



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Ciencias Económicas
Biblioteca "Alfredo L. Palacios"



Acerca de la posibilidad de otro discurso de las ciencias económicas

Del Puerto, Nora Ester

1989

Cita APA: Del Puerto, N. (1989). Acerca de la posibilidad de otro discurso de las ciencias económicas. Buenos Aires: s.e.

Este documento forma parte de la colección de tesis doctorales de la Biblioteca Central "Alfredo L. Palacios". Su utilización debe ser acompañada por la cita bibliográfica con reconocimiento de la fuente.

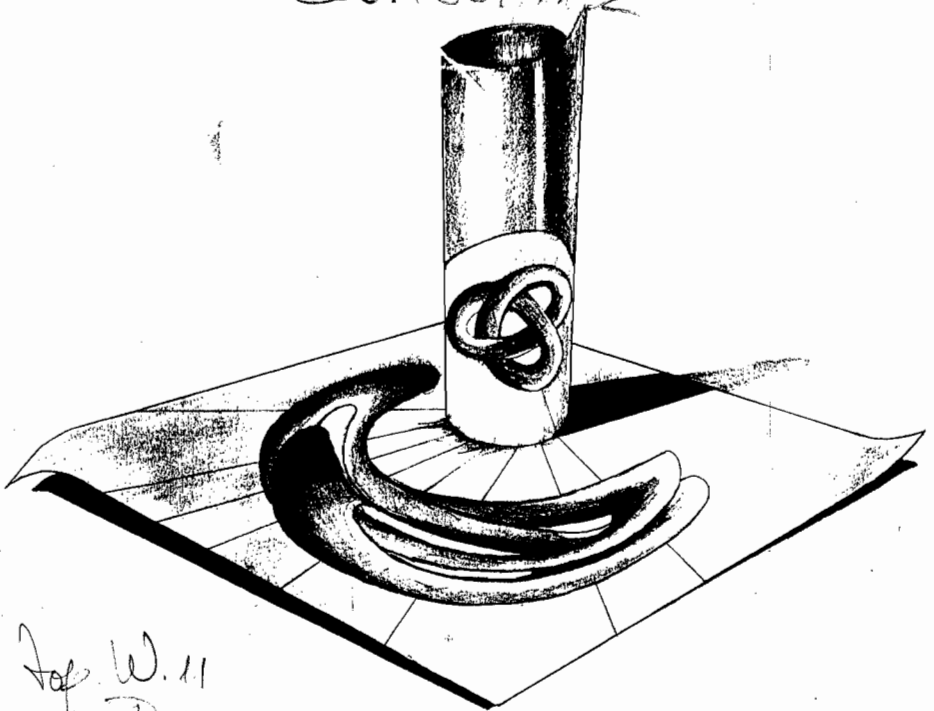
Fuente: Biblioteca Digital de la Facultad de Ciencias Económicas - Universidad de Buenos Aires

OTRA VISION

BIBLIOTECA DE LA FACULTAD DE CIENCIAS ECONOMICAS
Profesor Emérito Dr. ALFREDO L. PALACIOS

CATALOGADO

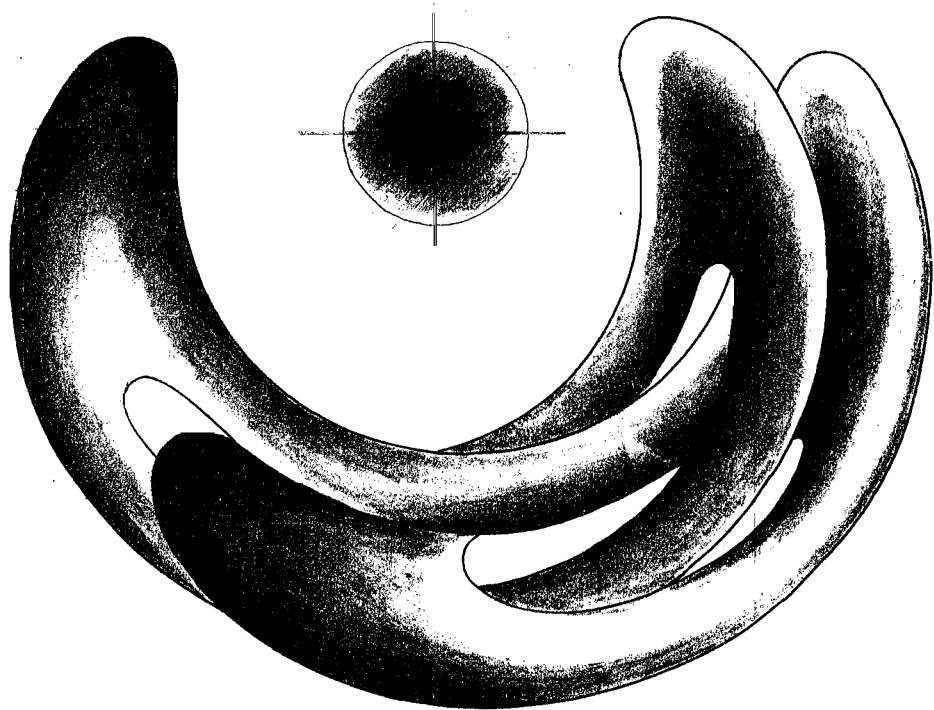
Col. 1501/1132

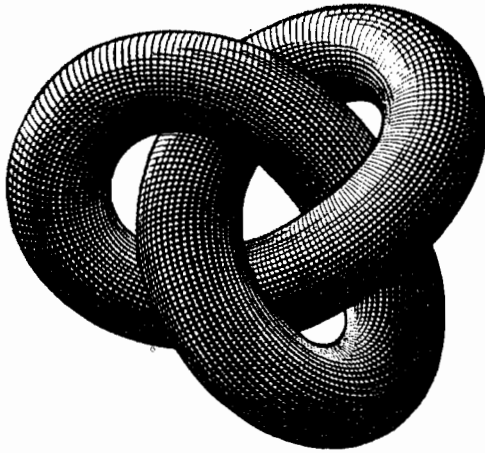


Jos. W. 11
Dz

anamorfosis a espejo cilíndrico

1501/1132





La propuesta de esta tesis es deconstruir el discurso existente...

para volver a construir este mismo discurso en otro espacio

...es decir, abrir la posibilidad de un

"otro discurso de las ciencias económicas"

TESIS DOCTORAL:

Presentada en el mes de Diciembre de 1989, a la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires.

AUTORA:

Cont. y Lic. Nora Ester del Puerto

Reg. N°: 55.464.-

CONSEJERO DE TESIS:

Dr. William Leslie Chapman

TEMA:

Acerca de la Posibilidad de Otro Discurso
de las Ciencias Económicas

W. 11
W. 11
D2

SI EL LENGUAJE ES COMO DICEN INSTRUMENTO DE COMUNICACION,
¿A QUE DEBE SEMEJANTE PROPIEDAD?
LA PREGUNTA ACASO SORPRENDA, COMO TODO AQUELLO QUE TENGA
AIRE DE PONER EN TELA DE JUICIO LA EVIDENCIA;
PERO, A VECES, ES UTIL PEDIR A LA EVIDENCIA QUE SE JUSTIFIQUE.

EMILE BENVENISTE

INDICE

<u>PRESENTACION DEL TRABAJO DE TESIS</u>	1
<u>PROPOSICION PRIMERA</u>	
LA CIENCIA COMO TEORIA DE LO REAL.....	3
1.0 : Desarrollo.....	4
1.1 : Introducción.....	4
1.2 : Ciencia y cultura.....	5
1.3 : ¿Qué quiere decir lo real?.....	9
1.4 : El deslizamiento hacia la realidad objetiva.....	10
1.5 : ¿Qué quiere decir teoría?.....	12
1.6 : La teoría en la modernidad.....	13
1.7 : Teoría, objetividad y método:	
Las ciencias y las ciencias económicas.....	15
1.8 : Lo real (económico) como incontorneable.....	18
1.9 : Lo real incluido en la economía.....	19
Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	23
<u>PROPOSICION SEGUNDA</u>	
LA LINGÜISTICA Y LO SIMBOLICO EN LA ECONOMIA Y LA ADMINISTRACION.....	26
2.0 : Desarrollo.....	27
2.1 : El lenguaje.....	27
2.2 : La lengua y la teoría de la lengua.....	29
2.3 : El signo y la codificación de los símbolos.....	31
2.4 : El nudo Borromeo.....	33
2.5 : Lo imaginario de la realidad.....	35
2.6 : Las doctrinas económicas y políticas.....	38
Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	43

PROPOSICION TERCERAANALISIS DE LA INCLUSION DE LA USURA Y
DEL DINERO EN EL PENSAMIENTO MEDIEVAL.... 45

3.0 :	Desarrollo.....	46
3.1 :	Importancia del estructuralismo funcional para el entendimiento del capitalismo.....	46
3.2 :	El capitalismo y la usura: La polémica medieval.....	50
3.3 :	Los dos hitos: El daño emergente y el lucro cesante.....	62
3.4 :	La tercera excusa: La retribución al trabajo.....	67
	Addenda I: Comentario: Obra abierta de Umberto Eco.....	72
	Addenda II: Adentro - Afuera; Nosotriedad - Otriedad.....	74
	Addenda III: El dinero.....	76
	Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	77

PROPOSICION CUARTAEXPOSICION, VALIDACION Y CRITICA A LAS
TEORIZACIONES DEL FUNDADOR DE LA LINGÜIS-
TICA Y PADRE DEL ESTRUCTURALISMO:
FERDINAND DE SAUSSURE..... 82

4.0 :	Desarrollo.....	83
4.1 :	La lengua, el habla, el lenguaje.....	83
4.2 :	La palabra hablada.....	88
4.3 :	Signo: significado y significante.....	90
4.4 :	Inmutabilidad y mutabilidad del signo (arbitrariedad o contingencia).....	92

4.5 :	Los dos ejes principales del lenguaje.....	101
	Addenda I:	
	Die Sprache (Martín Heidegger).....	105
	Addenda II:	
	Diferencia entre código y lengua.....	106
	Addenda III:	
	Estructura.....	114
	Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	120

PROPOSICION QUINTA

LINGÜÍSTICA Y FILOSOFIA DEL LENGUAJE EN
EL ESTUDIO DEL DISCURSO CIENTIFICO..... 124

5.0 :	Desarrollo.....	125
5.1 :	Sobre el uso de la lengua.....	125
5.2 :	El doble discurso y la comunicación posible.....	127
5.3 :	El interlocutor o destinatario del discurso.....	132
5.4 :	El sujeto significante.....	137
5.5 :	El significante en el contexto empresarial.....	143
	Addenda I:	
	Ampliación necesaria de algunos conceptos....	147
	Addenda II:	
	Pensamientos adicionales de Benveniste.....	151
	Addenda III:	
	Lógica del significante.....	158
	Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	161

PROPOSICION SEXTA

LINGÜÍSTICA Y PSICOANALISIS: SUS ARTICU-
LACIONES. "LA LALANGUE Y LO REAL"..... 164

6.0 :	Desarrollo.....	165
6.1 :	Las tres tesis de Milner.....	165
6.2 :	Lengua y psicoanálisis.....	167
6.3 :	En busca de la verdad.....	170
6.4 :	La representación de lo real.....	172
6.5 :	Un modelo de ciencia.....	173
	Addenda I:	
	El signo según Freud.....	177
	Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	179

<u>PROPOSICION SEPTIMA</u>	EL PENSAR EN LA LENGUA Y LA PALABRA.....	182
7.0 :	Desarrollo.....	183
7.1 :	El logos y lógica.....	183
7.2 :	Método y ciencia.....	187
7.3 :	Espacio y ciencia.....	188
7.4 :	El decir y la palabra.....	193
7.5 :	La cuestión llevada a las llamadas "Ciencias Económicas".....	196
	Addenda I:	
	Sobre el Método.....	198
	Addenda II:	
	De lo Imaginario.....	199
	Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	200

<u>PROPOSICION OCTAVA</u>	LA FINITUD DEL SER HUMANO Y SUS DISCURSOS.....	204
---------------------------	---	-----

	Pág.
8.0 : Desarrollo.....	205
8.1 : El problema del ser.....	205
8.2 : La cuestión de la finitud.....	208
8.3 : ¿El fin o la muerte?.....	211
8.4 : La falta y la deuda.....	214
8.5 : Retorno a la cuestión central: la vida.....	217
Addenda I:	
Pulsión.....	221
 Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	 237

PROPOSICION NOVENA

ES DIFÍCIL PREVER LOS COMPORTAMIENTOS Y
CONDUCTAS Y MENOS AUN LAS MOTIVACIONES
DEL SER HUMANO..... 240

9.0 : Desarrollo.....	241
9.1 : El mito del origen.....	241
9.2 : Tema del liderazgo.....	245
9.3 : Un estudio más pormenorizado del concepto de masas.....	249
9.4 : El tema de las organizaciones.....	250
9.5 : Masas artificiales: factores coercitivos.....	253
9.6 : La empresa como organización.....	256
9.7 : Flujo de interacción dinámica.....	259
9.8 : Enamoramiento e hipnosis.....	261
9.9 : Gregarismo y solidaridad.....	265
9.10: Retorno al tema de las masas.....	268
Addenda I:	
Algunas conceptualizaciones freudianas.....	271
Addenda II:	
Kant con Lacan.....	275

Addenda III:

Del tiempo lógico y el aserto de
certidumbre anticipada..... 277

Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas..... 293

PROPOSICION DECIMA

EL SENTIDO Y LA REPRESENTACION EN EL
DISCURSO Y SU VALOR VERITATIVO..... 297

10.0 : Desarrollo..... 298

10.1 : Acerca de principios paradigmáticos..... 298

10.2 : Disidencias epistemológicas..... 300

10.3 : Un análisis del sentido y la representación..... 304

10.4 : La inexistencia según Brentano; sus opositores.. 307

10.5 : Russell y la denotación precisa..... 310

10.6 : La idea del lenguaje perfecto:
un cuestionamiento..... 311

Addenda I:

Lo mismo - Lo idéntico - Lo igual..... 316

Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas..... 318

PROPOSICION UNDECIMA

EL ASALTO AL EMPIRISMO, VALORIZACION DE
LA ABDUCCION Y UN ACERCAMIENTO A LA
CIENCIA NORMATIVA..... 321

11.0 : Desarrollo..... 322

11.1 : La revisión de los fundamentos de la episteme... 323

11.2 : La ciencia conjetural de Peirce y
el neopragmatismo..... 326

11.3 :	Algunas palabras sobre la abducción.....	329
11.4 :	Feyerabend y su desvalorización de la experiencia.....	330
11.5 :	Kuhn y sus reflexiones acerca de la ciencia normal.....	335
11.6 :	Comentario acerca de las ideas expuestas.....	337
	Addenda I:	
	Feyerabend y su tratado contra el método.....	340
	Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	341
<u>PROPOSICION DUODECIMA</u>	LOS DISCURSOS.....	344
12.0 :	Desarrollo.....	345
12.1 :	El psicoanálisis y la lingüística en el discurso.....	345
12.2 :	Los discursos filosóficos.....	348
	12.2.1: Los discursos clásicos y metafísicos...	349
	12.2.2: El discurso empirista.....	353
	12.2.3: A manera de resumen.....	355
12.3 :	El discurso según Foucault.....	360
12.4 :	El discurso y lo inconsciente.....	362
	Addenda I:	
	Los cuatro discursos - A.Juranville...	366
	Addenda II:	
	Notas para una ética.....	378
	Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	381
<u>PROPOSICION DECIMOTERCERA</u>	LA CAUSA Y LA VERDAD.....	386

13.0 :	Desarrollo.....	387
13.1 :	Conceptos de causa y verdad en Aristóteles y el cristianismo.....	387
13.2 :	El empirismo y el positivismo: Hume y otros.....	390
13.3 :	Criterios clásicos de verdad.....	396
13.4 :	Los referentes en Hume: identidad y causalidad..	399
13.5 :	El pensamiento de Locke.....	401
13.6 :	Consideraciones sobre la intuición.....	403
13.7 :	El pensamiento de Kant.....	406
13.8 :	La verdad y la causa en Schopenhauer.....	409
13.9 :	Unas palabras sobre la causa según Hegel.....	413
13.10:	Causa en Freud.....	418
13.11:	La causa y la verdad en Nietzsche.....	422
13.12:	El pensamiento de Lacan acerca de la causa y la verdad.....	429
13.13:	La causa en Derrida.....	431
13.14:	La causa en Foucault y en la escuela de Frankfurt..	432
13.15:	Consideraciones sobre causa y verdad en economía y administración.....	433
	Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	438
<u>PROPOSICION DECIMOCUARTA</u>	LA TEORIA DEL VALOR.....	442
14.0 :	Desarrollo.....	443
14.1 :	El pensamiento anterior al de los clásicos.....	443
14.2 :	El advenimiento de los autores "clásicos": Smith, Ricardo y Malthus.....	447
14.3 :	De Hegel a Marx.....	453
14.4 :	Un salto hacia adelante en el tiempo: Los neoclásicos.....	474

14.4.1:	La escuela inglesa del neoclasisismo...	478
14.4.2:	La escuela austríaca: Menger, Wieser y Böhm-Bawerk.....	479
14.4.3:	Escuela de Lausana o escuela matemática Walras y Pareto.....	485
14.5 :	Keynes.....	487
14.6 :	Valuación en contabilidad y su relación con las teorías económicas.....	492
14.7 :	Síntesis de las teorías del valor.....	496
	Addenda I: Costo y valor de la vida humana.....	498
	Addenda II: El fetichismo.....	499
	Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	507
	<u>PROPOSICION DECIMOQUINTA</u> EL DISCURSO DE LA ADMINISTRACION.....	513
15.0 :	Desarrollo.....	514
15.1 :	Introducción.....	514
15.2 :	Repaso de conceptos pertinentes al tema.....	516
	15.2.1: Retorno a conceptos básicos de la lingüística: Lo imaginario-Lo simbólico-Lo real.....	516
	15.2.2: Otro concepto básico, esta vez de la psicología: El retorno al estadio del espejo.....	520
15.3 :	Comentarios sobre una obra de Herbert Simon.....	526
	15.3.1: Introducción.....	526
	15.3.2: El criterio de autoridad en Simon.....	535
15.4 :	Comentarios sobre el pensamiento de Peter S. Drucker en "La Gerencia".....	543

Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas..... 562

PROPOSICION DECIMOSEXTA EL DISCURSO IMPERFECTO DE LA CONTABILIDAD. 566

16.0 :	Desarrollo.....	567
16.1 :	Introducción.....	567
16.2 :	Los principios o normas contables.....	570
16.3 :	Las cualidades de la información contable.....	580
16.4 :	Conclusiones.....	595

Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas..... 597

APENDICE DE TOPOLOGIA..... 598

	Introducción.....	599
	Definiciones.....	601
	Aplicación de la topología.....	613
	Un ejemplo posible de aplicación en contabilidad y administración.....	613
	Un ejemplo posible de aplicación en economía.....	618
	Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas.....	626
	Bibliografía de consulta.....	629

CONCLUSIONES Y TESIS..... 630

I:	Comentario al desarrollo de la tesis.....	631
II:	Síntesis del desarrollo de la tesis.....	633

III: Tesis..... 679

BIBLIOGRAFIA GENERAL..... 684

PRESENTACION DEL TRABAJO DE TESIS

→ RECURSOS

Esta tesis doctoral se centra en el discurso de la administración (incluyen do los procesos de información de los que la contabilidad forma parte) y de la economía. Aunque ambos campos de estudio se suelen abordar separadamente en otras partes del mundo (comúnmente las escuelas o facultades de economía funcionan se- paradamente de las de administración pública o de administración de empresas), en la Argentina englobamos a ambos campos "de las llamadas ciencias económicas," como partes integrantes. Este criterio tiene tantos partidarios como detractores pero a los fines de la presente tesis, hemos encarado el discurso de ambas disci- plinas como un conjunto de partes intervinculadas, por las siguientes razones:

1 - Tanto la administración pública como la administración de entes privados concierne al manejo de bienes, recursos humanos, sistemas, métodos y procedimien- tos en un contexto económico. TIEMPO ?

2 - La exitosa aplicación de políticas económicas, tanto en el nivel gubernamental como en el de las entidades privadas, requiere el ejercicio de la sensata y sistemática administración de dichos bienes y demás elementos ?

La problemática que entraña analizar el discurso de la administración y econo- mía consiste en explorar el lenguaje empleado con referencia a lo esencial del contenido de dichas disciplinas, en un contexto científico que obligue a recurrir primordialmente al auxilio de la lingüística, a la filosofía y la gramática, an- tropología funcional, así como de la lógica, el psicoanálisis, la metafísica y la psicología social. Ello, por supuesto, con referencia obligada, al discurso de autores de obras sobre economía y administración que han abierto el camino, de lo que, genéricamente, los argentinos hemos denominado las ciencias económicas.

El objeto de la tesis es puntualizar, a lo largo del análisis que se encara, la necesidad de un claro entendimiento de los conceptos de verdad, verosimilitud, causalidad, validación; la determinación de la realidad y su percepción frente al lenguaje y sus signos y su relación con lo imaginario, lo simbólico y lo real, el despliegue del lenguaje y el habla; la comprensión de la representación y el sen- tido, la lógica simbólica; la importancia de analizar el sujeto y el yo y la con-

ducta humana: ética individual y moral social, la relación de la ley y la psicología de las masas, la verdad y la causa en los discursos metafísicos.

Dicho análisis se orienta a la ulterior consideración de la lengua utilizada por economistas y administradores en su discurso, para subrayar las imprecisiones conceptuales emergentes de la falta de una reconsideración de los supuestos implícitos y explícitos, de las fallas en el rigor lógico, del pensamiento expreso, de la indiferencia por la ética.

Ordenamiento del trabajo: el análisis de cada aspecto que consierne al discurso de economistas y administradores se desarrolla a partir de proposiciones (Ver: Conclusiones y Tesis; punto II Síntesis, página 633.).

PROPOSICION PRIMERA:

LA CIENCIA COMO TEORIA DE LO REAL

1.0 DESARROLLO DE LA 1ª PROPOSICION:

Esta proposición se funda casi al pie de la letra en la conferencia de Martín Heidegger: Ciencia y Meditación (Bremen 1952).

Los puntos esenciales para esta tesis que se fundamentan aquí son: en primer lugar la diferenciación entre la realidad y lo real, aserto que será esencial, luego, en la teoría lacaniana.

Analizadas etimológicamente el origen de las palabras teoría y real trata de diferenciar los dominios que marcaban en sus orígenes y su paulatina distorsión hacia la modernidad.

Se terminará señalando a lo real como lo inabarcable, inaccesible, y como aquello que es digno de ser preguntado o inquirido.

De esta manera, se marca el punto de quiebre entre un pensar habitual, puramente metodológico y el cuestionamiento de las ciencias al borde mismo de sus objetos, desde donde podrán diferenciarse aquellas que incluyen lo real en sus formulaciones y aquellas que lo excluyen.

Estas reflexiones permitirán el posterior cuestionamiento de las teorías del valor, de la subjetividad como elemento esencial y no medible en las teorías de Administración de empresas y de la "objetividad" en materia contable.

Estas no son más que algunas de la inflexiones que el criterio de lo real impondrá a todo el desarrollo de la tesis.

1.1 INTRODUCCION A LA 1ª PROPOSICION:

Para encuadrar, marcar y poder diseñar los límites, propuestas y alcances de este trabajo me dejaré guiar, en estos primeros tramos, por el texto de una conferencia que Martín Heidegger pronunciará, ante un pequeño auditorio, en Bremen en 1952: Ciencia y meditación (1).

La elección, por supuesto no es casual. Permitirá ubicar, sincrónica y diacrónicamente, los fundamentos en que esta tesis se sustenta, en la medida en que pretenda ser discurso, es decir, producir un lazo social. También será útil este primer recorrido para explicar por qué han sido incluidas en el desarrollo global de la tesis, articulaciones psicoanalíticas, lingüísticas y filosóficas

que no es habitual encontrar en tratados contables, de administración de empresas, y más genéricamente aún, económicos. Finalmente aportará elementos nuevos en una antigua discusión:

1 - Si la Contabilidad y la Administración son ciencias o técnicas.

2 - Si como ciencias (o técnicas) se encuadran en el dominio históricamente abierto de las ciencias económicas y en ese caso,

3 - Saber de qué ciencias (o técnicas) se trata, como se diferencia el dominio que las enmarca del de otras ciencias, "humanas" (como la Economía) o "naturales" y cuál es la relación que tiene por tanto, con lo real y con la realidad.

Precisamente la diferenciación de estos dos conceptos fundamentales -lo real de la Economía y la realidad económica- será el punto de unión y de diferencia que desarrollará esta Primera Proposición.

1.2 CIENCIA Y CULTURA:

La primera denotación que plantea Heidegger es la de especificar lo que comúnmente -y no en su sentido antropológico- se denomina cultura. La cultura tal como se la entiende desde el Iluminismo, es el dominio en donde se desarrolla la actividad "espiritual y creadora" de los seres humanos. El más notable y eminente sector de la cultura, para el hombre actual, es la ciencia; la práctica científica y su organización. Quisiera remarcar en este punto una frase textual, no sin consecuencias para mi propuesta: "La ciencia queda así colocada entre los valores a los cuales los hombres otorgan un precio; hacia los cuales, por motivos variados, vuelcan su interés".

Pero agregará inmediatamente, que si nos limitamos a tomar a la ciencia en este aspecto cultural, no llegaremos jamás a comprender su esencia. Tampoco entenderemos nada sobre el arte, ese otro territorio que cotidianamente se le aúna: "Arte y Ciencia". Toda consideración sobre el arte me desviaría del objeto de la presente investigación. Importa remarcar entonces, que por esta vía se llega a un callejón sin salida. Ni el arte, ni la ciencia se limitan a ser actividades culturales de los humanos.

¿Qué es entonces, en una primera aproximación, eso que se llama ciencia?

Es el modo, decisivo y moderno por el cual todo se muestra; la manera en la cual

lo que es (o lo que hay, para evitar una apresurada definición ontológica en el orden del ser)(2) se expone ante nosotros.

Escrito en otras palabras: eso que llamamos realidad, esa realidad obvia, banal, precomprendida, cotidiana, la realidad de todos los días está determinada en sus trazos fundamentales, está trazada por las determinaciones de la ciencia occidental.

Apunto aquí dos primeras observaciones que serán desarrolladas más adelante:

a) La realidad actual, marcada y definitivamente diferente a la realidad de la Edad Media o a la realidad griega, responde, hasta en sus menores códigos a un sistema simbólico establecido y guiado por la ciencia y ~~no por un~~ orden natural, como en el medioevo, dependiente de un Dios todopoderoso, categorizado primero, desde el neoplatonismo y luego, por la lógica aristotélico-tomista.

b) Esta ciencia rectora, cuyos rasgos caracterizan un mundo contemporáneo y universalizado, es occidental. El hombre inmerso en un sistema simbólico, señal de paso, tiende a creer que su realidad es la que ha sido siempre y será. Le resulta inmensamente difícil comprender que, medio milenio atrás, el hombre era otro hombre y la realidad, otra realidad (3). Esta dificultad, que oscurece toda perspectiva clara -que coloca a los pensadores y a los científicos mismos en una posición ahistórica, curiosamente acrítica (la idea de un progreso evolutivo, sin corte simbólico, que culmina con la verdad científica) -resulta particularmente inconcebible para nosotros. ¿Por qué? Porque esta ciencia, nacida puntualmente en un momento de la historia europea, extiende su poder y su modo de comprender y de establecer "la realidad" por la tierra entera. Ya no se trata de "una civilización" limitada que puede creer o no que su sistema simbólico (para la cultura solar inca, el Cuzco como ombligo del mundo, por ejemplo) abarca toda realidad posible, sino de "la civilización" para todos los seres hablantes, para todos los hombres.

Pero esta "aparición" del pensar y el hacer (técnica) científico moderno no se debe a la voluntad humana, ni a la fabricación del hombre, ni siquiera a su deseo de saber o a su curiosidad. El deseo provoca al pensar, sin duda. ¿Pero por qué a este pensar específicamente objetivo, científico, y no a cualquier otro? La ciencia, adelante, es una de las maneras de teorizar lo real. Es en este pun-

to sustentado por Heidegger donde éste acota, luego de haber dejado sentado que no se trata de ninguna decisión consciente: "Otra cosa hace aquí la norma. Pero esta otra cosa se ocultará a nosotros mientras quedemos atrapados por las representaciones habituales concernientes a la ciencia. Esta otra cosa es una situación (sachewalt, un estado de cosas) que rige a todas las ciencias y que sin embargo, permanece oculta para las ciencias mismas".

Las maneras habituales de enfrentar este problema, las "más seguras", son las que pueden leerse en tantos libros de epistemología o en los tratados de filosofía de las ciencias: a) estudiarlas -al estilo positivista- en su conjunto y particularmente, clasificadas, preguntarse que tienen en común sus métodos o principios. b) O, por ejemplo, partir de una episteme neokantiana y reducirla a una axiomática deductiva, no por internamente coherente, menos arbitraria. c) también podría mostrarse, en una perspectiva historiográfica, de qué manera las ciencias fueron penetrando en todas las formas de organización de la vida hasta llegar a la situación actual. Heidegger, en este punto enumera como perteneciente a ella, la industria, la actividad económica, la enseñanza, la política, la conducción de la guerra, las publicaciones de todo tipo. A este ordenamiento, no casual, encabezado por la industria y la actividad económica, podría agregarse ya, la vida hogareña misma.

Sin negar la importancia de un estudio de este tipo -esta tesis lo encara, pero no historiográficamente, sino desde el ángulo de la antropología funcional- Heidegger prefiere aventurar una proposición (no una definición, ni menos aún una fórmula): la ciencia es la teoría de lo real. Reconoce que la proposición no es cómoda y que sólo despliega preguntas; más aún: las despierta.

Observa, en primer lugar y brevemente lo que he postulado, con más precisiones, hasta el instante. En la proposición propuesta la palabra ciencia refiere únicamente a su aceptación moderna y contemporánea. No es válida anteriormente porque, aclaro, había otros referentes esenciales para la doctrina medieval y para la episteme griega. Y sin embargo: "El ser de la ciencia europea, ya convertida en planetaria, está fundado en el pensamiento de los griegos, qué después de Platón, se llama filosofía (4).

Esta afirmación no implica una puesta en duda de esta especie de saber que

es el científico-moderno. Por el contrario, el saber moderno se caracteriza por la puesta al día de un trazo que quedó oculto para los griegos mismos. Más adelante, en este mismo texto expondré hasta que punto nuestra lengua y no sólo la científica o teorética, sino la cotidiana, la del colectivero o la del ama de casa -está predeterminada, saturada por dos mil años de metafísica. Y cómo, además, esta metafísica embozada, que da por conocido y por supuesta cada palabra, predetermina en cuanto habla, el pensar mismo (5).

Para Heidegger, aquellos que se arriesguen hoy preguntando, reflexionando y así, co-operando a seguir el movimiento de la gran desestructuración, de la conmoción mundial que se vive hora a hora, no deben percibir que el cambio está regido por el modo de saber pretendido por la ciencia moderna, sino que deben comprender al mismo tiempo que sólo un diálogo fecundo con la lengua (y por lo tanto, el pensar) de los antiguos griegos, puede dar la clave de aquellas trazas que aún hoy condicionan nuestro destino (6).

No se trata de un renacimiento (al estilo del renacimiento, más romano que griego) de los valores de la antigüedad, ni menos aún de una búsqueda historiográfica, sino de encontrar, por ejemplo, en la técnica, en su aceptación actual, tan extranjera, a la tecné helénica; sus raíces en esa tecné (ese saber que surge del hacer, ese saber que es hacer y todavía, de manera latente, al modo de la relación entre saber y verdad, no habla). (Ver pág.355 de este trabajo) Para ese diálogo, para dejar que las palabras hablen aún cuando su decir original es preciso librarse de la representación imaginaria de la historia como una sucesión de "hechos", objetivamente registrables (la caída de Constantinopla, la caída de la Bastilla, la caída de bombas en Nagasaki e Hiroshima).

Tampoco se trata de hacer etimología para enriquecer la lengua. Se trata, de la mano de Su Majestad, el Lenguaje, de seguir la huella de las significaciones cambiantes de las palabras para abrir el dominio de cosas que ellas designaron; para hallar lo que habitaba en las palabras. Es desde estos supuestos, bajo esta forma de hacer hablar a lo que calla, que Heidegger se preguntará primero, qué quiere decir lo real, y en segundo lugar qué quiere decir "teoría".

1.3 ¿QUE QUIERE DECIR LO REAL?:

Lo real (das Wirkliche) remite a obrar (wirken), lo obrante. Y obrar quiere decir "hacer" (tun). ¿Y qué quiere decir "hacer"? Este hacer, tun, responde a la raíz indoeuropea dhe, de donde deriva el griego Θέσις, thesis. Palabra que significaba -y espero que en esta tesis siga significando- puesta (puesta en escena), postura (postura filosófica), pose, posición (posicionamiento). Pero este posicionar que implicaba la tesis no era entendido como un resultado de un acto humano, no era aún, precisamente ni una puesta en escena subjetiva, ni una postura filosófica. El crecimiento, el resplandor, la puesta en escena de la naturaleza, de la fisis (φύσις).

Fisis y thesis estaban determinadas por un mismo acontecer: el proponerse (pro-ponerse) por sí misma de alguna cosa, el del aparecer en la presencia de las cosas y por aparecer, parecer, al mismo tiempo. Lo que "hacen" es, para esa lengua y para su simbólica, lo obrante mismo puesto en obra. Es, para los griegos, ese obrar, esa apuesta obrante, tanto un hacer humano como un hacer de la cosa. No era sólo el resultado de la intención ni de la intelección humana. Este obrar, este wirken alemán, todavía en la Edad Media designa la producción de casas o de estatuas y hoy se limita a nombrar las tareas del bordado, del tejido. En castellano en cambio, mantiene con muchísima más potencia su significancia original: obra y obrar de Dios, obra y obrar del arte, obra y obrar del azar o la tormenta, obra en construcción.

- Lo real es lo obrante.
- La realidad es lo obrado.

No se trata, ya lo veremos, de una causa, lo real, y un efecto, la realidad. Baste con retener, por ahora, la idea de que lo real tiene otro estatuto que la realidad, sin establecer otras analogías: no pensar, por ejemplo, que se trata del "noumeno" kantiano, incognoscible, frente a una realidad puramente fenoménica.

Wirken, como el anglosajón work (en donde entra, además del obrar, el trabajo) y el griego ergon derivan de la raíz indoeuropea uerg: nuevamente el obrar como lo que se produce, lo que se hace presencia (sin la intervención de las nociones de sujeto y objeto). De este ergon, así entendido, Aristóteles extrae la

noción de energeia, abismáticamente separada de lo que ahora entendemos vía el pensar objetivante de la ciencia, por energía. La energeia aristotélica es lo que ahora llamamos realidad. En alemán la relación es clara: wirken, obrar, Wirklichkeit, realidad. Debemos escuchar esta energía tal como lo proponía Aristóteles: permanencia de lo que desocultado, se ha hecho presente (7). En otras palabras y en castellano: permanencia de lo que se ha realizado, de lo que, como en los sueños, "se ha hecho realidad".

Se puede ahora concluir: lo real, cuando es captado, se hace realidad. Al hacerse realidad, comprensible, medible, especulable, lo real ya no es. Pero esto requiere mayor análisis.

1.4 EL DESLIZAMIENTO HACIA LA REALIDAD OBJETIVA:

¿Cómo podemos nosotros tener un criterio tan distinto de lo que se llama realidad? ¿Qué sucedió para que, cuando alguien diga realidad, nosotros inmediatamente, metafísicamente, le adjuguemos un adjetivo: objetiva?

Heidegger responde: "Los romanos traducen, es decir, piensan (8) ergon a partir de la operatio entendida como actio y traducen también energeia como actus, muy distintas palabras que abren otro dominio de significación".

Del actus y de la actio, resultará una consecuencia. Y la consecuencia presumirá una causa que la precede (en la muy jurídica lengua romana la causa legal dará origen a la causa metafísica y a la "cosa"). La real se habrá convertido desde entonces en la causa eficiente (causa efficiens), erróneamente atribuida a Aristóteles.

La causa eficiente, para la teología posterior, pasará a ser la causa prima, la causa primera, Dios. Siguiendo esta línea de pensamiento, algunos teóricos del psicoanálisis podrán suponer que lo inconsciente actúa como causa efficiens (ignota, conocida sólo por su imprevisible eficacia) o, en teoría de la administración, afirmar, con Drucker que la causa prima es la rentabilidad. Esta relación causa-efecto (9) irá deslizándose, con la ruptura de la idea medieval de eternidad hacia la de una temporalidad que, en cuanto cronológica tendrá que ver con la mensurabilidad: tiempo de relojes. Es la temporalidad que Kant, como

iluminista, planteará como regla de sucesión a priori, y Heisenberg, desde la física contemporánea, en matemáticas temporales. Pero tanto o más esencial que este deslizamiento significativo es un cambio en la concepción misma de la realidad y de lo real. Ambos términos se confunden y se superponen. Cada vez más la realidad es un hecho, resultado de un trabajo. Tanto es así que se habla de realidad de hecho; de "hecho en sí". Se llega, implacablemente, a confundir realidad con certeza: esto es realmente así. A partir del Siglo XVII (y no antes) lo real como "lo dado de hecho" se opondrá a lo ficticio. La realidad objetivada, concreta, nace al mismo tiempo que la novela, ficticia. Esta división tampoco existía hasta entonces. Todo lo que no pertenezca a la realidad desde entonces será considerado aparente y opinable.

La realidad se manifestará como un seguimiento por el cual se asegura que las cosas presentes están y pueden ser encontradas en una posición (Stand). Lo real, será la realidad objetiva (Gegen - stand). La palabra objeto entendida como Gegen-stand y Objekt, tan utilizadas por Freud son nuevas, no van más atrás que el siglo XVIII y se remontan al latín objectum. Su uso en los idiomas latinos -si bien el término se remonta a la escolástica del Siglo XIV, "lo que está arrojado, yecto, ob-ject, delante"- comienza a popularizarse con el desarrollo de la óptica (delante de los ojos, también en el Siglo XVIII)(11) Lo objetivo y por tanto lo subjetivo son expresiones aún más modernas, aunque, nada casualmente, puedan encontrarse, al pasar, en Descartes. Ni el pensamiento medieval, ni por supuesto, el griego, concebían a la cosa presente como objeto. A este cambio, a este corte brusco en la simbólica, Heidegger la denomina objetividad: la cosa presente se ha convertido en un objeto para un re-presentar (de la razón humana, de un sujeto pensante, etc.).

La realidad se ha convertido en pura objetividad. Y lo real, por ahora, queda afuera de la objetividad. Reflexiones que corresponden al optimismo iluminista-progresista que perdurará hasta la primera guerra mundial: toda la realidad es cognoscible para el hombre, y dominable para la técnica. No hay real que se escape a la "ratio" científica-tecnológica. Los pensadores que no crean en el futuro feliz y utópico serán olvidados por décadas, despreciados, acallados, acusados: en el caso de Nietzsche, de Schopenhauer, de Freud, entre tantos otros.

Ha llegado, con la objetividad optimista, el tiempo de las ideologías. Hasta la puesta en duda, una vez más, de todos los valores, a partir de la Segunda Guerra, sólo priman dos utopismos superficialmente interpretados: el liberal-positivista y el marxista. Ambos fundados en la objetividad de "los datos" y "condiciones históricas" y ambos pretendidamente "científicos". Pretensiones que pueden verse, transparentes, claras, en sus formulaciones sobre las ciencias económicas.

Hasta aquí el primer desarrollo de la díada real-realidad que, ya plantearé por qué no son un par dialéctico.

1.5 ¿QUE QUIERE DECIR TEORIA?:

¿Qué pasa en tanto, con la otra palabra que articula la proposición La ciencia es la teoría de lo real? ¿Qué pasa con la palabra teoría?

El verbo θεωρεῖν, theorein, de donde deriva teoría, posee, comenta Heidegger "una significación elevada y misteriosa. Está formada por la unión de θεῖα (tea) y ὄραω (orao). Tea (cf, teatro) es la apariencia bajo la cual las cosas se ofertan a la vista: lo que Platón denominó εἶδος (eidos). La idea platónica no puede entenderse aún con la rigidez de los exégetas racionalistas que se atuvieron al mito de la caverna (12). En todo Platón, eidos, haber visto el aspecto es saber. El eidestai, se traduce, justamente, por saber.

Orao equivale a mirar alguna cosa, situarla bajo la luz de los ojos (ver nota tres); es considerarla; permanecer, vidente, ante ella.

En esta articulación tea-orao, Heidegger señala la diferencia entre ese ver y ese mirar que tanto preocupa al teórico Juan David Nasio. Del lado del tea y del eidos, el ver es un saber. Del lado del mirar vidente, la mirada se juega en la verdad del aparecer. Saber y verdad no se superponen, se conjugan.

Había, en el modo de vida, en la bios griega, una manera de existir consagrada por el teorein. Era el bios teoretikós, la de aquellos que miran y meditan sobre el puro aparecer de las cosas en su presencia, sin "teorías" ni realidades "previamente" establecidas, como en nuestro tiempo. Meditaban sobre aquello que mostraba la luz de los ojos. Era ese un modo de ser en sí y para sí, pleno, que se realizaba en sí mismo, sin ningún interés o utilidad adventicia, que no fuera

El Banquete mismo, el camino del deseo sublimado y, por qué no, del goce.

Tras el brillo del mirar sobre las cosas se dibujaba y desdibujaba, además, la presencia bien cercana de los dioses (lo real para los griegos eran los dioses mismos, sujetos a la moira, al destino; para el medioevo será el borde donde la mística pretende gozar de Dios). Frente a este modo de vida, había otro, también marcante de la modernidad: el bíos praktikós, dirigido a la producción y al comercio. Los que lo ejercían, eran llamados, no tan peyorativamente como ahora, idiotas (carentes de eidos, de idea)(13).

Existe una segunda lectura de la palabra teoría. Tea es "la diosa", tal como aparece en el poema de Parménides, formando parte de la desocultación de la aletheia, reproducida luego por veritas, verdad. Y ora (ὥρα), el honor y la consideración que se le otorgan. Desde estas últimas significaciones, la teoría es la respetuosa atención al desocultamiento, a lo que se presenta, a la cosa presente en vista de su verdad, siendo guardiana la teoría de ella. Esta aceptación no ha envejecido (14).

Estas dos maneras de proponer la palabra teoría permanecen veladas cuando hablamos en Física de la teoría de la relatividad, en Biología de la teoría genética, en Historia, de la teoría cíclica-dialéctica, en Derecho, de la teoría del Derecho Romano, en Economía, de la teoría del valor.

1.6 LA TEORIA EN LA MODERNIDAD:

¿En qué difiere la teoría, tal como la consideraban los griegos, de la teoría en la modernidad?

Los romanos tradujeron teorein, ese verbo correspondiente a la vida teorética griega (y opuesto a la utilitaria) como contemplatio.

Curiosa palabra que ya nos devela otra forma de existir. Porque contemplari (del griego, témenos, cortar, separar, reducir a á-tomos) implica aislar alguna cosa, colocarla en un sector cerrado. Por eso mismo es origen también del templum, del templo, ese sector recortado al cielo, sobre la tierra, orientado según (y rigurosamente) un punto inicial marcado por el sol (ver al respecto Jacques Le Goff (15)). En el interior del templo los augures -ya no los dioses que hablaban sin observación alguna en el oráculo- predecían el porvenir de acuerdo con el

vuelo, los gritos y la forma de comer de los pájaros. Mal signo si volaban hacia la izquierda: signo siniestro. (Ahorro al lector la disgresión alemana sobre el significado equivalente de Betrachtung, salvo para señalar que trachten en Betrachtung proviene de tractare, tratar y tratado. Volveré a los tratados para articularlos con la contemplación). La teoría se convierte en contemplatio, contemplación, mirada incisiva, separadora, que avanza hacia lo que debe ser visto. Ya no un aparecer, sino una didáctica de la visión. La vida contemplativa comienza a diverger de la vida activa (la bíos teoretikós, en cambio, no era comercial, ni utilitaria, pero muy activa (16). Ya en el medioevo la vida contemplativa sería la que se realizaba en los templos, templos del único saber admitido hasta el Siglo XIV (Universidad, luego: templo del saber). Pero la contemplación deja rápidamente de ser una meditación religiosa y un profundizar en la propia alma. Se extiende, dice Heidegger con razón "a la contemplación de la obra de arte, en vista de la cual nos liberamos, ya que su mensaje y su fascinación nos arrancan de nosotros mismos" (17). Pero, vuelvo al tema, la teoría, como bien lo entendió Wittgenstein, será entendida como tractatus (Tractatus lógico-philosophicum). La ciencia como teoría de lo real será una trata y un tratamiento, para terminar el tratado. Y en Rousseau, ^{hb}Howes, Locke, en un contrato social.

Pero ya no se tratará entonces de seguirle la traza a lo real, de preguntarse por lo real, de exponerse a lo real, sino de tratar la realidad. La ciencia "teórica" se abstiene, con Kant, de enfrentar lo real, preguntándose por las condiciones de la limitada razón humana. Se abstiene, con el empirismo y el positivismo, de seguir la traza a lo real, simplemente negándolo, ateniéndose al factum, a los hechos. Pero de ahí surge, paradójicamente de esas dos posturas y del dualismo -res cogitans, cosa pensante, vs. res extensa, cosa extensa, ^Sciencia- la ciencia moderna como modo de elaboración de lo real. Un modo, uno sólo de los modos posibles de enfrentar y elaborar lo real: la objetividad. La ciencia hace a lo real presente, perdiéndolo, convirtiéndolo en realidad desde un avizoramiento y una perspectiva; la objetividad.

La perspectiva de la ciencia se llama objetividad. Lo real es interpelado por la ciencia desde esta perspectiva: aquella que tiene consecuencias supervisables

y causas dadas. Así lo real es asegurado como objetividad (realidad). La realidad estará compuesta por dominios de objetos; dominio que, desde su perspectiva objetivante, aseguren lo real bajo la máscara del objeto, puedan seguirle la pista a los objetos. Lo real será un Todo objetual (18).

¿Su trazo fundamental?. Un modo de representar (un a priori del pensar) fundado en un habla objetivista, que hace surgir lo real como objetividad (no inventa no coloca; des-cubre lo real en cuanto puramente objetivo); transforma lo real en diversidad de objetos que luego serán clasificados en dominios, asegurados en sus causas y en sus efectos supervisables. Este modo de superver es inimaginable en el mundo simbólico griego, romano, medieval y pre-renacentista. Pero no se trata de una mera elaboración de algunos pensadores. Se trata de una nueva simbolización que abarca hasta los más nimios aspectos de la vida diaria, que cambia la existencia del ser humano, que lo hace otro.

1.7 TEORÍA, OBJETIVIDAD Y METODO: LAS CIENCIAS Y LAS CIENCIAS ECONÓMICAS:

La teoría, asegurándose cada vez un distrito nuevo de objetos, cree abarcar todo lo real, cuando lo que hace es traducirlo en una realidad: económica, antropológica, social, psíquica, física. Las realidades de la palabra-llave: realidad objetiva (19). En ellas están dibujadas, pre-establecidas las posibilidades de toda interrogación. Si aparece algo del orden de lo real, algo que no encaja, se lo denominará "fenómeno nuevo" y se lo encuadrará, mal o bien, en el conjunto objetivo determinante de la teoría. Habrá que encadenarlo a razones y fines. Si se abandona la objetividad, la ciencia se pone en duda. Este modo de simbolizar, será una imposición, un mandamiento imaginario: lo que no es objetivo y definible no es verdadero. Hecho, no sin consecuencias para el teorizar de cualquier ciencia y, por supuesto, del de las ciencias económicas.

La física atómica no niega a la de Galileo o Newton: limita su dominio de validez. Mantiene, empero, su rasgo fundamental: la naturaleza es en todos los casos, representada objetiva y objetivamente como un sistema kinético-temporal precalculable: velocidad de la luz (20).

¿De qué manera la ciencia moderna se asegura de su dominio? Por el tratado

del método. ¿Terminología antigua, cartesiana? No: el método es la manera de pensar lo real y hacerlo realidad (de manera tal que lo real quede excluido). Marx Plank todavía escribe: "Es real lo que se puede medir" (21). ¿Cómo se asegura la objetividad mensurable?: por medio del cálculo. Y no realiza aquí un juego de palabras. Calcular quiere decir contar con una cosa. Los seres "calculadores", no son sólo matemáticos.

Toda objetivación de lo real es un cálculo, ya sea por:

- una explicación causal
- una explicación morfológica (topológica)
- una explicación secuencial y ordenada (estructural)
- una explicación matemática que busca la armonización por medio de ecuaciones desde, o para establecer la ecuación fundamental.

La ciencia moderna no es especializada por defecto, sino por esencia: es necesariamente compartimentada. Gracias a ello, y positivamente, se crean fronteras: de ellas, escribe Heidegger; "parte una impulsión particular que desencadena interrogaciones nuevas, muchas veces decisivas" (22).

En esta zona de fronteras en este pasaje al límite, en este roce con otras disciplinas que desencadena un preguntar y un cuestionar, pretende sostenerse esta tesis. No será una tarea fácil, ya que los economistas y los administradores estamos acostumbrados a la docilidad de las fórmulas, al refugio en la axiomática, a pensar como ideal "lo precalculable de manera no equívoca" (23). No nos diferenciamos, en el método, de un físico.

Curiosa "ciencia humana", la ciencia económica, que establece en tratado un método en función del que, antes, establecieron las ciencias físico-naturales. Se me podría objetar que la física como modo de abarcar la naturaleza como "privada de vida" (ya sea la micro física, la macro física, la astro física, la química inorgánica), insisto, "grosso modo", la física cuyo dominio es "la naturaleza privada de vida" (24), a cambiado fundamentalmente. Veámoslo: la Naturaleza se presentó para objetividad, desde un principio, como el conjunto coordinado de movimientos de cuerpos materiales (hasta la suposición de la antimateria refiere a la materia).

La física clásica enfrentaba este conjunto coordinado de movimientos de cuer-

pos materiales representándolos en la mecánica geométrica del punto. La física moderna, como teoría del nudo y del campo. La física clásica representaba la objetividad en función de lugares y amplitudes de movimiento. La física atómica asegura objetividad y sus conexiones de un modo estadístico.

Ambas físicas pretenden, sin embargo, lo mismo: la unidad de la objetividad y desde el inicio, encontrar los objetos elementales reunibles en una ecuación que asegure el dominio entero: "Poder escribir una única ecuación fundamental de la que se desprenda las propiedades de todas las particular elementales y de ahí el comportamiento de la materia en general" (25).

En la física posterior, empero, el objeto mismo desaparece cada vez mas; cada vez la función del sujeto toma relevancia, por eso, hasta ahora, no ha cambiado el discurso del método.

- La objetividad es un discurso: es el discurso del método objetivante.

- La física está sometida a este discurso. Las ciencias económicas también.

Ya veremos luego, cuando surge y cómo surge el discurso de las ciencias económicas que, puede decirse, al menos en el ámbito contable, toma su definido método objetivo con Pacciolo. Veremos como el discurso de las ciencias económicas en general se instituye, por un lado en el gran discurso de la objetividad, que excluye lo real, transformándolo en realidad económica teóricamente pre-calculable y cuándo ese discurso se convierte, o comienza a convertirse, en un discurso capital, capitalista, a partir de la usura (26).

Si la física contemporánea afirma la identidad de la materia y la energía, si así representa a la naturaleza, no la distorsiona: la define correctamente. Pero es innegable que esta definición correcta está determinada por el trabajo del físico, fundado en una noción de objetividad y es producida por esa perspectiva y ese trabajo. Y también que, mas allá de la estadística, aunque ya los momentos, las partículas no sean representables ni intuibles para la percepción, se buscará, a través de la técnica y sus muchas intermediaciones, una manifestación objetiva (cámara de Wilson, contador Geiger, globos libres que constatan a los mesones). Esta naturaleza así captada es una abstracción pura; no globalizable, no totalizable, no se deja contornear por la teoría. Es una manera de intentar que las cosas presentes desde milenios llamadas fisis, se manifiesten, o-

freciéndose a la investigación científica. Lo mismo ocurre con la economía, con la administración de empresas, con la contabilidad. Dentro del discurso de las "ciencias humanas" son una manera de intentar que estos fenómenos que nos implican, muchísimo más directamente que los abordados por la física, sean objetivables, medibles, representables. Esta es nuestra forma, absoluta, radicalmente moderna de abordar el real económico. Otra, como se verá era la medieval. Dicho, de otra manera: no hay teorías económicas absolutamente verdaderas o absolutamente falsas, para su momento histórico. Y la oposición de las teorías no son excluyentes. Marx, por ejemplo, incluye a Adam Smith, no lo excluye. La ilusión de lo completo, empero, que veremos en las proposiciones siguientes pretenderá, para cada época, haber abarcado un todo, haber alcanzado, no una manera de la verdad condicionada, sino la manera como universal.

Estos planteos epistemológicos han sido llevados por algunas corrientes de la lógica contemporánea a un relativismo absoluto que, en el fondo es idealista: se basa en una axiomática pretendidamente arbitraria (propuesta del axioma genérico y abarcante del que dependen los desarrollos medios y las conclusiones) que ignora su dependencia de un discurso y de un sistema simbólico. O si no, por el contrario, sigue manteniéndose obstinadamente el criterio iluminista: la filosofía de la ciencia da respuesta, por vía del método, a todas las realidades posibles. En ambas apuestas, lo completo, el que nada falte, la exclusión de lo real y la creación de una realidad abarcable imaginariamente, se logra.

Así como la representación científica no logra jamás abarcar (contornear) el aparecer de la Naturaleza ni acceder por fórmulas a su inaccesibilidad, la representación económica no puede dar cuenta mas que relativamente, de una realidad incontorneable o reducida a matemas*. La objetividad en ambos casos no es mas que una manera, del modo contemporáneo de reducir lo real a una realidad (física o económica). Pero no se puede hacer el tour de la naturaleza o de la economía: no son contorneables.

1.8 LO REAL (ECONOMICO) COMO INCONTORNEABLE:

Lo incontorneable se oculta, se resiste, e insiste en el interior mismo de sus modos de representar (y del de

*Matema: transposición de una formulación matemática a una formulación lógica. Usase en las lógicas contemporáneas.

todas las ciencias). Y es precisamente lo incontroable lo que evoca y provoca sus constantes reformulaciones: si no serían ciencias muertas; si no, no podrían nunca revisar sus supuestos. Una ambición que ni siquiera la teología logró en el momento en que, como modo de representarse un mundo, regía sobre "la realidad" de los hombres y de las cosas.

Lo incontroable es lo latente que rige el manifestarse del pensar científico y forma parte de su quehacer. Más aún: lo rige y lo exige. Una respuesta típica a este planteo debería ser la objetividad: descubrir, determinar, lo incontroable. Pero ¿cómo hacerlo sin renunciar a la objetividad que rige el hacer mismo de la ciencia? Eso, por una parte. Por otra: todo avance sobre lo incontroable mismo, hace el progreso de las ciencias, suscita su preguntar, precisamente en la medida en que es inaccesible.

Para lograr una respuesta sería necesaria la existencia de un metalenguaje. Pero no hay un más allá del lenguaje que no sea lo innombrable mismo: lo real (26). Y más aún: la economía habla la lengua de la economía; la economía no es el objeto posible de la economía misma. La economía, en cuanto teoría económica y apoyo de la administración y de la contabilidad es, ya, ab initium, teoría económica predeterminada por el lenguaje económico, por su discurso y por sus códigos. No puede ser en sí, ese lenguaje, ese discurso, objeto del lenguaje, del discurso mismo que la constituyen. Puede codificar, avanzar desde él, pero no abarcarlo. No se puede, por un cálculo matemático -es un ejemplo claro- decidir lo que son las matemáticas mismas. Para decir algo sobre las matemáticas mismas en tanto que teoría, es preciso abandonar el dominio de las matemáticas y su modo de representación.

#Por todo ello, esta tesis, una vez más, se plantea así misma como fronteriza, como liminal y bordeante, desde los enclaves que desde otras disciplinas confluyen, marcando aportes, perspectivas y diferencias.

1.9 LO REAL INCLUIDO EN LA ECONOMIA:

Por lo expuesto he acudido a las nuevas formulaciones de la filosofía (y no precisamente a las de la filosofía de la ciencia, encerrada en el mismo círculo vicioso), del psicoanálisis de las matemáti-

cas, de la antropología funcional para encontrar conceptualizaciones disímiles, enriquecedoras, que puedan aportar claridad que resuelvan la crisis de fundamentos de las ciencias económicas. Este intento tal vez no era posible cuando en 1952, Heidegger, dictaba la conferencia a la que se refiere, bordeándose, esta primera proposición. La situación crítica lo incontorneable mismo, la noción de un real que hace agujero en cada discurso de cada ciencia, no estaba aún claro. Heidegger lo expresaba así:

"Solamente si tenemos en cuenta la Inaccessibilidad de lo incontorneable la situación que rige a las ciencias se hace visible" (27).

¿Pero por qué llamar situación latente a lo incontorneable inaccesible? Lo que es latente nos llama la atención. Puede inclusive ser visto sin ser remarcado. ¿La situación mostrada hasta ahora y que es inherente al ser de la ciencia no ha sido remarcada porque raramente se toma en consideración a las ciencias mismas? Difícilmente pueda hallarse a alguien que pueda afirmar esto seriamente. Por el contrario, cada vez más testimonios muestran que hoy recorren una inquietud extraña no sólo a la física, sino a todas las ciencias. Sin embargo, en los siglos pasados en la historia del espíritu y de las ciencias en Occidente, los humanos se han esforzado siempre de nuevo, por definir el ser de la ciencia. El esfuerzo apasionado e incesante en esa dirección es, ante todo, un trazo fundamental de los tiempos modernos. ¿Cómo, entonces, puede pasar inadvertida la situación que trato aquí? Se habla de una "crisis de fundamentos" de las ciencias. En verdad, esa crisis concierne a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares. No es una crisis de la ciencia como tal. La ciencia hoy, recorre su camino, mas segura que nunca".

Por lo incontorneable, inaccesible, como teoría de lo real, va mas allá que esta crisis, es algo -como expresa Heidegger- de esencialmente otro. No es una mera incertidumbre. Esa inapariencia de lo real será, entonces, algo que constantemente, cuando quiera se captado, estará en otra parte; cuando quiera ser formulado se evadirá, se convertirá en realidad, pero dejará un resto informula-ble.

Luego de este desarrollo Heidegger finaliza su conferencia, invitando a preguntar por "eso que merece que se interrogue". Y preguntarnos mas allá de los

modelos habituales que la cultura nos propone; rompiendo con las imágenes directrices aseguradas previamente; inquiriendo fuera de un ideal común de cultura que impide que el hombre sea puesto en cuestión, cuestionado como tal en función de una "fe en la potencia irresistible de una razón inmutable y de sus principios".

Este entregarse a una meditación sobre lo que merece ser preguntado concierne a "todo hombre que enseñe las ciencias o que pase por ellas como ser pensante que puede moverse en diferentes niveles de meditación y mantenerse despierto".

Este preguntar por lo real, mas allá de la realidad económica; esta pregunta por un real económico que puede signarse en un dar fe de que está en otra parte (en la firma como verdad en acto), en la letra o en la fórmula de un balance; este preguntar por la inasibilidad misma de toda teoría del valor en la realidad económica; o por lo inabarcable e inaccesible que resulta todo intento de establecer con objetividad mensurable y previsible las motivaciones y los actos de un sujeto humano reduciéndolos a parámetros de "conducta"; este preguntar en fin, por lo real del sujeto humano signado por deseos y por necesidades (tema que hace a toda una teoría de mercado), es lo que marca el sentido de esta tesis.

Porque, desde 1952 a esta parte de ese real por el que nadie se preguntaba, ese real latente, como afirmaba Heidegger, y excluido ha sido incluido por otras disciplinas. Se trata, en muchos discursos, de "topologizar" y de "matematizar" lo real, incluyendo la imposibilidad de la formulación misma. Por ello, esencialmente, además de aceptar los nuevos discursos filosóficos, incluyo el del psicoanálisis, en la medida en que el mismo criterio de inconsciente freudiano y la explícita inclusión de lo real en las postulaciones lacanianas, permiten entrever la posibilidad de la pregunta por los efectos de la teorización de lo real incluido y no excluido de la teoría económica en los campos.

- del valor
- de la subjetividad
- de lo inconsciente en el acto
- de los criterios de verdad y verosimilitud
- de los criterios de causalidad y validación.

Queda claro que los supuestos y fundamentos desarrollados en esta primera proposición tienden a cuestionar:

- 1 - la noción de teoría tal como generalmente se la entiende.
- 2 - las nociones clásicas de objetividad y de subjetividad.
- 3 - la pretensión de verdad absoluta y mensurabilidad de las ciencias.

Y para discernir de una forma definida a partir del concepto de lo real diferente del de la realidad, tal como Lacan lo tomará de Heidegger para construir su teoría del nudo borromeo. Esta noción de lo real como corte de una realidad dada, es fundamental para este trabajo y se aplica, luego concretamente, a la definición de la economía como ciencia.

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
DE LA Iª PROPOSICION

- (1) HEIDEGGER, MARTIN; "Essais et conférences "-- Editorial Gallimard
París, 1952. Página 49 -79.
- (2) Para la dificultad de establecer una ontología, o de seguir manejando el
concepto de "ser", véase la Tercera Proposición de esta tesis
- (3) Un ejemplo claro de esta oscuridad, de esta dificultad, tomado al azar: "Platón creía que la visión no se debía a la penetración de la luz, sino más bien a la salida de partículas procedentes de los ojos que se esparcían por los objetos del medio ambiente. Nos es difícil imaginar por qué Platón no trató de aclarar el problema con algunas experiencias sencillas". (Eve and Brain, The Psychology of Seeing, R.L. Gregory, Mc. Graw Library, New York, 1964)
En la "realidad griega", donde Platón pensaba, no había objetos, ni medio ambiente, ni objetividad como teoría que propusiera la necesidad de experimentar. Gregory adjudica a Platón tres nociones - objeto, medio ambiente, experimentación - que no existían en su universo simbólico. Por eso resulta a Platón "difícil imaginarlo". "Teorías de la luz" : Newton (1642- 1737): Huygens (1629-95).
- (4) En esta reflexión y en la siguiente es clara la influencia de Nietzsche. (ver la teoría de la causa y de la verdad en Nietzsche, Proposición XIII, Página 422)
- (5) ¿ Acaso cualquiera no dice de cualquiera cosa que es esencial, o substancial o trascendente, sin tener la menor idea de lo que esas palabras dijeron, significaron, muchos siglos?.

- (6) . Este fue el camino emprendido por Nietzsche y es el que, pasando por Heidegger condiciona la reflexión lacaniana (su s preferencias constantes a los pre-socráticos, a Platón, a Aristóteles) de que sólo es posible entender la Eti-ca a Nicómaco leyéndola en griego y, desde ya, toda la tarea de la "deconstrucción" conceptual en Derrida, Julia Kristeva, Philippe Sollers, entre otros (Ver bibliografía general).
- (7) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (1) - Página 68.
- (8) Se remarcará aquí la prioridad del lenguaje con respecto al pensar.
- (9) Ver Proposición sobre causa y verdad en la Historia de la Filosofía, Página: 386 en adelante.
- (10) Se utiliza el neologismo ficcional, tal como es propuesto por el psicoanálisis, la lingüística y la filosofía actuales: efecto de ficción.
- (11) Para las variantes del yecto, proyecto, etc. Ver "Psicoanálisis actual" de Juan Carlos Martelli.
- (12) Esas "ideas" flotantes, de que las cosas eran malas reproducciones. Platón nunca fue tan idealista ni tan tonto.
- (13) Para los griegos, ambos modos de vida eran activos.
- (14) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (1) - Páginas 58-59.
- (15) LE GOFF, JACQUES; "Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval", Editorial. Taurus. Madrid, 1983. - Página 218.

- (16) Véase la intervención de Alcibiades en "El Banquete" de Platón - Editorial Aguilar. Buenos Aires, 1986.
- (17) HEIDEGGER, MARTIN; "Arte y Poesía" - Editorial Fondo de Cultura Económica. México, 1958.- Página 111.
- (18) Un todo de objetos representables o no, que dará origen a las oscilaciones de las teorías de la verdad en cuanto a la adaequatio. A partir de un todo objetual, y de la subjetivización del ente humano entre los siglos XI y XIII: marcada en la Tercera Proposición de este trabajo, puede comenzar a representarse "lo objetivo y lo subjetivo".
- (19) Ver Proposición Novena.
- (20) HEIDEGGER, MARTIN; "Essais et conférences" - Editorial Gallimard. París, 1958. - Página 64.
- (21) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (20) - Página 64.
- (22) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (20) - Página 66.
- (23) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (20) - Página 67.
- (24) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (20) - Página 68.
- (25) HEINSENBERG; "Les problèmes fondamentaux de la physique atomique contemporaine"; Capítulo III. "Changements survenus dans les fondaments de la science de la nature", 8ª, edición - Editorial Garnier. París, 1948 - Página 98.
- (26) Ver Tercera Proposición.
- (27) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (20) - Página 72.
- (28) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (20) - Página 74.

PROPOSICION SEGUNDA:

LA LINGUISTICA Y LO SIMBOLICO EN LA

ECONOMIA Y LA ADMINISTRACION

2.0 DESARROLLO DE LA IIª PROPOSICION:

Esta proposición introduce los registros lacanianos de lo simbólico, lo imaginario y lo real, anudados borromeamente.

La introducción de estos registros permitirá diacrónica y sincrónicamente elaborar una teoría económica y administrativa que sin cerrar permita el re-pensamiento de los principios generalmente aceptados por el discurso que las anuda (el de las ciencias económicas).

2.1 EL LENGUAJE:

Partimos, como se demostrará a lo largo de esta tesis, afirmando que el ser humano es un ser hablante, o mejor dicho que ésta, su característica de ser hablante es la que lo condiciona: -en cuanto ser pensante, en cuanto deseante, en cuanto mortal y por cierto, también en cuanto humano-, el lenguaje, la lengua y el habla (1).

Estos no son modos expresivos de un pensar que Dios sabe donde está; sino el pensar mismo, la representación ligada, la palabra. No hay un logos (que en griego significa habla, y no razón) anterior al lenguaje. El ser humano no es natural: ya lo demostró la escuela antropológica estructural de Levy Strauss por sólo dos fundamentos: el habla y el tabú del incesto. Sin lenguaje y sin tabú del incesto no hay "humanos", ni historia, ni economía, ni empresa, ni dioses supuestos o verdaderos: hay nada.

Tampoco, sin el lenguaje y el tabú del incesto, obviamente hay realidad y real, esas dos categorizaciones que la Primera Proposición desarrolla.

Es por ello que, antes de proponer la articulación borromeica, el nudo que hace Lo Imaginario, Lo Simbólico y Lo Real, en toda disciplina, prefiero desarrollar hasta sus últimas instancias el tema del lenguaje, sin el cual, por supuesto, esta tesis tampoco podría escribirse. En cuanto al tabú del incesto, me remito al apéndice sobre Levy Strauss y "Las estructuras elementales del parentesco" y a la proposición en donde se desarrolla el mito de los orígenes desde Freud.

Cuando Benveniste (2) afirma que la lengua reproduce la realidad, es preciso que estemos muy atentos al párrafo siguiente: "la realidad es producida de nuevo

por mediación del lenguaje". E ir un poco más allá: sobre un real que escapa a toda nominación; sobre un real pulvrescente al que sólo la locura enfrenta, el lenguaje produce una realidad que es compartida precisamente por los hablantes de esa lengua. No es un contrato, como pensaba Rousseu y menos un hecho social. La sociedad es posible sólo desde que se habla. No hay ser humano, tribu por primitiva que sea, que no esté instalada ya en su lengua, que construirá su propio y único sistema simbólico. Desde el sistema simbólico de la modernidad, conclusión de la metafísica, época de quiebre de un pensar, pudo llegar a escribirse que la Razón, la ratio, era lo que hacía al hombre, hombre. "El hombre es un animal...racional". Esta definición de manual, este axioma sucumbe a su propia irracionalidad. Supone indefectiblemente un ratio divina, previa al ser humano, organizadora del Cosmos y de sus inmutables y comprensibles leyes. Presupone aún desde Kant, que en su Crítica de la Razón Pura invierte la definición, ya que comienza escribiendo sobre la Razón Humana (en donde lo humano queda siendo atributo, rindiendo tributo a la razón) una lógica omnipotente, aunque limitada en el ser humano, capaz de comprender los fenómenos, excluyendo lo real inalcanzable (el nómeno). Limitada u omnipotente, como la supone el iluminismo progresista del auge científico del siglo pasado, o la suposición escolástica de que por esa racionalidad, el ser humano puede comprender el bien (Divino Bien, del que el mal no es más que un error, en mayor o menor grado) y elegir el bien. Razón culpógena entonces, inflexible, ya que hace al humano, en cuanto conciencia racional, responsable de todos y cada uno de sus actos. Pero, al mismo tiempo, pobre, limitadísimo concepto: desde este axioma, el hombre es un animal instintual y sofisticado que utiliza a la sagrada razón para oprimir, para destruir y para destruirse. Tan poco dueña de su destino, tan suicida, la humanidad llega por el poder nuclear al riesgo de la universalización tanática, o por la imprevista multiplicación de la deuda al riesgo de la quiebra del sistema económico en el que vive. Son meros ejemplos, pero valen. El hombre, si ustedes quieren, es un animal hablante, siempre que se considere la siguiente acotación: en cuanto hablante ha creado un abismo entre él y la animalidad. Tanto que puede nombrarla, referirla y autorreferirse como el nominador.

2.2 LA LENGUA Y LA TEORÍA DE LA LENGUA:

Es por todo ello que la teoría de la lengua, reducida a la teoría de la comunicación, adolece de una falla conceptual básica y atrozmente empobrecedora. Puede pensarse en una teoría de la comunicación porque hay lengua. Dicho de otra manera, la lengua no es una de las formas que adquiere la comunicación. La lengua (el lenguaje) es la posibilidad misma de que la comunicación o la incomunicación puedan ser pensadas. Y sólo, adelante, en cuanto esa comunicación, la lengua misma está fundada en el equívoco; sólo en cuanto la comunicación no es más que el síntoma que delata un mal entendido fundante.

Ya volveré sobre ello. Si nos remitimos a los orígenes, la lengua, más que propiciar el entendimiento entre "los hombres (la noción de "humanidad" es muy reciente) se instaura como:

1 - Vocación a lo sobre-natural, invocación a los dioses; cántico que escucha, o pretende escuchar una respuesta del Otro.

Ese gran Otro, que hablará o no, en cuanto el humano habla, por truenos y augures, es el lenguaje mismo. Nada hay más allá del lenguaje que la radical alteridad de lo real. No hay metalenguaje. No hay Otro del Otro.

2 - Reconocimiento del endogrupo en dos sentidos: el intercambio (básicamente de mujeres) exogámico y la sabiduría de que los que hablan la lengua, son los elegidos del Otro, los privilegiados, los hermanos totémicos, los dueños de La Verdad. Los que no la hablan son el enemigo, el otro, el espejo del mal. Por la lengua el endogrupo crea sus categorías simbólicas, su orden social que se funda en la organización elemental del parentesco, su orden religioso y guerrero (gerárquico). La lengua instituye toda institución; no es eso que permite que las instituciones "se comprendan".

Desde su ciencia, -la lingüística- Benveniste lo escribe más precavidamente, pero no sin belleza:

"Es en efecto, en y por la lengua como individuo y sociedad se determinan mutuamente. El hombre ha sentido siempre -y los poetas cantado- el poder fundador del lenguaje, que instaura una realidad imaginaria, anima las cosas inertes, hace ver lo que aún no es, devuelve aquí lo desaparecido".

Se refiere con justeza, Beneviste en este párrafo a dos términos: lo imaginario de toda representación y por tanto de toda realidad que consiste en representaciones asociadas, tema que veremos en el nudo borromeo; la potencia fundante de lo simbólico de la lengua misma, como poder discriminador y temporalizante ("hace ver lo que aún no es"). Y el duelo y el culto a los muertos, propio del ser hablante: "el devolver aquí lo desaparecido".

Es más: ya se esboza que los a-priori kantianos de tiempo y espacio, dependen de otro a-priori: el lenguaje que los hace posibles. Y mostraré como este a-priori absoluto en el humano, el lenguaje, al enlazarse con el tabú del incesto, supone al deseo, originario, también fundante, radicalmente distinto de la necesidad "animal".

Prosigue Beneviste: "por eso tantas mitologías, al tener que explicar que en la aurora de los tiempos haya podido hacer alguna cosa de nada, planteen como principio creador del mundo esencia inmaterial y soberana, la Palabra" (3).

Véase el Evangelio según San Juan: "En el principio era el Verbo y el Verbo era Dios"(4). Véanse los cánticos védicos: la diosa palabra crea al mundo.

"No hay por lo tanto -continúa Beneviste- poder más elevado, y todos los poderes del hombre, sin excepción -piensese bien- proceden de éste. La sociedad no es más que por la lengua; y por la lengua también el individuo. El despertar de la conciencia en el niño coincide siempre con el aprendizaje del lenguaje, que lo introduce poco a poco como individuo en la Sociedad".

Es que el niño no nace en un medio natural. Nace a la cultura. Ya tiene un nombre -y muchas veces un destino- antes de haber sido concebido; antes inclusive, insisto, de crecer en el vientre de su madre. Tiene un destino familiar, que depende de la novela que cada familia hereda, y que lo marca; y de la pesada carga del deseo de padres y abuelos, o de quienes ejerzan la funciones -en el sentido matemático de función- materna y paterna.

La lengua, por vía imaginaria y simbólica, mediatiza la realidad: permite nombrar las cosas ausentes. Sin madre ausente, no habrá habla. Esta capacidad mediatizadora del lenguaje, que permite diseñar las cosas y percibir las ya, en ese instante estará en falta. No hay representación que agote a la cosa, y de ahí, la falsa proposición de verdad que excluyendo al lenguaje postularía la fi-

losófia clásica, aún vigente: la verdad como adecuación entre el intelecto? y la cosa; la famosa adaequatio intellectus ad rem. Ese intelecto, se puede ir entendiendo; como la Razón, carecen de sujeto.

2.3. EL SIGNO Y LA CODIFICACION DE LOS SIMBOLOS:

Los lingüistas, a partir de Saussure, van a escribir sobre el signo. El signo, representación de la realidad, producirá, efectos de significancia en los distintos discursos.

Estos efectos de significancia son muy diferentes aunque se refieran a una "misma cosa". Véanse las Proposiciones VI y VII de esta tesis.

¿Bastará entonces con reducir el lenguaje a un mismo código en relación con una simbólica preestablecida? Ese fue precisamente el gran desafío que un naturalista, un etólogo, K. Von Fritsch lanzó contra lingüistas y filósofos. ¿Acaso no existe eso que él denominó "lenguaje de abejas"? Beneviste la llama, ingenuamente, "excepción gloriosa".

Cuando una abeja exploradora sale en busca de alimento, retorna a la colmena y, luego de un solitario vuelo, baila una danza rica y compleja, pero analizable. Esa danza marca, ni más ni menos, la dirección y la distancia (medible en metros) de las preciadas flores y de su néctar. Las abejas poseen: un código formal que les permite comunicarse; por lo tanto transmiten mensajes simbólicos.

Sin embargo las diferencias en este planteo, que bien puede relacionarse con la computación y con la ciencia -ficción creada en torno de ella- hay una distancia cualitativa con relación al lenguaje.

1) El lenguaje puede codificarse formalmente, porque es mucho más y otra cosa que un código formal. Sólo puede codificarse acotando su esencia polisémica, perdiendo toda su riqueza.

2) El lenguaje crea y se alberga en un universo simbólico y no en un medio ambiente natural.

3) El lenguaje no se trasmite por herencia biológica ni por mimesis; no es instintual.

4) Dada la estructura de necesidad y fijeza de fines del instinto, las abejas no pueden hacer más de lo que hacen. En otras palabras no pueden callar

su mensaje, ni equivocarlo, ni hacer chistes con él, ni jugar con dobles intenciones, ni caer en lapsus o actos fallidos. La abejas no tienen inconciente.

El animal reacciona a un número, por lo demás muy limitado, de señales relacionadas con el sexo y la supervivencia: anuncios de tormenta (truenos) o fasciación preñante en la época de celo (cambio de color en el plumaje o excreción de feromomas). Puede -Pavlov lo demostró- incorporar algunas señales más por aprendizaje: incorporar reflejos condicionados. Y desde ya, no inventar reflejos incondicionados. Si se deja a un lado al perro, animal doméstico, que no "habla" pero comprende un número mucho mayor de señales en la lengua humana, sin por ello crear o participar del universo simbólico que la habita, los animales expresan emociones (para el hombre que las investiga). Ellos no saben ni que expresan, ni que se emocionan; el animal goza o sufre, mudo. No hay función representativa (imaginaria) ni discriminativa (simbólica); hay función instintual sensomotriz. Y ese umbral no se ha pasado nunca.

Es desde el lenguaje que el pensamiento (si es separable) percibe y categoriza; crea, por tanto una "realidad".

La cosa es tan rica y compleja que es inútil describir los mecanismos fisiológicos del lenguaje, los del oído o los de la vista. Ninguna descripción fisiológica, anátomo-patológica, dará cuenta de la función significativa ni de la polisemia del significado; del sentido de la escucha a diferencia del del oído; de la diferencia entre ver y mirar.

Más aún: toda función biológica, toda función animal en ese medio humano que se llama la Cultura, está mediatizada por el lenguaje. Regreso a Benveniste: "El mundo animal no conoce prohibición alguna"(5).

Se refiere por supuesto a la Ley estructurante. No habiendo Ley del Incesto no hay otras leyes; no habiendo leyes no hay trasgresión; no habiendo trasgresión no hay posibilidad de deseo: el mundo animal es el reino de la necesidad. Prosigue Benveniste: "...este fenómeno humano, la cultura, es un fenómeno enteramente simbólico. La cultura se define como un conjunto de representaciones, organizadas por un código de relaciones y valores: tradición, religión, leyes, política, ética, artes, todo aquello que, nazca donde nazca, impregnará al hombre en su conciencia más honda, y dirigirá su comportamiento en todas las formas de

su actividad".(6)

Al menos, encuadrará las formas de su actividad, le dará forma a su conducta hasta tal punto, que aquel que viva de otra manera, combine o repita las palabras en un orden reconocible o vea lo que otros no ven en esa cultura, será denominado loco. Será aislado por psicótico. Será peligroso porque muestra hasta qué punto este mundo simbólico peculiar, diferente, en el que está incluido, es al mismo tiempo imaginario y fugaz.

"Merced a la lengua -insiste Benveniste- el hombre asimila la cultura, la perpetúa y la transforma. Ahora ^{je} bein, para cada lengua, cada cultura hace funcionar un aparato específico de símbolos en el cual se identifica cada sociedad"(7).

Es más que eso: cada lengua hace posible, amplía o acota, este aparataje. No casualmente el inglés es un idioma pragmático, poco apto para expresar conceptos filosóficos. Pero Benveniste no ha terminado su exposición: "La diversidad de las lenguas, la diversidad de las culturas, sus cambios, hacen asomar la naturaleza convencional del simbolismo que las articula"(8).

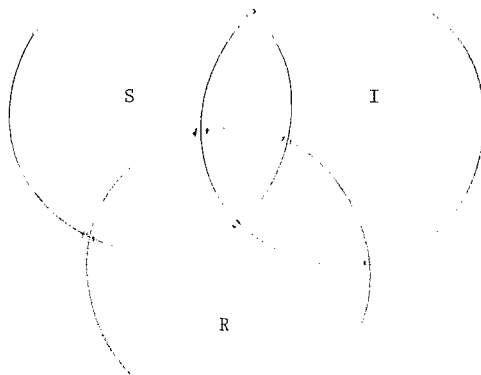
¿Qué quiere decir Benveniste con convencional? Lo mismo que Saussure (9) cuando escribía sobre lo arbitrario del signo lingüístico. Convencional, o arbitrario, quieren decir aquí: Toda cultura y toda lengua son contingentes; no responden a ninguna necesidad natural y tal como sus universos simbólicos sufren cortes temporales que hacen, muchas veces pasados irrepresentables, así de difícil es penetrar en "la razón" de otras razas y de otras sociedades.

Tal como la primera Proposición planteó lo real; lo simbólico está inscripto en esta tesis, como el límite donde el lenguaje hace límite a un ser, por definición, hablante. Si el hombre es un ser que habla, en tanto está atravesado por la lengua y pre-formado por el lenguaje, no hay un más allá del lenguaje mismo. No hay lenguaje para explicar el lenguaje. No hay metalenguaje. Si el lenguaje es ese Otro al que nuestro discurso se dirige como demanda de respuesta y en el que nuestro discurso se funda, fundándonos, no hay Otro del Otro.

2.4 EL NUDO BORRONEO:

En la primera proposición he tratado de bordear, si-

guiendo a Heidegger, el concepto de lo real; en la primera parte de esta segunda Proposición, he establecido, de la mano de un texto del lingüista Beneviste, con acotaciones antropológicas, lo que puede entenderse por lo simbólico y el peso definitivo del lenguaje en la institución de lo humano. El lector podrá haber captado la noción de sujeto, menos aún la de yo, (derivadas ambas de la objetividad) no ha sido aún introducida. Podrá responderse que están implícitos; pero si es así, lo es muy relativamente y tendrán su lugar más adelante; su explicitación. En esta parte que ahora comienzo, me baso en un escrito, lamentablemente poco conocido, de Jean-Claude Milner, que articula los dos puntos tocados hasta ahora, lo real, diferente a la realidad, y lo simbólico, perteneciente al orden del lenguaje, con lo imaginario. Quedará armado así el nudo borromeo que Jacques Lacan pone en el centro de su teoría.



R: real
S: simbólico
I: imaginario

Este nudo borromeo, es en realidad una cadena borromea compuesta de 3 nudos y cuya característica fundamental es que si se deshace un nudo se rompe la cadena.

Jean Claude Milner (10) escribe el nudo, partiendo de una suposición que abarca al sujeto mismo y, al evitar el verbo ser, excluye toda sospecha de reacer en una ontología. Es una proposición tética que carece en sí de contenido; se limita a escribir: hay. En efecto la palabra hay (del verbo haber, por cierto) no tiene otro contenido que no sea la suposición misma; un mero gesto de corte sin el cual nada puede haber. Hay, sin adjetivación alguna, corresponderá a lo Real, o R. Corresponde a nuestra primera proposición.

La segunda suposición marcará que hay la lengua, suposición sin la cual, nada podría decirse, ni pensarse, ni escribirse. Se llamará simbólica, o S, y corresponde a la primera parte de esta segunda proposición.

La tercera suposición es que hay lo semejante (en el sentido de lo análogo o comparable). Desde ella se instituye todo lo que hace lazo (el discurso, por ejemplo, es lo que hace lazo social). Será bautizado como lo imaginario, o I.

Tanto de S, como de I, y más aún del lazo entre lo Simbólico y lo Imaginario pueden deducirse, axiomáticamente, a la manera más clásica del análisis lógico, proposiciones ligadas, encadenadas. Milner, toma, por ejemplo I: "Si hay lo semejante, se concluye, fácilmente, que hay lo des-semejante y de ahí (de este par opcional, agrego) que hay relación. Basta que dos términos puedan ser concebidos como semejantes (análogos) o desemejantes (comparables) para que una relación sea definible. Se concluirá de inmediato, que hay propiedades, porque es suficiente que una relación exista, para que, por abstracción, pueda construirse una propiedad común. Se concluirá igualmente que hay clases, fundadas sobre estas propiedades y ya que las propiedades no son más que una manera de construir lo semejante, que hay todos que tienen un límite; límite que se suspende en el punto en que aparece una desemejanza. Se concluirá luego, que hay representables, porque la representación no supone más que la similitud y la relación. Por simple reiteración y combinación de los mismos, accesibles procedimientos, los todos de los que se supone la existencia pueden ligarse unos a otros en relaciones de similitud y desimilitud: así se constituye un todo representable. Es el que se llama la realidad"(11).

2.5 LO IMAGINARIO DE LA REALIDAD:

Vemos aquí de nuevo como la realidad,

absolutamente otra que lo real, es una construcción predominantemente imaginaria y como tal permite la versión de muchas "realidades" posibles -política, económica, social- que no se basan en la también imaginariamente tangible realidad cotidiana.

Este tema, retomado por Lacan, es filosóficamente posterior al de lo simbólico, que se remonta al nominatismo medieval, y anterior al de lo real, específicamente contemporáneo. Lo imaginario "del mundo" es deducible desde Kant, absolutamente transparente en los velos de Maya, tomados por Schopenhauer de la filosofía védica y evidente para el pensar científico de este siglo, que tuvo que romper con la conceptualización misma de la materia.

Tal como se hizo con lo imaginario, desde S, desde que hay la lengua, se presupone que hay nombres, que hay lo discernible, que hay el Uno, al que el cero, como real, hace obstáculo.

Cualquiera de estas proposiciones intermedias puede axiomatizarse; de cualquiera de ellas pueden realizarse presuposiciones recíprocas y reconstruir todas las otras. Lo discernible, por ejemplo, presupone al nombre; el nombre a lo discernible; cualquiera de las dos articulaciones al Uno. Puede intentarse también partir de la realidad y llegar a las presuposiciones de semejanza y desemejanza. Todas harán círculo, bucle.

Pero, ¿y lo real? Cedo la palabra a Milner: "Sin dudas de la suposición pura que hay, ninguna deducción es posible. Sólo se autoriza aquí una repetición indefinida, pero en esta repetición también se hace bucle, también se cierra un redondel del nudo. Este bucle no se cierra por deducción recíproca, sino por una incesante imposibilidad"(12).

Entonces:

- Sin I, nada podría imaginarse, representarse.
- Sin S, nada podría escribirse, ni inscribirse.
- Sin R sin esa imposibilidad, sin esa beancia, nada existiría.

Y como Ley particular en la ley general de las suposiciones: no hay metalenguaje. I se imagina desde lo imaginario. S se escribe desde lo simbólico. R existe como real.

Aclaro más: ni R, ni S, ni I, pueden deducirse mutuamente.

Se topologizan en el Borromeo porque no pueden deducirse. Lo discernible de S es "indiferente a toda propiedad distintiva". Lo que llamamos "propiedad" entendiéndola como discernible, no es más que la refracción espejística, imaginaria, de aquello que lo simbólico secamente distingue y R, por su parte, sólo se escribirá en S, por medio de la negación: no se escribe, no se dice, no admite discernimiento; no hay todos, no hay propiedades, no hay clases (más que imaginarias).

Desde I, lo real aparece como lo irrepresentable y lo imposible como tal.

Si desde I, se instalan los a-priori del espacio y del tiempo kantianos, aparentemente infranqueables, tendremos que acudir a la topología para hacer metáfora con un fuera de espacio, en su dimensión paradógica; o encontrar el fuera-de-tiempo que el poetizar metafóricamente también, voca, dejando caer el sentido de la lengua; o al acontecer de un quiebre, de un lapsus, de un sueño, de un reencuentro que no encuentra nada.

Frente a S que distingue y a I que liga (Freud hablará de representaciones ligadas en el preconscious), dentro de un sistema simbólico distintivo, R aparece como lo indistinto y más aún como lo dispersante.

Será la pulsión de muerte, el tanathos que enfrenta al Eros unificador.

Milner sintetiza así:

S: ninguna cosa cesa de existir, al menos si Eso habla.

I: alguna cosa no deja de representarse.

R: alguna cosa no deja de no inscribirse, pero no cesa de existir.

Desde el principio aristotélico, o de un escritor como Gide, lo imaginario está escrito, no es obvio: "No queda otra que representar".

En otras palabras: lo real del nudo implica que es imposible deshacer uno de sus bucles sin deshacer los otros; lo simbólico del nudo es que sean distinguibles por RSI; lo imaginario del nudo es que sea representable. Y cada bucle R, S, I, es en sí mismo real (entanto irreductible), simbólico en tanto hace uno e imaginario, en tanto hace bucle, redondel, circularidad. El nudo tiene en cada uno de sus elementos las propiedades que enuncia como conjunto, y recíprocamente cada uno de sus elementos nombra una propiedad que afecta al conjunto, considerando colectivamente, y a cada uno de los otros elementos, considerados distribu-

tivamente. En este entrecruzamiento del conjunto y de sus elementos se reconoce una vez más la inexistencia de un metalenguaje y por tanto, de una jerarquización.

Podría afirmarse, a partir de aquí, que cualquier otra cadena en que cada uno de sus elementos nombra una sola propiedad necesaria de términos es borromea. El nudo borromeo no sería más que otra generalización de un axioma fundamental que precisa una evidencia que lo funde. Y en ese caso fundarse una escolástica que aplique a cualquier objeto los tres registros en búsqueda de esclarecimiento. Pensarlo así, implicaría empero -ver la Primera Proposición- perder lo real del nudo ese real que brilla un instante: el de la eventualidad de que alguno de los bucles pueda ser deshecho. Instante que tiene la estructura de un corte. Y este corte marcaría entonces la pre-eminencia de ese nudo. Pura y predominantemente imaginaria apariencia porque ese parecer de un nudo como decisivo no preexiste al nudo mismo. No hay aquí, como en ciertas teorías históricas la suposición posible de un eslabón débil, detectable también en Economía, que permita una previsión.

2.6 LAS DOCTRINAS ECONOMICAS Y POLITICAS:

Las doctrinas racionales de economía, de política, de economía política y de la conducta (conductismo) suponen que las situaciones tienen propiedades por sí misma; que la propiedad pertenece a la situación, está pegada a la realidad sin intermediación simbólica, sin posibilidad de corte (ese real, por ejemplo, del crack bursátil). Por ello, por suponer que la realidad es una con sus propiedades (una y la misma siempre) presumen que es posible pre-venir el punto decisivo. Así es, no sólo en la teoría del eslabón débil, sino en la marxista de la contradicción principal (y también puede encontrarse en una atenta lectura de Saint Simon y marcarse en los apriorismos conductistas de la administración). Es, en fin, un intento de crear la condición de posibilidad para una Historia racional en tanto teoría descriptiva (y no simbólica, ni siquiera semiológica) de las propiedades efectivas y posibles de una situación. Una economía racional que cierre siempre toda emergencia real se presupone y se liga con una política también pretendidamente racional: la de los planes quinquenales, por ejemplo. No concideran esta imposibilidad (imposi-

bilidad para sus supuestos): que un gesto, un acto cree a-posteriori, retroactivamente, las condiciones que lo hacen justo u oportuno. Ese "gesto", ese "acto" será calificado de irracional; referido al "espontaneísmo de las masas"; a "la falta de credibilidad de un mercado"; a "la astucia de un sector en el poder": será atípico, lo real, será "subjetivo", será casual, será excluido.

Estará fuera de todo discurso formulable. Olvidarán, estas teorías que:

- 1 - El discurso es lazo;
- 2 - Sólo lo imaginario liga;
- 3 - Lo imaginario es el lugar de la representación;
- 4 - Lo semejante implica necesariamente la representación;
- 5 - No hay discurso que no sea de lo semejante.

Dicho de otra manera: "la propiedad que hace decisivo a un nudo no pre-existe al gesto que suscita lo real del nudo"(13)*. Lo borromeo existe entonces en el instante en que por un corte único los nudos se re-encuentran dispersados. Esta dispersión no es otra cosa que lo real mismo, tal como lo imaginario se agota en su intento por representarlo. El ser hablante, en fin, trata incansablemente de imaginar lo Real. Vale la pena aquí dejar al despliegue poético de la palabra de Milner desbordar en estas arenas imaginarias que intenta dar nombre a lo que luego, y también en cuanto objeto de la angustia (que no lo tiene) en cuanto objeto causa de deseo (que no es objeto) en cuanto objeto siempre escamoteado, menos que nada, Lacan, denominará para topologizarlo y matematizarlo objeto a (14).

"La hiancia en donde el sujeto captable por espejos...delante de la causa real de su propio deseo es abandonado por todas las analogías del cielo y de la tierra. Nada subsiste entonces, como no sean los trazos de la dispersión pura, esos bucles que nos regalan la imagen más aséptica"(15)... "hay otras imágenes, más pregnantes para un viviente: escucho la diseminación de la muerte misma, esta muerte que es también la vida; la una y la otra rodando hasta lo errático todas las ligazones imaginables. Para todo ser capturado por la representación, un tal instante no puede suscitar más que un sólo afecto: el horror** nombre que se da, bien que mal, a esto que, en un ser marcado por S y por I, responde a lo que no tiene nombre ni forma"***.

*Ver la teoría del acto en la firma de un balance, por ejemplo. Ese acto es un real.

**Del latín horror, oris, erizamiento, estreñimiento; derivado de horrere, erizarse, temblar.

Siglo XVI.

***Habría que distinguir entre la muerte real, que sólo tiene su espejo en la dispersión restallarante de la locura; la muerte simbólica que es la propia, la del sujeto, la encarada en un sujeto finito; y la muerte imaginaria, que es la de los otros: el borromeo de la muerte.

Es el instante en que lo real deshace el nudo. Al momento siguiente, rehecho, resignificado, otros afectos más constantes, más ligados, pueden aparecer, piedad, o fascinación. Cubrirán ese punto en donde se desvanecen las semejanzas, se des-hace la realidad y hasta el Uno pierde sus poderes.

Es comprensible que ciertas actitudes cientifistas, se nieguen a incluir lo real; retrocedan al seguro reino de las formulaciones que cierran; al imperio de las ilusiones de totalidad y completud. Toda una ciencia, toda una metafísica, toda una objetividad, se fundan en este perpetuo retroceder ante lo real mismo.

Hay "figuras" que se acercan a lo real en acto, Milner las nombra: La caída del sentido, cuando se deshace el tejido ligado de las significaciones; la hiancia del despertar entre dos series de representaciones igualmente imaginarias, al sueño y la vigilia.

El efecto del psicoanálisis como disciplina de lo real incluido precisamente es: dejar que se constituya el desnude; que se constituya lo real del nudo; interpretar es cortar el bucle. Entonces, "en un instante fuera de tiempo, en un espacio fuera del espacio, se produce una escanciación desnuda, cuyos efectos se atestatan en los efectos de dispersión que se desencadena. Para un sujeto atrapado en las significaciones ligadas, ese momento es de horror".

Pero esto no ocurre necesaria y solamente en psicoanálisis. Todo discurso conoce esa circunstancia de confusión en la que las representaciones y las significaciones ligadas se confunden. Es por ello mismo que el lenguaje de la topología se deja traducir al lenguaje de los nudos. Pero este es un tema que retomaré cuando desarrolle la lógica del significante.

Baste por ahora, dejar sentado dos puntos:

- Desde la primera proposición, desde Heidegger, quien nombra lo real, lo pierde, convirtiéndolo en realidad.
- Desde esta segunda proposición, lacaniana, quien nombra lo real ha nombrado, siempre, otra cosa.

Ambas proposiciones, empero no se excluyen: se complementan.

Y en ambas, queda claro que para lo real sólo queda un juicio que no hace tesis ni antítesis, y que no supone un predicado anterior. Fichte teorizó estos

juicios téticos que parecen atribuir una propiedad, pero que no la atribuyen ni la pre-existen, porque esa propiedad está puesta, es apuesta del juicio mismo. Es el tributo mínimo a S: la exigencia de una nominación, aún para lo innominable. Fichte creía que esta nominación residía en el yo que entanto sujeto trascendental, pre-existía a todas las propiedades y las fundaba. Freud fue mucho más allá, porque ese yo, y ese sujeto, está situado en un tiempo segundo, es ya síntesis y ligazón. "Donde Ello (Eso) era, escribe Freud, yo debe devenir". Ese Eso, ese Ello (que antes llamó lo inconsciente) es anterior, lógica y cronológicamente al yo; y es radicalmente heterótopo. Si lo real pudiera tener nombre sería Eso*.

Podríamos suponer que estas últimas disquisiciones y en especial las borro-meicas fundadas en la inexistencia de un metalenguaje, poco tienen que ver con los fundamentos, el desarrollo, la crítica una disciplina. Sin embargo Alfred J. Ayer, eminente representante del empirismo contemporáneo, al intentar fundar una lógica que sirva de filosofía de las ciencias, afirma: "así, al especificar el lenguaje al que pretende aplicar sus definiciones, el filósofo está sencillamente, describiendo las convenciones de las que sus definiciones se deducen; y la validez de las definiciones depende solamente de su compatibilidad con estas convenciones. Realmente, en la mayoría de los casos se obtienen a partir de convenciones que, de hecho, corresponden a convenciones que son observadas, en la práctica, por algún grupo de gente...". Hay que señalar que el proceso de análisis de un lenguaje se facilita si es posible utilizar para la clasificación de sus formas un sistema artificial de símbolos cuya estructura es conocida. El ejemplo más notable de tal simbolismo es el llamado sistema de logística que fue empleado por Russell y por Whitehead en sus Principia Mathematica. Pero no es necesario que el lenguaje en el que se realiza el análisis sea diferente del lenguaje analizado. Si lo fuese, nos veríamos obligados a suponer como Russell sugirió en alguna ocasión que: "todo lenguaje tiene una estructura respecto a la cual, en el lenguaje, nada puede decirse, pero que puede haber otro lenguaje que trate la estructura del primer lenguaje y que tenga a su vez una nueva estructura y que esta jerarquía de lenguajes pueda no tener límites" (Introducción al Tractatus Lógico-Philosophicus de Wittgenstein). Esto fue escrito, probablemente,

*La expresión freudiana Das Es está demasiado subjetivizada, imaginarizada en la traducción castellana, el Ello. Es más fiel al pensamiento freudiano escribir el Eso.

en la creencia de que un intento de referirse a la estructura de un lenguaje en el lenguaje mismo conduciría a la aparición de paradojas lógicas*. Pero Carnap, llevando a cabo, realmente, tal análisis, ha demostrado que un lenguaje puede ser utilizado, sin auto contradicción, en el análisis de sí mismo.

Es decir, no hay metalenguaje. Desde esta óptica, empero, los empiristas modernos, deducen que toda suposición es tautológica; vale en cuanto sea útil en tanto conjetura. Escriben que no discuten "sobre el valor". Reducen la ética y la estética a ramas de las ciencias sociales. Regresan a la inducción como fundamento "de lo percible" y a la suposición de un mundo compartido para asegurar "la comprensión lógica de los otros". Y terminan, graciosamente, afirmando lo que Freud daba por sentado: la racionalidad es una creencia. El más pragmático de los sistemas es, al mismo tiempo, el más idealista. Pretende obviar la metafísica y queda encerrado en una lógica metafísica. Lógica, sobre todo a-histórica, universal, puramente diacrónica. Por ello, precisamente, antes de continuar con el tema del lenguaje y el de la lógica del significante, quiero desarrollar la esencia histórica de los sistemas borroméicos. Plantear, con el estructuralismo funcional, los orígenes del discurso de las ciencias económicas y demostrar, de paso, la definida alteridad que surge de Otro lenguaje: el medio-val.

*El terror a la paradoja equivale al horror ante lo real.

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRÁFICAS
A LA IIª PROPOSICION

- (1) Ver Proposición IV, los planteos de Saussure, fundador de la lingüística moderna y del estructuralismo.
- (2) BENVENISTE, EMILE; "Problemas de la Lingüística General" - Editorial Siglo XXI - México, 1971 - Tomo II, Página 81.
- (3) BENVENISTE, EMILE; Opus cit (2) - Tomo I, Página 29.
- (4) Nuevo Testamento - Evangelio según San Juan.
- (5) BENVENISTE, EMILE; Opus cit (2) - Tomo I, Página 60.
- (6) BENVENISTE, EMILE; Opus cit (2) - Tomo I, Página 62.
- (7) BENVENISTE, EMILE; Opus cit (2) - Tomo I, Página 32.
- (8) BENVENISTE, EMILE; Opus cit (2) - Tomo I, Página 61.
- (9) SAUSSURE, FERDINAND DE; "Curso de Lingüística General" - Editorial Losada Buenos Aires, 1983 - Página 130.
- (10) MILNER, JEAN CLAUDE; "Les Noms Indistincts" - Editorial du Seuil París, 1983.
- (11) MILNER, JEAN CLAUDE; Opus cit (10) - Página 7.
- (12) MILNER, JEAN CLAUDE; Opus cit (10) - Página 8.
- (13) MILNER, JEAN CLAUDE; Opus cit (10) - Página 13.

(14) LACAN, JACQUES; El Seminario 10, La Angustia (versión taquigráfica) - Editorial

(15) MILNER, JEAN CLAUDE; Opus cit (10) - Página 13.

3.0 DESARROLLO DE LA IIIª PROPOSICION:

Esta proposición se basa fundamentalmente en los aportes de la antropología funcional -en especial, los textos de Jacques Le Goff- para mostrar cómo la noción misma de dinero y el castigo previsto por el derecho canónico a todo tipo de usura eran reales que hacían obstáculo epistemológico al recién nacido capitalismo.

La idea es revelar cómo un discurso establecido puede retrasar históricamente la implantación de prácticas nuevas, que lo contradicen.

También esta proposición es útil para remarcar la definitiva ajenidad, la otredad, la alteridad, que separan a épocas aparentemente homogéneas.

El pensar historiográfico habitual -el discurso de la historiografía- introduce en el pasado valoraciones modernas.

Por lo tanto, moderniza y ⁶distorsiona el pasado.

La antropología funcional por el contrario intenta con éxito marcar aquellos puntos que no eran simbolizables, ni siquiera imaginables.

Aquellas definiciones que aparentemente son tan claras ahora, y que entonces eran parte de lo inabarcable e inaccesible.

En esta tercera proposición se aplica la conceptualización del RSI desarrollado en la segunda proposición.

3.1 IMPORTANCIA DEL ESTRUCTURALISMO FUNCIONAL PARA EL ENTENDIMIENTO DEL CAPITALISMO:

El ser humano -lo he señalado y lo repetiré- tiende a creer que el sistema simbólico en el que vive, sus articulaciones imaginarias (y las icónicas) son eternas, o al menos que siempre han sido así. Esta ilusión es válida, desde ya, para las diversas culturas, pero se demuestra particularmente inepta para recrear la historia del pensamiento en una sola cultura. La nuestra, por ejemplo, la llamada Occidental y Cristiana, es historiografía que queda reducida a una suma de sucesos, fechas y lugares. Los pensadores, los que escribieron, no son escuchados con el peso de sus palabras; palabras que abrieron, que desplegaron, en su momento, toda la aventura de una verdad parcial y descubriente. Por el contrario: se lee a los antiguos desde la modernidad y sus pre-

juicios. Que siempre haya habido economía, no quiere decir -de ninguna manera- que siempre haya habido un discurso de las ciencias económicas y menos aún las tales ciencias. Este fenómeno tiene varias causas. La primera y más simple, la más estructural, parece ser una combinación de narcisismo y represión. Ya Nietzsche señalaba, como condición del hombre, "ese animal que pueda hacer promesas"... "Una activa capacidad de olvido". Freud, pocos años después marcará ese olvido activo, por una parte, denominándolo represión (que no es otra cosa que el activo rechazo de lo reprimido que insiste en retornar) y lo relacionará por otra parte en el fenómeno del narcisismo. El ser hablante desea ser el centro del universo. Ese narcisismo, fantaseaba Freud (1) en Para una dificultad del psicoanálisis, era duramente golpeado desde la antropología darwiniana, desde la astronomía copernicana y desde su propia teoría, que destronaba el imperio lúcido y razonable de Su Majestad el Yo. Escribí fantaseaba, porque el narcisismo (tanto como la represión misma) -condicionantes de la neurosis individual, fenómenos concomitantes a los seres que hablan- se refleja en las estructuras sociales y en las estructuras del pensamiento, condicionadas por el lenguaje. Ese árbol narcísico, esa enredadera que sostiene la escena fantasmática de un progreso indefinido y la distorsión de todo pensar original es insoslayable: se manifiesta en la lengua misma como discurso de poder. Ya lo veía claramente Roland Barthes -muy cercano a Foucault- cuando decía su discurso inaugural en el College de France:

"El poder se hace presente en los más sutiles mecanismos del intercambio social: no sólo en el Estado, las clases, los grupos; sino también en las modas, la opinión de sentido común, los espectáculos, los juegos, el deporte, la información, las relaciones familiares y privadas y hasta en los impulsos liberadores que intentan rebatirlo"... "El poder es el parásito de un organismo trans-social, ligado a toda la historia del hombre, y no sólo a su historia política, histórica. Este objeto en el que se inscribe el poder, por toda la eternidad humana, es el lenguaje, o, para ser más preciso, su expresión obligada: la lengua". "La lengua -dijo más adelante- implica por su estructura una relación fatal de obligación". Y acercándose no sólo al pensar nietzscheano de Foucault sino al psicoanálisis mismo "la lengua es la lengua paterna, la lengua del poder razonable y

de la Ley". Y arriesgó: "La lengua no es reaccionaria ni progresista, es, simplemente fascista, ya que el fascismo no implica no sólo el impedir decir, sino el obligar a decir".(2)

Estas fuertísimas reflexiones le permitirán a Eco dudar de que la lengua sea un dispositivo de poder, pero afirmar que sí, coercitivamente, es "un modelo de poder".(3)

Foucault (4), en La arqueología del saber recordará, una vez más, que no hay un poder, visible, imaginarizado, sacralizado; sino un poder impregnante y resistido. Resistido en puntos, en nudos, en focos solitarios, o concertados, violentos o irreductibles, improbables o espontáneos que se inflaman súbitamente. Que introducen fracturas sociales.

Desde la hipótesis de lo imaginario, lo simbólico y lo real, es preciso interpretar estos quiebres decisivos como rupturas simbólicas. Y comprender, con Barthes, con Eco, con Foucault, lo difícil que resulta establecer los orígenes de una simbólica; los puntos de enlace en donde un discurso (el discurso de poder que, como cualquier otro, es el de las ciencias económicas) se conforma, se lanza y luego da forma, se hace realidad, en cuanto realizado; verdad, en cuanto aceptado y presuntamente eterno en cuanto ya se vive en él, se piensa desde él, se lo "da por hecho".

El estructuralismo mal entendido colaboró con la consolidación del equívoco ya que la gran fenomenología hegeliana y su inversión marxista se instauraban como pensamientos reconstructivos, frente a los intentos deconstructivos. Los dos últimos intentos de establecer una metafísica cerrada (el nihilismo schopenhaueriano y la dialéctica del espíritu en Hegel) implican un intento de "completud" (5) titánica que será seguido reconstructiva, utópica y futuralmente, por el marxismo (mal entendido por muchos) de Lenin; por las fascinaciones orientalistas y por la filosofía de la ciencia, también, neokantiana y/o neopragmática. En esta línea, la pura sincronía de un estructuralismo a-historicista: el que ignora e ignora aún en ciertas corrientes lacanianas- que el hombre del Siglo XIII y el hombre del esplendor griego, sólo tenían en relación con nosotros los rasgos fundantes de la especie cultural: el habla y la ley del incesto. Por otra parte, eran otros, absolutamente otros seres humanos.

Es por ello que Heidegger (6) (y el propio Lacan en Encore (7)) que insisten en que, para captar el pensar griego, debe leerse en griego (la Ética a Nicómaco, por ejemplo); que no hay traducciones posibles. Y las que hay están contaminadas de una reseca y antigua modernidad (por ejemplo, al traducir, iluminísticamente, logos por razón). Esta línea del regreso deconstructivo (palabreja inventada por Derrida) (8) a la transvaluación (mucho más que a la revaluación de todos los conceptos) comienza en Nietzsche y luego de años de verdadera represión de ese pensar subversivo prolifera ahora, no sólo en Foucault, no sólo y esencialmente en Heidegger y en Lacan, sino en gran parte del postmodernismo y en la escuela francesa que va de Bataille a Julia Kristeva y Philippe Soyers (9).

Sin embargo hasta un hombre acusado, a veces con justicia, de caer en el estructuralismo a-histórico; hasta Levy Strauss, digo, ese hombre desesperanzado y y tierno, rechaza asqueado el optimismo cientificista del iluminismo y la necesidad de reconsiderar los discursos históricos en todo su peso de alteridad. No escribe, entonces desde el lugar de un saber gozoso y terminado: "Desde que ha comenzado a respirar y a alimentarse, hasta la invención de las máquinas atómicas y termoneucleares, pasando por el descubrimiento del fuego -y salvo cuando se reproduce a sí mismo- el hombre no ha hecho otra cosa que disociar alegremente millares de estructuras para reducirlas a un estado en el que no sean más susceptibles de integración. Sin duda ha construido ciudades y cultivado los campos; pero cuando uno piensa, esos objetos mismos son máquinas destinadas a producir inercia a un ritmo y en una proporción infinitamente más elevada que la cantidad de organización que implica. En cuanto a las creaciones del espíritu humano, sus creaciones no existen más que con relación a él mismo y se confundirán en desorden cuando el hombre haya desaparecido. Si bien la civilización en su conjunto puede ser descripta como un mecanismo prodigiosamente complejo, estaríamos tentados a no verle la menor oportunidad de sobrevivir, ya que su función es fabricar lo que los físicos llaman entropía, es decir, inercia. Cada palabra intercambiada, cada línea impresa establece una comunicación entre dos interlocutores distribuyendo un nivel que se caracteriza por un despliegue de información, es decir, por una organización más grande. Más que antropología, convendría escribir entropología, dando nombre a una disciplina destinada a estudiar en sus

manifestaciones más altas, este proceso de desintegración" (10).

Esta desesperanza se repite en la obra de Levy Strauss y marca la dificultad, la terrible dificultad en que se encuentra ahora toda ciencia y más aún las llamadas ciencias del hombre: "hay contradicciones", -escribe Levy Strauss- "a las que nos es necesario abituarnos, con las cuales debemos aprender a vivir en una intimidad reservada".

Por ello es doblemente válido el intento que la escuela estructuralista funcional hace para devolver su densidad a la Historia, emprendiendo la imposible tarea de incluir ese real, al que muy físicamente Levy Strauss llama entropía, restituyendo la absoluta alteridad de, por ejemplo, la simbólica medieval, tal como Umberto Eco lo hace en relación a lo imaginario de ese nudo en su obra teóricamente más lúcida que, curiosamente, es una novela: El Nombre de la Rosa (11).

La escuela estructuralista funcional está marcada por las investigaciones de K. Polanyi y C. Arensberg (12) -Trade and Market in the early empires- y espléndidamente desarrollada, sobre todo, por el medievalista francés Jacques Le Goff. Las elucidaciones que subsiguen han sido tomadas de su trabajo La bourse et la vie (13).

3.2 EL CAPITALISMO Y LA USURA: LA POLEMICA MEDIEVAL:

El hilo que Le Goff va a tomar para bordar finamente lo que llama "el parto del capitalismo", es la formidable polémica medieval sobre la usura. Más allá de Le Goff, es en ella y en el despliegue de sus preguntas y contradicciones donde encontré una pequeña puerta para descubrir en ese universo simbólico el origen del discurso de la economía.

Le Goff señala que en la sociedad medieval el valor de Dios es tajantemente opuesto al de la riqueza. En base a ello el nacimiento del capitalismo se desliza por los intentos del legitimación de un beneficio lícito frente a la usura, siempre ilícita, siempre ilegal.

El trazo, la traza, de la legislación eclesiástica y laica sobre los protagonistas del tema, sobre los usureros, se encuentra en los manuales de confesión (confesionarios, también llamados Sumas) y en los exemplas, cuentos breves al es-

tilo de historias reales que ejemplifican lo que debe hacer un buen cristiano. No es una lectura simple ni abierta, la que estos textos proveen. Para poder acceder a ellos de la manera en que la simbólica medieval lo prescribía, de la forma en que el lector medieval -ese otro ser humano- podía leerlos, conviene fijarse al final de esta proposición en la Addenda Uno, para comprender el sentido de la letra, el alegórico, el moral y el anagógico. Tal vez de esta manera, se descarte esa aproximación positivista que hacía tan fácil traducir el pasado a una mera transposición del presente y suponer un progreso tautológicamente progresivo, una evolución de la historia similar al evolucionismo biológico darwiniano.

Regreso a Le Goff. Tanto en las Sumas como en los Exempla abundan, en sentido alegórico, moral y anagógico las citas del único criterio de autoridad aceptable: Las Sagradas Escrituras. Por ejemplo: en el Eclesiastés XXXI, se afirma: "Aquel que ama el dinero no escapa al pecado". Esos escritos canónicos, nos remitirán también a San Mateo el Evangelista, no sin advertir que había sido publicano y colector de impuestos. ¿Qué dice San Mateo?: "No se puede servir a dos amos. O se odiará a uno y se amará al otro, o uno se dedicará a uno y despreciará al otro. No se puede servir a Dios y a Mamón". Mamón, para la literatura rabínica, alegoriza al dinero.

Los hilos del poder medieval, que comenzarán a romperse en forma unívoca entre los siglos XI y XIII se entraman en este amor por la pobreza y en el dejar crecer, maravilladamente, la obra de Dios.

El campesino cuida que la obra de Dios crezca en los campos. Los monjes cuidan que la palabra de Dios se transmita como es debido. Los nobles cuidan que el orden de Dios se perpetúe. Pensar en esta trama una voluntad consciente y humana de poder es malentenderla. Imaginar en ella cinismo es una voltereta volteriana. Entenderla desde la concepción moderna del valor del dinero (si es que ese valor es ahora objetivable) es desentenderla plenamente. Ni siquiera la usura era un concepto unívoco. Todavía en el siglo XIII se escribe sobre las usuras. Y si esas usuras, como se verá, constituían un robo, y no un robo cualquiera, sino un robo a Dios, no por ello dejaban de ser diversamente condenables y esencialmente diferentes. Tampoco puede pensarse el entramado simbólico medie-

val en relación a lo que ahora es un yo (y ya señalaré donde comienza algo parecido a la subjetividad). Aún no había nacido el señor Descartes; aún no había un ego cogito frente a una res extensa. El alma no era, no podía serlo, porque no existían estos conceptos, ni un yo, ni un sujeto, ni un objeto. Tampoco se conocía a Aristóteles y a la silogística árabe, que conservó su pensamiento, será altamente sospechosa hasta la Suma de Santo Tomás, el de Aquino. Para poder comprender hasta que punto la economía y lo económico no eran discursos conscientes, ni discursos racionales (porque habrá que acceder a la usura para comprender, desde la transgresión el sentido de la ley)(14) conviene remitirnos a Karl Polanyi. Y acotar el reconocimiento de Le Goff (15): "Es el único historiador moderno de la economía que puede ayudarnos a entender el funcionamiento de lo económico".

¿Se entendía lo comercial, por ejemplo, como ahora?

Karl Polanyi aplicará a la historia occidental las nociones que Malinowsky extrajera a sus estudios antropológicos (16). Escribe Polanyi: "En la categoría de las transacciones que suponen un contra-don, económicamente equivalente a un don, nos encontramos con un hecho desconcertante. Se trata de una categoría que según nuestras concepciones podría confundirse con el comercio y no es así. Ocasionalmente el cambio se traduce por la ida y vuelta de un objeto idéntico entre ambos participantes. Lo que quita a la transacción todo fin económico imaginable".(17)

"Cuando el cambio regresa al donante (aunque sea por una vía indirecta) esta equivalencia, en lugar de orientar alguna racionalidad económica, se convierte, por el contrario, en una garantía contra la inclusión de consideraciones utilitarias. El único fin del cambio es reafirmar el tejido de relaciones reforzando los lazos de reciprocidad".

Hago notar de paso cómo la noción de racionalidad se anuda con la del utilitarismo. Polanyi continúa: "La noción de reciprocidad domina las relaciones económicas en una sociedad fundada sobre las redes de relaciones cristianas y feudales"(18)

Al colocar Polanyi la noción de cristianidad previa a la de feudalismo no está inscribiendo un hecho casual. Está señalando que no puede extraerse para su

análisis una "economía feudal pura" sin distorsionar gravemente el aspecto veritativo de la investigación histórica. Polanyi, y también Le Goff, consideran indispensable deshacerse de la bien arraigada idea según la cual la economía es una "experencialidad" de la cual los humanos han sido siempre conscientes. Introduce en el análisis institucional el concepto de encastramiento. Antes de la modernidad los hechos económicos están encastrados en situaciones que no son de naturaleza económica. Tampoco sus fines y sus medios son esencialmente "materiales".

"La cristalización del concepto de Economía -escribe Polanyi- fue un asunto de tiempo. Y la historia nos ha dado los instrumentos adecuados para penetrar el laberinto de relaciones sociales en los que la economía estaba encastrada. Esta es la tarea que nosotros llamamos análisis institucional".(19)

Dos observaciones:

Primero: estas reflexiones son homólogas a las que Foucault y Deleuze (20) realizan sobre el poder, en forma totalmente independiente y desde una mira filosófica.

Segundo: muestran hasta qué punto debe revisarse la teoría y el método del análisis institucional en la actualidad. Los manuales de administración, que idealmente ejercitan un tipo de análisis institucional, se atienen, como se demostrará en su momento, a una definición de "ser humano" que oscila entre el conductismo y el simplismo. La observación de Polanyi no es sólo válida para la investigación retrospectiva, sino para la actual.

Retomo entonces, la reflexión sobre las usuras medievales. Una usura es el interés que es indecente y pecaminoso cobrar. Otra, la ganancia, que nunca debe ser excesiva. At usuram es una práctica tan prohibida como la superabundancia (reflejada en las leyes suntuarias que se extienden hasta bien alcanzado el Renacimiento). Y más aún, más claro como fundamento: habrá usuras cuando no haya producción o transferencia material de bienes concretos. La usura se asocia, entonces, con el dinero, cuyo valor, valor estéril, se manifiesta como un real incomprendible y amenazador; infernal. La moneda llamada real de plata no era verdaderamente una moneda, como sí lo fue luego, cuando se asimiló, dificultosamente el simbolismo del dinero. El real de plata era, por el contrario, un aten-

tado contra el orden natural. La usura, la plateada usura era tan filosa y amenazadora que sólo era permitida, en caso de guerra como arma contra el adversario. Esta observación que parece metafórica y graciosa, no lo es: consta en el Decretal de Graciano, que se funda en San Ambrosio: "Donde hay derecho de guerra, hay derecho de usura". En la paz, no lo hay. Al respecto, el Decretal Consuluit del Papa Urbano III (1180) es suficientemente explícito:

1 - Usura es todo lo que es pedido en cambio de un préstamo más allá del bien prestado en sí mismo.

2 - Practicar usura es un pecado prohibido por el Antiguo y el Nuevo Testamento.

3 - La sola espera de un bien en retorno más allá del bien mismo es pecado.

Puede verse que todo tipo de plusvalía, que el "plus" de valor mismo, era lo espurio, lo pecaminoso. Hay palabras claves que lo hablan, lo expresan, sirven de llave para entender esa realidad. Una de ellas es mutuum. Mutuum es el nombre de un contrato que especifica la transferencia de una propiedad: consiste en un préstamo que debe ser gratuito. Otra palabra-llave es esperare. Aquí resuena la esperanza medieval. Todos los actores comprometidos en un contrato o en una operación de intercambio, trueque o compra-venta están atrapados por el esperare; espera que implica al tiempo; tiempo que será esencial para valuar un beneficio o una pérdida; y con los años, un interés lícito o ilícito. Porque, con los años, la simbólica del derecho canónico y de sus intérpretes, aceptará la licitud de ciertos intereses. Lo que importa, empero, en el esperare es ese tiempo. El valor es valor temporal.

El usurero le roba a Dios porque vende el tiempo, que es de Dios. Roba a Dios uno de sus patrimonios esenciales: el tiempo. Todos los santos padres lo repiten: vender el bien del otro es robo, ergo, si el tiempo es de Dios y se vende, se está robando a Dios. No debe olvidarse que, palpable y evidentemente el tiempo era divino. Recién a fines del Siglo XIII aparece el reloj mecánico; hasta entonces los maitines, los toques del atardecer y la oración, el sonar de las campanas llamando a recogimiento y a plegaria o al trabajo at gloream Deus marcaban una temporalidad sagrada. El tiempo no era mecánico; era luminoso u oscuro. La luz y el tiempo (los dos condicionamientos históricos de Foucault) se entrecruzan

en textos de rara belleza: "El día que es la luz; la noche que es la paz, son bienes que vende el usurero. Vende al luz del alma y la paz del reposo. Por tanto es justo que no tenga luz, ni paz eterna".(21)

La temporalidad no está regida por el trabajo y por una producción diacrónica. El tiempo no pertenece al hombre. El hombre está sumido en el tiempo divino que, por otra parte, es eterno. La vida es un soplo de más acá en el infinito del más allá, que todo lo rige. Lo supersensible reina sobre lo sensible. El tiempo de las campanas es apenas un aspecto, un eidos platónico que refleja levemente la idea de la eternidad. Es la temporalidad platoniana, previa a la aristotélica de Santo Tomás. La usura monetaria -ya veremos como la interpreta Santo Tomás desde Aristóteles- es para la iglesia platónica de los primeros siglos un real temporal. La noción moderna de usura no había sido simbolizada, por tanto era irrepresentable, por tanto no entraba en el imaginario social.

Este argumento, el argumento del tiempo, es tan fuerte que sigue desarrollándose durante los siglos XII y XIII, a pesar de la retractación del monopolio divino y del avance de la subjetividad humana.

Más allá de lo simbólico, tal como lo entiende esta tesis, ¿cómo representaba el medioevo a la usura en lo imaginario y dentro de lo imaginario, en lo icónico? Por lo pronto, personificándola en la figura del usurero. Tanto que, todavía hacia el final del siglo XIII, sigue siendo uno de los pocos humanos que se dedican a un oficio condenado tanto en sí como por naturaleza. Sólo hay otras dos profesiones que se le equiparan en la infamia: la de las prostitutas y la de los juglares, cantores y fundadores del obsceno amor cortés.

El Dante los figura con bolsas colgadas al cuello, conviviendo en el tercer piso del séptimo círculo -la peor ubicación del infierno- en compañía de los sodomistas.

En fascinantes bestiarios que enriquecían con sus figuras al mundo medieval; en esa fauna alegórica, los usureros son comparados con el buey que, como la plata en las interpretaciones pre-tomistas, no deja nunca de trabajar. Con el buey que, en la alta Edad Media alegoriza al nec-otium, frente al otium de los hijos de Dios. También con el león, porque roba y come a los animales más pequeños; con la araña, porque la usura es una tela que atrapa a los hombres; con el zorro

y con el mono, espantosos animales a los que les faltan las víceras de la caridad.

En otra exempla el usurero es, finalmente, un lobo que comió tanto que no pudo salir del cuarto (la cueva) en la que vivía. Para salvarse tuvo que dejar la piel: su máxima riqueza.

El bestiario se completará con el racismo.

Dejando en claro, bien en claro, que hasta el siglo XII el préstamo a interés que pone en juego sumas de importancia se realiza dentro del marco de la economía natural o, al menos, de lo que ahora llamamos economía natural (préstamos de granos, objetos, vestimentas, materiales y devolución de una cantidad mayor de las mismas cosas prestadas) es decir, sin la mediación del inasible dinero; teniendo bien en claro que no se trata de moneda tangible, de palta, que así se la llamaba, aún así, esta actividad de tipo bien concreto estaba en amos de los judíos. ¿Por qué? Porque por tabú los judíos no debían ni podían dedicarse a actividades productivas. Les estaba reservado este intercambio ganancioso en objetos, o la medicina, que se ocupaba de la deleznable máquina corporal. Los clérigos se ocupaban de la salud del alma, de la salus eterna en el camino de la Gracia. El cirujano, por ejemplo, -ocupa por judío, y por dedicarse a un oficio de sangre (tabú de la sangre)- un lugar deleznable en la escala social: cirujano-barbero (tabú de la suciedad).

Con el gran cambio del siglo XIII, cuando comienza a instaurarse el discurso tomista (el de Aquino muere hacia el 1273), la imagen de los judíos no mejora.

En el IVº Concilio de Letrán (1215), un edicto prescribe (22):

"Queriendo en esta materia que los cristianos no sean tratados inhumanamente por los judíos, nosotros decimos que: - Si bajo un pretexto cualquiera los judíos exigieran a los cristianos intereses pasados y excesivos sea prohibido todo comercio con ellos hasta que hayan dado satisfacción".

Los usureros cristianos eran benignamente juzgados por tribunales eclesiásticos. La indulgencia del tribunal eclesiástico hasta el Siglo XII -cuando se multiplican los usureros cristianos- respondía a una lógica interna del sistema simbólico: a Dios le correspondería castigarlos en la otra vida. En cambio los judíos -y luego los lombardos, que no eran esos banqueros imaginados por la histo-

riografía positivista- comparecían ante los muy duros y vengativos tribunales civiles.

De todas maneras la posición del usurero era contradictoria, marginal o aceptada como substancialmente anti-social. Los usureros son más que un mal necesario: son necesarios como el Mal. Son --como lo demuestra el sermón Ad-Status- función del estatuto diabólico de este mundo, del mundo sensible. Forman un cuarto nudo en el clásico esquema trifuncional, tripartito, del medioevo: "Dios ha ordenado tres géneros de hombres: los campesinos y otros trabajadores para asegurar la subsistencia de los otros; los caballeros para defenderlos y los clérigos para gobernar. Pero el diablo ha ordenado un cuarto, los usureros, que no participan en el trabajo de los hombres y, por tanto, no serán castigados por los hombres, sino por los demonios...la cantidad de plata recibida por la usura equivale a la cantidad de madera enviada al infierno para quemarlos".(23)

En este sermón tardío puede notarse todavía el tabú de la sangre: "los caballeros" no atacan, defienden y la dificultad de representar, es decir de imaginar el dinero: la madera del averno es más visible, más palpable. Le Goff comenta, además, que con el avance de la modernidad el cuarto orden, el cuarto nudo de oposición (en menos uno) será ocupado por los abogados. Cuando esta nueva función (no la de los abogados, por supuesto, sino la economía) comienza a aceptarse, es decir a re-presentarse es, también, frente a las clásicas y "funcionales", esencialmente improductiva.

Descubrir la improductividad, la esterilidad del dinero y de la usura desnuda al mismo tiempo el descubrimiento del valor-productividad, que era dejado a Dios por la primitiva Iglesia pre-tomista, plotiniana, agustiniana. Una dialéctica en la que se incluía desde antes, eso sí, el feroz destino del usurero. Su vida, que transcurría en la riqueza, pero al borde del abismo infinito, feroz e impío de lo satánico. Si para San Bernardo, en el Siglo XII, había sólo cuatro afectos: el amor (razonable y dulce a Dios) la tristeza, la alegría y el miedo, se trataba de que los usureros vivieran en el reino del miedo (24). Sí, con el miedo: cuando mueran, por ejemplo, no tendrán tiempo de confesarse o de realizar el acto de contrición. Jacques de Vitry lo afirma como un hecho normal, no como una amenaza: "Muchos usureros pierden la palabra en la proximidad de la muer-

te y no pueden confesarse".(25)

Pierden, por tanto, la palabra propia y la de Dios. Otros comentaristas y doctores angélicos describen tránsitos no menos atroces:

- La muerte súbita, que era muy amedrentante, ya que impedía la contrición.

- La locura, ese Mal imposible ya que "mal sagrado", que con el tiempo se convierte en mal final, en mal de los ardientes. El toco arderá: no puede, no sabe, no le está deparado por la Gracia el arrepentimiento. No se planteaba el problema moderno de la responsabilidad subjetiva o yoicamente consciente. El que fuera víctima del mal ardiente, no por ser víctima era irresponsable. Si su palabra de reconciliación con Dios era incoherente, su destino sería infernal.

Cuando la muerte del otro se hace, como la usura y el dinero, representable -icónica del "arte de morir" de los Siglos XII y XIII- el usurero es grabado agonizando entre pesadillas demasiado reales y horrores visibles (26).

Eudes de Sully, Obispo de París, en el 1200, en los albores del Siglo XIII, siglo del quiebre y del visible cambio, aún puede escribir: "Hubo en Francia un usurero cuyo sirviente se llamaba Infierno y su sirvienta se llamaba Muerte. Muerto súbitamente tuvo por enterradores a Infierno y Muerte".(27)

Es con relación a la usura, y no a los asaltantes de caminos, en donde colocará Le Goff el sentido de la frase que fascinó a Lacan: la bolsa o la vida (28). Si el usurero no devolvía el dinero ganado por la usura, perdía la vida eterna. Veremos como los tratadistas discutían el tema. Pero lo que importa es que acá se jugaba la sentencia en todo su profundo espanto: "¿Para qué la bolsa si lo que has ganado es la infinita pérdida de la salus aeternae? ¿La bolsa ahora, o la eternidad oscura en donde Dios es invisible?"

Se remarca que no se trataba, que no se trata, en textos y testimonios, de propaganda aterradora de la Iglesia. Pensar en un no creyente hasta el Siglo XII -y aún en el Siglo XIII- es una hipótesis absolutamente improbable. Frente a la Gran Alteridad de Dios; frente a ese Gran Otro presente en todo acto de la vida, el humano no pensaba en yo, sino en EL. Este Gran Otro, con la bolsa o la vida planteaba ya el falso dilema del ser o del tener; "tener: la bolsa; ser: la vida". El sujeto, sin opción alguna, es ya un sujeto barrado (29). Si la flección vale para la actualidad era infinitamente más definida para la Edad Media,

porque se trataba de un tener banal frente a un ser eterno.

No debe creerse empero que la "otra" vida, la de acá, la del lado de la bolsa negra o llena, fuera, antes del Siglo XIII, esa negra penuria que planteó el imaginario renacentista (Heidegger lo comenta y bien, en La carta del Humanismo) (30). El resplandor del Renacimiento, asesino, cruel, salvaje, gozoso, impregnado de humanismo (transvaluación hacia "lo humano") dejó para la Alta Edad Media una figura inquisitorial que corresponde, precisamente, a la Iglesia del Renacimiento y de la temprana modernidad.

Para refutar esa caricatura basta leer bien.

La cristianidad, muy tolerante con los goces y placeres de la carne, demandaba a los monjes hacer penitencia por todos los otros, por todos los pecadores de este mundo. Una función nada pequeña, la monástica. Las órdenes y los ordenes, no eclesiásticos podían practicar y de hecho practicaban un cristianismo muy superficial (no se olviden que el Saber estaba en los monasterios) y era poco -por así escribirlo- superyoico, poco temible, mientras se respetara a la Iglesia, a sus miembros y, por supuesto a sus bienes. El drama vendrá en el Siglo XIII con al subjetividad y la responsabilidad individual (ver más adelante el tema, fundamental, de la confesión). ¿Un mundo poco superyoico? ¿Es que el superyo es inevitable? No, por supuesto, pero puede compararse, jugando, un superyo victoriano (encarnado en padres y abuelos victorianos) y el actual. Esta es una consideración social genérica. No implica la estupidez de afirmar que una educación permisiva produce instancias morales poco juzgantes (la experiencia demuestra que no es así). Se trata, empero, de que la vida podía ser gozada sin reparos. No con la bella libertad del hedonismo homosexual griego, pero sí con el salvajismo de un goce poco imaginable. ¿O se olvida que en el año Mil se acabaría este mundo? Dios estaba en las Iglesias. Los poderosos le agradecían que garantizara su poder. Pero a poderosos y a débiles, entre guerras, enfermedades y hambrunas, la Iglesia (que rechazaba al mundo) les decía que el universo no sagrado, sensible, se hundía, se resquebrajaba en su propia ruina. Los poderosos aprovechaban el poco tiempo que les quedaba y los pobres las migajas que la tierra les dejaba. Pero tanto para ricos como para pobres, a ese Dios se lo satisfacía como a los antiguos ídolos: con ofrendas. No era preciso pensar mucho,

contradonar, para ser donado con la salud eterna. Los ricos contra-donaban infinitas, diversas y caras ofrendas (esa esplendorosa colección que tan bien enumera Eco en su monasterio de El Nombre de la Rosa) y los pobres, los pobres contra-donaban sus hijos y el dime (décimo o diezmo de la cosecha)(31).

Bastaba el contra-don. No había penitencia, ni remordimiento ni reflexión, re-reflexión sobre sí y el pecado; sobre el yo pecador o sobre el sujeto del pecado. Nadie la imponía. No existía la confesión privada. No exigía la Iglesia a sus fieles que hurgaran en sus almas porque en ellas encontrarían solo luz, luz divina. ¿Y el más allá? Era para Santos, para pocos: gocen, ahora, aquí y ahora.

Hacia el año Mil, cuando el mundo no se acaba y se instaura definitivamente el feudalismo, la injusticia aumenta pero la masa gana en seguridad. Se inscriben los derechos y obligaciones de los Ordenes. ¿Cómo mantendría la Iglesia, la cristiandad, ese poder fragmentado y algo loco (para nuestra cosmovisión)?

Ya no se podía ofrecer un paraíso restringido a los buenos Padres. Era peligroso. Ya no se podía ofrecer un más allá indiferente o beatífico. Ya no podía perdurar el maniqueísmo de un mundo corrupto para la mayoría y un futuro perfecto para la minoría. Las masas habían rogado a la Iglesia y a los Señores por la paz. Hubo paz, antes del año Mil y la paz implicó mejorar el rendimiento de la tierra, la utilización de carros con ruedas, el modo de herrar a los caballos, el desarrollo del oficio de tejeduría, la construcción de molinos, la modernización de los utensillos de labranza, la revalorización de antiguos y difíciles trabajos: el cuidado de la viña, por ejemplo. Y todo ello implica, es producido y produce un cambio en lo simbólico. Y mucho, tanto que implica la emergencia del número simbólico y esa emergencia la "manía" del Siglo XIII: la manía de contar. El siglo de la contabilidad.

¿Qué otras funciones simbólicas arquitecturan el cambio?

Pueden enumerarse: Satanás, por lo pronto, el gran director de orquesta del imaginario medieval que recién será racionalizado, presentado en sociedad y figurado hacia el año Mil. Antes no existía con fuerza terrenal esa plaga de Dios, ese príncipe de los demonios; ese Diabolo al mismo tiempo tentador y fatídico. Ahora que el paraíso se propone para todos, el jefe de las hordas del Mal, el

Dios invertido, también aparece, lúbrica y ricamente (el Dios es muy rico) para todos.

Con Satanás no sólo reaparece el furor de un infierno -que Papas como Juan XXII llegan a negar- sino una nueva figura: El purgatorio.

Números, prosperidad, purgas y diablos. También, y parejamente, un nuevo tiempo, apto para el trabajo: el calendario gregoriano. La Iglesia no marcó a estos tiempos como de progreso, sino como de crecimiento. El bien y el mal, Dios mismo, se reparte más equitativamente entre todos los hombres.

El usurero no vive demasiado bien este cambio simbólico. Aumenta el antisemitismo y el antiusurerismo. El antiusurerismo es un obstáculo epistemológico para lo que hoy llamaríamos "progreso del capitalismo". Le Goff lo llama obstáculo ideológico (32). Y muestra cómo ese obstáculo puede retardar todo el desarrollo de un sistema y de un pensamiento que tiende a ser económico. Inútil sería interpretar al usurero -culpable, chivo emisario de una sociedad que comparte su falta, estigmatizándolo con hipocresía inconsciente- como un factor económico en el sentido actual del término. Ese obstáculo epistemológico o ideológico no puede ser representado a-posteriori con la figura de un banquero o un comerciante porque en la Edad Media, hasta en el Siglo XIII, no hay una doctrina económica de la Iglesia, ni pensadores laicos, ni pensadores economistas. La economía aparece como pecado de usura, pero no como economía en sí. Lo económico, tal como ahora se entiende, no es determinante, ni siquiera se se lo piensa como un real: en este caso no sería determinable. Al transpolar la realidad económica, desde el pensar ideologizante de izquierda o de derecha (véase Fourastier, por ejemplo) (33) se impide la visión de un pasado convirtiéndoselo en presente. Por un mecanismo que el psicoanálisis conoce muy bien, se resignifica el pasado en función del presente. No se lo escucha: se lo modifica en función del presente. El intento de los estructuralistas funcionales no es el de suprimir esta ilusión: sí, el de acotarla al máximo.

Le Goff intentará marcar dos hitos de cambio que crean, hacia el Siglo XIII una realidad económica con una cierta autonomía, es decir, representable en un borromeo: imaginaria, simbólica y por cierto, real (34).

El primer hito es la moderación y la racionalización del anatema. El segundo,

y correspondiente, la transvaluación, con todo su peso de novedad (ver, en esta misma tesis, el tema de la verdad y la causa en Nietzsche)(35)

3.3. LOS DOS HITOS: EL DAÑO EMERGENTE Y EL LUCRO CESANTE:

Dentro de la conde-
nación universal de la usura, manteniéndose en ella, la Iglesia cederá terreno. Cambiará su simbólica manteniendo el principio de "protección de los pobres". Antes de desarrollar la argumentación tomista, conviene subrayar una frase de Le Goff: "El Siglo XIII es el siglo de la obseción contable"(36). Por tanto hay que marcar en él el origen de la contabilidad como ciencia "objetiva". La insistencia en el balance de Paccioli es típica del historicismo positivista. Paccioli es meramente, y a posteriori, un codificador.

El Siglo XIII reconoce, legisla y actúa sobre tasas de interés. El porcentaje de los intereses depende ya de la oferta y la demanda, aún en un mercado que, empero, era valuado por las reglamentaciones eclesiásticas sobre la base del concepto de justo precio. En el Siglo XIII la usura se reprime, se considera pecaminosa cuando supera la tasa de interés pactado. El interés, por tanto, es legalizado y reconocido.

La Iglesia es la memoria del pasado. La Iglesia memoriza y escribe, inscribiendo, lo que no se especificaba antes (lo reprimido). La Iglesia reactualiza y reconoce al Derecho Romano. Nos enteramos, recién entonces, que la ley romana establecida por la legislación vizantina y las leyes bárbaras de la alta Edad Media autorizaba una usura anual del 12%. También nos enteramos que, salvo excepciones en comarcas ricas, el 33% anual es el techo de las tasas desde el Siglo XI al XIII. Ese 33%, por ejemplo, es el interés anual que imponen los reyes de Francia a los usureros judíos y lombardos. En la rica Italia, en Venecia y Florencia, la tasa baja hasta un 5%. En las pobres zonas austriacas llega a subir hasta un 74%.

¿Por qué puede escribirse, por qué puede informárenos de estos fenómenos recién en el Siglo XIII? Porque la transvaluación, con su escándalo y su polémica establece otra simbólica. Es inútil la violentísima reacción de la Iglesia. Por ella misma conocemos lo que ocurre. Y ocurre, repito, un escándalo. Se a-

firma de pronto, que el dinero (la plata) trabaja. Y Tomás de Aquino deberá razonar que "la ley divina no es indulgente con las usuras" (37). Pero que la ley humana deberá serlo y deberá serlo injustamente para no proscribir los beneficios y "utilidades" de un gran número de personas.

Santo Tomás se pregunta: ¿Recibir plata en precio por plata prestada es una usura?.

Nótese que ya no se habla de bienes materiales sino de ese inasible: el dinero. ¿Es usura recibir más dinero del dado? Un argumento, la pregunta misma, que dos siglos antes era impensable para la mayoría. ¿Por qué? Porque no había, antes, conceptualización del dinero como valor de cambio y tampoco, un mercado de dinero. Y cuando algún gran pensador, como San Juan Crisóstomo piensa el tema, considera al dinero "antinatural" porque no envejece ni se degrada, porque vale siempre lo mismo (el valor, ese real que se escapa). Sólo antinatural, es decir, diabólico, puede mantener su encanto joven e incorruptible. Lo contrario sería afirmar -oh siglos posteriores de horror!- que es divino (por las mismas, exactas causas). Lo curioso del tema es que el argumento de San Juan Crisóstomo, expresado en el Siglo Vº, es incorporado al Código del Derecho Canónico en el Siglo XII. Una memoria ésta, verdaderamente sintomática: "El que alquila o presta un campo o una casa -afirma San Juan Crisóstomo- ¿comete una acción similar al que presta dinero a interés? No, porque el uso agota poco a poco al campo y degrada a la casa, en tanto que la plata no sufre degradación ni envilecimiento."(38).

Por lo tanto, el dinero, la plata, es, curiosamente incorruptible. Esta idea se hace, muy precisamente, impensable. Y eso es lo que manifiesta Santo Tomás. Precisamente eso: "Recibir una usura por la plata prestada es en sí injusto porque se vende lo que no existe, instaurando una manifiesta desigualdad contraria a la justicia divina del derecho natural"(39).

Existen el Orden Natural y el Derecho Natural, fundados en un Dios que es Causa Prima y en sentido Aristótelico, motor inmovil. El de Aquino ha leído a ese Aristóteles traducido por los árabes. Lo in-natural será lo diabólico. Algo que, en este mundo corrupto, no se corrompe va contra el Orden y además -como marcaba Aristóteles- no se reproduce.

El dinero no se reproduce. Es estéril. Puede comprenderse cómo se lo coloca

en la categoría de un real imposible. Estos argumentos, que se sumarán al más antiguo del valor temporal-divino, también habían sido pensados, aunque sin la claridad del aristotélico-tomismo. Tomás de Chobham, por ejemplo, había escrito (40). "La plata que duerme no produce naturalmente ningún fruto: la viña naturalmente, sí". Santo Tomás utilizará el tema. Es el racionalismo, el arrazonamiento (como dice Heidegger) (41) que comienza a reestablecer una silogística sutil. El de Aquino razona: si la moneda ha sido inventada para los cambios, su uso propio y primero es el de ser dispensada y consumida en el cambio mismo. Por ende es injusto en sí recibir un precio por el uso de la plata prestada. En esta injusticia reside la usura.

Nótese que Santo Tomás no sólo se plantea una inexistencia y una esterilidad, incluye, ya moderadamente, ambas nociones en el concepto de uso, usu, usura. La moneda entonces, es remitida a una pura utensilidad, a una utilidad improductiva que debe agotarse en sí misma. La plata en cuanto real, es obviamente irreal e intangible. Es una metáfora que se agota en sí misma, que no puede ni debe producir metonimia alguna. El argumento se enlaza con los otros. Podría decirse que todo ente se usa, es un utensillo. Pero los entes que se usan, los utensillos, se desgastan, se arruinan con el uso: la azada se vuelve roma, los tejidos se arruinan: poseen una utilidad que Levy Strauss calificaría de entrópica. El mundo sensible para el tomismo es entrópico: agoniza, se va des-haciendo, es roído y raído por el tiempo de aquí. Sólo el suprasensible es eterno y nada cambia en él. El dinero, puro uso, escapa nuevamente al mundo sensible. Su pura utensilidad antinatural, repito, sino lo coloca en lo divino, lo arroja a lo diabólico. No es, puede verse -aunque ya se la nombre- el concepto de utilidad de las de las futuras ciencias económicas. La utilidad no es una ganancia, ni la condición: por el contrario, la utilidad, un en sí inasible, niega de por sí, toda ganancia.

En esta contradicción teórica, y en este punto justo en que puede verse, palpable, el obstáculo epistemológico, el usurero que "a-posteriori" fué visto por las escuelas historiográficas como un precursor, es valorizado (desvalorizado) entonces como un retardatario. ¿Por qué? Porque ha empezado a valorizarse el trabajo. Terminó la época del Otium Bernardiano. El "nec-otium" es parte del

nuevo sistema. Pero ese negocio debe ser productivo y debe ser obra de un trabajo: "ganarás el pan con el sudor de tu frente". Aquel mercader que hace negocios debe producir riqueza tangible. El usurero que trabaja con esa abusiva, estéril, irreproducible, muerte del dinero es un ocioso. Un ocioso que no debe incluirse en la categoría de los negociantes.

A diferencia de los hombres de la Alta Edad Media, que veían al trabajo como un castigo por el pecado original, los nuevos hombres lo consideran como la única y lícita y verdadera fuente de riqueza. Este nuevo trabajo valorizado, esta conceptualización, esta transvaluación, que anticipa a la modernidad, excluye al usurero y nuevamente lo anatematiza: especula, el miserable, con el trabajo ajeno.

Nótese, primero, robaba el tiempo a Dios: luego, pretendía hacer creer que lo estéril producía; luego, que la utilidad pura podía dar ganancias sin desgastarse; finalmente, es un ladrón del trabajo de otro. El dinero es así metaforizado en mil representaciones que no llegan a constituirlo con objeto del mundo. Esta es la clave del obstáculo, insisto, más epistemológico (siguiendo a Bachelard)(42) que ideológico (siguiendo a Le Goff)(43). El dinero, la plata en sí, es tan poco vista como cosa del mundo, como objeto, que es, en sí, pecado. Tres pecados capitales (nótese cómo no se puede objetivar la moneda): la plata, la avaricia, la pereza. Las tres figuras se connotan entre sí.

La usura, en este proceso de subjetivización inacabado, no mejora la situación del usurero. En la Alta Edad Media, le bastaba, antes de morir (si es que Dios no le deparaba la locura o el síncope) salvarse restituyendo lo "robado". Hasta le era permitido dejar un techo mínimo a su mujer e hijos. Pero ahora "lo robado", la plara, no puede contabilizarse materialmente; se esfuma. Ya no se trata de restituir, sino desde la utilidad abstracta que maneja, aportar a la utilidad común. Era una obligación tanto para comerciantes como para usureros. Pero el bien común es tan poco medible. Es tan poco visible. La iglesia tratará de castigar la usura exagerada a los usureros que exageran. ¿Exageran con respecto a qué? A las tasas de interés aceptables para el bien común que, como se ha visto, varían grandemente de país en país.

El tema no es fácil de probar. Prenne(44) ya señalaba en su Historia de la Edad Media, que el interés, hacia el siglo XIII se encubre como pago de una suma

que se reconocía mayor por adelantado, acudiendo al principio del periculum sortis (Peligro de la suerte) y del lucrum caessans (lucro cesante). La operación no aparecía registrada. Se devolvía lo que se había prestado; claro que el usurero había prestado un cuarenta por ciento menos de lo que constaba en el recibo.

Todavía el tercer concilio de Letrán(45) castiga al usurero manifiesto, común o público (propugna la hipocresía, declara a la usura "la exhibición limitada") Acepta al usurero ocasional, pero no al profesional, destinado al infierno. El cuarto concilio de Letrán abandona esta candorosa pretensión; ya habla de tasas "graves e inmoderadas"(46).

La usura con los nuevos tiempos ya no es mala en sí; es mala en exceso. Esta es la llamada "cuestión de la moderación". Se aceptaba un moderato cantabile, no un aria operística. Pero esta conceptualización de lo moderado frente a lo excesivo, tampoco es casual. Lo moderado es lo medible. La medida, que abre el camino al concepto cartesiano^o de res extensa, lo medible, lo moderadamente medible puede leerse en Santo Tomás con respecto a la usura, a los modales en la mesa, a la devoción en el templo y a la conducta en la guerra. El hombre es un ser medible. Las mínimas conductas son reglamentables. La legislación se escribe con puntos y comas. Medir es regular, regular es contar. Contar es contar los pasos que deben realizarse antes de la reverencia ante el Señor y el Obispo; contar es reglamentar el tamaño del campo del torneo y el justo de las lanzas; contar es contar con un nuevo hombre, con el hombre prudente, a quien el infierno no le será razonablemente deparado. Hace la burguesía de las ciudades y la burguesía de la razón.

He citado brevemente a Pirenne. Fué el primero, luego le siguen Polanyi y Le Goff, en señalar la transvaloración que implicó justificar la usura, en nombre de una prudencia razonable, recordando al viejo Derecho Romano.

Este quiebre del poder; estas esquivas de reconocimiento; esta reglamentación de lo prohibido, señalan el pasaje a un discurso, a un proto-discurso de la economía.

Medida, modales, modelos: la moderación humana substituye a la exageración divina. La moderación tiende puentes representables sobre los abismos, y en el caso de la usura, la racionaliza, haciéndola posible: la excusa es humana. La trans-

valuación será inscripta bajo el nombre de excusas:

Las primeras excusas se fundan en el concepto de indemnidad:

a) El daño emergente provocará un retardo en el reembolso. El daño emergente, no previsto, excusa el cobro de mayores intereses.

b) El "lucrum caessans", se codifica afirmando que pueda probarse que si se hubiera destinado el dinero prestado en usura e inversiones más ventajosas, la ganancia hubiera sido mayor.

3.4 LA TERCERA EXCUSA: LA RETRIBUCION AL TRABAJO:

La tercera excusa ya ataca la base misma del sistema simbólico. La Iglesia comienza a considerar a la usura como el pago de un trabajo, como la retribución a un esfuerzo inteligente; como el justo reconocimiento por la tarea de viajar por tierras y mares y acudir a las ferias. No solo eso: se retribuye el llevar la contabilidad, tareas que insume y supone un aprendizaje y luego una dedicación. Es la mensurable contabilidad, más que las otras instancias que ya podían captarse, excepcionalmente, en siglos anteriores, lo que marca el cambio en la simbólica. La contabilidad, implica el pleno reconocimiento del trabajo humano. Implica que el dinero es mensurable, contable, multiplicable, acumulable, registrable. Ha pasado de ser un real inasible a fundar una realidad que puede inscribirse: la contable-economía. Aquello que no cesaba de no inscribirse -el dinero- ahora se escribe y como si fuera poco, se puede contar, se contabiliza en todas las acepciones de la palabra. Ha nacido el cuento de la cuenta como arte y oficio. La actividad ociosa es ahora productiva; el dinero también lo será, independizándose como representado.

El "periculum sortis", ya en el momento de ser reformulado y rescatado del Derecho Romano, implicó una modificación en la idea de que la Providencia Divina, panóptica y omnipresente, excusa la idea de un rigor arbitrario. Aceptar el periculum sortis y la conclusión de que toda operatio (operación) implica un riesgo arrastran el tema de la subjetivización de la existencia. Con la operatio - como señala Heidegger a partir del 50-(47) ya no es la fisis griega ni la obra de Dios abarcando naturaleza y cultura, sin diferenciarlas, las que se valoran; la transvaloración señala ahora a la obra humana. El hombre pierde el amparo de

la providencia que estaba incluida en el cambio de la Gracia; poco a poco, abandonado a su propia suerte, hundido en una subjetividad que no comprende, se amparará en el Yo que sintetiza, imagina y ofrece Descartes: Ego cogito, ergo sum.

No es que la noción de riesgo fuera nuevo. Es nueva su aplicación al naciente discurso económico. Riesgo era la tentación de San Antonio (a la que Flaubert prestará su letra, siglos después)(48) riesgo es el de Rolando(49) y otros héroes que juegan su vida contra los enemigos de Dios. Pero, en San Antonio, el riesgo es triunfo asegurado de santidad; en Rolando, apedreado por los vascos en Roncesvalles, traicionando por ambiciones demasiado humanas, es también el pasaje a la Eternidad. Son riesgos que abren la puerta de lo suprasensible; estos nuevos riesgos económicos conciernen al más acá. Algo que, hasta que aparece en el Siglo XIII, es impensable bajo palabra tan noble: es riesgo de perder la bolsa que se ha autonomizado de la vida "eterna": la bolsa vale por sí y no hay disunción. Ya no es la bolsa o la vida. Es la bolsa y la vida.

La Iglesia legisla un segundo caso de riesgo, más interesante aún, más lógico y racional, más moderno.

El cálculo o razón de incertidumbre, es una noción aristotélico-tomista aceptada hacia el 1280 por el Derecho Canónico. Reconoce la posibilidad de una mesurable previsión. De él nacerán las compañías de seguros y la matemática de la inversión: una puerta grande hacia el capitalismo.

Perdura aún, contradictoriamente, la creencia de que el usurero debe volver los excesos mal adquiridos, la mala usura. Son amplias discusiones teológicas sobre el tema. Si devolvía todo, ¿qué hacer con la mujer? Alguno afirman que ella puede abandonar al marido sin grave problema o buscarse un marido más honesto; otros que debe trabajar con sus manos. En otros escritos se le dá ya el papel redentor de María -figura que, como el demonio, es moderna; es incorporada a la simbólica como contraparte sacra del abominable amor cortés- ella debe intervenir ante su marido para que devuelva, para que retribuya su daño. Si no pueden sus maridos, las mujeres tienen a sus hijos: deberán instarlos a guardar lo indispensable y a restituir cuanto puedan de la deuda paterna. De paso, señalaré el cambio en la función de la mujer. Los textos de la Edad Media (ver Theologie Amoureuse d Occident)(50) las injurian por lujuria y perjuría. No eran

consultadas para casarse. Con el avance de la subjetividad, la Iglesia comienza a exigir el consentimiento mutuo. Las intenciones, características de la subjetividad empiezan a valer: intención del hijo de devolver la deuda paterna; intención de la mujer ya no como objeto del, sino como sujeto en, el matrimonio.

Todos quiebres simbólicos, todas apropiaciones de reales que se convierten en realidad; todos cambios, por supuesto, también imaginarios que acompañan a:

1) La alianza de una monarquía centralizada con las ciudades que se han desarrollado frente al poder y el derecho del mosaico feudal. Los reyes y la burguesía son un fenómeno concomitante.

2) El nacimiento hacía el final del Siglo XII de otra región en el reino sumersible; otro sitio en el más allá. Se llama el purgatorio y es una necesaria anulación del maniqueísmo disyuntivo: bien-mal. Si como se ha visto, la Iglesia antigua dejaba la salvación para los santos y un mundo impúdico y salvaje para los mortales, mientras se cumpliera con don y contra-don, si luego instaura para la sociedad feudal el reino de Satán, devorador de usureros, ahora tendrá que darles a usureros y otros pecadores, la increíblemente benévola posibilidad de pagar en el más allá. Esta ambigüedad simbólica espejea la nueva, permisiva, representable realidad económica. Luego la cosa se invertirá: La venta de indulgencias para acceder al purgatorio será la causa formal de la ruptura que provocan Lutero y Calvino. Por ahora, el purgatorio aparece, al mismo tiempo que el cálculo de incertidumbre: es un riesgo, un riesgo que evita el periculum sortis y la sumersión en la Gracia y permite el cálculo de incertidumbre. El hombre, subjetivizándose, puede jugar su incertidumbre, calculándose en ella. Coincidentemente la realidad se objetiviza porque es contabilizable. En este caldo nace el discurso de las ciencias económicas. Un caldo contable que deberá pasar por los filtros administrativos de la centralización nacional y su flamante estrato de funcionarios burocráticos. Contabilidad y administración pública van de la mano. No es este un fenómeno "natural" o evolutivo. Nace de la necesidad de simbolizar e imaginar un real inaccesible que ha filtrado su falta de sentido en todos los órdenes de la vida. Habrá que darle sentido: transvaluar.

Una buena contricción final llevará al usurero a la antesala del paraíso: el purgatorio. Esta buena nueva no implica la desdramatización de la muerte, Sigue

siendo necesaria una buena contrición final. A la plácida muerte de los justos y la atrocidad de los pescadores, se le substituye la llorada; el cuidado de la escritura de la herencia; la cada vez mayor importancia del padre terreno frente al divino. El contra-don, "post-mortem", son las infinitas misas de difuntos - que dependen de la fortuna material del que ha pasado a mejor vida.

Este parto del capitalismo, que es el parto de la contabilidad, de la administración y de las ciencias económicas, no puede producirse, se está viendo, sin que la subjetividad y la objetividad marquen al humano.

En la Alta Edad Media la penitencia se imponía a los actos no a los actores. Era pública, se realizaba cada tanto y se reservaba a pecados gravísimos. En el Siglo XIII se subjetiviza totalmente, legislándose en el IV Concilio de Letrán (1215) una práctica que había comenzado en el Siglo XI: la confesión auricular (de boca a oreja) y privada. Todos los cristianos, además, deberán confesarse al menos una vez por año (para Pascuas). Los sacerdotes deben aprenderse, y muy bien, los penitenciarios (manuales de confesión) en donde se tenían en cuenta la situación familiar, social y profesional del pecador, es decir la situación objetiva, por una parte y por otra, complejamente, la subjetiva: el lazo entre motivación y circunstancia.

Con la confesión, así entendida, se abre el vasto mundo de la introspección, de la psicología individual, del sujeto como más o menos responsable de sus actos, más allá y más acá del acto mismo. El amplio camino del yo y de la culpa queda instaurado. Pero también el de esa solución de compromiso que es el Purgatorio en el otro mundo y la penitencia en éste.

Es que el purgatorio, además de cubrir los vacíos ya señalados, soluciona otras problemáticas. San Juan XXII llega a negar el infierno, es porque desconoce el purgatorio: ¿Además colocar a los adúlteros, a los usureros, a los criminales, antes del Juicio Final? ¿Al pie del altar de Dios?.

Pero más allá que estas argucias imaginarias, remarco el cambio simbólico. ¿Por qué entre los Siglos XI y XIII los cristianos consideran demasiado simplista la división entre paraíso e infierno? Más allá de todos los argumentos apuntados porque el don y el contra-don serán reemplazados por la introspección y el sentimiento de culpa: por la subjetivización. Vuelven a plantearse el antiguo y

abandonado problema agustiniano: "¿Qué hacer cuando un hombre no es demasiado bueno ni demasiado malo?" Se reclama del pecador lo esencial contrición interna, más que actos exteriores. Con lo que queda definido también, lo interior como subjetivo y lo exterior como objetivo. El alma se ha volatilizado (véase su complejidad esencial o substancial en las Enéadas de Plotino). Como si todo esto fuera poco, los religiosos se sienten miembros de una categoría profesional, integrada a la sociedad mundana.

Otra categoría profesional surge en la época y los invita a salir a la palestra, a la plaza pública, abandonando el saber de la Biblioteca: el Convento. Los intelectuales que habían sido fustigados por San Bernardo (51), por vender la ciencia que pertenecía a Dios, por hacer abuso de la interpretación que pertenecía a la Iglesia, por apoderarse del verbo y de la palabra, pertenecientes a la vía canónica; los intelectuales, a quien Bernardo llama, textualmente, mercaderes de palabras (recibían un pago, llamado collecta), son también justificados. Al estudiar, trabajan, al trabajar producen.

Sin embargo los hombres del Siglo XIII son plenamente cristianos. Viven angustiados por una intensa conciencia religiosa. Son capitalistas, ya, pero no lo saben. Hacia el Siglo XV, podrá por ello Gian Battista Alberti, calificar al XIII como siglo de la plata(52).

Subjetividad la culpa, el purgatorio indica la introducción de la esperanza, virtud teologal, para los usureros, aunque no hayan tenido demasiada fe y poca caridad.

La esperanza de escapar al infierno, sufriendo un purgatorio, se parece mucho a la función de principio de realidad, al servicio del principio del placer en Freud. El purgatorio (y todas las implicancias de la subjetivización del pecado) superan el obstáculo epistemológico con respecto al usurero y permiten avanzar la economía y la sociedad del Siglo XIII hacia el capitalismo. A esta tesis de Le Goff(53), agrego, como esencial la subjetivación, que permite la objetivación del dinero como un representable, reproducible. Pasa de ser una metáfora hueca que no puede dar cuenta de un real, a la metonimia del deseo.

ADDENDA I A LA IIIª PROPOSICION*

COMENTARIO: OBRA ABIERTA DE UMBERTO ECO (54)

En el medioevo se desarrolló una teoría del alegorismo que provee la posibilidad de leer las sagradas escrituras no sólo en su sentido literal sino en otros tres: el alegórico, el moral y el anagógico.

Estas tres lecturas se ven bien en Dante pero están también en San Pablo, en San Agustín, hasta en Santo Tomás.

Eco comenta que hay una cierta apertura: se puede elegir entre los modelos. Según el estado de ánimo.

Apertura no significa en el medioevo en absoluto indefinición, ni infinita posibilidad de elección.

No hay libertad de goce de la obra, se tiene sólo un sistema de lectura rigidamente prefijado y condicionado, de modo que la acción interpretativa del lector no escapa nunca al control del autor. Así lo dice Dante en la epístola XIII:

"Este tratamiento para que sea más claro se puede ver en estos versos:

In exitu Israel de Egipto domun Jacob de popula barbaru, facta es iudea santicificatis ecus, Israel potesta ecus!"

Esto se puede entender sólo de la siguiente manera:

La letra significa la salida de Egipto de los hijos de Israel en los tiempos de Moisés.

La alegoría: la redención que sucede en los tiempos de Cristo.

El sentido MORAL, viene significando -escribe Dante- en la conversión del alma del pecado al estado de gracia.

El sentido Anagógico significa la salida del alma santa de la servidumbre de esta corrupción, a la libertad de la gloria eterna.

Está claro que no hay otras lecturas posibles. El intérprete puede dirigirse en un sentido en vez de otro dentro de esta frase de cuatro estratos pero también según reglas necesarias y previamente unívocas.

El significado de las figuras alegóricas y de los emblemas que el Medieval en-

*Las Addendas son notas a manera de agregados o reflexiones que no escapan adecuadamente en el cuerpo principal de la exposición. Son a la manera de "otrosidigo" de escritos judiciales.

contraría en sus lecturas está fijado por los textos, los Bestiarios y los Lapidarios de la época. Esta poética de lo unívoco y de lo necesario supone un cosmos ordenado, una jerarquía de antes y de leyes.

El orden de la obra de arte es el mismo de una sociedad teocrática.

ADDENDA II A LA IIIª PROPOSICION

ADENTRO - AFUERA; NOSOTRIEDAD - OTREDAD:

Esta addenda pretende marca, con simpleza, desde un punto de vista antropológico el valor de la diferencia, que a veces en forma predominantemente simbólica, casi siempre, con todo el peso de lo imaginario, connotan un adentro y un afuera, una "nosotriedad" y una "otredad"*, fundada en la lengua. Las disquisiciones son, sin más, aplicables al juego de la empresa en el mercado. Baste traducir lengua por código del discurso de cada empresa. Por otra parte tomo, de la carta de Heidegger a Jean Beaufret (llamada luego, "Carta del Humanismo"), la relatividad ínsita que implica tomar una "evidencia", la "humanidad", como universal. Y también el origen del equívoco descredito al riquísimo pensar medieval.

Tenemos a los sujetos sujetados en eso que se llama una tribu. La tribu tiene sus límites materiales, inscriptos: cercos que demarcan un afuera y un adentro; terrenos de caza o pesca; ámbito de recolección. Tal vez una zona neutra en donde se realiza el intercambio con otras tribus. Aquí, lo neutro, de paso funciona como el espacio transicional en Winnicot: no está afuera, ni dentro, en función de los otros, para los cuales no está afuera, ni dentro en función de nosotros.

Espacio que evita muerte y permite la circulación exogámica, base del comercio carnal y luego, de los demás comercios. Cada frontera tiene su para qué, está en función de un para qué, no necesariamente necesario, ya que además de la pesca, la caza y la recolección (supuestas necesidades alimenticias) está la marca del espacio del culto, del rito, del exorcismo; lugares donde el adentro se confunde con un afuera infinito; nada, nombrada. El para qué del cerco defensivo está, por ejemplo, en relación con la capacidad de ataque de los que no son la tribu. En resumen, las marcas y bordes funcionan según la regla de un solo para qué: el de la diferencia; porque no hay adentro que no esté connotado en un afuera y viceversa. Señalo, más allá de las disquisiciones de los antropólogos, que se quedan en el tema del adentro-afuera, esta diferencia que deslumbra en el

*Nosotriedad: neologismo que la autora considera conveniente.

Otredad: neologismo utilizado en todas las traducciones y aceptados en todos los libros escritos en español de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis. No es equivalente a alteridad.

área neutra, lugar en donde los otros aparecen en toda su otredad, (se estila más, y es gramaticalmente correcto, decir alteridad) remarcando lo distinto de nuestra nosotredad. Lugar del pacto, que sólo la guerra develará en su esencia hostil.

La lengua que habla la tribu y a la que la tribu tributará su unión, su pacto de alianza, su ancestralidad, la lengua, está también inscripta en el terreno. Para la tribu, su lengua que es su pasado y su historia, es el bien; la más excelente diferencia. Los otros no sólo hablan mal; son el mal.

Todo esto suena magnífico. Una graciosa descripción de los aborígenes y salvajes primitivos.

La humanitas, esa delirante palabreja, fué inventada por la res-pública romana (no aparece en griego; los griegos no querían ser idiotas).

El homo humanus se contraponía, al homo barbarus. Es que los romanos no quería pasar por bárbaros: se adjudicaron una humanidad al cuadrado; eran doblemente humanos en relación a los meramente humanos.

Para definir a su humana humanidad, tomaron prestado un noción de los griegos: la paideia. La paodeia es una virtud que atañe a la erudito at institutio in bonas artes. Y ahí se cuele la paideia de nuevo. El homo (con perdón) de Leonardo, es grecorromano. ¿Y la diferencia? Se marca con respecto a la escolástica gótica medieval que había inventado, para entonces, otro humanismo: el de la salvación del alma (salus aeterna) de todos los hombres en el marco de la desgraciada historia de la Gracia divina.

Ambos humanos se combinan en la conquista de América. Los conquistadores se pasan medio siglo discutiendo si los indios tenían o no alma. Decidieron que sí, un poco tarde: ya había muerto la mayoría. El tema es simple. Si no la tenían, eran sólo animales, y no animale rationalas. Los animales eran meros seres con vida. La razón un privilegio del alma del hombre en función de su pacto con Dios. (¿Cambia algo si en lugar del alma escribo cerebro y en lugar de Dios escribo ciencia, para satisfacer a los cientifistas de hoy?) (3.).

ADDENDA III A LA IIIª PROPOSICION

EL DINERO.

Por su belleza y para demostrar -vía absurdo- cómo la palabra puede, dejándosela hablar, abrir desde mucho antes el camino que luego las ciencias recorrerán, quiero dejar constancia al menos de un trozo de un curioso texto literario de Paul de Saint Victor, básicamente conocido por su libro Las Dos Carátulas (hom- bre que fuera secretario de Lamartine en 1848, aristócrata democrático e íntimo amigo de Victor Hugo)(55), que coincide con las proposiciones de Le Goff desarro- lladas en esta Proposición.

"Si la economía política pudiera tener poetas, éstos hubieran cantado el largo y doloroso martirio que ha sufrido el dinero antes de gobernar la tierra."

La Edad Media no distinguió la Banca de la Usura. El odio que profesaba al dinero está presente en los cuadros de los pintores flamencos del Siglo XV, en su representación según la tradición entonces dominante. En ellos se ve con fre- cuencia un sombrío, viejo vestido con una túnica con cintura de cuero y con un birrete metido hasta las cejas. Cruzan su rostro arrugas sospechosas; ensanchan sus ojos gafas que pinchan su flaca nariz y su barba ahorquillada termina en tenazas, esa faz gesticuladora. Está sentado ante una mesa llena de monedas, y a- largando los descarnados dedos hacia su tesoro parece calentarse en él como un brasero. Detrás de él, y sobre su espalda, se inclina su mujer. La avaricia ha borrado en ella todo vestigio de sexo. Sólo queda su rostro arrugado y sus di- minutos ojos grises que reflejan el chispear del metal..." "...se encuentra en todas partes esta efigie infamante, en las pinturas, en los cuentos, en las cró- nicas y en los romances de la época. La Edad Media condenó al dinero a la este- rilidad; si pensaba en multiplicarse, le perseguía y le excomulgaba. Recelaba de los negocios porque no los comprendía, y creía que dependían de la magia las operaciones primitivas de la naciente banca.

Los misterios del capital acrecentado por sí mismo, le inquietaban como los fenómenos de una alquimia peligrosa."

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
A LA IIIª PROPOSICION

- (1) FREUD, SIGMUND; "Obras Completas" - Editorial Amorrortu. Buenos Aires, 1976 - Tomo XVII, Página 125.
- (2) BARTHES, ROLAND; "Leçon" - Editorial Senil - París, 1978.
- (3) ECO, UMBERTO; "Obra Abierta" - Editorial Ariel - Barcelona 1979.
- (4) FOUCAULT, MICHEL; "La Arqueología del Saber" - Editorial Galimard. España, 1969 - Página 96.
- (5) Completud: sinónimo de completitud, neologismo usado en el código psicoanalítico y de las traducciones de filosofía de Heidegger.
- (6) Heidegger insiste en el tema a lo largo de toda su obra.
- (7) LACAN, JACQUES; "Encore" - Editorial Du Seuil - París 1975.
- (8) La Deconstrucción es un concepto eje en toda la obra de Derrida; véase Culler, Jonathan; Sobre la Deconstrucción - Editorial Cátedra, Madrid, 1982.
- (9) Se trata de una corriente cuyos principales exponentes son George Bataille, Julia Kristeva y Philippe Sollers; en cuya abundantísima obra se reconoce la influencia nietzschiana y hegeliana.
- (10) LEVI-STRAUSS, CLAUDE; "Tristes Trópicos" - Editorial Plon. París 1973 - Página 478-479.
- (11) ECO, UMBERTO; "El Nombre de la Rosa" - Editorial Lumen-De La Flor, Buenos Aires, 1986.

- (12) POLANYI, KARL Y ARENSBERG, PETER: "Trade and Market in the Early Empires"
Editorial Glencoe - Inglaterra, 1957.
- (13) LE GOFF, JACQUES; "La Bourse et la Vie" - Editorial Hachette.
París, 1986.
- (14) POLANYI, KARL; Opus cit (12)
- (15) LE GOFF, JACQUES; Opus cit (13) - Página 19.
- (16) Según el propio Le Goff lo reconoce en la obra citada (13) - Página 20
- (17) POLANYI, KARL; Opus cit (12) - Página 100.
- (18) POLANYI, KARL; OPUS CIT (12) - Página 101.
- (19) POLANYI, KARL; Opus cit (12) - Página 102.
- (20) DELEUZE, GILLE; "Foucault" - Editorial Paidós - Buenos Aires, 1987
- (21) LE GOFF, JACQUES; Opus cit (13) - Página 59
- (22) LE GOFF, JACQUES; Opus cit (13) - Página 25
- (23) LE GOFF, JACQUES; Opus cit (13) - Página 67
- (24) KRISTEVA, JULIA: "Historia del Amor" - Editorial Siglo XXI
México, 1987 - Página 133 y siguientes.
- (25) LE GOFF, JACQUES; Opus cit (13) - Página 68

- (26) ARIES, PHILIPPE; "La Muerte en Occidente" - Editorial Argos Vergara
Barcelona, 1977.
- (27) LE GOFF, JACQUES; Opus cit (13) - Página 68
- (28) LE GOFF, JACQUES; Opus cit (13) - Página 69
- (29) Sujeto Barrado; Tesis, nota al pie.
- (30) HEIDEGGER, MARTIN; "Sobre el Humanismo" - Editorial Sur
Buenos Aires, 1960. - Se trata de un carta de Heidegger comunmente conocida como "Carta del Humanismo", dirigida a Jean Beaufred.
- (31) ECO, HUMBERTO; Opus cit (3)
- (32) LE GOFF, JACQUES; Opus cit (13)
- (33) FOURASTIER, JEAN; "La Realidad Económica" - Editorial Emece
Buenos Aires, 1980.
- (34) LE GOFF, JACQUES; Opus cit (13)
- (35) Ver Proposición XIII de esta tesis.
- (36) LE GOFF, JACQUES; Opus cit (13)
- (37) LE GOFF, JACQUES: Opus cit (13) - Página 77.
El autor cita como fuentes sobre Santo Tomás y la Usura J. Van Roey: De
justo auctario ex contractu crediti, Louvain, 1903 - Páginas 154-175; y
Gilles de Lessines, De usuris, edité comme opus LXXIII de L'edition romaine
des Euvres de Thomas d' Aquin.

- (38) LE GOFF, JACQUES; opus cit (13) Página 30.
- (39) LE GOFF, JACQUES; opus cit (13), ver cita (37).
- (40) CHOBHAM, THOMAS DE; "Summa Confessorum" - Editorial F.Broomfield Louvain, 1968 - Question XI, capítulo I, Página 504.
- (41) A partir de los seminarios sobre Nietzsche de 1940 - 1945 -Editorial Galimar; París, 1971-, y en toda su obra posterior M.Heidegger habla del paulatino influjo de la ratio en la lengua y el pensamiento de occidente utilizando el neologismo arrazonamiento.
- (42) BACHELARD, GASTON; (1884-1962) desarrolla a lo largo de su obra la noción de obstáculo epistemológico, ver por ejemplo Le Nouvel Sprit Scientifique; Essair Sur la Coincaissance Approchéé y L'expérience de L'espace dang la Phisique Contemporaine.
También la edición castellana "La Política del Espacio", Editorial Fondo Foncho de Cultura Económica; México 1975.
- (43) LE GOFF, JACQUES; opus cit (13)
- (44) PERENNE, HENRY; "Histaire Ecónomique et sociale du moyen age" - Editorial Hachette; París, 1969.
- (45) LE GOFF, JACQUES; opus cit (13)
- (46) LE GOFF, JACQUES; opus cit (13)
- (47) HEIDEGGER, MARTIN; "Essais et Conferances" - Editorial Galimar; París 1980.
- (48) FLANBERT, ; "La Tentation de Saint Antoine" - Editorial Le Livre de Poche, 1968.

- (49) "La Canción de Rolando" - autor anónimo.
- (50) "Theologie Amoureuse, des peuples d'occident morale matrimoniale par un ancien chanoine" - Editorial Sin Pie; París, 1890.
- (51) Ver cita (50).
- (52) LE GOFF, JACQUES; opus cit (13).
- (53) LE GOFF, JACQUES; "Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente Medieval" Editorial, Taurus; Madrid, 1983.
- (54) ECO, UMBERTO; opus cit (3).
- (55) SAINT VICTOR, PAUL DE; "Hombres y Dioses" - Terraza Aliena Editores. Valencia, 1883.

PROPOSICION CUARTA:

EXPOSICION, VALIDACION Y CRITICA A LAS TEORIZACIONES

DEL FUNDADOR DE LA LINGÜISTICA Y PADRE DEL ESTRUCTURALISMO:

FERDINAND DE SAUSSURE

4.0 DESARROLLO DE LA IVª PROPOSICION:

Esta proposición se expresa en los siguientes términos: Todo discurso, en cuanto "conjunto de palabras y frases empleadas para manifestar lo que se piensa o lo que se siente" requiere el manejo de la lengua, del habla, del lenguaje. Por lo tanto, es preciso fijar los conceptos por la lingüística y la semiología para llegar a conclusiones acerca de los signos en la vida social. Del análisis del pensamiento de Ferdinand de Saussure se concluye -en oposición al criterio de ente- que la Economía está inserta en la cultura y no en la naturaleza y que en aquella no hay "valores naturales".

También se verá que la objetividad pretende que para cada significado existe un sólo referente, lo cual caracteriza a los escritos científicos (incluyendo a los de las ciencias sociales) en los cuales lo que se gana en supuesta claridad, se pierde en significancia y la lengua queda empobrecida.

4.1 LA LENGUA, EL HABLA, EL LENGUAJE:

Introducirse en la temática lingüística obliga a recurrir a los que han trabajado el derrotero del pensamiento científico en aquél terreno. La autora de esta tesis se ha visto obligada a urgir en la obra de Ferdinand de Saussure que sirve de columna vertebral de lo que es preciso exponer al respecto, sin dejar de lado otros talentos en ese campo cuyos nombres irán apareciendo en esta exposición.

Es curioso el destino de Saussure: el enorme valor de su obra no está suficientemente remarcado en el mezquino (en ubicación y elogios) prólogo que Amado Alonso le dedica en su edición castellana (1). Alonso remarca su "descubrimiento" de la sincronía y la "diacronía" sin explicitar que esa sólo observación bastó para fundar todo el estructuralismo (aplicado luego a otras ciencias) y olvida que al hacerlo, Ferdinand de Saussure está fundando la posibilidad misma de la lingüística como disciplina diferenciada de la Historia. Olvida también que en esas clases de comienzo de siglo, recopiladas por dos de sus pocos y fieles alumnos (2), en la soledad de Suiza, Saussure inventaba la semiología. Sólo a partir de Saussure se producen los notables aportes de Jakobson y Benveniste; el advenimiento de Eco; la divergencia de Chomsky; la brillantez de Bartes; la an-

tropología de Levy Strauss, el psicoanálisis lacaniano y la restitución del viejo logos griego, destituyendo a la Razón. Verdadera hazaña para un "positivista" (así lo califica, algo imprecisamente, Alonso) ignorado en vida.

Es cierto, por supuesto, que no hay un sujeto que "ex-nihilo" descubra y reinvente y no perdona. Esta tesis, en cuanto se asume históricamente como actual, se funda en la obra de los pensadores actuales, que por suerte es revisionista y deconstructiva. No puede evitar su autora caer en la representación icónica y en la canónica al autorizarse con nombre y apellido, en quienes reconoce como pensadores (escritores) que influyeron directamente en ella, pro-vocando su transferencia (3). Pero acota, eso sí, que el pensador auténtico, aunque solitario se nutre de aquello que, latente y hasta reprimido, retorna impregnando la historicidad de las épocas, se encarna en algunos seres hablantes. No es, en resumen el sujeto autónomo un creador al estilo del viejo Dios: traduce, habla en nombre de otros, repite, resignifica, transvalora, "es dictado"; se sumerge, cuando escribe en una intertextualidad que anuda su escritura con la de muchos otros, aún sin haberlos leído y escuchado. Es el caso -sospechoso- de Freud, que jura no haber leído a Nietzsche para "no contagiarse" por las coincidencias que le señalan entre los textos de ambos; el de Heidegger -también sospechoso- que dice no haber leído a Freud.

En el caso de Saussure puede notarse la influencia de Von Humboldt (que tanto influyó en Heidegger) y de Whitney quienes ya habían escrito que la lengua es una convención y que por tanto, resulta indiferente la naturaleza del signo en que se convierte. Pero antes de proseguir con la exposición propedéutica, lo más simplemente posible, de la teoría saussuriana para explicar cómo pudo Lacan constuir una lógica del significante en un intento más de barrar la omnipotencia de la subjetividad, dejo asentado que esta nueva articulación tomará sólo plena significancia si se la relaciona con la proposición subsiguiente, prácticamente desconocida en la Argentina: una filosofía del lenguaje desde Heidegger.

Regreso a Saussure. En su Curso de Lingüística General* luego de dejar sentada la esterilidad, los caminos sin salida en la que la lingüística diacrónica había caído (búsqueda de proto-lenguaje original, estudio de las raíces indoeuropeas, temas en los que Saussure mismo era un buen maestro) se planteará la ne-

*La lengua es un objeto bien definido en el conjunto de hechos del lenguaje.

cesidad de un estudio sincrónico, estructural, del lenguaje. Este estudio dejará al lenguaje mismo en una gran oscuridad; será propuesto en rigor como una alteridad productora o una condición no estudiable más allá de sus manifestaciones: la lengua y el habla.


Y sí, en este aspecto Saussure puede ser colocado entre los positivistas y también entre los pragmáticos. Su objeto es aquello que se escucha y aquello que se presenta. No indagará por qué se escucha y por qué se habla, más que describiendo los mecanismos fisiológicos del aparato de audición y fonación; no se preguntará por la relación entre lo que llama concepto (que es en él una representación, una imagen, un significado dado) y algo en la realidad o en lo real o en el mundo al que ese significado corresponda. El objeto, la objetividad en Saussure, excluye toda discusión sobre la "adaequatio", sobre la adecuación del intelecto a las cosas; toda fantasmática, toda dimensión imaginaria: problemas para filósofos. Ferdinand de Saussure, científico (véanse las tres primeras proposiciones) ha abierto su dominio, ha establecido una realidad lingüística dejando que pensadores como Lacan o Heidegger se las arreglen con el real excluido (4) para ello debía -lo hemos visto- definir un objeto al que seguirle la traza, dentro de campo mensurable y definible de experimentación. Implícitamente, sin explicitarlo, para Saussure (como para la lingüística y para Lacan y Heidegger, hasta que aparece la objeción de Derrida) el hombre es un ser hablante. La lingüística no estudiará, como lo había hecho primordialmente, lo escrito (ese "disfraz de la lengua"). Sino la lengua hablada en voz alta: la lengua en cuanto habla.

1 - La lengua es la parte social del lenguaje. Es exterior al individuo, que por sí sólo no puede crearla ni modificarla. La lengua puede estudiarse separadamente del habla. Por ejemplo, las lenguas muertas, que ya no se hablan, pueden aislarse e identificarse. La lengua debe y puede estudiarse desde la lengua misma sin la necesidad de incluir teorizaciones provenientes de otras disciplinas.

2 - La lengua es un sistema de signos.

3 - El signo lingüístico es la unión del sentido (concepto) significado y de la imagen acústica (sonora) significante. Un signo, ya lo desarrollaré, se es-

cribe así:

<u>concepto</u>	<u>árbol</u>	“ 	<u>significado</u>
imágen acústica	arbor	arbor	significante

Tanto el sentido (concepto, significado), como la imágen acústica (sonora, significante) son realidades psíquicas que no dependen de ningún referente exterior a la lengua.

4 - El habla, en cambio, es la manifestación individual de la lengua. Es la forma en que cada individuo habla en su lengua.

5 - La lengua, en tanto sistema de signos que expresan ideas, es comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales marítimas. Ha nacido la semiología: el estudio de la vida de los signos en la vida social.

Saussure no se da cuenta del alcance de sus afirmaciones. Ha leído a la filosofía de Bergson, sin duda, pero no ha comprendido que está definiendo al hombre mismo como al ser que, esencialmente, habla y es hablado. Y no lo comprende porque ha delimitado el área de su ciencia y no se pregunta por sus supuestos. Sin embargo, su inteligencia, agudísima, marcará al siglo con sus proposiciones.

En primer lugar dejará establecido que el signo que se da en la vida social (en rigor se equivocaba: la hace posible) no depende de la voluntad, individual o social.

No extrae más conclusiones. Si lo hubiera hecho la respuesta sería simple. Al no depender de la voluntad, no depende de la consciencia. Lo que el humano llama consciencia no es más que un efecto del signo. No extrae esa conclusión esencial porque carece, además, del concepto de inconsciente, pero remarca con lucidez, que esta ajenidad a la voluntad (la ilusión de manejar la lengua por medio del habla o de cambiarla) que es lo menos evidente, esta vez por ello, lo más esencial.

Delimitaré ahora con más rigor los registros y entrecruzamientos de lengua y habla siguiendo el texto de Saussure. Ya ha notado que la lengua es social y el habla individual. Por ello, explicará que la lengua no es una función del ha-

blante, "sino un producto que el individuo registra pasivamente". Nótese cómo, otra vez, desde otra óptica, el yo y el sujeto quedan barrados, descentrados, escindidos. No hay un yo ni un sujeto activamente y conscientemente dueños de la lengua: la pasividad connota la esclavitud a la lengua.

El habla es la particular forma en la que el individuo expresa al vasto e inabarcable mundo de la lengua. La "expresión" aquí debe perder su denotación clásica. El sujeto no expresa sus "propias" ideas o "sentimientos": expresa al mundo de la lengua, inabarcable; esta alteridad será uno de los lugares en donde Lacan inscribirá su Otro, su gran otro, su Autre con a mayúscula.

Conviene citar a Saussure, ahora, por la implicancia antropológica del párrafo siguiente, que será tomado al pie de la letra por Levy Strauss (5) y Malinowsky (6): "La lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos. Pero el habla es necesaria para que la lengua se establezca. Históricamente la lengua precede siempre al habla -es oyendo a los otros como uno aprende su lenguaje- y, en otras palabras, la lengua hace a la nación y no la nación posee una lengua".

La lengua es un "a-priori" cronológico, el lenguaje será su "a-priori" lógico. Nada habrá más allá del lenguaje, nada que pueda expresar una lengua o decir un habla. El lenguaje bordea lo real en tanto real indecible. La lengua construye una realidad: la llamada humana. Más allá de ella habrá, por ejemplo, el supuesto goce animal o las tinieblas de lo sagrado.

El decir saussuriano es rico en imágenes. Bello en metáforas y comparaciones. Para explicar la independencia relativa del significante (él le ha dado ese nombre) y el significado. Para remarcar esa imagen acústica que no es nueva, que ya está escrita en la foné aristotélica (7) y en San Agustín (8); para indicar la necesidad del significante, marcando al mismo tiempo que la emisión no afecta en nada al sistema mismo, comparará a la lengua con una sinfonía cuya realidad es independiente de la manera en que es ejecutada. En nada la afecta las faltas que puedan cometer los músicos*. Se adelanta en este punto a una objeción previsible: la de las palabras "prestadas", incorporadas desde otras lenguas. Responde, sensatamente, que esas palabras sólo tienen sentido en relación de enlace u oposición con las autóctonas. El sistema, la estructura, quedan incólumes.

*El psicoanálisis se ocupará precisamente de esas faltas, de esos "lapsus" en un triple sentido: 1 - El doble sentido de toda frase; 2 - El equívoco como estructura misma de la lengua; y 3 - El error, el quiebre del discurso racional - paterno como emergencia de una verdad inconsciente en acto: significancia paradójica de la falla como retorno de lo reprimido quebrando la vocación yoica consciente.

4.2 LA PALABRA HABLADA:

Pero antes de embarcarse en su fundamental teoría del signo, que repetiré ampliándola, Saussure delimitará de forma mucho más definida su campo y su dominio. Su intención es la destronar a la escritura del lugar de privilegio que en su época tenía (antiguo tema de debate que no cabe en esta tesis).

Llega a decir que privilegiar la escritura equivale a creer que para conocer a alguien es mejor mirar su fotografía que su rostro.

Para dejar a la palabra hablada como único objeto de la lingüística recurrirá a todo tipo de argumentos fácilmente rebatibles. Los expondré: Saussure sostiene que:

Primero: La imágen gráfica de las palabras impresiona como un objeto permanente y sólido, más apto que el sonido para constituir la unidad de la lengua a través del tiempo. A las palabras, como se cree popularmente "no se las lleva el viento". Por el contrario están unidas al sonido por un vínculo natural, único y verdadero.

Los que quieran introducirse en una refutación amplia y rica de todas estas aseveraciones pueden consultar la obra de Jacques Derrida, y muy especialmente su "Dramatología" (9). Baste hacer notar aquí que es difícil, sin ser tomista, aceptar un "vínculo natural" desde la cultura. Vínculo natural podría haber en la emisión de aullido de un animal castigado y el látigo que lo lastima para un observador humano, es decir, hablante y escribiente. Para el animal no hay vínculo natural: hay algo de lo que debe huir, o responder con ataque, o caer en inhibición. Un algo. ¿Displacer? Sí, para un observador que pueda hablar o escribir.

Segundo: Las palabras "único y verdadero" no son avaladas. Sólo, desde un naturalismo ingenuo y rousseauiano, como bien señala Derrida, puede sentarse semejante criterio de autoridad. El mismo Saussure (que ha priorizado la lengua sobre el habla, señalando al mismo tiempo su nudo) no puede ignorar que el humano hablante inscribe su estadia en la Tierra con vallas y cercos, caminos y lugares destinados al sacrificio, al culto, al intercambio. Y que esta escritura es tan antigua y original como el habla misma. Por otra parte, este perjuicio

logocéntrico (así lo expresa Derrida, más correcto sería llamarlo fonocéntrico) le impide comprender hasta que punto la transmisión en su propia Cultura se realiza por lo escrito, por la intertextualidad. Se trata, compréndase, de transmisión y no de mero archivo. Es cierto que el que habla se juega en lo que habla y no puede desdecirse. Más cierto aún para el "escriba". sin lectores Occidentales no existiría.

Tercero: Señala Saussure que las impresiones visuales son más firmes y durables que las acústicas y por ello la imagen gráfica se impone a la sonora.

La observación es de un fisiologismo elemental. No se leen "imágenes gráficas". Se leen párrafos, proposiciones, conceptos, matemáticas y poemas. La lectura es una operación diferente de la de ver, que no es la misma tampoco de la de mirar. Tanto como oír es diferente de escuchar. La lectura permite, eso sí, la relectura, el regreso, el subrayar, la marginación, las notas, una discusión interminable con el texto que queda abierto, que siempre "habla" distinto.

Cuarto: Saussure afirmará que la lengua literaria agranda aún más la innecesaria importancia de la escritura.

La observación, a más de científicista al estilo "fin de siècle", es de una osadía incomprensible. Por la lengua literaria Edipo sigue inquietando desde la época en que Sócrates lo escribiera. La lengua literaria es subversiva porque es metafórica. Y, paradoja final, Saussure perduró porque sus clases fueron escritas por sus discípulos, respetando la amplitud literaria de su estilo.

Finalmente; se equivoca más cuando señala que la lengua escrita tiende a permanecer decididamente en la lengua hablada, para tocar ejemplos menores. Ya escribí que la lengua hablada está impregnada por la escritura metafísica. Y ahora, por la escritura científica. ¿Ser "objetivos" no es ser "ecuanímenes, justos, verdaderos"?

Saussure equivocándose como el primer Heidegger y como Lacan, fonocéntrico y etnocéntrico, ya que su planteo es sólo aplicable a escrituras fonológicas como las occidentales y no ideográficas como las orientales, pontifica: "La conclusión evidente de todo esto es que la escritura vela y empaña la vida de la lengua. No es un vestido sino un disfraz" (10).


Ignoraba que toda la lengua, escrita y hablada, era y es un disfraz obligatorio

rio.

De todas maneras, su aporte es gigantesco. Es importante la función de ese significante que valdrá tanto hablado, como escrito. El libro reboza de definiciones tan espléndidas y de tan rica literatura como la que sigue: "La lengua es un sistema basado en la oposición de esas impresiones acústicas, lo mismo que un tapiz es una obra de arte producida por la oposición visual entre hilos de colores diversos. Ahora bien, lo que importa para el análisis, es el juego de esas oposiciones acústicas y no los procedimientos por los cuáles se han obtenido los colores" (11).

Este párrafo marca un estructuralismo, y bien sincrónico, sin duda: ¡Pero qué espléndida escritura!.

4.3 SIGNO: SIGNIFICADO Y SIGNIFICANTE:

Saussure liquida de un plumazo su más importante obstáculo epistemológico: la noción tradicional y escolástica de referente. La lengua no es una nomenclatura. A cada uno de sus términos no les corresponde una cosa. Esta noción es inexacta: supondría la existencia de ideas anteriores a las palabras. Y habría que agregar a la afirmación de Saussure: supone la existencia de representaciones nominales previas a las palabras. No hay tal: la representación por más visual e imaginada que sea está dibujada por la lengua. Tampoco hay correspondencia entre el nombre hablado, la fonación y la cosa. Nada obliga a que un árbol  (un signo así escrito o una imagen así dibujada) se llame árbol. No hay reflejo alguno entre mundo y lengua. Ni hay obligatoriedad entre el sonido y lo representado: son dos términos asociados "en el cerebro". Lo "del cerebro" es una inocencia saussuriana que merece la objeción que se le hiciera a Schopenhauer: si todo es representación del cerebro, ¿al cerebro quién lo representa?. Simplificando, el signo lingüístico no es a una cosa y un nombre, sino a un concepto y a una imagen acústica. Se podría con-
testar que la llamada imagen acústica no tiene nada de psíquico. Saussure responde que, utilizando la lengua materna, sin emitir sonidos ni mover los labios o la lengua, podemos hablarnos a nosotros mismos o recitar un poema. La imagen acústica -que llamará significante- sigue ahí. Pero, en ese caso, permanece en

la escritura.

Volveré a dibujar a esa entidad psíquica denominada signo lingüístico:

SIGNO:

Significado (S)

Significante (S)

La convención propuesta por Saussure es la siguiente:

- Signo designa el conjunto.
- Lo que se denomina concepto se llamará significado.
- Lo que se denominaba imagen acústica se llamará significante.

El primer rasgo que marcará Saussure en esta articulación bipolar de significado y significante que componen al signo es su arbitrariedad. Este principio de la arbitrariedad del signo -que Saussure ejemplifica con boeuf en Francia, buey en la frontera franco-española y oks en la franco-germana- ha originado bastante discusión. En rigor, el signo no es arbitrario. El que no sea necesario no marca su arbitrariedad, sino su contingencia. El signo es contingente. El signo es convencional y porque es convencional -y no natural- es contingente y no necesario.

Tan contingente es la relación intralingüística como la obligación -en ese entonces- de prosternarse nueve veces frente al emperador de la China. El signo lingüístico y la ceremonia china carecen de valor en sí: vale la regla contingente que los impone como herencia histórica.

Es preciso aclarar en este punto que Saussure se resiste explícitamente a utilizar símbolo, en lugar de signo porque entiende tradicionalmente al símbolo de manera muy diferente a lo simbólico planteado en esta tesis. El símbolo entendido a lo Jung, no es para Saussure completamente arbitrario, no es del todo contingente, "no está vacío". En otras palabras a diferencia del signo, en el símbolo está cristalizada una significancia de valor social o místico (12).

El hecho de que sea contingente no implica que el significante pueda cambiarse por decisión individual. O sí puede hacerse: arriesgando ser encerrado en un manicomio.

Saussure descubrirá, además, un hecho que parece evidente, pero que no había sido de ninguna manera evidenciado, en su significante: el carácter lineal. Al ser de naturaleza auditiva se desarrolla en el tiempo y es representable, cartesianamente, por su extensión (es lineal); mensurable en una sólo dimensión: la de la cadena. Toda la estructura de las relaciones sintagmáticas y la lógica lacaniana del significante se basan en este aserto.

Finalmente, refutará una antigua suposición positivista que suponía una relación necesaria entre significante y significado, basada en un mito del origen de la lengua: la onomatopeya. Si el hombre hubiera salido de la buena madre Naturaleza en donde Dios lo había puesto, habría aprendido a hablar imitando los sonidos que en ella habitaban. Una hipótesis fácilmente descartable. En primer lugar porque en cualquier lengua hay muy pocas onomatopeyas y en segundo lugar porque hasta las más simples, las más representables, varían de idioma en idioma. En español se representa al ladrido del perro por un guau guau; en francés oua oua; en alemán wau wau. Más cercano a nosotros y definitorio, es que a un mismo pájaro de canto característico se lo nomina, según las zonas o hasta indistintamente bicho-feo o venteveo. Otro pajarraco el chajá (Argentina), del guaraní chaha, recibe en Bolivia el nombre de tapacaré y en Venezuela el de arucu. El quiquiriquí de los gallos hispanos se hace coquericó en francés, y cock - adoodle - do en inglés. Los ejemplos podrían variarse indefinidamente, pasar por exclamaciones, que sin la gestualidad correspondiente no son tampoco traducibles y a las llamadas interjecciones o expresiones emotivas: nada coincide.

4.4 INMUTABILIDAD Y MUTABILIDAD DEL SIGNO (ARBITRARIEDAD O CONTINGENCIA):

Si desde un punto de vista teórico, la relación significante-significado es contingente (arbitraria para Saussure) para la cultura que lo emplea aparece como impuesto (por eso, desde ese ángulo, Benveniste afirmará que es contingente en la teoría y necesario en la práctica). Ni el individuo ni la sociedad pueden modificar voluntariamente esta relación. La lengua no es, como pensaba Rousseau, un contrato social. No es una relación libre y conscientemente convenida sino una ley que se sufre.

Y es Ley en ciertos mitos de los orígenes. Cuando Jehová le ordena a Adán que nombre animales, plantas y cosas, no le está haciendo sugerencia alguna. Está expresando una Ley. Después viene la manzana, pero ese es otro cuento. No se conoce ninguna lengua "recién parida". Todas, absolutamente todas, provienen de otras más antiguas o "primitivas".

Por ello, el fundador del estructuralismo, sí, Saussure, se burlará de las pretensiones de la lingüística tradicional: es vano y tonto buscar el origen del lenguaje. El objeto de la lingüística como ciencia objetiva y moderna será entonces la vida real y normal de la lengua ya constituida.

Pero tampoco puede, a pesar de su flamante pensamiento estructural, ignorar la diacronía, los factores históricos, la herencia. Se pregunta por la trasmutación institucional -no manejaba la noción de discurso- (13) y señala una relación dialéctica, oscilante entre el apegamiento a la tradición y el cambio social. En el caso de la lengua encuentra aquello que en la Argentina Enrique Pichón Riviere denominará resistencia al cambio (14), absolutamente enclavado. Más aún, a diferencia de otros institutos sociales, de otras instancias culturales, habrá que excluir a la lengua de toda revolución, todo cambio súbito, toda subversión. Este problema lo asombra y le agrada. Dará muchas respuestas a la incógnita, sin comprender que está rozando una verdad mucho más profunda. Hay otra dialéctica que ignora. Una dialéctica impar: la lengua produce más cambios en el sujeto que es hablado por ella que el sujeto en la lengua que, al menos conscientemente, no le pertenece; esa lengua que lo habla y que tiene la ilusión de utilizar para fines muy concretos.

De todas maneras, flexionando y reflexionando se acercará al tema. ¿Por qué la lengua tiende hacia la inmutabilidad del signo?

a) Por la misma dificultad del aprendizaje que el niño tiene al ser atravesado por la lengua materna (Saussure ignoraba que era paterna, pero este es otro asunto). Señala lo poco que tiene que ver la reflexión y el intelecto con la práctica de un idioma (y al hacerlo se adelanta a los equívocos que signarán el ultrarracionalismo de Piaget). Si el aprendizaje (no lo sabe) es pre-consciente e inconsciente; si las reglas de una lengua no son objetivadas más que, deficitariamente, en escuelas y colegios, ¿cómo los sujetos podrían des-reglamentarlas?

No termina aquí la suposición saussuriana: aún conjeturando, en contra de toda evidencia, que el aprendizaje de la lengua materna fuese consciente, los sujetos no lo cambiarían. ¿Por qué? Porque no la cuestionan. Parecen contentos con la lengua tal como la reciben. Suponer otra cosa sería pensar que los niños son hombres enanos. Le faltaba saber que la lengua es primeramente goce y luego placer del balbuceo. Le faltaba saber que la racionalidad moderna de la lengua se impone desde la terceridad paterna y que su violación es, en principio, impensable, salvo en el caso de poetas y de locos.

Las observaciones de Saussure son empiristas e inductivas: observa los hechos y generaliza. Pero ~~debe decirse~~ observa muy bien, demasiado bien para el instrumental epistémico con que contaba. Su observación subsiguiente entra más en la órbita de los hegelianos. El carácter arbitrario del signo (su contingencia) es lo que precipita su necesidad. La arbitrariedad misma imposibilita su modificación que sería viable, en cambio, si existiese una legalidad reglada por lo necesario. La norma de la lengua no es razonable. La Sociedad, por tanto no puede discutirla (razonablemente). En otras palabras, no saussurianas: no hay racionalidad en el deseo. La necesidad queda excluida en la estructura misma y de la estructura misma.

b) Observación que marca los límites del objetivismo: los signos lingüísticos son innumerables y crear una lengua (ver el fracaso desesperanzado del esperanto) es tarea inabordable e inaccesible.

c) En su uso cotidiano, que es su uso y su abuso, la lengua no es comprendida como sistema. Habría que agregar: suponiendo que lo fuera ya que es un sistema y mucho más que un sistema, ¿quién podría verla, si no Dios?

d) Hay ~~otra~~ observación "de factum"- una inercia colectiva, una resistencia a la innovación.

Por ello: la lengua se diferencia de las demás instituciones sociales, de los códigos de los ritos religiosos que ocupan a grupos de individuos por algún tiempo. La lengua ocupa a todos los individuos todo el tiempo: "es incomparable con las instituciones". Obvio. Le faltó a Saussure la conclusión: posibilita las instituciones y al humano mismo que fuera parte de ellas. Todo código, todo rito son impensables sin lengua. No la cambia ~~tuvo~~ la lucidez de ver- una revo-

lución social. Algunos códigos fatigantes pueden haber invadido la lengua rusa y la china luego de las revoluciones socialistas, pero sus lenguas no han variado en un ápice. En general, los códigos de las especializaciones -el código de los revolucionarios comprometidos, el de los represores, el de los economistas o el de los psicoanalistas- son empobrecedores de cualquier lengua. En ese sentido, los revolucionarios y los reaccionarios caen en la trampa del conservadurismo: el de la lengua.

Parece ignorar Saussure, aunque no pueda asegurarse, que esa "arbitrariedad", que esa contingencia, no sólo implican una "solidaridad con el pasado" sino el mantenimiento del presente como representable para poder proyectar un futuro transmisible. Es decir que el tiempo del deseo, que subjetivamente hace a la lengua, es esclerosado en ella y convertido en necesidad. Al menos, ahora.

¿Pero será inmutabilidad absoluta? ¿Se decidirá Saussure por un estructuralismo sincrónico "a outrance"? No. Reconocerá una cierta "infidelidad", palabra divertida por otra parte, ya que deja un resquicio al deseo.

La lengua se transforma sin que los sujetos hablantes puedan transformarla: la lengua no puede ser manejada; maneja.

El cambio histórico en la lengua se producirá por desplazamientos en la relación entre significado y significante.

La etimología, socialmente, da cuenta de ellos.

Reproduzco el ejemplo, notablemente absurdo, de Saussure: el latín necare (matar) se convierte en el francés noyer (ahogar) y en el español anegar. No es casual la aparente atipia del ejemplo. Saussure quiere mostrar que los cambios mismos son arbitrarios. Y aprovechándose de eso, afirma que el fenómeno es secundario y dependiente de la temporalidad histórica, tan notable en las instituciones y tan invisibles en la lengua.

Esta falacia se hace evidente si se leen con detención las primeras proposiciones de esta tesis. No hay lenguas muertas. Es preciso volver al ámbito que los signos (las palabras) abrieron y en donde la cosa estuvo. Este fenómeno no es secundario.

Primaria, en cambio, -y debe reconocérsele todo el mérito- es la ruptura de Saussure con el tomismo: la lengua no es natural: es un sistema de valores puros.

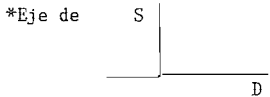
Incluirá así, casi sin saberlo, lo real de la lengua en la lingüística. Lamentablemente sus seguidores no advirtieron la "barbaridad" que estaba proponiendo.

Equipará, tanto en lingüística como en economía política, la más fugaz, la más imprecisa y la más rica de las nociones: la de valor. Y dirá que en las dos "ciencias" se trata de un sistema de equivalencias entre cosas de órdenes diferentes. En una: trabajo y salario. En la otra: significado y significante.

Las ciencias que trabajan con valores -y cuáles no trabajan con valores- ahora deberán establecer para Saussure dos ejes. Uno de simultaneidad, sincrónico y uno de sucesiones, diacrónico. S y D.*

¿Habría un sistema de valores en sí, fuera del tiempo?. La cosa se hace difícil y hasta diría metafísica en el peor sentido de la palabra. Saussure hace depender a los valores económicos de los valores naturales, al mejor estilo del Siglo XIII (ver proposición III). Rompe con el tomismo en lingüística, pero no en economía. Es pre-hegeliano y pre-marxista hasta el punto de afirmar que "el valor económico se apoya en la raíz de las cosas". ¿Las cosas? ¿Los utensilios? ¿Los bienes de uso? No solo: "un campo -escribe- vale en proporción a los que produce". Definición excesivamente simplista y relativamente falsa que lo lleva a afirmar que esa "relación de las cosas", esa "base natural" hace que los valores económicos no sean completamente "arbitrarios" (es decir no sean tan contingentes, dependan de necesidades). Pero, como hemos visto en la Proposición III, el valor económico es "arbitrario" es decir contingente, al depender del sistema borromeo, que lo imaginarizará, le dará una puesta simbólica, dejará un real indefinible. La economía está inserta en la Cultura, no en la Naturaleza. Y el valor económico se borda y se bordea con los valores religiosos, científicos, nacionales, internacionales y, entre otros, esencialmente por la forma en que ese valor se inscribe en la simbólica de la lengua y por lo tanto y por que de él no cesa de no inscribirse y no escribirse. Habrá que convenir con Saussure que en la lingüística los valores naturales no tiene puesto alguno. Pero agregando: en la economía tampoco. Por una sencilla razón: no hay valores naturales.

Luego de este desliz, dividirá a la lingüística -también puede estudiarse así la economía, por supuesto- en sincrónica y diacrónica.



El objetivo de la lingüística sincrónica será establecer, a partir del signo, los principios fundamentales (axiomas), los factores constitutivos de todo "estado de lengua". Al retomar el tema del significado y del significante, afirmará, y es importante retener esta frase generalmente olvidada: "que no se funden entre sí como el cuerpo y el alma". El concepto es una calidad de la sustancia fónica una calidad del concepto. El signo es metafórico en la imagen del agua: hidrógeno es el significante; oxígeno el significado. Sin advertirlo le dan un 2 al significante. Pero éste es un tema para Lacan. Saussure, en cambio, hará del signo una unidad indestructible: "tomados por separados, ni el hidrógeno ni el oxígeno tienen las cualidades del agua".

En este momento del desarrollo de sus clases, Saussure reintroduce el tema del valor al tratar la unidad-signo dentro de la famosa metáfora del juego de ajedrez. La lengua -como el ajedrez es un sistema basado en la oposición de sus unidades concretas. No podemos desconocerlas como tales, ni ignorar sus funciones. Estamos atados a ese conocimiento y a esa funcionalidad*.

Obviamente las unidades lingüísticas no son de marfil, carecen de materia y forma, su valor no es esencialmente utensiliario. Las unidades lingüísticas con unidades significativas, elementos significativos. Esto no implica que "no existan en la realidad": la constituyen.

Pero, observa Saussure, un caballo de ajedrez solitario, alejado del casillero y de las otras piezas del juego, no significa nada para el jugador. Y combina el valor con la función. El valor despierta, por así escribirlo, cuando entra en función. La función es valorativa. Y el valor, funcional en relación con las reglas del juego. El objeto-caballo, de madera o de marfil no importa (salvo que sea una obra de arte) sino como función; como función caballo. Este tema será retomado por Lacan en su lectura de Freud. Daré un ejemplo fácil por vía analógica de la praxis psicoanalítica. No importan los padres de la realidad de un bebé. No importan los padres biológicos, ni los que simbólicamente hayan sido consagrados por la Iglesia o la autoridad civil. Importan los que cumplan la función materna o paterna. En la medida que esta función, función de amor, de protección, de alimento para un bebé que nace desvalido, con sus fibras nerviosas sin mielinizar, descoordinado (ese nacer antes de tiempo que ca-

*Salvo que se patee el tablero: goce sexual, locura, muerte.

racteriza al niño humano) se cumpla, el bebé sobrevive. Si la función no se cumple, aunque tenga padres de carne y hueso, el bebé muere. Lo que vale entonces, es la función.

El final del capítulo IV del Curso de Lingüística General, Saussure acusa a los filósofos de haber tratado al pensamiento como una nebulosa desflecada, híbrida. E insistirá en que todo es in-deferente antes de la aparición de la lengua. La lengua, entonces, esa función simbólica que ya vimos en Milner(15), vía Lacan, será esencialmente la que marque las diferencias: función simbólica de corte, discriminativa.

Saussure dibuja, trata de representar el tema con dos masas fluídas y paralelas separadas pero inseparables que no deben entenderse en el sentido de anterioridad cronológica ni lógica, la una respecto de la otra. No se trata de "materializar pensamientos", ni de "espiritualizar sonidos". Ver, al final de esta proposición la Addenda I, Die Sprache, de Martín Heidegger.

Otra metáfora saussuriana: el anverso de una hoja de papel es el pensamiento; el reverso, el sonido. No podemos cortar una sin cortar la otra.

Entonces, por una parte, lo "arbitrario" de la relación pensamiento-sonido, su contingencia, es indestructible y necesaria en sí misma. Sólo es contingente, observada fuera del sistema de la lengua. Dentro de ella, es necesaria y funcional. Y el valor del signo tampoco depende de ningún elemento extra-lingüístico: es relativo e intrínseco a la lengua misma. Observación aplicable a la escritura. No hay palabra que valga de por sí aisladamente, sino en relación con toda la estructura textual y sus referencias pluritextuales. El valor de una palabra no es la representación (no es el significado, que en sí representa nada) sino el valor significante que marca la diferencia, las oposiciones, las distinciones, las discriminaciones con respecto al resto de signos de la misma lengua.

El significado pleno de sentido -la representación- es una ilusión de la lengua. Sin el significante sería imposible encontrar el valor de un término desemejante en cadena, para substituirlo por otro de valor similar: hace sinonimia, o metaforizar, que no es lo mismo. El valor marcará dentro de la lengua, por lo pronto, la desemejanza sobre un fondo de similaridad.

Las palabras se comparan entre sí(y no se crea que esta es una operación lúcida y conciente) y podría definir al valor, saliendo ya del área saussuriana, como el efecto de significancia que se establece entre la desemejanza y la similitud.

Sin embargo, hasta los sinónimos, abiertos en su disponible semejanza obtienen su valor por oposición(si no, serían idénticos).

No existe una universalidad fija y predeterminada del signo: depende de su función y de su posición; de la estructura y del contexto. La misma aseveración puede extenderse a las lenguas. En muchas de ellas carece de sentido de sintagma sentarse al sol. En otras, el sol es dios y sería sacrilego "tomar sol".

El tema abarca "a-priori" fenómenos tan fundantes como el tiempo. El Hebreo no tiene una forma propia y pre-establecida para el futuro. Por tanto, y definitivamente: se acaba con el tema de las ideas innatas o establecidas previamente y se comienzan a socavar los pretendidos "universales". Los valores, dentro de una lengua se determinan negativamente en relación con el resto de sus términos. La negación -como en psicoanálisis- es el primer esbozo del lenguaje. La negación y la diferencia serán substanciales para una lógica del significante. Un término, un signo es, lo que los demás términos, signos, no son. El ser se especifica desde el no ser. Tibio, ejemplifica Saussure, es lo que no es frío ni caliente.

Pero los valores convencionales de una lengua no deben confundirse con el significante, con esa materia que se pone en juego. Es tan "material" el significante para Saussure, que no puede resistir la tentación de compararlo, esta vez con el metal de una moneda que no determina su valor: "un escudo que vale nominalmente 5 francos, contiene 2,5 gramos de plata y vale distinto según la efigie que tenga grabada y en diversos lados de una frontera política".

Por lo tanto, comprende Saussure que la materia no vale por sí, ni la forma; ni la icónica(esa efigie): son todas variables de valor con relativismos geográficos, políticos, históricos que lo hacen poco definible.

El valor del significante estará impregnado por la negatividad ya señalada. El valor está en la diferencia. Y la diferencia se nutre en la negatividad. El significante no vale por alguna cualidad propia y positiva, sino por la diferen-

cia que lo hace inconfundible en relación a los otros. Por eso Lacan hablará de cadenas de significantes y dirá que un significante, solitario, no significa nada para nadie. El fonema mismo -esa mínima unidad significativa, ya se pronuncie, ya se pronuncie, ya se escriba- vale por su diferencia. Una t no tiene valor, si no se relaciona con una e. Y ese té, tal vez se escuchará como una infusión o un tuteo, en relación diferencial con el conjunto.

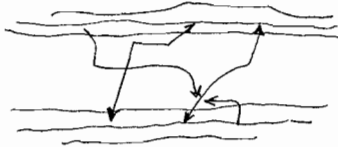
La lengua despliega sus funciones en dos órdenes. Ya hemos visto que uno de ellos, el sintagmático, signado por la temporalidad del significante, es representable lineal y horizontalmente, establecido lo que luego Jakobson(16) denominará relaciones de contigüidad. En ellas podemos encontrar lo que Harari(17) bautizó como "sintagmas cristalizados" por el uso social: "a buen tiempo, buena cara", "el hombre es un animal racional", "más vale tarde que nunca", etc, que funcionan como signos unitarios.

Por otra parte, en el momento de emisión de cualquier discurso asociamos y al mismo tiempo excluimos. Al decir enseñanza, asociamos y excluimos educación y aprendizaje, o por vía significativa, al decir calle (vía pública) excluimos el calle del verbo callar. Estas palabras que pueden ir en lugar de otras -sinónimas, antónimas, relacionadas por el significante- harán para Jakobson la vía o polo paradigmático. En ella se revela la reserva inmensa, el tesoro de la lengua que para la lógica lacaniana será una de las nominaciones de la Gran Alteridad. El Otro, el Autre, es también, el tesoro del significante.

Jakobson demostrará que todas las afasias*(---) pueden clasificarse según afecten el polo sintagmático o el paradigmático. Son los valores-función y no las palabras en sí las alteradas en esta enfermedad. Debe hacerse notar, de paso, que la noción de valor en lingüística ya había sido enbozada por Peirce, a quien Saussure tanto debe. Peirce(18) afirmó que para que el signo fuese comprendido, no sólo hacen falta -como lo pretende la simplificada teoría de la comunicación- un receptor y un emisor, un oyente y un hablante sino lo que llamó un interpretante (remarcaba esa terceridad indispensable). El interpretante es otro signo o conjunto de signos concurrentes hacia la línea del sintagma o presentes-ausentes en la memoria para ejercer la función paradigmática.

*Afasia; pérdida parcial o total del habla por causas físicas, psicofísicas o psicológicas

Roland Barthes, (19) por su lado, en sus Elementos de Semiología retoma las dos masas flotantes de Saussure, una de significados, otra de significantes y polisémicamente, desmembrará la unidad del signo afirmando deslizamientos y cruces entre los dos reinos flotantes paralelos.



Lacan en sus primeras aproximaciones al tema observará que el efecto de significancia se conjuga entre significantes que anudan al significado al modo de bucle o puntos de capitoné.

En resumen, e insistiendo, el significado es nada sin el significante; la clásica "representación" muda es una abstracción "a-posteriori". Antes de la aparición del lenguaje, no hay pensamiento, no hay mundo, no hay ser humano.

Adelanto que todo significante tiene muchos significados. Basta abrir el diccionario para descubrir que cada palabra tiene acepciones diversas, múltiples, a veces contradictorias, producto de su devenir histórico; producto del deslizamiento de sentidos por vía significante, por vía del significado, o por ambas vías. Esta pluralidad ambigua, que aumenta el malentendido insito en toda lengua y enriquece con sus significancias heterogéneas a la literatura y a la poesía, es lo que intentará acotar la ciencia objetiva. La objetividad pretenderá la monosemia: para cada significante un sólo referente. De allí las fatigosas definiciones que encabezan libros "científicos", aún en las ciencias económicas. Conviene comentar que lo que se gana en supuesta claridad -claro y distinto- se pierde en significancia. En resumen: la lengua (y el pensar que le consiste) queda empobrecida. El texto, también. Por la polisemia misma el sentido de una palabra depende del contexto y su valor surge como elemento diferencial y oposicional.

4.5 LOS DOS EJES PRINCIPALES DEL LENGUAJE :

Como corolario de lo ya escrito

hablar implica dos operaciones fundamentales: la selección (no consciente ni voluntaria, desde ya) de ciertas unidades lingüísticas en el tesoro común de la lengua; y la combinación de estas unidades en otras, cada vez más grandes y complejas. Se pasa así de fonemas o monemas a los signos (palabras) y de estos a las frases, y de las frases a los enunciados. Así se conforma un habla, y un discurso y un texto (Derrida, Kristeva (20)). Estas ligazones en niveles de complejidad creciente están gobernadas por leyes fonológicas, gramaticales y sintácticas de complejidad decreciente.

La selección implica casi una operación metafórica, ya que al "elegirse" inconscientemente un término y excluirse los otros se está produciendo un traslado (metáfora) siempre en función de la semejanza. Saussure afirmaba que, fuera del discurso, las unidades que tenían algo de común entre sí se asociaban en la memoria, constituyendo grupos (clases) que dominaban las distintas relaciones. Era una conclusión fundada en la lógica formal: clases primero, y luego de ellas se pasaría inevitablemente a los universales. Sin embargo, en Saussure mismo, la posibilidad de asociar también por el significante destruía esta lógica tradicional.

Enseñar puede asociarse con educar y aprender, pero también con enseña (patria), señar (operación comercial). Esta aparente arbitrariedad fue, sin embargo, la que Freud -desconociendo todo el trabajo saussuriano- descubrió en la clínica. La emergencia asociativa hacia esa "memoria" saussuriana, desde lo inconsciente, se da por vía del significante y no del significado. Destruído el sentido de significado la cadena asociativa del lenguaje, lleva hacia un inconsciente (Lacan) que "es estructurado como un lenguaje". Un lenguaje, eso sí, de significantes en cadena.

La combinación de signos, en cambio, tiene por soporte la extensión, ya que dos elementos no pueden ser pronunciados o escritos a un mismo tiempo y toman su valor del que lo antecede, en función del contexto.

En la combinación, los signos están unidos "in praesentia"; en la selección, "in absentia".

Saussure ejemplifica ambos ejes con las columnas de un edificio griego. Las columnas se hallan en relación de contigüidad y presencia con otras partes del

edificio (el arquitrabe, por ejemplo) pero esas columnas, que puede ser dóricas, se asocian "in absentia", con las jónicas o las corintias, que, a la vista, no están.

El eje de la selección se presenta por la vertical: adyacencias y exclusiones ("in absentia") de otros signos.

El eje de la combinación es horizontal, unido por contigüidad, por concatenación. La cadena lleva a su origen griego. Catena: ritmo. Ambas vertientes pueden reproducirse esquemáticamente.

-Dimensión horizontal: relaciones concatenadas de contigüidad.

-Dimensión vertical: relaciones de sustitución por desemejanza/semejanza.

a	b	c	d
a [˘]	b [˘]	c [˘]	d [˘]
a ^{˘˘}	b ^{˘˘}	c ^{˘˘}	d ^{˘˘}
a ^{˘˘˘}	b ^{˘˘˘}	c ^{˘˘˘}	d ^{˘˘˘}

Ambos ejes dividen al lenguaje en su totalidad.

Se puede aplicar la bipartición a ciertos elementos del lenguaje:

SELECCION

toca-gorro-capelina-sombrero-
boina-mantilla-oca-horror-ape-
regina-

COMBINACION

falda, blusa, pantalones
cabeza, pelo.

Aquí con toca, oca, gorro, horror se presenta un problema: ¿Debimos colocar las relaciones del significante, oca, horror, etc., del lado de la combinación? No. En rigor el cuadro está invertido. Corresponde colocarlas bajo la selección. Porque es allí donde se produce el efecto de metáfora.

Regreso a Jakobson y a sus afasias.

1 - Los afásicos afectados en el polo de la SELECCION no encuentran palabras.

Se mantienen intactos el esqueleto, la armadura y los eslabones, los elementos conectivos del discurso. Dificilmente puedan asociar a partir de una palabra aislada. Toca, no los remite a gorro, ni a oca, ni a horror. La función selectiva o metafórica del lenguaje está afectada. Sólo responderán por el otro eje: la metonimia*. Tenedor, no será asociado con pinche, sino con servilleta o cuchillo. Fumar no les llevará al infaltable humo de la asociación común, sino a cigarrillo. Estos afásicos desplazan (una de las dos leyes de Freud para el funcionar de lo inconsciente y, por supuesto del sueño) horizontalmente, con relación de contigüidad (Lacan colocará, en lugar de desplazamiento, metonimia).

2 - Por el contrario, en los trastornos que afectan a la combinación, desplazamiento, metonimia, contigüidad (según los diversos autores) se desemboca, desarticulada la estructura horizontal, en una lengua telegráfica. Mientras el contexto se desintegra sólo restan las operaciones de selección, condensación (el otro polo de Freud para la asociación inconsciente), metáfora (Lacan). Dirán catalejo, en lugar de microscopio; fuego en lugar de luz; huevo en lugar de fuego.

Otros lingüistas substituyen el polo metafórico, selectivo, de condensación, por polo sincrónico; y al metonímico, por contigüidad, metonímico por polo diacrónico.

Resulta útil a esta altura, realizar una síntesis final que tienda a aunar las terminologías referidas a un mismo y especial fenómeno:

SINCRONIA

SELECCION

Substituciones

Paradigma

Oposición

Desemejanza

Metáfora

DIACRONIA

COMBINACION

Contexto

Sintagma

Contraste

Contigüidad

Metonimia

ADDENDA I A LA IVª PROPOSICION

DIE SPRACHE - Martín Heidegger (2i)

Debe entenderse Sprache, palabra, en cuanto palabra dicha en el seno de una lengua.

"El ser humano habla. Hablamos despiertos, hablamos en sueños; hablamos sin cesar aún cuando no profiramos palabra alguna y no hagamos otra cosa que escuchar y leer. Hablamos también, cuando no escuchando ni leyendo, nos dedicamos a un trabajo o nos abandonamos a no hacer nada".

"Hablamos constantemente de una manera o de otra. Hablamos porque nos es natural hablar, pero esta naturalidad no proviene de una voluntad de hablar que sería anterior a la palabra. Se dice que el hombre posee a la palabra por naturaleza. La enseñanza tradicional quiere que el hombre sea, a diferencia de la planta y de la bestia, el viviente capaz de emplear la palabra.

Esta afirmación no significa que, además de otras facultades, el hombre posea la de hablar. Quiere decir que es la palabra la que hace al hombre capaz de ser el viviente que es en tanto hombre".

NOTA BENE: en este texto, dada la dificultad de la real, total o completa traducibilidad de la palabra sprache, puede substituirse palabra por lengua.

Por otra parte, si se piensa en la prioridad lógica del significante y en su peso frente al discurso de la razón y del sentido, puede comprenderse por qué el hombre es sujeto del significante.

ADDENDA II A LA IVª PROPOSICION

DIFERENCIA ENTRE CODIGO Y LENGUA

1 - Diferencia entre código y lengua:

En una lengua, el signo -la relación contingente y necesaria entre significado y significante- coexiste "ab initium"; se nace en y con ella. Desde un punto de vista lingüístico no hay razón para anteponer uno a otro (las dos caras del papel saussuriano). Desde un punto de vista psicoanalítico (como puede leerse en la Proposición Vª) la prioridad lógica y cronológica del significante, no puede reducirse a código alguno.

El código inventa, siempre en relación con la lengua pre-existente, un sistema de significantes para, en su mayoría, representaciones ya dadas; y en su minoría, para conceptos nuevos. Estos conceptos "nuevos" son comprensibles, de todos modos, solamente en su relación de oposición con las conceptualizaciones ya establecidas. No se puede crear un código de la nada sin caer en el más puro delirio. Aunque el más puro delirio, en su siempre relativa incomprensibilidad, depende también del tesoro del significante y/o de un nudo representado. La lengua no es un código: es previa a todo código.

Las únicas partículas existentes en todas las lenguas marcan el valor de la diferencia o corte, como principio y como origen. Son:

El o disyuntivo.

El y sumante.

El no, que además de restar, marca el lugar de la ley. El de la negativa a la pulsión que marca el comienzo de la Cultura y del deseo.

2 - Denotación y connotación:

Tomó esta articulación del libro Psicoanálisis Actual -¿Qué representamos hoy?- Nota Final, con la autorización de su autor, Juan Carlos Martelli (22). Corresponde al capítulo que reproduciré -Representación y sentido-, Proposición VIª, también comentada por mí.

"Es imprescindible distinguir dos aspectos muy importantes en los significados de las palabras: la denotación que es la significación objetiva que para cualquier hablante de la lengua posee una palabra: gato, árbol, casa y la connotación, que es el conjunto de valores secundarios que rodean a una palabra en el sistema de cada hablante: la palabra zorra, como hemos visto, para los campesinos calabreses está cargada de valores supersticiosos*. Para el estudio de los elementos significativos de una lengua determinada son básicos los valores denotativos de las palabras, pero es indudable que el estudio quedará incompleto si no se añade a esta investigación el conjunto de los valores connotativos que ciertas palabras tienen para determinados hablantes de la lengua".

Hasta aquí Juan Carlos Martelli ha reproducido un trozo de una entrevista a Roman Jakobson publicada en Lingüística y Significación (23). El autor, comenta: "Tres observaciones:

1 - Todo estudio es siempre incompleto y más en este caso: ¿cómo universalizar los particularia?

2 - La lingüística, como ciencia, valoriza lo denotativo. Por eso no puede dar cuenta de la poesía.

3 - El psicoanálisis y la poesía, cuando no trabajan con el significante, valorizan más la connotación que la denotación.

Y un punto más: ¿cómo denotar claramente valores abstractos que no representan objetos: la justicia, la temporalidad, el saber? ¿Cómo hacerlo sin acudir a pares oposicionales o a otras denotaciones que se convierten y los convierten en connotaciones?

La lengua no se deja atrapar fácilmente; es como la zorra".

Agregaré a los puntos marcados por Martelli que:

a) Todas las palabras tienen valores connotativos, aunque diferentes, para todos los hablantes de una lengua.

b) La connotación es eminentemente polisémica.

c) El lenguaje de las ciencias exactas y naturales intenta ser puramente denotativo, sin conseguirlo. ¿Cómo lo lograría el de una ciencia humana como la economía y la administración?

d) Martelli no ha tenido en cuenta que para Jakobson, tanto la connotación

*¿Y para nosotros, no? ¿Qué es la astucia sino un valor mítico? Nuestro bestiario funciona. Y como connotación despectivo-erótica: "Esa mina es una zorra".

como la denotación se fundan en "valores" que una vez más escapan a toda definición.

3 - Metáfora y metonimia:

Como se ha descrito en el tema de las afasias (Jakobson) éstas giran dentro de dos polos posibles: el metafórico o el metonímico. En el primer tipo de afasia está suprimida la relación de similaridad (que en rigor es la relación de diferencia sobre lo similar) y en el segundo, la capacidad de efectuar relaciones de contigüidad (metonímicas).

Los discursos (mal llamados códigos) pueden construirse pesando más sobre uno u otro polo: el proceso metafórico o el proceso metonímico.

En el comportamiento verbal cotidiano (normal para la patología de las afasias) ambos "polos" están constantemente en obra, se superponen y se entrelazan. Pero es obvio que en contextos simbólicos diferentes, prima uno sobre otro. Puede afirmarse que el polo metafórico primó hasta el siglo XIII y el metonímico comenzó, luego, a ejercer su influencia. Hasta tal punto, que se produjo un quiebre, una ruptura nunca vista en la Historia Occidental. La metáfora implícita en los procedimientos de lectura medievales (ver el ejemplo de Eco sobre lectura del Dante), aunque se refiriese a metáforas cristalizadas y simbolizadas, deja paso a la metonimia como Discurso del Método: como paradigma de la objetividad.

En los niños, en cuanto semi-afásicos, puede notarse, aplicando el "test" de Jung de asociación de palabras, las dos vertientes posibles de la lengua.

a) Por substitución, es decir por sinonimia fundada en la diferencia (metáfora): Gato: felino (en donde entran los universales lógicos colados en la lengua).

Gato: perro (relación metafórica de oposición simple cristalizada), llamada por los lingüistas autonimia.

Gato: bola amorosa y peluda.

b) Por complemento, es decir por asociación predicativa, fundada en la contigüidad:

Gato: maulla.

Gato: atigrado.

Gato: jugueteón.

Pero, en ambos "polos" la referencia no es nada clara -a los lingüistas les encantaría que así fuera- y la polisemia reina, y los reinos de ambos polos se entrecruzan, tanto en el aspecto posicional como en el semántico.

Ya en el ejemplo "bola amorosa y peluda" la metáfora y la metonimia se mezclan. Pero, aún más, si se pretende la definición gato: independiente, libre, se trata de metáforas cristalizadas, esclerosadas, que entran en el polo metonímico. La metonimia absorbe toda metáfora dada, para una cultura. El gato arisco, no es ya metafórico, es metonímico. Sólo comprendiendo esta confusión puede entenderse que el acto creador -en ciencia y en poesía- es siempre una metáfora nueva, que no haya sido arrasada por la pre-compresión adjetivada y metonímica de la lengua.

No es cierto, como afirma Jakobson que en la combinación y en la jerarquización (inevitablemente valorativa) de un discurso o de un texto se revee el estilo. No hay "gustos y preferencias verbales" que puedan ser manejadas por un sujeto. El sujeto, su estilo -y ahí el estilo hace al hombre- se predetermina por cómo la lengua hace uso y abuso de él. Por eso los creadores afirman que "les dictan".

Tampoco es verdad la afirmación de Jakobson y Benveniste con respecto al habla cotidiana. Si bien es cierto que no hay "una reflexión previa" que implique la elección consciente de un polo metafórico o metonímico, hay rasgos neuróticos que sí los marcan. El discurso es predominantemente metonímico; el de la histeria, metafórico. Y es obvio que la angustia -que nunca se elige- "hace perder la palabra". Y que la ansiedad desarticula a la expresión en ambos polos.

Jakobson observa que se ha señalado la primacía del emerger metafísico en la literatura romántica y en el importante movimiento simbolista, pero que la crítica no se ha percatado de que el realismo literario es metonímico. La observación es excelente. Todo realismo, todo objetivismo, son metonímicos. La lengua de las ciencias físicas y naturales es definidamente metonímica. No tendría que suceder ese efecto de estructura en ninguna ciencia "humana". Y sin embargo, es en el discurso de las ciencias económicas en donde se hace más evidente. Hasta las obras clásicas de administración menos estrictas, menos acotadas polisémicamente, menos denotadas que las de contabilidad, siguen siendo metonímicas

aunque abunden en ejemplificaciones simplistas. Es que, como puede verse a partir de la proposición subsiguiente, al intentar una fundamentación objetivista, olvidando el rol del sujeto que avala, estas disciplinas se fueron deslizando hacia una accionómica metonímica (muy especialmente en este siglo).

Para Jakobson -vale consignarlo- los dos polos de la lengua, son aplicables, semiológicamente a cualquier actividad humana: desde el montaje cinematográfico hasta la plástica.

4 - De la semiología:

Como quiso Saussure al inventar la palabra -del griego semeion, signo- la lingüística, al menos en teoría, entra a formar parte de la nueva área, del nuevo territorio realizado y simbolizado. Pero el desarrollo mismo de la lingüística se encargó de desmentirlo. Como observa Julia Kristeva (24), cualquier objeto de la semiología -señal, gesto, sonido, imagen, bit, código- es accesible al conocimiento, es representable, solamente a través de la lengua. Nuevamente el lenguaje aparece como último supuesto. Sin lengua, no hay semiología ni semiótica posibles. Roland Barthes (25), ya en sus primeros trabajos (El grado cero de la escritura, por ejemplo) marcaba que el camino de la semiología, cuando realmente se encontrara sería secundario y externo, aunque tal vez translingüístico.

En 1965 se corregía, "En suma, hay que admitir desde ahora que se invierta la proposición de Saussure: la lingüística no es una parte privilegiada de la ciencia general de los signos. Por el contrario, la semiología es una parte de la lingüística, aquella que se encarga de las grandes unidades significantes del discurso. La noción se justifica filosóficamente: no hay signo posible que no esté condicionado por la existencia del lenguaje".

Si el modelo del signo está dado "a priori" en la lengua hablada (y escrita) no puede haber una "ciencia de los signos" exterior a ella.

Conviene aquí interrumpir, para no fatigar al lector con razonamientos y secuencias similares a las reflexiones de Barthes, que abren camino a las de Kristeva y Derrida, para sintetizar dos conclusiones:

1 - ¿Alcanzan los modelos generales de la lingüística actual para construir

dentro de ella una semiología general?

2 - Si la lingüística queda encerrada en la teoría de la comunicación no llega a dar cuenta de los procesos de producción de sentido en los sistemas significantes que estudia.

El segundo punto quedará claramente demostrado en la proposición Vª. La primera pregunta, está siendo contestada. Hay una semiología ya, aplicada a la gastronomía, los modales en la mesa, o el eventual comportamiento de un producto en el mercado, abarcando desde su "packaging" (envasamiento) hasta el efecto significativo del nombre. Esta semiología ha desarrollado técnicas propias que como tales pueden clasificarse de translingüísticas, pero no de metalingüísticas. La lengua continúa siendo soberana. Se discute, en este campo si la noción de texto, desde ya lingüística, es translingüística. Esta sutileza me parece ociosa, pero consigno las dos características principales del texto:

1 - La relación del texto con la lengua sería redistributiva. Se operaría una destrucción y una construcción (para Derrida, una deconstrucción). Y puede ser abordada por categorías lógico-matemáticas. Esta diferenciación es obviada por Lacan: la lengua misma se deja matematizar.

2 - Todo texto es una producción intertextual en donde se cruzan y potencian y neutralizan enunciados de muchos otros textos.

5 - Sinecdoque:

Cuando el Grupo u (J.Dubois, F.Edeline, J.M.Klinkenberg.P. Minguet, F. Pire, H. Trinon, del Centre d'Etudes péétiques, université de Liège) publica su RHETORIQUE GENERALE(26)cuestiona algunas afirmaciones de Jacques Lacan con respecto a la metáfora y la metonimia. Y muy especialmente con respecto a la metonimia.

Este cuestionamiento no tiene repercusión porque el libro es específicamente un texto teórico y riguroso de retórica.

Queda claro, que Lacan utiliza los tropos retóricos para fines que van mucho más allá de esta renacida ciencia; utilizando esa frase que Lacan repetirá a lo largo de toda su obra: "Me sirvo porque me sirve".

Las dificultades que pueden deslizarse de una revisión retórica de la lengua

puede sintetizarse en el siguiente párrafo: "refiriéndose a la famosa frase con que en los manuales se explica la metonímia y a la que Lacan (27) también hace mención, en donde los barcos de vela son llamados simplemente velas: cien velas se acercan al puerto; el libro comienza citando a Charles Bally según el cual el primer hombre que llamó a un barco de vela cometió una falta.

Luego se enumeran los equivalentes propuestos por diversos autores con respecto a esta presunta falta: "abuso (Valery), violación (J.Cohen), escándalo (Roland Barthes), anomalía (Tocsorov), locura (Aragón), desviación (Spizer), subversión (Peytard), infracción (Thiry), etc. (28).

Desde esta riquísima complejidad los retóricos modernos, objetan que Jakobson (29) al establecer la metonímia como figura opuesta a la metáfora (donde a su vez la toma Lacan) olvida a la sinecdoque, figura que subsume la mayor parte de las metonimias a las que se refiere Jakobson.

Sería absolutamente imposible resumir aquí la larga discusión al respecto en donde deberíamos incluir las definiciones del oximoron o de la antimetábola, o de la antanaclase que son tropos mixtos.

Dejaré claro entonces que la sinecdoque por lo menos en el primer tipo de Sinecdoque (ya que hay varios) va de lo particular o lo general, de la parte al todo, del menos al más, de la especie al género.

El libro citado aclara, que sin embargo la sinecdoque no puede coincidir necesariamente con un recorte científico del universo.

Por un lado, habría que tratar la antonomasia como una variedad de Sinecdoque. En este caso, la antonomasia (Cicerón) (30) es con relación al conjunto de los oradores como una especie con relación al género.

Se puede entonces decir con los antiguos retóricos el más por el menos.

Como ejemplo de Sinecdoque generalizante se encuentra esa frase: "cuando se dice los mortales por los hombres, el término mortales debería comprender también a los animales que están sujetos a la muerte tanto como nosotros".

Por supuesto, que esta tesis sería insostenible desde Hegel o desde Heidegger.

Otro caso de Sinecdoque: "el hombre tomó un cigarrillo y lo prendió". (hombre por mano).

En resumen, los neoretóricos jugarán más con la relación Sinecdoque - metáfo-

ra, que con la de metonimia- metáfora.

De todas maneras sería largo establecer en esta tesis la inutilidad de penetrar hasta grados tan sutiles de metodología retórica.

El lector, -si eventualmente es un experto en retórica- deberá entender que aquí (en esta tesis) la metáfora y la metonimia no son explicitadas de acuerdo al método estricto de los neoretóricos.

ADDENDA III A LA IVª PROPOSICION

ESTRUCTURA:

Es un término muy amplio, extremadamente polisémico, históricamente polisémico que proviene del verbo latino *struere* que significa construir.

Hasta el siglo XVII se utilizó solo en arquitectura. A partir de ese momento, se extendió al cuerpo humano y a específicamente al lenguaje.

Luego de los anatomistas y de los gramáticos ya en el siglo XIX abarca las ciencias exactas, las ciencias de la naturaleza y las ciencias del hombre.

Hacia 1930 se emplea en lingüística, en matemática, en biología, ...etc.

Podría establecerse una primera aproximación al significado de la palabra estructura como "un todo" en cada caso.

Esos todos que la teoría de la Gestalt define por una combinación simple de elementos o de fenómenos solidarios de tal forma que cada uno depende de los otros y solo es lo que es en relación con.

También en matemáticas y en antropología a partir de Levi-Strauss (31) se propone la noción de estructura por oposición con las teorías causalistas.

Levi-Strauss repite el fenómeno ya señalado en esta tesis de las postulaciones de Ferdinand Saussure.

Renuncia, como de Saussure, a las investigaciones diacrónicas y se propone, describir estructuras sincrónicas (en el caso de F. de Saussure la definición de lenguaje-lengua y habla en su tratado de Lingüística General (32), y en el de Levi-Strauss, en su primer intento "estructural": las estructuras elementales del parentesco (33).

En matemáticas, coincidentemente, se pasa de la concepción organicista a la concepción formal de estructura.

Por una parte con la teoría de los modelos que permite designar por estructura un sistema bien especificado de relaciones, o de leyes, que describen el funcionamiento del fenómeno representado por el modelo (34).

La idea de estructura en matemáticas es anterior a los de sus usos biológicos,

antropológicos y desde ya a la fundación de la lingüística. La enuncia en 1847 Riemann (35) al tratar de construir la matemática del espacio, mediante la construcción de un esquema del espacio.

Pero el primero en incorporar la noción es el matemático S.Lie en 1875-1880 (36)

Burbaki señala el carácter instrumental del método, el cuál, como en la Teoría de los Modelos, es más una formalización lógica, un álgebra de las relaciones. Sin embargo, las ciencias sociales y el psicoanálisis con Lacan tratarán de aplicar el modelo matemático a los objetos de su ciencia.

Como se puede ver, la estructura fue derivando de un intento de definición ontológica del mundo, a un método.

Como método la palabra estructura hace referencia a un modelo: el modelo estructural.

Este modelo implica a su vez, el aplicar una máxima economía posible, a la multiplicidad de datos; economía que permitirá esbozar un esquema omnicomprensivo. Aquí, el método está en una relación dialéctica con el juego de lo sincrónico (estructural) y de lo diacrónico (histórico) tanto en las ciencias de la naturaleza como en las ciencias sociales.

Volvamos a la estructura, ya no como método, sino como intento de reflejar algo que sería del orden de la realidad.

Algunos autores, pretenden introducir en Aristóteles la noción de estructura ya que Aristóteles toma de Parménides la idea de una unidad orgánica o de uno universal.

Maurice Merleau-Ponty afirma que en Kant la estructura es un simple sustituto de la noción escolástica de esencia.

Hegel desarrolla su dialéctica dentro de una idea de totalidad y la Fenomenología del Espíritu se mueve constantemente tratando de establecer la relación del todo con las partes, de las partes entre sí y de las partes con el todo. De allí la obra de Marx, quien ya en Miseria de la Filosofía (37) afirma que las relaciones de producción de una sociedad constituyen un todo.

En su prólogo a la Contribución de la Crítica de la Economía Política (38) Marx escribe: "en la producción social de su vida los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de produc-

ción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base sobre la cuál se levanta la superestructura jurídica y política.

De todas maneras, el método estructural, y las escuelas estructuralistas lo reconozcan o no, toman como punto de partida la existencia de realidades objetivas estructurales.

Inclusive la noción de clase social implica la de estructura.

Aunque para Levi-Strauss la noción de estructura social no se vincule con la realidad empírica sino con los modelos construídos sobre esta en su antropología estructural reconoce que las clases de una cultura no están en las representaciones subjetivas que sus miembros pueden hacerse sino en la estructura inconsciente que da razón del conjunto.

Levi-Strauss aclara además la diferencia entre modelo y realidad, la estructura no puede ser directamente aprehendida en la realidad concreta....

Cuando uno se pone a definir una estructura se coloca, podría decirse, en el nivel de la gramática y de la sintaxis y no en el de la lengua hablada.

De allí que toda antropología tenga que pasar por la semiótica del griego Se-meion (signo), es decir, por la ley del signo. De dónde, como el psicoanálisis lacaniano la antropología reconoce su duda con la lingüística.

Por otra parte, la ventaja del análisis estructural es que allí, donde la experiencia común no reconoce sino acontecimientos u objetos el análisis describe redes de relaciones. Por ejemplo, en psicoanálisis no es el objeto, lo importante, sino su relación con el deseo.

Y en antropología, ya no se trata de la descripción taxonómica sino de la búsqueda de elementos fundantes como la exogamia y el lenguaje que caracterizarán a todas las culturas. O en la aplicación de teorías generales de la comunicación.

Por ejemplo: la comunicación de las mujeres entre los grupos, (reglas de parentesco/matrimonio), comunicación de los bienes y servicios (economía) y comunicación fundante (lingüística).

Estos análisis no implican un estructuralismo simplificado reducido a una o dos estructuras sino como afirma Levi-Strauss: "a numerosas estructuras en dife-

rentes niveles y a esas mismas estructuras que en sí mismas, parcialmente están en estructura.

Conviene, finalmente, señalar el reconocimiento de Levi-Strauss a Freud (39) "Freud me ha enseñado la crítica del significado, para lo cuál ningún significado debe ser tomado así como se presenta, en cuanto que detrás de él hay otro que se esconde, y detrás un tercero, y así continuamente, hasta que se llega a nuclear el significado verdadero, que no es aquel del cual los hombres tienen conciencia.

Y este ha sido para mí una especie de confirmación de aquello que ya me había enseñado el Marxismo: que los hombres son siempre víctimas de engaños propios y ajenos, y que si alguien quiere ocuparse de ciencia humana, es necesario empezar negándose a dejar que lo engañen (39).

El método estructural actúa, entonces, sobre la base del conocimiento empírico pero sus modelos van más allá de la realidad empírica porque tratan de dar cuenta de una realidad que no se muestra.

En muchas partes de su obra Levi-Strauss hace referencia a las condiciones que debe tener un modelo para ser estructural;

a) Debe tener el carácter de un sistema (la modificación de uno de sus elementos entraña la modificación de todos los demás, o sea que se trata de un sistema dinámico, junta lo sincrónico con lo diacrónico).

b) Todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones de la cual cada uno corresponde a un modelo de la misma familia.

Estas propiedades permiten pensar la manera en que reaccionará el modelo en caso de que se modifique uno de sus elementos.

d) El funcionamiento del modelo debe explicar todos los hechos observados.

RESEÑA DE LA TERMINOLOGIA UTILIZADA
EN LA IVª PROPOSICION

- La lingüística hasta Saussure era diacrónica.
El introduce un corte sincrónico.
- El signo se convierte en objeto de una ciencia: La Lingüística.
- El signo (semiología). El signo más importante es la palabra.
- El lenguaje en Saussure sería el universal:
Con una manifestación social: la lengua.
Con una manifestación individual: el habla.
- El hombre es un ser hablante y con el signo está creando una realidad.
- El mundo depende del signo.
- El goce humano se diferencia del animal porque hay lengua.
- Sin lengua no hay placer/displacer, no hay malestar en la cultura, no hay deseo.
- Para que haya deseo debe haber constancia de la falta. Hay goce, goce (animal).
- El goce se confundirá con lo real.
- Todo síntoma implica un goce.
- Menos goce y más placer: fin de la cura. Significa que el placer no va a ser un placer encontrado.

- Más allá del principio del placer hay goce.
- Goce es muerte.
- El goce es el punto de máxima tensión
- Placer es placer de descarga, teniendo en cuenta que el aparato psíquico busca el menor grado de conflicto.
- Santo Tomás; a partir de Dios se establece un orden natural (estructura social): implica una justificación a todo totalitarismo.
Al principio era el verbo y el verbo era Dios: Evangelio según San Juan 1º parte.
San Agustín lo va a discutir.
No hay manera de señalar una pared rojiza.
- La falta de madre implica simbolizar.
Terceridad paterna que impregna la ley.
- Ver el mundo abierto por determinada palabra.
- La represión es la base de la negación para Freud, y el anonadamiento para Heidegger es el fundamento de la negación.
- A esa gran otredad dirigimos nuestro discurso.

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
A LA IVª PROPOSICION

- (1) SAUSSURE, FERDINAND; "Curso de Lingüística General" - Editorial Losada Buenos Aires, 1945 - Página 7 (prólogo)
- (2) El curso de lingüística general fué publicado por Charles Bally y Albert Sechehaye (ambos alumnos de Saussure) con la colaboración de Albert Riedlinger; ya que Saussure dictó sus clases sin escribirlas.
- (3) TRANSFERENCIA: La palabra transferencia está propuesta desde el modelo psicoanalítico. Ver proposición VIª. Implica en este caso la suposición de un saber a un texto dado y en función a esa suposición la creación de lazos afectivos que influirán en y desde su intertextualidad.
- (4) SAUSSURE, FERDINAND; fundador de una ciencia, por poco positivista que sea, establece el dominio y objeto de la lingüística excluyendo todo lo que exceda al lenguaje; lo real excluido es todo lo que sea paralingüístico, todo lo que esté más allá del lenguaje (metalenguaje); es el punto en que Lacan dice que no hay OTRO del OTRO, y puede verse en la Addenda la posición Heideggeriana (Die Sprache).
- (5) LEVI STRAUSS; "Estructuras Elementales del Parentesco" - Editorial Paidós Barcelona, 1985.
- (6) MALINOSKY; Epílogo de "El Significado de Ogden y Ricachs" - Editorial Losada - Buenos Aires, 1952
- (7) ARISTOTELES; "Metafísica" - Editorial Sudamericana - Buenos Aires, 1983.
- (8) SAN AGUSTIN; "Confesiones" - Editorial Aguilar - Buenos Aires, 1962.

- (9) DERRIDA, JACQUES; "De la gramatología" - Editorial Siglo XXI - México, 1971
- (10) SAUSSURE, FERDINAND; Opus cit (1) - Página 74.
- (11) SAUSSURE, FERDINAND; Opus cit (1) - Página 84.
- (12) JUNG, C.G; "La Psicología de la Transferencia" - Editorial Paidós Buenos Aires, 1954.
- (13) Ver Proposición XII de esta tesis sobre Discursos.
- (14) PICHON RIVIERE, ENRIQUE; "Teoría del Vínculo" - Ediciones Nueva Visión Buenos Aires, 1985.
- (15) LACAN, JACQUES; "Seminario R.S.I" - Revista Argentina de Psicoanálisis Buenos Aires, Diciembre, 1977.
- (16) JAKOBSON, ROMAN; "Essais de Linguistique Générale" - Editorial Les Editions De Minuit, París, 1963.
- (17) HARARI, ROBERTO; "Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis de Lacan" - Una introducción - Editorial Nueva Visión - Buenos Aires, 1987.
- (18) PEIRCE, CHARLES SANDERS; "Lecciones Sobre el Pragmatismo" - Editorial Aguilar - Buenos Aires, 1978.
- (19) BARTHES, ROLAND; "Elemento de Semiología" - Editorial Alberto Corazón Madrid, 1971.
- (20) KRISTEVA, JULIA; "El Texto de la Novela" - Editorial Ariel México, 1987.

- (21) HEIDEGGER, MARTIN; "Acheminement vers la Parole" - Editorial Gallimard
París, 1962.
- (22) MARTELLI, JUAN CARLOS; "Psicoanálisis Actual" - Editorial Legasa
Buenos Aires, 1988.
- (23) JAKOBSON, ROMAN; "Lingüística y Significación" - Editorial Salvat
Barcelona, 1973 - Página 39.
- (24) KRISTEVA, JULIA: Opus cit (19).
- (25) BARTHES, ROLAND; "El Grado Cero de la Escritura" - Editorial Siglo XXI
Buenos Aires, 1973.
- (26) Grupo *M* "Rhétorique Générale" - Editorial Du Seuil -
París, 1980. - Página 106.
- (27) Opus cit (26) - Página 107.
- (28) Opus cit (26) - Página 108.
- (29) Opus cit (26) - Página 108.
- (30) Opus cit (26) - Página 109.
- (31) LEVI STRAUSS, CLAUDE; "Problemas del Estructuralismo" - Editorial Universi-
taria de Córdoba, 1967.
- (32) SAUSSURE, FERDINAND; Opus cit (1)
- (33) LEVI STRAUSS, CLAUDE; "Estructuras Elementales del Parentesco"
Editorial Planeta - Barcelona, 1985 - II Tomos.

- (34) ROGER, BASTIDE; "Sans et usages du terme structure dans las sciendes humanies et sociales" - Mouton & Co - La Haya, 1962 - Páginas 9-19
- (35) RIEMANN; Ver Francois Le Lion Nais; "Las grandes corrientes del pensamiento matemático - Editorial Eudeba - Buenos Aires, 1962.
- (36) S;LIE; Ver en "Les Temps Modernes" - Nº 246 - Noviembre, 1966.
El artículo de Marc Barbut "Le Sens Du Mot Structure en Mathematique"
- (37) MARX, KARL; "Miseria de la Filosofia" - Citado por George Lukács en "Qué es el Marxismo Ortodoxo" publicado en pasado y presente - Córdoba Nº 4 - Página 273.
- (38) MARX, KARL; "Contribución a la crítica de la economía política" .
Obras escogidas; Tomo I - Ediciones en Lenguas Extranjeras - Moscú, 1951.
- (39) LEVI STRAUSS, CLAUDE; Opus cit (31) - Página 23
- (40) LEVI STRAUSS, CLAUDE; Opus cit (31) - Página 24

PROPOSICION QUINTA:

LINGUISTICA Y FILOSOFIA DEL LENGUAJE

EN EL ESTUDIO DEL DISCURSO CIENTIFICO

5.0 DESARROLLO DE LA Vª PROPOSICION:

Del análisis del uso de la lengua, se deduce que los mensajes codificados llevan a desentendimientos, incluso a cuestionar la credibilidad de aquellos, por lo que la firma se transforma en sanción subjetiva y objetiva del mensaje.

5.1 SOBRE EL USO DE LA LENGUA:

En las cuatro primeras proposiciones se ha articulado, por una parte, la posibilidad de combinar la noción de real en Heidegger (opuesta a la de realidad) con el desarrollo del nudo borromeo en Lacan; por otra se ha pretendido demostrar la aplicación diacrónica de estos supuestos marcando el origen del discurso representable, realizable, explicitable de las ciencias económicas en el siglo XIII. Finalmente se ha abierto el vasto campo de la lingüística porque desde él y desde sus formulaciones filosóficas podrá cuestionarse la noción tradicional de hombre como "animal racional", punto no sin consecuencias para toda teoría contable y administrativa y la noción misma de "mensaje", tal como se aplica en la administración.

La ilusión de que cada "individuo" es capaz de usar, utilizar, manejar la emisión racional de su pensamiento, estableciéndolo de manera tal que ese individuo, emisor, lo hará llegar sin fallas -claro y distinto- a un receptor será puesta en duda definitivamente a lo largo de toda esta Tesis. Muchas de las reflexiones que aquí se adelantan y cuyos fundamentos ya se esbozaron, serán reconsideradas, en las proposiciones siguientes desde diversas perspectivas que coinciden, sin desdecirse.

Será preciso, por razones de claridad, incurrir a esta altura del desarrollo de esta Tesis, en algunas repeticiones. Cierta redundancia puede ser esclarecedora, sobre todo cuando se intenta un enfoque nuevo dentro de una disciplina que tiene bastante antigüedad.

En primer lugar el uso de la lengua -en su formalización cotidiana- se ejecuta en función de un otro (ya conocido receptor). Pero en este nivel consciente y aparentemente controlable de la comunicación, se transparenta el equívoco fundante de toda lengua. La simbólica de la Torre de Babel no debería entenderse

sólo como un castigo divino a la soberbia humana, creando la diversidad de las lenguas, sino como una advertencia: ni aún en la propia lengua que los constituye, los humanos están destinados a entenderse. La comunicación cotidiana -penoso malentendido- nuncia, repito, el equívoco. Denuncia una constante, el doble discurso. Puedo escribirlo con simpleza. Antes de una entrevista, tanto el entrevistado como el entrevistador (antes de una cita, los que se citan) han hecho uso y abuso de lo que Freud (1) llamó fantasías diurnas (conscientes, para diferenciarlas del sueño nocturno y de las fantasías inconscientes, que Lacan (2) de nominará fantasmas). Ambos agonistas del lenguaje se habrán preguntado: "Si yo le digo esto, él me contestará aquello y entonces yo...". Todas arquitecturas de la función yoica. Pero ahí no termina el tema. Existe la duda constante sobre la veracidad, sobre la "franqueza" del otro, duda fundada en nuestra también indudable mala fe. Toda conversación -aún las de amor- no versa sobre otra cosa que sobre un negocio, sobre términos de intercambio o de ganancia (en la simbólica contemporánea). Y este "sacar ventaja" invade los diálogos afectivos; los amicales; los comerciales, desde ya. El "¿Qué me habrá querido decir con esto?" muestra que el decir oculta otro decir, tal vez más verdadero. Demuestra que el discurso manifiesto se extiende como una capa de buen gusto, racionalidad y sociabilidad sobre un discurso latente, no tal convencional y mucho menos socializado. La cultura y la civilización exigen la mala fe. El otro de la lengua que es el otro en posición de espejo -el otro en que nos miramos- está bajo sospecha. Si puede decirse, en forma admirativa y elogiosa, que fulano de tal es un hombre de palabra (y se dice de pocos) quiere decirse que la inmensa mayoría no es "de palabra", no es "confiable".

El otro elemento que aparece en la superficie de la lengua a partir del Siglo XVII -y que no contribuye a aclarar nada- es la razón. Todos pretendemos ser razonables en función de una lógica disyuntiva. Esta misma lógica indica que si uno tiene razón, el otro no podrá tenerla. Pero se discute, haciendo abuso del sofisma, en nombre de una razón que nadie tiene. Por otra parte, y dentro de la simbólica actual y sus vertientes imaginarias, el "tener razón" equivale al "ser objetivo". El sujeto, su dar fe o su dar confianza, ya no da palabra de por sí, no se juega en la palabra: se refugia en la presunta objetividad que sostiene su

discurso, ya esté en el mercado o en la Cámara de Diputados. La "doble intención que es una doble versión, es la normativa, no la excepción de la lengua. Y esto no sucede porque la lengua sea polisémica, solamente. Sucede porque el sujeto humano está escindido y barrado. Porque su discurso consciente, que no dice verdad, juega a manera de espeso velo sobre su discurso inconsciente, allí donde moran la agresividad, el innombrable sexo, la indecible muerte. En la tersa superficie es el otro "el que no quiere escuchar razones".

¿Bastará, entonces, como puede verse en los manuales científicos de la economía, con acotar la polisemia?. ¿Bastará con adjudicar un significado y sólo un significado a cada significante, para que el código resplandezca en una tersura unívoca y no plurívoca?. No. Puede servir para la escritura de un "discurso del método", discurso modelo, desde Descartes,(3) de toda comunicación objetiva. Pero desde ya no sirve -sin caer en el empobrecimiento mas tremendo de la lengua, tal como ocurre en los códigos militares- para la convivencia diaria. Y en cuanto al método, la propuesta remite a un grave inconveniente: ¿Por qué elegir esa definición de la palabra, ese significado, y no otro?. Si el método no aclara los supuestos que lo llevan a acotar la polisemia, cae en la arbitrariedad axiomática, por más coherencia interna que, a posteriori, tenga su desarrollo.

5.2 EL DOBLE DISCURSO Y LA COMUNICACION POSIBLE:

Este tema esencial del doble discurso y de la comunicación posible (o imposible) está implícito en toda la obra de Sigmund Freud y será retomado y profundizado, como se verá en esta misma proposición, por Jacques Lacan.

Es a través de la clínica, de su propia praxis, como Sigmund Freud -casi a los 50 años- comprende este tema del doble discurso. Hombre de sólida formación científica, médico y neurólogo, investigador, llegará por la vía de la clínica de las histerias, su Interpretación de los sueños, su Psicopatología de la Vida Cotidiana y El Chiste y su relación con lo Inconsciente (4) -obras nodales- a descubrir que si hay una verdad, esa es la del deseo; que el deseo es la transcripción ligüística de las pulsiones (5); el modo en que esas fuerzas primigenias, que bordean lo somático y lo psíquico, encontrarán objetos, objetos marcados por

la lengua, de presunta satisfacción. Es obvia la profunda subversión de este desarrollo. El hombre ya no se plantea como sujeto de la razón, ni menos aún como animal racional. Es, en cambio, el sujeto de un deseo que desconoce y que está inscripto en él, por vía materna y paterna, por significantes. El deseo como saber no sabido es uno de los nombres que puede recibir lo inconsciente. Eso que no es nada abisal o substancial. Eso que aparece justo cuando la lengua racional y aparentemente verdadera se quiebra en un "lapsus", restalla en una ocurrencia, se ilumina en un des-cubrir poético o creativamente científico (esa intuición en la que insistía Einstein), se manifiesta en un acto fallido. ¿Cómo llega Freud a estas conclusiones que, por supuesto, en esta Tesis se plantean muy sintéticamente?.

Conviene seguir el desarrollo histórico de la hazaña freudiana.

Freud comienza su experiencia como psicoterapeuta muy tardíamente y adscribe a la última novedad científica de la época: la hipnosis. La hipnosis era practicada, como cura para las grandes crisis histéricas, en el gran teatro que en la Salpêtrière manejaba el indiscutido Chatcrot (Freud asiste a sus cursos y traduce parte de su obra) y por la escuela de Janet. Sus primeros trabajos, en compañía de su colega y mentor Breuer, tenderán a encontrar el "trauma oculto" tras el síntoma por vía de la inducción hipnótica. El elemento central del método hipnótico es la sugestión. Por ella y en ella, la sugestión post-hipnótica y el "poder" del hipnotizador lo colocan en el lugar del amo. El lugar de aquel que, por una técnica, sabe lo que el paciente no sabe.

Sigmund Freud, por una parte (posiblemente por su repugnancia a la sugestión) es un mal hipnotizador; por otra, le parecerá poco ética la disciplina así planteada y, además, ineficaz: suprimir un síntoma no es más que convocar a otro que metafóricamente (ya que el síntoma mismo es una metáfora) lo substituya sobre el fondo de la cadena metonímica de representaciones. Substituye la hipnosis por una práctica curiosa: apoya la mano en la frente de la paciente y le pide que recuerde. Una de ellas, memorablemente, le comentará que se trata de una "talking cure". A eso va Freud: a una cura hablante. Freud descubrirá, poco a poco y paso a paso, que esos "recuerdos traumáticos" no son accesibles. Están rodeados de "fantasías protectoras" (correspondencia con Fliess). Son las fantasías las

primeras en apartarlo de un método de causalidad clásica, médico y "cientificista". Hallada la "causa" del síntoma, el mal desaparece.

Veinte años después (1915) en Recordar, repetir, reelaborar, (6) Freud memora aquellos primeros pasos. Con la aplicación de la mano en la frente y el abandono de la hipnosis, ha dejado de lado la importancia de la descarga de afectos ("catarsis") que se consideraba esencial para la cura. La técnica sigue siendo causalista, pero esa causa objetiva, es un fantasear psíquico e inconsciente. Más aún: lo que el sujeto rechaza de la conciencia, aquello que pugna por emerger en el discurso, en el cuerpo, en la conducta, alterándola; aquello que es reprimido activamente (la represión y el retorno de lo reprimido son un mismo acto psíquico) se relaciona con vivencias olvidadas que son representaciones inconscientes. En otras palabras: lo que trata de regresar, provocando esa solución de compromiso que es el síntoma, es la metáfora, esa incidencia que señala a lo no sabido y se muestra, que es aparential pero marca un aparecer; lo que provoca el síntoma, es una representación, o un complejo de representaciones, no un afecto. El afecto no se reprime: se reprimen las representaciones fantaseosas que encapsulan una marca, un rasgo, un fantasma original. Y ese fantasma implica siempre al go perdido. La palabra complejo, de uso común, se traduce en rigor como complejo de representaciones asociadas.

En su clínica mostrará Freud hasta el cansancio lo que Lacan formula y está reproducido en el final de esta Proposición: se realiza -y Freud no había leído a Saussure- por vía de lo que hoy llamamos significante y no por el significado. El sujeto humano, entonces, está plurideterminado (una pluricausalidad que anula el anudamiento racional causa-efecto) por efectos significantes en función de fantasías primordiales. Roberto Harari*, jugando con los mitemas -entidades mínimas del mito de Levi Strauss- los denomina fantemas: el pecho materno en cuanto pecho perdido y el deseo imperioso de retorno al seno materno (antes de la pérdida sólo hay autoerotismo, goce del labio); las heces, en cuanto desprendimiento y Ley de la cultura (educación esfinterial); la novela familiar, que se inscribe antes del habla misma, por el sitio y el tiempo, por el lugar imaginario, simbólico, y por el corte real que el nacimiento de un bebé produce en la historia y el mito de las anudadas generaciones materno-paternas; la novela familiar como historia adjudicada prenatalmente, como estigma, y como marca; la novela familiar y su

*Ver cita (7) en Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas a esta Proposición.

objeto, la voz, la voz que transmitirá esas fantasías instituyendo la palabra y su escucha (también la voz de la conciencia); el falo, objeto ubicuo y fantasmal que va mucho más allá de la diferencia anatómica entre los sexos (como lo demuestran todas las culturas y hasta el obelisco porteño), el falo que es al mismo tiempo el poder, para ambos sexos; y la castración, la mutilación como amenaza paterna: y, en relación con la mirada, ese otro trazo original, la prohibida urs-zne, la escena primordial del coito entre los padres y el fantasma de ser poseído. Ninguno de estos elementos es aislable, más que ocasionalmente, en el transcurso y decurso de una cura; ninguno de ellos es consciente; todos se entrelazan entre sí; todos están recubiertos por fantasías o falsos recuerdos: recuerdos pantalla, recuerdos encubridores. No hay memoria que los alcance. Recuerdo de objetos perdidos. En esas falencias primordiales y fantasmáticas colocará Lacan su objeto imposible, su objeto a, en un intento de matematizar y topologizar la pérdida misma, la carencia, la falta.

Es que, dando un paso más: si Freud coloca su a-priori en el deseo inconsciente, el ser humano, si es, es faltante; está marcado por la falta-en-ser. El deseo sólo puede entenderse en función de algo que falta. La incompletud es estructural. Pero para que la completud o incompletud sean nombrables, el pequeño humano, que hasta entonces sólo es nombrado como tal por otros, deberá ser atravesado por la lengua; su deseo se formará en el borde mismo del desfiladero de significantes.

¿Cómo llega Freud a encontrarse con el significante como única vía para llegar a los núcleos fantasmáticos, verdaderos núcleos determinantes del sujeto. ¿Cómo descubre que la lengua explicativa y racional -y Freud era un decidido racionalista- no da cuenta más que de resistencias y defensas, yoicas, conscientes?. La clave es es tá en ese escrito decisivo de 1915 cuando afirma que sus pacientes deben "asociar libremente" las palabras, diciendo todo lo que se les ocurra, sin privilegiar na da, sin ocultar -en lo posible- nada, aunque resulte vergonzoso, aunque se trate de un secreto de familia o de Estado, ante la atención flotante del analista.

Es interesante subrayar los dos puntos: liberar el discurso de sus ataduras lógicas y al mismo tiempo, liberar la escucha, liberarla al azar de los significantes, de la i-lógica del sueño, sin pre-supuestos nosológicos, sin la atadura

del diagnóstico que, como el discurso de las ciencias naturales, encontrará lo que espera encontrar y no sorpresa. ¿Acaso no se trataba del intento osadísimo de intentar escuchar el otro discurso; ese onírico, fallido, abrupto y en "lapsus"? ¿De dejar a la gran Alteridad que barra y escinde al humano su manifestación?. Sí: y eso se daría, escribe Freud entonces, " en la superficie psíquica del paciente".(8) Es decir que ese Otro, con mayúsculas, (9) aparecería en la palabra misma, siendo su contracara y su falla, sin necesidad de apelar a ningún simbolismo de las profundidades (Jung).(10) Implicaba más: el paciente no debería decir aquello que suponga que el analista quiere, debe o le alegra escuchar. El analista quedaba descentrado así de la interlocución "normal".

El esquema rompe con lo que después será estructura clásica del mensaje, e inclusivo de la información codificada. Se trata, por el contrario, de una decodificación. El paciente (emisor) no encuentra, en general respuesta en el analista (receptor): su palabra, le es devuelta, por el silencio, como pregunta: auto-cuestionamiento. Desde la teoría de la comunicación aquí sólo habría un mero efecto de feed-back (de retroalimentación) en la que ningún mensaje ha sido transmitido. Y sin embargo, paradójicamente, devolver la palabra ejerce un efecto de formación que va mucho mas allá de cualquier información. No se trata, en otras palabras, de acrecentar conocimientos teóricos desde una cátedra y pedir luego, vía exámenes, una rendición de cuentas que asegure que la comunicación se ha producido. Se trata de un efecto de transmisión en donde el que habla recibe silencio, o, en segundo lugar, una reconstrucción de su discurso vía significante o vía su propia y única historia y, en tercer lugar la emergencia en el analista de una interpretación al modo sorpresivo de la ocurrencia.

Si es otro el discurso que se emite y otro el que se escucha, esa relación también es atípica, otra. Rompe con todos los esquemas habituales de la "teoría de la comunicación" y sin embargo funciona, cuestionando, precisamente, la pretendida eficacia de esos esquemas. Se podrá objetar que el discurso del paciente, alienado en su novela propia, es ficcional. Precisamente: el emerger de la verdad se da sobre una estructura de ficción. Por cierto no el aparecer de La Verdad, sino de una verdad, que resignifica y transvalora (corte de real, transvaloración simbólica, des-hacimiento imaginario) la historia de un sujeto, libe-

rándolo.

Por otro lado, cambiando la perspectiva, también puede afirmarse que un organigrama es ficcional, ya que responde como escritura a una estructura ideal; que las teorías del valor son ficcionales, ya que el valor se mantiene en su irreductibilidad en relación a otras representaciones convencionales; que la teoría marxista o liberal de la Historia también son ficcionales ya que están estructuradas "a posteriori" en función de ideologemas actuales; que un balance es ficcional ya que -por convención contingente, sólo necesaria para el código- ya que, por arbitrariedad (como afirmarían Saussure) los totales del debe y del haber, deben ser iguales. Ficcional es también la historia, imaginarizada en la memoria del directorio de una empresa.

Regreso entonces, a las consecuencias que este descubrimiento freudiano, que esta decodificación de la lengua cotidiana y esta puesta en duda -reafirmada por la lingüística- de la eficacia de las comunicaciones interconscientes tiene, además, para aquello que se ha dado en llamar relaciones humanas.

5.3 EL INTERLOCUTOR O DESTINATARIO DEL DISCURSO:

¿A quién nos dirigimos cuando hablamos?. ¿Cuál es la incidencia de las formaciones de lo inconsciente en este discurso "comunicativo"?. ¿Será ésta otra acepción de los "ruidos" o del "fading" (esfumarse) que, a regañadientes acepta la teoría clásica de la comunicación?. No: el tema va más allá. Para poder plantearlo en toda su amplitud, conviene ampliarlo a la teoría que Jacques Lacan comenzó a plantear en el segundo de sus escritos (luego de su tesis doctoral sobre las psicosis paranóicas): El estadio del espejo (11). Conviene también acotar que Jacques Lacan, psicoanalista francés de vasta formación filosófica, literaria, clínica y finalmente lógico-matemática, postuló el regreso a Freud, ante la inevitable vulgarización que ocurre con las obras de los pensadores. Todo regreso, implica, siempre, una reevaluación, otra lectura, una discusión y un aporte.

En El Estadio del Espejo, Lacan se basa en observaciones ya realizadas por la psicología clásica (Wallon, Guillaume, Elsa Köhler, entre otros). El niño humano, a diferencia de cualquier otro animal queda capturado, fascinado, por su imá

gen especular. Esta captura tiene características que vale la pena subrayar. En primer lugar es anticipatoria. Ya Freud había hecho notar la desvalidez del humano, su nacimiento prematuro; la, por tanto, infinita trascendencia, como ya expliqué, de las funciones maternas y paternas. Es desde este mismo estado de inmadurez biológica, que implica un cuerpo libidinal fragmentado, un cuerpo de pedazos y bordes, en el que de pronto, sin etapas previas de maduración, anticipatoria y jubilatoriamente, el niño entenderá su cuerpo como una gestalt, como un todo. Jubilatoriamente quiere decir: jubilosamente y para siempre. Ese será su yo corporal. La observación estrascendente. La primera captación del yo se realiza en la virtualidad del espejo. El yo, ya dividido, será siempre ese otro al que el sujeto mira como un objeto. Volveré mas ampliamente sobre el tema.

Baste señalar, por ahora, que la identificación con la propia imagen (imaginario) forma una "matriz simbólica" (S del nudo) y deja un espacio real, infranqueable entre la "realidad como virtualidad y la virtualidad como realidad". Cercarse hasta la superficie pulida de la luna de cristal equivale a no verse: un real infranqueable corona esa "nueva" matriz simbólica. Yo es un otro, escribirá el poeta Rimbaud y repite Lacan. Nuevamente aquí se roza el mito de Narciso, su fascinación mortífera, y la verdad del narcisismo. Pero si yo puede ser otro; si el yo no sólo observa sino que el sujeto de la enunciación puede hablar de su yo como un objeto, habrá también agresividad. No acaba aquí el tema. Ese Yo abandonando el autoerotismo, la comunión con la madre, dejará un paraíso perdido: un Yo Ideal que nunca existió. Y vía los padres y la cultura se propondrá una imagen ideal de su yo: el Ideal del Yo. Aquí, con el espejo, la madre y el padre entran los triángulos de la terceridad. La instancia racional prohibitiva llevará luego el nombre de Superyo. Para hacerlo simple: el Superyo será la instancia que acucie al yo para alcanzar su propio ideal. Propio ideal que es ajeno por familiar, por cultural y por superpuesto con todos los modelos que la cultura provee.

Y aquí, una articulación más. Ese yo, en espejo, se identificará con otros yoes. Un niño cae, otro niño llora. Identificación y agresividad se conjugarán en la dialéctica del amo y del esclavo que Lacan toma de Kojève.(12) El deseo

del yo, será el deseo del otro yo. El deseo es el deseo del otro. En otras palabras: yo desea lo que le falta, en la medida en que esa falta esté valorizada por el hecho de que otro posea lo que ilusoriamente puede llenarla. Un niño pide un helado que otro niño tiene. El padre ofrece comprarle otro helado. El niño quiere ese helado que a él le falta. No puede siquiera metaforizar, está capturado en el juego de lo que el otro tiene y a él le falta. Ese "helado" es lo que el psicoanálisis llama falo, multiforme y circulante.

A partir de toda esta concepción que se suma a las articuladas en las proposiciones anteriores: ¿Podemos plantear la comunicación como un mensaje eventualmente ruidoso?. ¿O deberemos centrarla en el fading (es decir, en el esfumarse o desvanecerse) y en el ruido, entendiendo al mensaje como necesariamente equívoco y necesariamente residual?.

El otro especular, no es una persona con atributos. No es una esencia con atributos, como la metafísica ínsita en la lengua cotidiana parece hacernos creer. No podemos afirmar que fulano es bueno, inteligente y sagáz. Podemos suponerlo, solamente, y en relación a situaciones dadas. Menos aún podemos afirmar, graciosamente, que fulano en el fondo es bueno. ¿Por qué no?.

Porque desde la desaparición del concepto substancialista y dualista del alma, los humanos somos desalmados. Porque el otro no es Uno y su "conducta" por tanto no es unívoca. Porque el otro, para el que a él se dirige, es un objeto fantasmático, en donde se depositan, como sobre cualquier objeto, representaciones dobles, significantes ignotos, temores y amores -para decirlo fácil- que provienen de lo que el "yo, sin saberlo, inconscientemente, pone en el otro". Un jefe puede ser, mas allá y mas acá de su función en el organigrama, un padre bueno o malo, idealizado o caído, persecutorio o contenedor. Y ese "puede ser" ni siquiera implica un "para siempre", porque uno y el otro cambian en los tres bucles del nudo.

Ya que nada se puede afirmar sobre otro humano, la suposición ocupa un lugar preponderante. Es la suposición fantasmática la que guía las "relaciones humanas". Todo amor -el amor de transferencia en psicoanálisis, por ejemplo- puede basarse en el mero, pero esencial, hecho de que al otro se le suponga un saber.

Si el otro sabe lo que no se, tiene lo que me falta y ocupa un lugar en el Ideal del Yo: es digno, por tanto de amor. Esta aseveración no supone una relación idealizada de igualdad. Denuncia la desigualdad. Ese amor al que supuestamente sabe -mientras no caiga el que supuestamente sabe- generará transferencias que ningún organigrama puede registrar. Si ese sujeto supuesto al saber -Presidente de un Directorio, por ejemplo- acepta el lugar que se le otorga como sapiente, su amor hacia el empleado tendrá el signo inverso de la degradación: amará al es clavo desvalorizado que lo valoriza. Será el Amo, pero dependerá del esclavo para poder seguir siendo Amo.

Vale la pena subrayar esta dialéctica. Por una parte, para subrayar esta vez el aspecto subjetivo del equívoco en la lengua; por otra, para recordar que un organigrama apenas si dibuja funciones, muy alejadas de las relaciones (que la sociología llama de liderazgo natural) que realmente se manifiesten, aún "inter pares".

Vuelvo, regreso al punto en donde dejé a un lado la temática central de la lengua y el habla, para marcar sus connotaciones subjetivas y los efectos que la intersubjetividad barrada por el concepto de lo inconsciente, suma obstáculos al mal entendido implícito en la lengua misma.

En ese punto, el de la asociación libre de palabra, señalé que Freud, para evadir al máximo el engaño, de manera polisémica, metafórica, poética, fue desliziándose hacia una clínica del significante.

Fundándose en ello, Lacan invertirá el signo saussuriano.(11b)



En este cambio, la supresión de los paréntesis rompe la unidad del signo lingüístico y la imposibilidad de tomar al signo íntegro como elemento de análisis; la supresión de las flechas marcan que no hay relación necesaria ni contingente entre el significante y el significado: El efecto de significación no proviene

de allí. El espesor de la barra señala a la represión (en el más alto sentido freudiano). Es decir que si hay represión de representaciones, habrá liberación de significantes. Si hay cadenas racionales de significados habrá, independientemente, cadenas lógico-materiales de significantes.

Lacan lleva el hallazgo saussuriano a sus últimas consecuencias. Si en el significado están incluidas las nociones de representación, de concepto, de concinencia y de sentido, por ese lado recaeremos siempre en la lógica formal aristotélico-tomista que Kant, por ejemplo, en la Crítica de la Razón Pura, (13) admite como verdad inmutable.

Plantear desde esa conceptualización el concepto de sujeto nos lleva, invariablemente de regreso a Kant. Si bien Kant supera la definición del hombre como animal racional, convirtiéndolo en ignoto sujeto de una Razón que lo explica y lo implica, ésta, su Razón, ha sido substituída ahora por el lenguaje. Mas allá del lenguaje, nada hay que sea representable. Mas allá del lenguaje: lo real. Lo real es sólo representable cuando ya está representado. Antes de ello, será nuevamente ese objeto a que, o escapa a toda definición, o se convierte en objeto de la angustia, con su inevitable caída de sentido o en cuanto irrepresentabilidad de la falta se convierte en objeto a, causa de deseo. Lenguaje, tesoro del significante, inconsciente estructurado como un lenguaje, todos términos que designarán un otro no especular. Un Otro con mayúsculas. Un Otro liminar: como no hay lenguaje del lenguaje, no hay Otro del Otro. A ese otro, también se dirige la palabra humana. Cuando hablamos con el otro especular -difícil operación que ya ha sido descripta- nos dirigimos al Otro. No hay aval de la palabra en el prójimo, salvo en la temprana infancia, cuando ese Otro es la madre y luego, el padre. Entre el otro especular y el gran Otro algo del discurso se pierde: será el objeto a como resto, como residuo.

Al elegir la vía del significante, Lacan retoma en todo su esplendor la más lúcida tradición freudiana. Para poder decirla, ya que un significante solitario bordea lo real, es un S_0 , no significa nada para nadie, Lacan acude a la lógica simbólica y a la lógica matemática; se funda en Frege, Peano y Cantor y luego, se entrega a la topología. (14). ¿Intenta atrapar algo de real?.

Lo intenta y su fracaso muestra, con más potencia que nunca, el aserto del nudo borromeo.

5.4 EL SUJETO SIGNIFICANTE:

El problema de Lacan es antiguo. Si el sujeto no es consciente, si hay sujeto sólo en el inconsciente, ¿cómo no substancializar ese sujeto, suponiéndolo el UNO, al viejo estilo de la metafísica? Su respuesta, aparentemente simple, es revolucionaria y coincide con lo hasta aquí expuesto desde otras disciplinas: "el sujeto es un significante para otro significante". El sujeto es un efecto de la cadena de significantes. El sujeto no es causa de nada. El sujeto está barrado, tachado ($\$$) en su relación con el gran Otro; está barrado porque no es en sí mismo ni es sí mismo; está barrado porque es sujeto del significante. El sujeto está trazado por el olvido y su destino depende de algunas letritas que ignora en la marca del fantasma que lo hace. El sujeto no maneja "sus" significantes; resulta de ellos.

Prefiero, para plantear esta lógica, acudir al más simple de sus opositores: Juan David Nasio. (15). Supongamos un Significante Uno, $\$$, metáfora fundante del sujeto (S que puede ser ocupado por el nombre del padre, sin cuya instauración sucedería la psicosis para Lacan, o episodios "psicóticos" parciales para Mací y Nasio) o puede ser ocupado por la terceridad del falo y todo lo que el nombre del padre y del falo representen: bandera, club de fútbol, patria, hogar; todos los miles de significados que de ese S_1 puedan surgir. Sabemos, empero, que ese S_1 , aislado, nada puede fundar, nada significa. Debemos entenderlo tal como se da siempre, en cadena. Este S sólo existe en relación con una cadena ($S_2, S_2, S_2 \dots S_2$) que subsiste. La existencia se funda en la subsistencia y la subsistencia en la existencia. El sujeto es sólo un efecto de la relación de existencia S_1 y subsistencia, S_2 . Este es el orden simbólico (S). Imaginarias son todas las representaciones o fantasías que proliferen a partir de estos significantes originales, que ocupan el lugar de la falta. Real, será la posibilidad de la ruptura del sistema: compactación atroz de S_1 y S_2 en una masa indiferenciada o pulverescencia de S_1 reiterados en la cadena de S_2 .

S_1 es de la dimensión del uno, y eso queda claro. S_2 marca la dimensión del conjunto. Un significante (S_1) representa al sujeto para otros significantes

(S2) y no para otros sujetos. Menos aún para el yo, objeto de desconocimiento. Dicho de otra manera: el sujeto barrado $\$$ es producto de la cadena y se objetiva en un yo que lo ignora.

Pero, paradójicamente, y salvo en estos matemas o hacia el final de un tratamiento analítico, donde al decir de Edgardo Fainsilver (17) "sólo quedan letritas en la estructura del fantasma", Nasio observa que no se puede evitar "hacer signo" al seguir el hilo del significante. ¿Qué quiere decir?. Que la representación es inevitable; que el significado se colará por todas partes, que mas allá de la escucha y la asociación libre la cadena significativa que produce a un sujeto producirá efectos de significancia (interpretaciones, formaciones de lo inconsciente que en acto, serán cortes de verdad) no previsibles, pero que lo habitual será esa construcción en el orden del signo o el silencio. Es un camino: el significante se hará signo o caerá desde el silencio, pero insistirá. Estará en el orden de lo que, mas allá de toda conducta, condicionándola se repite. Estará mostrándose en esa compulsión de repetición que ya Freud había señalado (18) Repetición de lo mismo, siempre diferente y no de lo idéntico, siempre vacío. Lo simbólico, su orden, insistirá desde el significante, pero, vía lo imaginario producirá signo. Pero el signo, esa conjunción de significante y significado, es se ha visto más que la mera representación (significado). El signo será señal, síntoma corpóreo, accidente. Será acto o actuación.

El significante se hace signo. En rigor, nos hace signo. Debemos cuidarnos, empero, de hacer del significante una substancia. El significante es una categoría virtual. No ontológica. No está en el orden del ser, sino de la falta. Por ello existe, subsiste y sujeta.

Dije que la exclusión (existencia) define al conjunto (subsistencia) y el conjunto a la exclusión. Pero esta fórmula no atañe a un papel ni a una pizarra, sacude a un cuerpo humano o, dicho de otra manera, humaniza una corporeidad. El sujeto está barrado entre S_1 y S_2 . Esta aseveración no implica un congelamiento ontológico. S_1 anuncia otros S_1 , repetidos y diferentes; orden de la presencia en un pasado y un futuro. Si lo inconsciente es el espejo de esta cadena, su límite es el del cero; el de la falta absoluta, más que el de la carencia (imagina-

ria). Su límite es el cero: no hay significantes para el sexo ni para la muerte.

Fuera de esta indecibilidad, debe comprenderse que la cadena de significantes que produce y produce y prodiga significancia, está reprimida. Por eso el yo es un síntoma. Inestable solución de compromiso, su función es tratar de hallar sentido, significado, a los significantes que lo asedian.

Juan Carlos Martelli imaginó, no sin señalar la limitación de la homología, un ejemplo para el desarrollo de Nasio:

"Un sujeto está sentado y un libro, literalmente, cae en su mano, sorprendiéndole. Ese libro es S_1 . Intenta leer su título -representación que lo calmaría- pero mira azorado hacia la biblioteca en donde el libro, al caer, ha hecho un agujero, una falta y una carencia.

La biblioteca es S_2 .

Hay un S_1 existente en función de una biblioteca, consistente.

Desde la consistencia de los S_2 indistintamente agrupados en la biblioteca, S_1 , existente, es menos 1. Desde S_1 , en relación con el mismo acontecer asombroso, es más 1. La exclusión, en menos y en más, como existente, define la conjunto y el conjunto a la exclusión por vía de la falta. El sujeto está barrado entre dos significantes en más y en menos; en uno y en conjunto, que sacuden su cuerpo.

La biblioteca es una cadena pluritextual (simbólica, dominio del Otro), indescifrable como totalidad y apareciente en cuanto algo falta en ella. El S_1 , cuyo título no alcanza a leer y que ocupa a su mirada y a sus manos pertenece a esos estantes superiores que se resisten a ser alcanzados. Sin embargo, aunque todo está dicho, puede suceder que algo de lo dicho se diga, se actúe; el sujeto sabrá, vanamente, que el libro pertenece a un sector epistemológico de la biblioteca o descifrando su título (en ambos casos haciendo signo) descubrirá a qué sector pertenecía. De todas maneras, no habrá puesto en claro toda la cadena, toda la serie de títulos y menos aún por qué entre todos esos significantes reprimidos, éste, que lo sacude y lo traza, lo enfrenta con su enigma". (19)

Mas allá del estricto respeto a esta lógica, Freud, tempranamente, en 1898 había planteado el tema del significante y su cadena en un texto memorado y memorable: "El olvido de nombres propios". Conviene seguir su autoanálisis que, como

siempre, aclarará el tema mejor que cualquier otro ejemplo. El texto abre, cinco años después, la Psicopatología de la vida cotidiana (20).

"La ocasión que me indujo a considerar en profundidad este fenómeno del olvido temporario de nombres fue observar ciertos detalles que, si bien no se presentan en todos los casos, en algunos se disciernen con bastante nitidez; en estos últimos no sólo se produce un olvido, sino un recuerdo falso. En el empeño por recuperar un nombre así, que a uno se le va de la memoria, acuden a la consciencia otros -nombres sustitutivos-, y estos, aunque discernidos enseguida como incorrectos, una y otra vez tornan a imponerse con gran tenacidad. El proceso designado a reproducir el nombre que se busca se ha desplazado* (descentrado), por así decir, llevando de tal suerte hasta un sustituto incorrecto.** Pues bien, mi premisa es que tal desplazamiento no es dejado al libre albedrío psíquico, sino que obedece a unas vías (Bahñ) calculables y ajustadas a ley. Con otras palabras: conjeturo que el nombre o los nombres sustitutivos mantienen un nexo pesquisable con el nombre buscado, y espero que, si consigo rastrear ese nexo, habrá de arrojar luz también sobre el proceso del olvido de nombres.

En el ejemplo que en 1898 escogí para analizar, me empeñaba yo vanamente en recordar el nombre del maestro de cuya mano proceden, en la catedral de Orbiato, los grandiosos frescos sobre las "cosas últimas" (la Muerte, el Enjuiciamiento, el Cielo y el Infierno). En lugar del buscado -Signorelli- se me imponían otros dos nombres de pintores -Botticelli y Boltraffio- que enseguida y de manera terminante mi juicio rechazaba por incorrecto. Cuando otra persona hubo de comunicarme el nombre verdadero, lo discerní al punto y sin vacilar. La indagación de los influjos y los caminos asociativos por los cuales la reproducción se había desplazado de aquella manera -desde Signorelli hasta Botticelli y Boltraffio- me condujo a las siguientes conclusiones:

a - La razón de que se me pasara de la memoria el nombre de Signorelli no debe buscarse en una particularidad del nombre como tal, ni en un carácter psicológico del nexo en que se insertaba. El nombre olvidado me era tan familiar como uno de los nombres sustitutivos -Botticelli- y muchísimo más que el otro -Boltraffio- de cuyo portador apenas sabía indicar otra cosa que su pertenencia a la

* Ej. metonímico.

** Ej. metafórico.

escuela de Milán. Y en cuanto al nexo dentro del cual sucedió el olvido, me parece inocente y no produce un ulterior esclarecimiento: viajaba yo en coche con un extraño desde Ragusa, en Dalmacia, hacia una estación de Herzegovina; durante el viaje dimos en platicar sobre Italia, y yo pregunté a mi compañero si ya había estado en Orvieto y contemplado allí los famosos frescos de X.

b - Este olvido de nombres sólo se explica al recordar yo el tema inmediatamente anterior de aquella plática, y se da a conocer como una perturbación del nuevo tema que emergía por el precedente. Poco antes de preguntarle a mi compañero de viaje si ya había estado en Orvieto, conversábamos acerca de las costumbres de los turcos que viven en Bosnia y en Herzegovina. Yo le había contado lo que me dijera un colega que ejerció entre esa gente y era que suelen mostrar total confianza en el médico y total resignación ante el destino.

Cuando es forzoso anunciarles que el enfermo no tiene cura, ellos responden: "Herr (señor), no hay nada más que decir. ¡Yo sé que si se lo pudiera salvar lo habrías salvado!" -En estas frases ya se encuentran las palabras y nombres: Bosnia, Herzegovina, Herr, que se pueden interpolar en una serie asociativa entre Signorelli y Botticelli - Boltraffio.

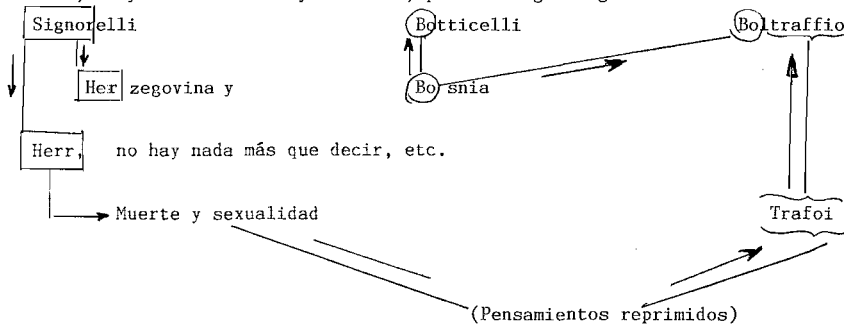
c - Supongo que la serie de pensamientos sobre las costumbres de los turcos en Bosnia, etc., cobró la capacidad de perturbar un pensamiento siguiente porque yo había sustraído mi atención de ella antes que concluyera. Lo recuerdo bien; quería yo contar una segunda anécdota que en mi memoria descansaba próxima a la primera. Estos turcos estiman el goce sexual por sobre todo, y en caso de achaques sexuales caen en un estado de desesperación que ofrece un extraño contraste con su resignada actitud ante la proximidad de la muerte. Uno de los pacientes de mi colega le había dicho cierta vez: "Sabes tú, Herr, cuando eso ya no ande, la vida perderá todo valor". Yo sofoqué la comunicación de ese rasgo característico por no querer tocar ese tema en plática con un extraño. Pero hice algo más: desvié mi atención también de la prosecución de estos pensamientos, que habrían podido anudárseme al tema "muerte y sexualidad". Estaba por entonces bajo el continuado efecto de una noticia que había recibido pocas semanas antes, durante una breve residencia en Trafoi (aldea de Tirol). Un paciente que me importaba

mucho había puesto fin a su vida a causa de una incurable perturbación sexual. Sé con precisión que en todo aquel viaje a Herzegovina no acudió a mi recuerdo consciente ese triste suceso ni lo que con él se entramaba. Pero la coincidencia Trafoi - Boltraffio me obliga a suponer que en aquel tiempo la reminiscencia de lo ocurrido con mi paciente, no obstante el deliberado desvío de mi atención, se procuró una acción eficiente dentro de mí.

d - Ya no puedo concebir el olvido de Signorelli como algo casual. Debo admitir el influjo de un motivo en este proceso. Fueron unos motivos los que me hicieron interrumpirme en la comunicación de mis pensamientos (sobre las costumbres de los turcos, etc.), y además, me influyeron para excluir que devinieran conscientes en mi interior los pensamientos a ellos anudados, que habrían llevado hasta la noticia recibida en Trafoi. Por tanto, yo quise olvidar algo, había reprimido algo, es verdad que yo quería olvidar otra cosa que el nombre del maestro de Orvieto; pero esto otro consiguió ponerse en conexión asociativa, con su nombre, de suerte que mi acto de voluntad erró la meta, y yo olvidé lo uno contra mi voluntad cuando quería olvidar lo otro, adrede. La aversión a recordar se dirigía contra uno de los contenidos; la incapacidad para hacerlo surgió en el otro.

El caso sería mas simple, evidentemente, si aversión e incapacidad de recordar hubieran recaído sobre un mismo contenido. Y, por su parte, los nombres sustitutivos ya no me parecen tan enteramente injustificados como antes del esclarecimiento; me remiten (al modo de un compromiso) tanto a lo que yo quería olvidar como a lo que quería recordar y me enseñan que mi propósito de olvidar algo ni se logró del todo ni fracasó por completo.

e - Asaz llamativa es la índole del enlace que se estableció entre el nombre buscado y el tema reprimido (el tema de "muerte y sexualidad", dentro del cual intervienen los nombres Bosnia, Herzegovina, Trafoi). El esquema que ahora intercalo, trayéndolo del ensayo de 1898, procura figurar gráficamente ese enlace.



El nombre de Signorelli, está ahí separado en dos fragmentos. De los pares de sílabas, uno retorna inmodificado en uno de los nombres sustitutivos (elli) y el otro, merced a la traducción Signor-Herr (señor), ha cobrado múltiples y diversos vínculos con los nombres contenidos en el tema reprimido y por eso mismo se perdió para la reproducción. Su sustituto se produjo como si se hubiera emprendido un desplazamiento a lo largo de la conexión de nombres "Herzegovina y Bosnia" sin miramiento por el sentido ni por el deslinde acústico entre las sílabas. Vale decir que en este proceso los nombres han recibido parecido trato que los pictogramas de una frase destinada a trasmudarse en un acertijo gráfico (rebus). Y todo el trámite que por tales caminos procuró los nombres sustitutivos en lugar de Signorelli, no fue dada noticia alguna a la consciencia. En un primer abordaje no se rastrea, entre el tema en que se presenta el nombre de Signorelli y el tema reprimido que lo precedió en el tiempo un vínculo que rebase ese retorno a las mismas sílabas (o mas bien, secuencias de letras)."

En resumen: todo el "olvido" se funda, como bien señala Lacan, en los dos irrerepresentables, el sexo y Herr, el amo absoluto, la muerte.

Había descubierto la lógica del inconsciente. No se trataba para él de significantes. Pero ante este obstáculo epistemológico acudió -en Lo Inconsciente- (1915) (21) a la mas pura contradicción y a la mas pura negatividad: en lo inconsciente no funciona el principio de contradicción, no funciona el No (es puro Si), es atemporal y a-espacial. Por tanto, tampoco puede ser otra cosa que una ignota causa eficiente que no es causa de sí. No hay código que lo abarque. Y cuando Lacan afirma que es estructurado como un lenguaje, señala su alteridad, su límite, ya que no hay lenguaje de ese lenguaje (22). Es como aparece cuando aparece. Y su parecer es la forma de su aparecer. No hay simbología alguna que rellene un espacio o un tiempo que no existen. No hay traducción simbólica. Ni siquiera en el sueño, que no se graba en casete alguno, que es siempre, el relato de un sueño, tal como el relato de un hecho de la realidad tiene mucho de sueño (véase Rashomon)(23).

5.5 EL SIGNIFICANTE EN EL CONTEXTO EMPRESARIO:

Podría pensarse que estoy ale-

jándome mucho de mi temática, a pesar de que aquí articularé, luego, un intento de topología del valor. Pero, antes, prefiero preguntar: ¿Qué es una empresa (si excluimos de ella la vaciedad que Saussure señalaba para un mero símbolo rigidizado) sino lo que de ella se cuenta?. Una empresa es tan inabarcable como un sueño. Peor aún: es un ámbito en donde se juegan los deseos y los sueños de muchos, entrecruzándose. ¿Quién relata lo que es una empresa?. ¿Cuál de las versiones es la verdadera?. Puede decirse que tiene dos versiones "oficiales", es decir manifiestas, es decir mentirosas: la memoria y el balance (en realidad, técnicamente hablando, los estados contables)*. ¿Quién o qué valida estas versiones?. Se me dirá que una empresa, en tanto discurso de las ciencias económicas, es una práctica social ritualizada, representable e inscrita en un orden simbólico: el contemporáneo. Pero, además, es un ente anudado imaginariamente a esa función simbólica y lo que de ella oímos es, precisamente, lo imaginario. La empresa es una realidad, una realidad erotizada (ya que en ella se juegan los deseos) y mortal, ya que es finita. ¿Quién da cuenta del real de la empresa, su quiebra, o su liquidación, desde el principio; ¿quién del otro real, su intersubjetividad inexpressable en tanto juego de pasiones, instintos y deseos?. No basta con afirmar, sociológicamente, que una práctica social se simboliza porque, para que pueda definirse una práctica social (ver Proposición IIIª de esta Tesis) ya debe estar simbolizada. Manejamos, en general, lo imaginario de la empresa. Debemos dar fe de ella en sus documentos y monumentos, en sus fotos y sus testimonios, en su función social y en su función económica (valores bien diferenciables que generalmente se mezclan, de manera poco ética). ¿Define a una empresa su rentabilidad, al estilo de Drucker?. Si es así, el valor social queda absolutamente acotado. ¿La define su plusvalía?. Drucker no ha hecho más que invertir la fórmula marxista. El valor-trabajo, que es su rentabilidad, alienando a los trabajadores, produce la acumulación capitalista. Rentabilidad = plusvalía. No se avanza mucho por ese lado. Ese lado implica una ética de los fines sobre una ética de los medios. La sobrevaloración de un objeto fantasmático, la rentabilidad, sobre los otros, no menos fantasmáticos pero no por ello menos reales. Pero, aún suponiendo que la rentabilidad defina el éxito de un quehacer empresa-

* Digo que son mentirosas, no necesariamente porque existe intención de mentir, sino que -por lo que se trasunta de todo lo dicho en esta tesis- casi nada de lo que se expresa en esos documentos puede realmente validarse.

rio. ¿Cómo lograrla?. ¿Cómo, sin caer en simplificaciones excesivas que pueden encontrarse en todos los textos, dar la fórmula del éxito?. En este punto no se va mas allá de Vance Packard.

De una empresa se tienen: textos, testimonios y rumores. Tal vez lo mas rico como aporte de esta Tesis sea el análisis del rumor, esa latencia. Y que el dar fe del texto y del testimonio es un acto que cuenta con la firma -el nombre del padre, el SI- de contadores y administradores o empresarios. Si la empresa -y esto abarca las instituciones del Estado- precisa de un aval en sus representaciones imaginarias, es porque su discurso manifiesto no es creíble. La responsabilidad de contadores y administradores, plantea entonces un jugarse en una firma que hará verosímil, aceptable, una ficción aceptada. Responsabilidad no menor, en cuanto implica, legalmente, estar involucrados en una vieja y feroz figura del Derecho: dar fe. Jugada la firma, con toda la sanción subjetiva y objetiva que la firma implica, la palabra dudosa debe, a costa del acto del firmante, convertirse en palabra plena. El sueño, es realidad aceptable, desde la firma. Ninguna memoria, ningún balance "sirven" si esa firma no los avala. La función del contador y del administrador, en este punto es la misma y conlleva una ética, mas allá de si la empresa debe ser rentable o deba existir en función social: evaluar -y eso hace a la moderna subjetividad de la culpa- si la intención consciente de quienes elaboraron la documentación, el texto, la imagen, fue honesta o fraudulenta. Y se da por sentado, entonces, que mas allá de la consciencia y el yo, con superyo e Ideal incluidos, toda intención es susceptible de ser cuestionada. En ese filo, nada fácil, en ese resbaladizo terreno se mueven los sujetos adheridos a las ciencias económicas. La imprevisibilidad nos disculpa.

Otra variable interesante para analizar, rápidamente y a modo de ejemplo, dentro del esquema relacional y lingüístico hasta aquí planteado, es el del computador u ordenador (cuyo sexo, y no es tema menor, fue cambiado en la última década) En una sociedad en donde empresarialmente se valora la masculinidad, no es casual que la computadora, haya pasado a ser el computador. El cambio lingüístico, asombrosamente rápido para la inmutabilidad del signo, connota una transvaloración. O tal vez, la desaparición de la fobia que el cerebro artificial producía

* Ciertamente es que decir computadora fue la forma natural apocopada de expresar máquina computadora. Más tarde se impuso la modalidad terminológica, sin duda técnicamente mas precisa, de denominar al conjunto de elementos utilizables de la índole señalada, equipo computador que se sintetiza con el vocablo de género masculino. Sin embargo, existe un trasfondo de inclinaciones sexuales que fundamenta lo expuesto en la presente Tesis.

en muchos humanos (que lo veían como amenaza). Lo femenino puede seducir. La masculinidad se asocia con la competencia y el uso. El halo misterioso queda re cortado del signo.

El tema, que subsigue a lo desarrollado en esta Proposición, es que el computador se fetichiza en cuanto se le supone un saber. Al suponérsele, la máquina se convierte en sujeto (razón de más para masculinizarla). Si el computador es colocado en el lugar del SsS (sujeto supuesto al saber) se creará con el artefacto una relación afectiva y de sumisión, ya notable en muchos discursos y, primaria y peligrosamente, en el educativo. ¿Por qué ignorar que se está notando un fenómeno transferencial entre el humano y el computador?. Toda transferencia es también, e inevitablemente afectiva. Todo afecto es mutuo. Pero el silencio del computador no es afectivo. No hay allí más que posibilidad de información, no de transmisión o formación. El computador no funciona en el doble discurso, y acota toda polisemia. Ignora los efectos de significancia y carece de cadenas de significantes que lo individualicen. El computador es Uno; un uno teóricamente perfecto en su mono-logía. No puede, por tanto, ocupar el lugar de sujeto que inconscientemente se le asigna. Pero -y esto es realmente grave- se desliza la responsabilidad subjetiva a la objetividad del artefacto. Es decir que la responsabilidad subjetiva, la firma, depende de los datos de un utensillo codificado. En esa medida, como todo ente codificado, está capturado en una lógica disyuntiva, unireferencial, denotativa (y no connotativa), capturada en el universal abstracto y objetivizante. No hay tal lenguaje en el computador sino un código empobrecido y referencial a la lengua con las acotaciones ya signadas. Nadie niega su utilidad, mientras se tenga bien en cuenta que hay una diferencia esencial entre la suma de informaciones que se imputan a un conocer y la relación, no codificable, entre el saber y la verdad histórica (relativa). Ignorar la utilísima pero limitada función del computador, equivale a caer en una ideología empirista en la que se oculta un sutil juego de poder (ajeno).

ADDENDA I A LA Vª PROPOSICION

AMPLIACION NECESARIA DE ALGUNOS CONCEPTOS

El sentido común, "reivindicado" sin demasiada convicción y modernamente por algunos empiristas ingleses; denostado por Kant (24) en los Prolegómenos como "pensamiento de mucamos"; no demasiado amado por Heidegger; es parte de la lengua cotidiana. En ella se inserta, (Heidegger lo hace notar desde los inicios de Ser y Tiempo) (25) como aquello que ya da todo por dado, todo sentido por sentido (en rigor, el sentido común pretende saber todo, ya haber comprendido). Pero esta pre-comprensión, sólo oculta toda habla, empobreciéndola: indica, al menos en Occidente, que algo hay dado en la inevitable pregunta por el ser; que el psicoanálisis formularía así: ¿Qué soy, en tanto sexuado? y conjuntamente y alternativamente, ¿Qué soy, en tanto mortal?.

Es por ello, también, que toda simbolización nueva de un real, aún dentro del "sentido común" implica la apertura de un nuevo dominio. Esa apertura de dominios, que son dominios de discurso imbricados en el ente, en el es lo que es, se se transfiere en la ciencia a la ruptura de las simbolizaciones cristalizadas, para permitir el emerger de la única praxis científica original: el preguntar al dominio por ella abierto y desde él, el repreguntar sobre la axiomática y los su puestos que, al marcar una falla en la completud, provocaron la pregunta. Como en el síntoma, siendo síntoma, lo que falla -y no en el terso desarrollo del pensar- indica a la falta y provoca la consulta.

Para rellenar estas lenguas es útil acudir a los diccionarios aunque allí despliegue la lengua su pluralidad. ¿Por qué?.

1 - Por su estructura misma el diccionario es un compendio de lógica formal extraída, como bien señalo Husserl, (26) de la gramática que surge de la estructura misma de la lengua.

2 - Por ende, allí sólo encontraremos definiciones en la mejor tradición aristotélico-tomista: se formularán por género próximo y diferencia específica. Hom-

bre: animal racional. Género próximo: animal. Diferencia específica: racional. Ambos supuestos, como se verá en esta Tesis -abarcados en la comodidad de las clases- no son fundantes ni verdaderos. Y no lo son siquiera para la biología o para la etología o para la antropología. Menos aún lo serán para las Ciencias Económicas.

3 - Esto ocurre porque los supuestos de las definiciones provienen precisamente de una metafísica que recién comienza a revisarse, y que ancla, se ha hecho evidencia no demostrable, axioma. ¿Dónde?: muy precisamente en el sentido común, que la lengua de la cotidianidad, impregnada de antigua metafísica y del nuevo lenguaje de la realidad (palabra que substituye como Todo a Dios) científica.

Esta Tesis insistirá, quedándose -basta y sobra- en el ejemplo: que el hombre es un ente hablante. Y que sólo en cuanto logos, sólo en cuanto ha sido atravesado por la lengua, encastrada en la prohibición del incesto (drama edípico, mito de la horda) podrá llamarse a sí mismo de alguna manera y diferenciar, de la forma tajante que comienza a formularse en joven Marx (27) (Escritos Económicos-Filosóficos, los Grundrisse), Naturaleza y Cultura (historicidad). Temas que venían de Hegel y que Engels, por ejemplo, no comprende.

Dicho de otra manera. Una aproximada definición de hombre sería: "Ente hablante", parlante. La humanidad es, en cuanto parlante. (28)

La definición clásica nos lleva a afirmar que "en el reino de los entes dotados de vida" (habría que definir, a su vez, vida, y semovientes, para diferenciarlos de las plantas) hay algunos, que llamaremos hombres, y a cuyo conjunto nominaremos humanidad, marcados por la esencia divina de la razón. Ese don de Dios no tiene por objeto otra cosa que permitirles, a estos bichos raros, diferenciar (a pesar del pecado original, o gracias a él ya que la razón le vendría al humano del haber comido de la manzana del árbol de la ciencia del bien y del mal) diferenciar, repito, por ello mismo, el bien del mal. La ratio no es científica: hunde sus raíces en la tierra del mito teológico occidental. Y fue propuesta para la moral racional, no para la técnica. Estas breves palabras resumen toda la noción de Humanismo de la Iglesia. Al no diferenciar Naturaleza y Cultura, en el vasto reino del orden natural, el hombre, a imagen y semejanza de Dios, ángel

caído, es el animal que razonablemente puede elegir entre salvarse o perecer. Y el bien común es aquello, que en función de Dios, el hombre deberá respetar ante todo. Y sobre todo el gobernante, que lo es por derecho y delegación divina: administrador y contable del bien común. Discurso en Summa (teológica) totalitario o totalizador.

En la Carta sobre el Humanismo, (29) Heidegger remarca que el concepto mismo de humanitas (inimaginable, agrego, para la polis griega) se forja en el Imperio Romano. Esa "totalidad" imparcial podía señalar a un homo humanus (hombre doblemente humano, de verdad) contra el homo barbarus. El cristianismo verá luego, la humanitas del homo frente a la deitas de Dios (dos, Todos).

En el cristianismo noeplatónico de la alta Edad Media, este mundo y su "humanidad" no es más que un pasaje. Es sólo una fase hacia lo eterno.

Pero volvamos al homo humanus. ¿Cuál era su definición en Roma?: animale rationale (no fue necesario Darwin para llegar a esta "definitio"; simplemente, lo que ocurre con Darwin es que transvalora: el peso que caía en la ratio, se desplaza a la animalitas). Los romanos llegan a esta definición con otra transvaloración substancial, con una interpretación que implica una distorsión metafísica esencial. Animale rationale es la transcripción insensata del logos epōs griego.

Para los romanos, desde esta definición se valorará el intelecto del ser con vida. Y la vida es ya una interpretación, una Fisiología de la Naturaleza (de la Fisis). El hombre, "queda así arrojado definitivamente al reino y al ámbito de la animalidad, aunque tenga una diferencia específica", (30) Pensario desde la animalitas, hará obstáculo epistemológico a la conceptualización de la Historia. La Historia será simbolizable, capturable, recién a partir de Hegel, Marx and Company, de la Historiografía surgida por el imaginario de que un ciclo (el burgués) se ha cerrado, permitiendo ver un pasado como alteridad, y un futuro como ilusión (ilusión del paraíso sin clases, ilusión del bienestar fundado en la ciencia y, sobre todo, en su instrumento devenido eje: la tecnología).

¿Desde dónde definir al hombre, entonces?. Esta Tesis (ver Proposiciones VI y VII de esta Tesis) lo hará en cuanto ente hablante dotado de inconsciente. Co-

mo sujeto del significante. Como escisión en un doble discurso que las ciencias económicas espejan. El más claro ejemplo objetivado de un doble discurso es el Balance.

Regreso, finalmente, al diccionario. ¿Cuál es el criterio para elegir, en la manifiesta polisemia del significante, un significado u otro; una definición u otra?. Ningún a-priori marca la selección, salvo el uso habitual de un significado por sobre los otros. Este utilitarismo no resuelve el problema.

Primero: porque las modas lingüísticas varían; segundo: porque el uso no define a la verdad.

Se elegirá la definición de acuerdo, entonces, a la conveniencia que ella tenga con respecto a la coherencia del texto que quiera decirse o escribirse. La búsqueda de la verdad en el diccionario queda desplazada a la existencia de alguna verdad en la intertextualidad que remite al diccionario.

El diccionario, entonces -tan usado en nuestros manuales de contabilidad como referente- no ofrece ningún criterio en sí de exactitud, o de adecuación de una verdad a otra, o de certeza. Apenas si allí se juega una verosimilitud que, a manera de hipótesis, deberá ser probada, es decir replicada. La misma palabra réplica incluye el problema. Réplica implica una oposición que va mas allá del comentario; también es una reproducción, lo mas exacta posible de una obra de arte.

En el segundo caso réplica desnuda en el "posible" la pretensión nunca lograda de identidad absoluta; en el primero, en su mas allá, que toda réplica no alcanza, que las palabras no alcanzan y que hay doble discurso.

Por más que el código de las Ciencias Económicas trate de acotar la polisemia, con esa práctica sólo logrará acuerdos dentro del código para el endogrupo que lo maneja, pero no exactitud, verdad o certeza alguna.

ADDENDA II A LA Vª PROPOSICION

PENSAMIENTOS ADICIONALES DE BENVENISTE (31)

A continuación reproduzco un pensamiento de Benveniste que no he creído pertinente imbricar con el texto de esta proposición, pero que aclara lo dicho sobre lingüística y lenguaje.

No es sólo la forma lingüística la que participa en este análisis; hay que considerar paralelamente la función del lenguaje.

La lengua re-produce la realidad. Esto hay que entenderlo de la manera mas literal: la realidad es producida de nuevo por mediación del lenguaje. El que habla hace renacer por su discurso el acontecimiento y su experiencia del acontecimiento. El que oye capta primero el discurso y a través de ese discurso el acontecimiento reproducido. Así, la situación inherente al ejercicio del lenguaje, que es la del intercambio y del diálogo, confiere al acto del discurso una función doble: para el locutor, representa la realidad; para el oyente, recrea esta realidad. Esto hace del lenguaje el instrumento mismo de la comunicación intersubjetiva. Surgen aquí en el acto graves problemas, que dejaremos a los filósofos, en especial el de la adecuación del espíritu a la "realidad". Por su parte, el lingüista estima que no podría existir pensamiento sin lenguaje, y que en consecuencia el conocimiento del mundo está determinado por la expresión que recibe. El lenguaje reproduce el mundo, pero sometiéndolo a su organización propia. Es logos, discurso y razón al mismo tiempo, como vieron los griegos. Lo es por el hecho mismo de ser lenguaje articulado, consistente en una disposición orgánica de partes, en una clasificación formal de los objetos y los procesos. El contenido por transmitir (o, si se quiere, el "pensamiento") es descompuesto así según un esquema lingüístico. La "forma" del pensamiento es configurada por la estructura de la lengua. Y la lengua a su vez revela en el sistema de sus categorías su función mediadora. Cada locutor no puede ponerse como sujeto sino implicando al otro, a su pareja, que, dotado de la misma lengua, comparte el mismo

repertorio de formas, la misma sintáxis de enunciación y la misma manera de organizar el contenido. A partir de la función lingüística, y en virtud de la polaridad yo: tú, individuo y sociedad no son ya términos contradictorios sino términos complementarios.

Es, en efecto, en y por la lengua como individuo y sociedad se determinan mutuamente. El hombre ha sentido siempre -y los poetas a menudo cantado- el poder fundador del lenguaje, que instaura una realidad imaginaria, anima las cosas inertes, hace ver lo que aún no es, devuelve aquí lo desaparecido. Por eso tantas mitologías, al tener que explicar que en la aurora de los tiempos haya podido nacer alguna cosa de nada, planteen como principio creador del mundo esta esencia inmaterial y soberana, la Palabra. No hay, por cierto, poder mas elevado, y todos los poderes del hombre, sin excepción -piénsese bien- proceden de éste. La sociedad no es posible más que por la lengua; y por la lengua también el individuo. El despertar de la conciencia en el niño coincide siempre con el aprendizaje del lenguaje, que lo introduce poco a poco como individuo en la sociedad.

Pero ¿cuál es, pues, la fuente de poder misterioso que reside en la lengua? ¿Por qué el individuo y la sociedad están, juntos y por igual necesidad, fundados en la lengua?

Porque el lenguaje representa la forma mas alta de una facultad que es inherente a la condición humana, la facultad de simbolizar.

Entendemos por esto, muy ampliamente, la facultad de representar lo real por un "signo" y de comprender el "signo" como representante de lo real; así, de establecer una relación de "significación" entre una cosa y algo otro.

Considerémosla primero en su forma más general y fuera del lenguaje. Emplear un símbolo es esta capacidad de retener de un objeto su estructura característica y de identificarla en conjuntos diferentes. Lo que es propio del hombre, y que hace de él un ser racional, es esto. La facultad simbolizadora permite en efecto la formación del concepto como distinto del objeto concreto, que no es sino un ejemplar. Aquí está el fundamento de la abstracción, al mismo tiempo que el principio de la imaginación creadora. Ahora bien, esta capacidad representativa de esencia simbólica que está en la base de las funciones conceptuales, no

aparece más que en el hombre. Se despierta muy pronto en el niño antes que el lenguaje, en el alba de su vida consciente. Pero falta en el animal.

Hagamos, no obstante, una excepción gloriosa a favor de las abejas. Según las observaciones memorables de K.von Frisch, cuando una abeja exploradora ha descubierto en su vuelo solitario una fuente de alimento, retorna a la colmena a anunciar su hallazgo bailando sobre los alvéolos una danza particular, bulliciosa y describiendo ciertas figuras que se han podido analizar; indica así a las otras abejas, que corretean tras ella, a qué distancia y en qué dirección está el alimento. Estas echan entonces a volar y sin falta llegan a la meta, a veces muy alejada de la colmena. Observación del mayor alcance, que parece sugerir que las abejas se comunican entre sí por un simbolismo particular y se transmiten verdaderos mensajes. ¿Debemos vincular este sistema de comunicación con el funcionamiento tan notable de la colmena? La vida de los insectos sociales ¿supone determinado nivel de las relaciones simbólicas? Ya es mucho el mero hecho de poder plantear la cuestión. Quedamos, vacilantes y fascinados, en las lindes de un inmenso problema: ¿podrá el hombre, por primera vez, venciendo la barrera biológica, echar un vistazo al interior de una sociedad animal y descubrir el principio que la organiza?.

Hecha esta reserva, es posible mostrar con mayor precisión dónde está la diferencia que separa al hombre del animal. Cuidemos mucho, primero, de distinguir dos nociones que muy a menudo se confunden cuando se habla del "lenguaje animal": la señal y el símbolo.

Una señal es un hecho físico vinculado a otro hecho físico por un nexo natural o convencional: relámpago que anuncia tormenta; campana que anuncia comida; grito que anuncia el peligro. El animal percibe la señal y es capaz de reaccionar a ella adecuadamente. Puede enseñarse a identificar señales variadas, es decir a unir dos sensaciones por la relación de la señal. Los famosos reflejos condicionados de Pavlov lo muestran bien. El hombre también, en tanto que el animal, reacciona a una señal. Pero utiliza además el símbolo que es instituido por el hombre; hay que aprender el sentido del símbolo, hay que ser capaz de interpretarlo en su función significativa y no solamente de percibirlo como impre-

sión sensorial pues el símbolo no tiene relación natural con lo que simboliza. El hombre inventa y comprende símbolos, el animal no. Todo sale de esto. El desconocimiento de esta distinción acarrea toda clase de confusiones o de falsos problemas. A menudo se dice que el animal "enseñado" comprende la palabra humana. En realidad el animal obedece a la palabra porque se le ha enseñado a reconocerla como señal; pero jamás sabrá interpretarla como símbolo. Por la misma razón, el animal expresa sus emociones, no puede nombrarlas. No puede hallar se comienzo o aproximación al lenguaje en los medios de expresión empleados por los animales. Entre la función sensoriomotriz y la función representativa, hay un umbral que sólo la humanidad ha franqueado.

Pues el hombre no ha sido creado dos veces, una sin lenguaje, otra con él. La emergencia de Homo en la serie animal puede haber sido favorecida por su estructura corporal o su organización nerviosa; se debe ante todo a su facultad de representación simbólica, fuente común del pensamiento, del lenguaje y de la sociedad.

Esta capacidad simbólica está en el fundamento de las funciones conceptuales. El pensamiento no es otra cosa que este poder de construir representaciones de las cosas y de operar sobre dichas representaciones. Es por esencia simbólico*. La transformación simbólica de los elementos de la realidad o de la experiencia en conceptos es el proceso por el cual se consume el poder racionalizante del espíritu. El pensamiento no es un simple reflejo del mundo; categoriza la realidad, y en esta función organizadora está tan estrechamente asociado al lenguaje que se puede sentir la tentación de identificar pensamiento y lenguaje desde este punto de vista.

En efecto, la facultad simbólica en el hombre alcanza su realización suprema en el lenguaje, que es la expresión simbólica por excelencia; todos los demás sistemas de comunicaciones, gráficos, de gestos, visuales, etc., derivan de aquél y lo suponen. Pero el lenguaje es un sistema simbólico particular, organizado en dos planos. Por una parte es un hecho físico; aprovecha la mediación del aparato vocal para producirse, del aparato auditivo para ser percibido. Ba-

* El pensamiento simbólico es el pensamiento a secas. El juicio crea los símbolos. Todo pensamiento es simbólico. Todo pensamiento construye signos al mismo tiempo que cosas. El pensamiento, haciéndose, desemboca inevitablemente en el símbolo, puesto que su formulación es, en bloque, simbólica, puesto que las imágenes con que se constituye los grupos de cosas son sus símbolos, puesto que opera siempre sobre símbolos, no siendo en el fondo sino símbolos las cosas sobre las que opera, aún cuando tenga el aire de operar directamente sobre las cosas. Y estos símbolos los ordena en un mundo de símbolos, en un sistema de signos, según relaciones y leyes. H. Delacroix, Le langage et la pensée, p.602.

jo este aspecto material se presta a la observación, a la descripción y al registro. Por otro lado, es estructura inmaterial, comunicación de significados, que reemplaza los acontecimientos o las experiencias por su "evocación". Tal es el lenguaje, una entidad de doble faz. Por eso el símbolo lingüístico es mediante. Organiza el pensamiento y se realiza en una forma específica, torna la experiencia interior de un sujeto accesible a otro en una expresión articulada y representativa, y no por una señal como un grito modulado; se realiza en una lengua determinada, propia de una sociedad distinta, no en una emisión vocal común a la especie entera.

El lenguaje ofrece el modelo de una estructura relacional, en el sentido más literal y comprensivo al mismo tiempo. Relaciona en el discurso palabras y conceptos, y produce así en representación de objetos y de situaciones, signos, distintos de sus referentes materiales. Instituye esas transferencias analógicas de denominaciones que llamamos metáforas, factor tan poderoso del requerimiento conceptual. Encadena las proposiciones en el razonamiento y se convierte en útil del pensamiento discursivo.

Por último, el lenguaje es el simbolismo más económico. A diferencia de otros sistemas representativos, no solicita ningún esfuerzo muscular, no acarrea traslación corporal, no impone manipulación laboriosa. Imaginemos qué tarea sería representar a los ojos una "creación del mundo", si fuera posible figurarla en imágenes pintadas, esculpidas o de otro género, a costa de un trabajo insensato; veamos entonces en qué se convierte la misma historia cuando se realiza en el relato, sucesión de ruiditos vocales que se desvanecen no bien emitidos, no bien percibidos; pero toda el alma se exalta, y las generaciones los repiten, y cuanto vez la palabra despliega el acontecimiento, vuelve a comenzar el mundo. Ningún poder igualará nunca a éste, que hace tanto con tan poco.

La existencia de tal sistema de símbolos nos descubre uno de los datos esenciales, acaso el más profundo, de la condición humana: no hay relación natural, inmediata y directa entre el hombre y el mundo, ni entre el hombre y el hombre. Hace falta un intermediario, este aparato simbólico, que ha hecho posible el pensamiento y el lenguaje. Fuera de la esfera biológica, la capacidad simbólica es

la capacidad mas específica del ser humano.

Sólo falta extraer la concecuencia de estas reflexiones. Al plantear al hombre en su relación con la naturaleza o en su relación con el hombre, por mediación del lenguaje, planteamos la sociedad. No es coincidencia histórica sino en cadena necesario. Pues el lenguaje se realiza siempre en una lengua, en una estructura lingüística definida y particular, inseparable de una sociedad definida y particular. Lengua y sociedad no se conciben una sin la otra. Una y otra son dadas. Pero así mismo una y otra son aprendidas por el ser humano, que no tiene de ellas conocimiento innato. El niño nace y se desarrolla en la sociedad de los hombres. Son seres humanos adultos, sus padres, los que le inculcan el uso de la palabra. La adquisición del lenguaje es una experiencia que va a la par en el niño con la formación del símbolo y la construcción del objeto. Aprende las cosas por su nombre, descubre que todo tiene un nombre y que aprender los nombres le da la disposición de las cosas. Pero descubre también que él mismo tiene un nombre y que merced a él se comunica con sus alrededores. Así se despierta en él la conciencia del medio social en que está inmerso y que conformará poco a poco su espíritu por mediación del lenguaje.

A medida que se vuelve capaz de operaciones intelectuales mas complejas, queda integrado a la cultura que lo circunda. Llamo cultura al medio humano, todo lo que, mas allá del cumplimiento de las funciones biológicas da a la vida y a la actividad humana forma, sentido y contenido. La cultura es inherente a la so ci dad de los hombres, sea el que fuere su nivel de civilización. Consiste en una multitud de nociones y prescripciones, también en prohibiciones específicas; lo que una cultura prohíbe la caracteriza al menos tanto como lo que prescribe. El mundo animal no conoce prohibición alguna. Ahora, este fenómeno humano, la cultura, es un fenómeno enteramente simbólico. La cultura se define como un con j un to muy complejo de representaciones, organizadas por un código de relaciones y de valores: tradiciones, religión, leyes, política, ética, artes, todo aquello que, nazca donde nazca, impregnará al hombre en su conciencia mas honda, y que dirigirá su comportamiento en todas las formas de su actividad -¿qué es pues si no un universo de símbolos integrados en una estructura específica y que el

lenguaje manifiesta y trasmite? Merced a la lengua el hombre asimila la cultura, la perpetúa o la transforma. Ahora bien, como cada lengua, cada cultura hace funcionar un aparato específico de símbolos en el cual se identifica cada sociedad. La diversidad de las lenguas, la diversidad de las culturas, sus cambios, hacen asomar la naturaleza convencional del simbolismo que las articula. Es, en definitiva, el símbolo el que ata este vínculo vivo entre el hombre, la lengua y la cultura.

He aquí, a grandes rasgos, la perspectiva que abre el desenvolvimiento reciente de los estudios de lingüística. Ahondando en la naturaleza del lenguaje, descubriendo sus relaciones con la inteligencia como con el comportamiento humano o los fundamentos de la cultura, esta investigación empieza a esclarecer el funcionamiento profundo del espíritu en sus recorridos operatorios. Las ciencias vecinas siguen este progreso y cooperan con él por su cuenta inspirándose en los métodos y a veces en la terminología de la lingüística. Todo permite prever que estas indagaciones paralelas engendrarán nuevas disciplinas y concurrirán en una verdadera ciencia de la cultura que fundará la teoría de las actividades simbólicas del hombre. Por lo demás, se sabe que las descripciones formales de las lenguas tienen utilidad directa para la construcción de las máquinas lógicas capaces de efectuar traducciones, y a la inversa puede esperarse de las teorías de la información alguna claridad acerca del modo como el pensamiento es codificado en el lenguaje. En el desarrollo de estas investigaciones y técnicas, que darán su impronta a nuestra época, discernimos el resultado de simbolizaciones sucesivas, cada vez más abstractas, con fundamento primero y necesario en el simbolismo lingüístico. Esta formalización creciente del pensamiento nos encamina acaso hacia una realidad más grande. Pero ni siquiera podríamos concebir semejantes representaciones si la estructura del lenguaje no contuviese su modelo inicial y como su lejano presentimiento.

ADDENDA III A LA Vª PROPOSICION

LOGICA DEL SIGNIFICANTE

He creído conveniente referirme al tema del epígrafe en forma separada de la Vª Proposición porque aunque se relaciona grandemente con el tema, no encuadraba con el ordenamiento del trabajo.

Se dejará entonces para el significado la idea clásica de representación e inclusive la de concepto. En el significado están la conciencia y el sentido.

Las asociaciones que se puedan establecer siguiendo una lógica del significado será la de la lógica formal ya que estaba claramente explicada en sus principios en la metafísica de Aristóteles (32), hasta el punto que Kant (33) en la Crítica de la razón pura da por sentado que esa lógica es inmutable.

Entonces, el hombre será el sujeto de la razón, invirtiendo la fórmula clásica que lo colocaba como animal racional y la razón estará mas allá de una mera lógica de precedencia en el juego de lo general a lo particular y de lo particular a lo general.

Es tan obvio este tema que ya en tiempos de Kant los ingleses Locke, Hume, construían todo un sistema filosófico en base a una lógica inductiva (desde la sensación en adelante). Se oponían así al deductivismo de la tradición aristotélica-tomista.

La lógica de la representación, la lógica de lo objetivo tiene establecidas sus reglas de asociación desde hace más de dos mil años.*

Puede decirse que ahora es una lógica de lo cotidiano; es aquella misma que Freud al introducir el concepto de asociación libre (bien podría llamarse asociación ilógica) quiebra, para que el concepto de lo inconsciente se haga palabra de palabra.

Lacan siguiendo este mismo camino y habiéndolo traído al psicoanálisis los conceptos de la lingüística de Saussure, Jakobson y Beneviste, irá aún mas lejos; o-

* Pero, como pudo verse en la Proposición III, esa objetividad cuya traza estaba latente en el pensar griego, se hace manifiesta recién a partir del Siglo XIII d.C.

pondría a la lógica del significado la lógica del significante. Para hacerlo pedirá prestado algunos principios a las lógicas no formales, a la lógica matemática y simbólica y muy principalmente a Frege, Peano y Canter.

Como ya he escrito un significante en sí carece de sentido. El significante sólo significa en relación con otros significantes.

Va a haber toda una articulación entre un significante 1 (S_1) y una cadena de significantes que podría comprenderse aplicando la teoría de conjuntos. Pero antes de desarrollar el tema conviene señalar que en primer lugar la clínica psicoanalítica puede crecer y enriquecerse en función de la escuela del significante, no sólo a la del significado y que ya eso estaba marcado en todos los ejemplos clínicos de Freud.

En segundo lugar si lo inconsciente es estructurado como un lenguaje lo será sólo en cuanto este lenguaje se entienda como cadena significante.

El intento de Lacan es barrar al sujeto como sujeto del deseo, como sujeto de un deseo que desconoce. En todo caso, subjetivizar el deseo. Para hacerlo debe romper con la noción tradicional de sujeto (ni se habla del yo que ha sido caracterizado como alteridad como objeto, en el estadio del espejo).

Para lograr la afánesis del sujeto Lacan establecerá otra de sus fórmulas famosas: "El sujeto es significante para otro significante". El sujeto desde entonces es sujeto del significante y no dueño del significante.

Veamos un ejemplo: Un sujeto está sentado y un libro, literalmente, cae en su mano sorprendiéndolo; ése libro es S_1 . Tal es la sorpresa que intenta leer su título, darle carácter de signo, pero mira azorado la Biblioteca donde este libro hace agujero, y hace falta.

La Biblioteca es S_2 .

Hay un conjunto S_2 en menos uno y más uno.

La exclusión define al conjunto y el conjunto a la exclusión pero sacudiendo a un Cuerpo Humano. Ese sujeto es sujeto en relación a S_1 y S_2 . Está barrado entre los dos significantes: el del uno y el del conjunto. Pero S_1 anuncia otros S_1 que antes estuvieron y que luego estarán: insistirá lo mismo de manera diferente.

Es decir, si lo inconsciente es una cadena de significantes, su límite es el de la falta; el cero: no hay significante para el sexo o para la muerte.

La Biblioteca es una cadena pluritextual (S porque es simbólica y O porque es del dominio del Otro) indescifrable como totalidad, descifrable sólo parcialmente.

Los significantes de los estantes superiores de la Biblioteca se resisten a ser alcanzados, a alcanzar al sujeto. El sujeto ha olvidado que están allí; uno sabe lo que está marcado, trazado, razgado en ellos.

De pronto, en un decir, en el acto de decir, algo de lo que estaba dicho se dice.

Lo dicho es la cadena de dichos significantes reprimidos.

Al decir, un dicho se dice, pero como un significante carece de sentido se repetirá aunque el sujeto lo cubra de representaciones, que son el sentido.

Con el sentido y las representaciones en psicoanálisis se construye.

Interpretar, en cambio, es ser alcanzado por el trazo significante en su enigma, es decir, aceptando que sólo una lógica de las diferencias podría descubrir cómo ese significante es siempre significante para otros significantes y nunca para un individuo, para una persona, para un yo. El sujeto barrado $\$$ es producto de la cadena y se hace objeto en el yo.

S_1 es de la dimensión del uno.

S_2 es de la dimensión del conjunto.

Un significante representa al sujeto para otro significante y no para otros sujetos. Lo presenta en cuanto lo hace signo para otro significante.

El significante es irrepresentable salvo cuando hace signo.

Casi nunca, dice Nasio, se puede seguir el hilo del significante sin "hacer signo" y sin embargo las inscripciones significantes siguen solas porque no hay metalenguaje. Si lo simbólico es discriminante es porque lo simbólico es el tesoro del significante, no del signo. En ese caso lo simbólico es el borde del lenguaje y lo bordea. Además, lo efectúa en lengua y habla haciendo signo.

El signo es más abarcativo que la representación. Puede ser señal, síntoma corpóreo, accidente. Sin embargo, no olvidemos que el significante es una categoría virtual, no antológica. Ello no evita que subsista y sujete.

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
A LA Vª PROPOSICION

- (1) FREUD, SIGMUND: "Obras Completas" - a partir del Tomo I - Editorial Amorrortu.
Argentina, 1976.
- (2) LACAN, JACQUES; "Ecrits" - Editorial du Seuil.
París, 1965.
- (3) DESCARTES.RENE: "Discurso del Método" - Editorial Aguilar.
Buenos Aires, 1978.
- (4) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - "Interpretación de los Sueños".
- (5) PULSIONES: Concepto que Freud mismo calificaría de "Su Mitología". La pulsión nace del borde de la física y lo psíquico y se revela en el acontecer de lo pre-lingüístico a lo lingüístico - del Infance al niño.
Hay así pulsiones orales, focales, la voz y la mirada -La pulsión revela y se revela en la falta- Fue al principio mal traducida por Instinto. En la pulsión recorre toda la obra.
A diferencia del instinto la pulsión no tiene un objeto definido
- (6) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1).
- (7) HARARI, ROBERTO; "Fantemas" (núcleo fantasmático) definición dada en sus cursos dictados en el Centro Cultural San Martín durante el año 1988.
- (8) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) -
- (9) OTRO , tal como es entendido en la obra de Jacques Lacan.
- (10) JUNG, C.G; "La psicología de la Transferencia" - Editorial Paidós
Buenos Aires, 1954.
- (11) LACAN, JACQUES; Opus cit (2).

- (12) KOJEVE, ALEXANDRE; "La Dialéctica del Amo y del Esclavo de Hegel" Editorial La Pléyade - Buenos Aires, 1985.
- (13) KANT, EMANUEL; "Critique de la Raison Pure" - Editorial Alcan París, 1927
- (14) LACAN, JACQUES; Opus cit (2)
- (15) NASIO; JUAN DAVID: "L' Inconscient a Venir" - Christian Bourgoies Editeur París, 1980.
- (16) MACI, GUILLERMO; "El Objeto y el Otro" - Editorial Fundación Ross Rosario, 1988.-
- (17) FAINSLIVER, EDGARDO; "Retorica" - Revista de Mayéutica (Institución Psico-analítica
- (18) FREUD, SIGMUND: "Obras Completas" - Editorial Amorortu - Argentina, 1976
NASIO, JUAN DAVID; Opus cit (15) .
- (19) MARTELLI, JUAN CARLOS; "Psicoanálisis Actual" - Editorial Legasa Buenos Aires, 1987
- (20) FREUD, SIGMUND: Opus cit (1)
- (21) FREUD, SIGMUND: Opus cit (1)
- (22) LACAN, JACQUES; Opus cit (2)
- (23) RASHOMON: Film de Akiro Kurosawa sobre una leyenda japonesa en donde cada personaje daba una versión absolutamente diferente del mismo hecho
- (24) KANT, EMANUEL; "Prolegómenos" - Editorial Charcas Buenos Aires. 1984
- (25) HEIDEGGER, MARTIN; "El Ser y el Tiempo" - Editorial Fondo de Cultura Económica - México 1951.
- (26) HUSSERL, EDMUND;"Investigaciones Lógicas" - Editorial Alianza Madrid, 1982

- (27) MARX, KARL; "Escritos Económicos Filosóficos, Los Grundisse" - Editorial Fondo de Cultura Económica- México, 1973
- (28) MILNER, JEAN CLAUDE; "El amor por la Lengua" -Editorial Nueva Imagen México 1980.
- (29) HEIDEGGER, MARTIN; "Carta sobre el Humanismo" - Editorial Sur - Bs.As, 1957
- (30) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (29)
- (31) BENVENISTE, EMILE; "Problemas de Lingüística General, Tomo I Editorial Siglo XXI - México. 1971
- (32) ARISTOTELES "Etica a Nicómaco" - Editorial Aguilar - Buenos Aires, 1982
- (33) KANT, EMANUEL; Opus cit (13)

PROPOSICION SEXTA:

LINGUISTICA Y PSICOANALISIS: SUS ARTICULACIONES

"LA LALANGUE" Y LO REAL

6.0 DESARROLLO DE LA VIª PROPOSICION:

Lo completivo en Economía y en Administración como intento de incluir lo real es un ideal y, por lo tanto, es imaginario.

6.1 LAS TRES TESIS DE MILNER:

Jean Claude Milner (1) comenzó siendo un lingüista que, luego, en forma inteligente e incisiva, se dedicó a pensar plenamente el psicoanálisis, como consta en la Segunda Proposición de esta Tesis. Un puente, un libro de transición, en donde todavía pesa su formación como lingüista más que como psicoanalista se hace clave para jugar en el intersticio entre ambas disciplinas. L'amour de la lengua fue publicado hace ya diez años pero no ha perdido para nada su vigencia.(2)

Sus proposiciones con respecto a la lengua en relación con el psicoanálisis son homólogas a las que planteo entre lengua y ciencias económicas. La economía misma del texto de Milner -su escritura suscita- me eximirán de demostrar demasiado este homo-logos: se muestra por sí mismo.

En el Capítulo II (producción de la lengua, pág. 27) Milner adelanta "tres tesis": (3)

1 - "Cuando se dice amar la lengua, se trata propiamente de cierto amor".

Agregaré aquí que este cierto amor es extensivo a cualquier otra disciplina, ciencia o técnica. Se entiende, siempre connotando el amor con un supuesto saber y con el Real Simbólico Imaginario, que las transferencias pueden ser, frente al real del saber no abarcable, no accesible, no-todo, predominantemente imaginarias o predominantemente simbólicas. Si tomo el ejemplo de una empresa, puedo marcar que siempre hay transferencia a personas (predominantemente, por ello, imaginarias) y transferencia a la función misma (predominantemente simbólica) y a la empresa como ícono o emblema (de nuevo, predominantemente imaginaria).

Si articulo el tema de la transferencia a un hombre público (el caso del político, aunque es aplicable al artista o al deportista) quienes se ocupan de su "campaña" tendrán que tener en cuenta la transferencia de las masas de votantes para construir una imagen lideral, que ocupe el horizonte de los ideales yojocos (ver proposición IXª) (4) y proporcione oportunidades de identificación con

el ideal (la imagen del político) o al menos de afectos transferenciales que serán decisorios en el momento del voto. Pero el equipo de asesores deberá evaluar también la función que ese político ocupa y las que ha ocupado. Esas funciones simbólicas (ser o haber sido gobernador, por ejemplo, y de cual Provincia) conllevan, mas allá de las gestiones realizadas, el prestigio implícito de la función. Además, está el sujeto, su historia, sus actos, sus aciertos o errores manifiestos, encubiertos (el sujeto) por función e imagen. Estos aspectos -salvo en caso de escándalo evidente, desde Edward Kennedy a Herminio Iglesias y Gary Hart*- son los que menos importan, porque son opinables, puestos en duda, referidos a una subjetividad latente que no ejerce la fascinación, en primer término de la imagen; en segundo término de la función. Pero, por cierto, también habrá de evaluarse la transferencia al Partido. A la imagen, la función y la composición social, la emblemática y la representatividad del Partido -ese discurso al que el candidato encabece. Hay, también, transferencia al Partido como institución y ningún analista político podrá evadirse de esa problemática. La racionalización del discurso del partido -su postulación manifiesta- su programa, no es lo que más pesa en una elección. No es la racionalidad la que triunfa como discurso manifiesto y objetivo en el momento del voto, que es precisamente un momento inexorable de decisión. Ver en Discusiones** los comentarios a Simon; si se aplicara su sistema alternativo de "elecciones" (conjeturales) previas, la gente votaría en blanco.

Un economista, un administrador, un contador, también están signados por transferencias que ignoran, o que ignoran en parte. Y son más: transferencias concretas hacia otros sujetos de su misma ciencia, iniciadas en la Universidad o realizadas posteriormente, en su actividad empresarial. Transferencias a funciones en esos ámbitos. Transferencias que lo llevan -por vía de identificaciones, de deseos propios o prestados, por sublimación, inclusive- a desempeñarse en ámbitos mas teóricos o mas prácticos. Transferencias a textos, ya que el texto se ofrece y su lectura implica una relación transferencial: de identificación al pie de la letra, negativa a todo pensar; de amor resistencial, rico en discu-

* Recuérdese el incidente del senador estadounidense en Chappaquidick, cuando se ahogó su secretaria en un automóvil que manejaba aquél; el caso del ataúd que mado por el político argentino en la campaña electoral de 1983; y el escándalo que provocaron últimamente los amoríos extramatrimoniales del ex-candidato demócrata en EEUU.

** Ver cita (5) en las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

sión; de "inexplicable" rechazo. Y todas estas transferencias implican una mayor: la transferencia al discurso de las ciencias económicas. Se supone, para explicitarlo mejor, que cuando un sujeto "decide" analizarse, ya ha realizado una transferencia previa al psicoanálisis: ya ha supuesto un saber a esa disciplina.

Este cierto amor de la lengua al que se refiere Milner, y que en la traducción castellana (amor por la lengua) se presta a interpretaciones demasiado inexactas, y además procaces. Es de la lengua, además, porque implica la transferencia de Milner a esa Lengua que le habla, que le escribe y en donde espera encontrar alguna verdad: en la lengua, no en la subjetividad implicada en el por. Es un amor, entonces, transferencial, que tal vez todos los entes que hablan -los parlantes, como escribirá luego Milner- tenemos.

2 - La segunda tesis de Milner, expresa: "La lengua que es en adelante cuestionada es precisamente aquello que la lingüística tiene que conocer".

Sólo puede proponerse un "conocer" desde el cuestionamiento, tal como en esta tesis se insiste.

3 - La tercera tesis postula: "Por este entrecruzamiento es como se puede descubrir el punto donde el deseo viene a corromper una ciencia humana, donde se anuda, si se quiere, una relación inteligible con una teoría posible del deseo".

Habría que acotar que el deseo, anudado "ab initium" a la lengua que lo hace posible "corrompe" la inteligibilidad de cualquier ciencia tal como contemporáneamente se denotan y connotan las ciencias, humanas o naturales.

6.2 LENGUA Y PSICOANÁLISIS:

La síntesis de las tres tesis se reduce a una pregunta: "¿Qué es la lengua si el psicoanálisis existe?".

Para contestarla se servirá del concepto lacaniano de la lalangua,* para evitar, ya veremos cómo, la terceridad clásica que la lingüística propone a partir de Saussure: lenguaje, lengua, habla. (ver proposición Vª de esta Tesis).

¿Cómo plantear un cuarto término sin caer en metalenguaje?. ¿Desde la valoración de la lengua auténtica (en donde una verdad se da, sin causa alguna, rompiendo el discurso cotidiano) e inauténtica (la cháchara aturdidora de todos los días) de Heidegger?. ¿Desde las nociones paralelas de palabra plena y palabra vacía del primer Lacan?.

* Seguiré diciendo "la lalangua" y no su equivalente "la lengua" porque la expresión en francés significa lo real de la lengua.

No. Milner, basándose en el Lacan que comienza a matematizar y topologizar plenamente a partir del Seminario XI (Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis) (6), deslizará que los tres términos -lenguaje, lengua, habla- son una serie "que el idioma nos propone y la tradición nos impone". Y tratará de determinar, para ese conjunto un punto de partida desde el que se lo pueda construir (sería mas justo que hubiera escrito que también se lo pueda desconstruir, transvalorar, reubicar). ¿Desde qué punto de vista?. Desde el de la serie. Esta serie -lenguaje, lengua, habla- recibirá su "lógica", "del término que les es exorbitante, siendo que aquella (la serie) está hecha para obliterarlo". Ver al respecto, en la Proposición Vª la descripción que Juan David Nasio ejercita sobre una posible postulación de una lógica del significante. Pero, téngase en cuenta que Milner, llama a esta operativa subterfugio. El término designado para hacerlo operar será la lalangue.

La lalangue en el modo en que, en un sólo y mismo movimiento hay parlantes y hay inconsciente. Parafraseará, sin citarlo -un codazo, supongo- el primer párrafo de la Introducción a la Metafísica de Heidegger (7): "¿Por qué hay la lalangue y no mas bien la nada?". El párrafo en la Introducción, recuérdese, es: "¿Por qué es en general el ente y no mas bien la nada?". Con esta jugarreta, rápido truco metafórico, verdadera prestidigitación de un discurso sobre otro, Milner, sensatamente, substituye la generalidad del ente, por la lalangue; y el es, por el hay. Heidegger también lo entendió así, pero diez años después de haber escrito la "Introducción". Propongo, antes de seguir con Milner, otra digitación de la pregunta: ¿Por qué hay la lalangue, y no mas bien lo real?.

Para Milner, siguiendo a Lacan, "el lenguaje no es otra cosa que la lalangue tomada en la disyuntiva de su existencia o su inexistencia; un saber que pasa por la ausencia fantasmática del objeto".

La lengua es otra cosa. A diferencia de la lalangue, la lengua no conduce al tema de la existencia o de la inexistencia, del hay o del no hay, sino a una modalidad de la existencia. Desde la lengua, descriptible, interrogable sobre su manera y su modo de ser, no se imagina ni el fundamento (Saussure no define al lenguaje, lo da por fundamento supuesto), ni la posible inexistencia.* Los lingüistas, al ocuparse de las lenguas dadas, no se plantean el fundamento. Milner intentará lo que el psicoanálisis intenta y lo que esta tesis propone para la E-

* "Subterfugio", "Posible inexistencia": ¿No hay ecos popperianos en todo el planteo?.

conomía: una articulación de lo real incluido, no excluido. Ese real -que Milner a esta altura del texto todavía no nombra- se expresa así: "La lalangue"; el hecho de lengua consiste en que en el lenguaje existe lo imposible: imposible de decir (véase la función del decir en Heidegger en la primera Parte de esta Proposición); imposible de decir, repito, imposible de no decir de determinada manera". (8)

En el juego de esta imposibilidad, se representa, se imaginariza -Milner aún no domina el nudo- lo que las gramáticas, las descripciones lingüísticas y todas las lógicas del signo (matemáticas o no) consideran "correcto o incorrecto".

La lengua se contextualiza en la diferencia,* (9) que Milner nomina partición: una lengua es la forma particular que la diferencia (partición) toma; un dialecto o un código son reorganizaciones específicas de esa partición, de esa diferencia.

A esta altura, Milner hace una observación lateral que no puede pasarse por alto. Desconocer la partición como borde real, como imposible incluido, recurrirla con representaciones imaginarizadas para conjugar la solidez de un discurso unívoco y más, de una lengua unívoca, sería el mas feroz instrumento de poder. Sería la utilización del lenguaje de la dominación, "aún en un contrato" y agregó, aún en toda teorización que pretenda Verdad en cualquier ciencia: los criterios de certeza y exactitud en contabilidad o administración, por ejemplo, son, en cuanto validan a un sujeto abstracto del conocimiento (Schopenhauer) o a un sujeto del saber absoluto (Hegel), instrumentos peligrosos de poder**.

Milner lo ejemplifica así: "se sabe, por lo demás, que desde siempre los dictadores, de César a Stalin, se han preocupado por la lengua, al reconocer en la lengua misma la mas fiel imagen del poder desnudo, aquel que no está en condiciones de decir su nombre." (10)

En cambio "la causa de la libertad" reside en denunciar el artificio de las gramáticas (no, agregó, el de las gramáticas deconstructivas como la de Derrida) y aceptar que la lengua sufre y soporta lo imposible: ver por ejemplo, el Kafka de Deleuze y Guattari. (11)

* La Difference de Derrida y Heidegger.

** Son instrumentos peligrosos de poder, entre otras razones porque crean una ilusión en el ánimo de los "terceros interesados en la información", la de la certeza y exactitud en aquellas disciplinas.

Por cierto, y los parámetros para comprender lo que subsigue ya han sido claramente planteados (se desarrollan aún más en la Proposición VIII^a, sobre la finitud) que la lengua es el soporte de la lalangue en cuanto la lalangue es no-toda. La lalangue no es un universal abstracto. La lalangue, inclusive, destrona lo abstracta universalidad del lenguaje. La lalangue se dice en la lengua en la medida que, del lenguaje, no todo se puede decir. Jacques Lacan ya lo afirmaba en Radiofonía y Televisión (12). Milner lo recuerda así (13): "retomemos lo que Lacan, en Televisión, ha hecho funcionar como punto inicial de su discurso; la verdad no se dice toda, y eso porque faltan las palabras".

Ya que Milner señala ese camino, lo abandonaré por un tiempo, porque Lacan dice bastante más, sobre todo en Radiofonía. Antes reproduciré la cita a la cual Milner se refiere: "Yo digo siempre la verdad: no toda, porque de decir la toda no somos capaces.* Decirla toda es materialmente imposible: Faltan las palabras. Precisamente por este imposible, la verdad aspira a lo real".

6.3 EN BUSCA DE LA VERDAD:

La verdad, para Lacan será o estará siempre en el reino bordeante de la imposibilidad; aspirar a lo real, esa imposibilidad dejará a la verdad siempre como mi-dire, como semidecir y, por supuesto, como semi-verdad.

Más adelante agregará Lacan otros conceptos que vienen al caso porque redondean, sin completarlo, por supuesto, lo hasta aquí escrito y agregan, al texto de Milner y a su concepción de la langue, la noción de "lingüisterías", modo despectivo, definitivamente heideggeriano de referirse a la ciencia de la lengua. Puntualizaré referencias:

(1) "Sólo hay inconsciente en el ser hablante".

(2) "Lo inconsciente, Eso habla, lo que le hace depender del lenguaje. Y del lenguaje se sabe poco, a pesar de lo que yo designo con el nombre de lingüistería para reunir ahí esa novedad que pretenda intervenir en los hombres en nombre de la lingüística. Siendo la lingüística la ciencia que se ocupa de la lalangue"(14)

Obsérvese: el objeto es lo real del corte.

(3) "...el nous griego es el mito de una anuencia del pensamiento al alma, de una anuencia que sería conforme al mundo, mundo (Umwelt) cuya alma se considera

* Matematizado así por Lacan: S (A).

responsable, cuando no es más que la fantasía en que se sostiene un pensamiento, realidad, sin duda, pero que debe entenderse como mueca de lo real"... "Lo poco que la realidad tiene de lo real"(15) (observación de Jacques Allain Miller, al margen del texto de Lacan).

Sentado este aporte a la teoría de lo real (ver Primera Proposición de esta tesis) tal como -desde Heidegger- la desarrolla, ricamente, Lacan, regreso a la lingüística y al psicoanálisis remitiéndome al texto radiofónico que Milner no nombra, pero en el que se funda. Vale aquí no una puntuación, sino una transcripción mas amplia; que se hace comprensible a partir de mis comentarios sobre Saussure (Proposición IVª de esta tesis).

"Saussure y el Círculo de Praga producen una lingüística que no tiene nada en común con lo que antes se designaba con ese nombre; ella encontró su clave en manos de los estoicos. Pero, ¿qué hacían los estoicos con ella?.

La lingüística, con Saussure y el Círculo de Praga se instituye por un corte que es la barra colocada entre el significante y el significado, para que prevalezca ahí la diferencia por la cual el significante se ordena en una autonomía que no tiene nada que envidiar a los efectos del cristal (clivajes*); para el sistema fonemático, por ejemplo, que es el primer éxito del descubrimiento".

Señala luego Lacan que el significante hace efecto en la red, no es un contenido, (y tampoco, agregó, una causa) para sostener también: "El significado será o no será científicamente pensable, según que posea o no un campo significativo que, por su material mismo se distinga de cualquier campo físico, obtenido por la ciencia".(16) La noción de transferencia a una ciencia, a una función, a una disciplina que ejemplifiqué algunas páginas antes, sólo es comprensible si nos atenemos a que las ciencias no son definibles por sus objetos sino por el campo de significantes (no solamente axiomas significados) que las encuadran. Para Lacan está claro: "Ninguna significación será en adelante considerada como sobreentendida".(17)

Tampoco la comunicación, aquí, puede definir al lenguaje: Lacan señala que sólo es captable a posteriori y la relaciona con la telepatía, burlonamente, ya que "la lingüística permanece adherida al pensamiento de que el pensamiento se comunica con la palabra".

"Ocurre que el efecto que se propaga no es de comunicación de la palabra sino

* Se llama "clivaje" a la línea del cristal donde debe hacerse el corte del mismo.

de desplazamiento del discurso".(18) Esta aseveración se funda en la existencia de un discurso inconsciente. Pero no es lo inconsciente lo que funda al lenguaje: "es un embuste decir que lo inconsciente es condición del lenguaje...el lenguaje es condición de lo inconsciente"(19).

Regreso a Milner (20) quien introducirá, por fin la noción de real: "Desde luego, la tesis de que la lengua soporta a la lalangue en tanto que no toda, se deja traducir directamente en: la lengua soporta lo real de la lalangue".

Ya Platón señalaba en El sofista que la lengua estaba signada por lo heterogéneo? Pero Milner insistirá: "que la lengua sea del orden de lo real es continuamente desconocido. Por ejemplo: se traduce la lengua en términos de realidad, ubicándola dentro de la red de lo útil a título de instrumento (de comunicación) o de red de prácticas (sociales) u otras".

6.4 LA REPRESENTACION DE LO REAL:

Lo esencial, lo que marca la diferencia, aquí y en otros textos no es reconocer lo real. Es preguntarse si es representable o no. Y si, cuando es representable, ya ha dejado de ser real. Milner especulará: "Las representaciones no faltan, sin duda, pero para los modernos las únicas que valen deben presentarse dentro del marco de la ciencia. Dicho de otra manera las representaciones deben formularse como teorías, donde los giros de escritura, al inscribir algunos fragmentos de lo real, se hilvanan en una figura, que vale como un cierto todo y para todo. La dificultad es que por ella misma, la ciencia moderna no propone ninguna teoría, se limita a proponer escrituras. ¿Quién garantizará que, por añadidura, las teorías del universo; que el universo mismo, entendido como una red, sean algo más que fantasmas?".

Algunas observaciones. Ya he remarcado que la ciencia es la teoría de lo real excluido. Como tal, sigo a Milner (22) ahora, "no le queda otra" que proponer escrituras. Pero la proposición de Milner, por vasta y universal que sea (aunque fantasmáticamente) es ampliable. Las representaciones que valen para los modernos, prefiguradas en el discurso, en la escritura del discurso de las ciencias, son las de todos los días. Representaciones no faltan, sobran. Lo real queda excluido, por la impregnación de la lengua científica, de la razón y de

*Ver cita (21) en las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

la objetividad, en la cotidianidad misma. Lo irrepresentable, lo indecible, se vincula a lo mágico, a lo irracional, cuando no a la psicopatología (Freud). La lingüística (no la de Milner) y la economía pretenderán ser ciencias aplicando el mismo método que Galileo: substituir el objeto -poco importa si fantasmático o no- por letras y símbolos que permitan un razonar fluido. La problemática del objeto -como observa bien aunque muy superficialmente Baudrillard- queda concluida.(23)

Este ideal de la ciencia, será señalado a Saussure y a su obra por Milner, calificándolo, más que de Galileano, de Euclideano. Conviene, como se verá luego, reproducir ampliamente el párrafo:

"En el lenguaje kantiano de los fundamentos se reconocerá sin dificultades la pura y simple afirmación del ideal de la ciencia. Al construir los principios, según los cuales la lingüística se encontraría legitimada, Saussure, entendería cumplir sólo esto: ordenar como ciencia toda proposición que él articulara como lingüista. La ciencia es, por tanto, el punto ideal en que se cruzan todas las proposiciones, instancia simbólica en la que el discurso se organiza.

Pero la ciencia misma debe hacerse representable, es decir, dar lugar a alguna teoría consistente. En el mismo proceso, el ideal de la ciencia, como instancia simbólica, se refracta en su correlato imaginario: una ciencia ideal que supuestamente encarna. Luego se define un segundo hito determinante de la posición de Saussure: Admitido que éste trata de autorizar una ciencia, es necesario agregar que la refiere implícitamente a un paquete de rasgos distintivos que le permitirán reconocer la figura ideal".(24)

6.5 UN MODELO DE CIENCIA:

En otros términos, un modelo de ciencia particular: para hacerlo breve, digámoslo euclidiano. Según ese modelo una ciencia es un discurso regido por dos principios:

- El principio del mínimo: todos los conceptos de la ciencia deben ser deducidos del mínimo número de axiomas, expuestos en un número mínimo de conceptos primitivos;

- El principio de evidencia: todos los axiomas y conceptos primitivos deben

ser evidentes, lo cual dispensa de su demostración y de su definición.

Ya que hablamos de evidencias, es evidente que toda esta teoría de la ciencia se construye a partir de Aristóteles y que se la puede resumir en los siguientes términos:

A) Una ciencia es una serie de proposiciones referidas a los elementos de un sólo y mismo campo y que presentan las propiedades siguientes:

1 - Las proposiciones de esta serie se dividen en axiomas y en proposiciones derivadas (teoremas).

2 - Los conceptos aparecen en las proposiciones de la serie y se dividen en conceptos primitivos y conceptos derivados.

B) De los axiomas se requiere que:

1 - Sean evidentes y, por ello, indemostrables.

2 - Sean suficientes, en el sentido de que fuera de ellos sólo las reglas de la lógica son necesarias para demostrar un teorema.

C) De los conceptos primitivos se requiere que:

1 - Sean inmediatamente inteligibles y por eso indefinibles.

2 - Sean suficientes, en el sentido de que fuera de ellos, sólo algunas operaciones de combinación sean necesarias para construir los conceptos derivados.

Milner desarrolla este tema en sus Arguments Linguistiques y los toma de Schorz, Die Axiomatik der Alten, Mathesis Universalis, Basilea, Schwabe, 1969. (25)

El criterio que me llevó a comentarlos no puede escapársele a nadie: ¿Acaso la inmensa mayoría de los trabajos científicos en ciencias económicas, de la administración y sobre todo de la contabilidad, no se basan en estos principios aristotélicos que siguen el modelo euclideano?.

En este aspecto, siento como mucho más cercanas a esta tesis no ya el Ideal de la Ciencia, sino la Ciencia Ideal conjeturada por Popper²⁶ y la gramática transformacional, en donde los axiomas y los principios de evidencia y de minimun son substituidos por hipótesis, por la no evidencia y por el maximun. El valor, aquí, paradójicamente, implica un reconocimiento del real en la medida en que se le asigna positividad, a una teoría cuanto mas hipótesis falsificables, cuando más conjeturas, provea. Es la primera formulación que supera los límites kantia nos. Porque, desde otras proposiciones empiristas o pragmáticas (Ayer, Peirce)

²⁶Ver cita (26) de las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

Kant no es superado, es incluido, discutido, aplicado. Quiéranlo o no, los autores practican un kantianismo empirista, pragmático, con toques de positivismo. Chomsky es euclideano, en cambio, todavía, porque se aplica a hipótesis de mini-mun: unidades nominales que deben ser probadas para cada nivel de la gramática.

Se trata, en todo caso, de escribir lo escribible dentro de los límites de lo escribible para circunscribir un todo. No hay no todo es: hay todo. Chomsky excluye, aunque mejor sería decir forcluye a todo sujeto, consciente o inconsciente de la lengua; como objetividad la lengua se convierte en puro discernible. Queda lo simbólico, empobrecido, abstracto.

No me parece empirista -en cambio- nada en el texto lo sugiere, la finalización del Tractatus de Wittgestein.(27) "De lo que no se puede hablar mejor callarse". Este silencio reconoce, al menos, un real: "Mejor callarse", por ahora.

Conviene recordar -de paso- que para Wittgestein "la esencia del lenguaje no existe".

Tampoco para Milner o Lacan. La diferencia con Chomsky y otros lingüistas y/o filósofos del lenguaje es que el sujeto opera, desde que, gracias al lenguaje mismo, hay inconsciente. Para el lingüista científico en cambio, el hablante, "el sujeto hablante", "será un punto sin dimensión ni deseo, ni inconsciente, estará cortado exactamente a la medida del sujeto de la enunciación". Así se enmascara o se sutura al sujeto de lo inconsciente. No se puede, desde el estructuralismo, por ejemplo, "tratar a toda lengua como si nadie la hablara". Equivaldría a tratar a la empresa como mero discurso. Y a la contabilidad como pura técnica. El intento de quitar a la "ciencia" de por medio -sustituyéndola por el método o por la técnica- está acompañado del de extraer al sujeto de la contabilidad. El sujeto queda reducido al axioma, la responsabilidad a una praxis regida por el método: pura técnica.

Si queda un "margen de incertidumbre" está trivializado. Lo que más importa es lo que no debe importar, y subrayo el no debe, porque ahí se ve la cola del autoritarismo, del discurso del amo. El amo precisa certidumbre para mandar.

La propuesta de la lalangue "es oscura y entorpece el método". La "ética de la ciencia", que esta tesis pretende mostrar como una mera moral convencional "nada quiere saber del punto donde el camino se pierde".(28) Pero... "uno se

pierde en el bosque de la lalangue", porque "las redes del real, a las que la lingüística está ligada, trazan caminos que no lo llevan a ninguna parte"(29)

Por todo ello conviene concluir con Milner:(30) "...no es el lingüista el que sabe, sino la lalangue la que sabe por él, porque esta es la verdad de su competencia: no la dominación sino la subordinación y el descubrimiento de que la lalangue sabe".

"Luego de eso, importa poco que ese saber deba ser inmediatamente deletreado dentro de la escritura de una ciencia...se trata al mismo tiempo de una pesca del sentido a través de las vías del significante"...la lalangue sabe: ésta es la suposición del lingüista. Funda su goce en el deletreo de ese saber dentro de la escritura de la ciencia, y mediante sus transcripciones invita al mismo goce a los seres hablantes".

Para ese goce, que los economistas separamos aterrados de nuestro discurso, hay puntos de descubrimiento que son momentos lógicos de gozoso cierre; momentos de concluir.

Milner, enumera esas instancias, esos cortes epistémicos, ese momento de concluir en sus colegas: "Troubetzkoy: la complementaridad por la cual dos entes se identifican por no tener ningún predicado común; Benveniste: la diferencia pura que separa, vista desde un sistema de relaciones, dos entes cuyos predicados empíricos todos son idénticos; Jakobson: disponer en términos de simetría y asimetría elementos discretos. Para Chomsky: deducir la serie mas errática a partir de algunas escrituras minimales"(31)

¿Cuál será el momento de concluir y el "ombligo del goce" en Milner mismo?. Tal vez el siguiente: "Más bien el ente hablante es aquel cuyo ser mismo no deja de ser afectado por el hecho de que habla. Puesto que, lo no hablable que lo suscita a ser* supone que, en parte al menos, ha tenido que hablar".

* Es en cuanto suscitado, es des-ser, incompletud.

ADDENDA A LA PROPOSICION VI^a

EL SIGNO SEGUN FREUD (32)*

"Volveré a la teoría freudiana del lenguaje. Y retornando al punto en donde ella toma su empuje desde la neurofisiología constataremos la heterogeneidad del signo freudiano. Este signo se articula como una puesta en relación entre la representación de palabra y la representación de objeto (que a partir de 1915 se llamará representación de cosa). La representación de palabra es ya un punto heterogéneo cerrado (imagen sonora, imagen leída, imagen escrita, imagen motriz hablada), tal como la representación de objeto que, en cambio, es abierta (imagen acústica, táctil, visual). Aquí está evidentemente privilegiada la imagen sonora de la representación de palabra, que se liga a la imagen visual de la representación del objeto, para evocar muy precisamente la matriz del signo, tal como la tradición filosófica y la semiología saussuriana van a reactualizar. Se olvidan rápidamente los otros elementos de los conjuntos religados por Freud. Y sin embargo son ellos los que hacen toda la originalidad de la "semiología" freudiana y asegurarán su posición sobre la economía heterogénea (cuerpo y discurso) del ser hablante (y en particular sobre las "perturbaciones" psicósomáticas de la palabra).

Se puede pensar que la orientación posterior de Freud hacia el discurso de la neurosis le hizo centrar su reflexión únicamente, sobre la relación imagen sonora/imagen visual*. Pero dos cosas permiten decir que la búsqueda freudiana ha de jado constantemente abierta una hipotética sutura del significante puro que una lectura, por demás filosófica y -por decir todo- kantiana, podría imponer: por un lado, el descubrimiento del Edipo; y por otro, la de la escisión del yo, y además, en la segunda tópica, cuya importancia heterogénea (pulsión y pensamiento) se funda precisamente en el símbolo de la negación.⁽³⁴⁾ Un tal reduccionismo es una verdadera castración del descubrimiento freudiano. El signo heterogéneo freudiano tiene ventajas reales sobre el signo saussuriano y se resumen esencialmente en la formulación expresa de una pregunta que persigue a Freud a partir de su descubrimiento del Edipo.

* Refuerza lo expresado acerca del pensamiento freudiano respecto del signo, lo que sobre ello expone Julia Kristeva.

** Ver cita (33) en las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

La pregunta es esta: ¿Qué es lo que asegura la existencia del signo, es decir, de la relación que es una condensación entre imagen sonora (del lado de la representación palabra) e imagen visual (del lado de la representación de cosa)?. Es de la condensación de lo que se trata en efecto, y la lógica del sueño lo testimonia cuando reúne elementos de diferentes registros perceptivos o cuando los elude. La figura retórica de la metáfora no hace más que actualizar en la utilización sincrónica del discurso esta operación que, genética y diacrómicamente, constituye una unidad significante que tiene al menos dos componentes (sonoros y visuales). Pero es por estar inscripto en el triángulo edípico que el sujeto hablante goza de la posibilidad de esta condensación. Es por esta inscripción, que no se da solamente a partir del estadio llamado edípico, sino desde su llegada al mundo, que es siempre un mundo de discursos, que el sujeto se encuentra sometido a la función paterna. Así cuando Lacan sitúa el Nombre del Padre como llave maestra de todo signo, sentido, discurso, indica la condición necesaria de una, y de una sola operación constitutiva de la unidad significante: la de condensar un conjunto heterogéneo (el de la representación de palabra) con otro (el de la representación de cosa), para potenciar el uno en el otro, asegurando "el trazo unario". Una tal posición del problema nos permite ahorrarnos toda una metafísica arbitraria, implícita en J.S. Mill, evocado por Freud, sobre las nociones freudianas de "representación". El acento es transferido de los términos (las imágenes) a las funciones que las ligan (la condensación, la metaforicidad y más firmemente todavía, la función paterna) y hasta el espacio, la topología que se desprende de ellas (trazo unario).

No es menos importante, no es tema menor, que cuando esta función de condensación constitutiva del signo, desfallece (y uno encuentra entonces, siempre un desfallecimiento de la triangulación edípica que esa función que sostiene), la solidaridad, imagen sonora/imagen visual, una vez deshecha, deja aparecer a través de este clivaje, de esta escisión, una tentativa de semantización directa de la cenestesia acústica, táctil, motriz, visual, etc. Aparece entonces un lenguaje en donde la queja desautoriza, desconoce, el código común para después construirse en idioleto y resolverse finalmente en una irrupción brusca de afecto.

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
DE LA VIª PROPOSICION

- (1) MILNER, JEAN CLAUDE; "L'amour de la lengua" - Editorial De suil. París 1978. Hay traducción castellana. - "El amor por la Lengua" - Ediciones Nueva Imagen - México, 1980.
- (2) MILNER, JEAN CLAUDE; "L'amour de la Lengua " - Editorial De Seuil. París 1978.
- (3) MILNER. JEAN CLAUDE: Opus cit (1).- Página 27.
- (4) FREUD, SIGMUND; "Psicología de las Masas y análisis del yo" Editorial Amorrortu - Buenos Aires, 1985.
- (5) Ver Proposición XV de esta Tesis - Comentarios a Simon - Seminario XI
- (6) LACAN, JACQUES; Seminario XI - "Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis. - Editorial Paidós. - Argentina, 1980.
- (7) HEIDEGGER, MARTIN: "Introducción a la Metafísica" - Editorial Nova. Buenos Aires, 1959.
- (8) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (7). En la 1ª parte de esta Proposición.
- (9) MILNER. JEAN CLAUDE; Opus cit (1)
- (10) MILNER, JEAN CLAUDE; Opus cit (1).
- (11) DELEUZE Y GUATTARI; "Kafka para una lectura menor" - Editorial Era México 1979.
- (12) LACAN, JACQUES: "Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión" - Editorial Anagrama - Barcelona, 1977.
- (13) MILNER, JEAN CLAUDE; Opus cit (1) - Página 30.
- (14) LACAN JACQUES. Opus cit (6) - Página 83.

- (15) LACAN, JACQUES; Opus cit (6) - Comentario de Jacques Allain Miller al margen del texto de Lacan.
- (16) LACAN. JACQUES, Opus cit (6).
- (17) LACAN, JACQUES; Opus cit (6) - Páginas 9-10.
- (18) LACAN, JACQUES, Opus cit (6) - Página 17.
- (19) LACANm JACQUES; Opus cit (6) - Página 14.
- (20) MILNER. JEAN CLAUDE; Opus cit (1) - Página 30.
- (21) MILNER, JEAN CLAUDE; Opus cit (1) - Platón "El Sofista"
- (22) MILNER, JEAN CLAUDE; Opus cit (1) -
- (23) BAUDRILLARD, JEAN: "El sistema de los objetos" - Editorial siglo XXI México, 1969.
Forclusión: término de origen jurídico utilizado por Jacques Lacan para explicar la desaparición de un significante.
- (24) MILNER, JEAN CLAUDE; Opus cit (1).
- (25) MILNER, JEAN CLAUDE; "Arguments Linguistiques Schoz Dis Axiomatics deF Alten, Mathesis Universalis - Editorial Schwabe. - Basilea, 1969.
- (26) POPPER, KARL; "Conocimiento Objetivo - Editorial Tecnos. Madrid, 1974.
- (27) WITTGENSTEIN, LUDWING; "Tractatus lógico Philisophicus" - Editorial Alianza Universidad - Inglaterra, 1922
- (28) MILNER. JEAN CLAUDE Opus cit (1) - Página 46.

- (29) MILNER, JEAN CLAUDE; Opus cit (1) - Página 46. La cita corresponde a la traducción francesa del título de los Holzwege de Heidegger: "Chemis qui ne mènent nulle part" - Editorial Gallimar - París 1962.
- (30) MILNER, JEAN CLAUDE; Opus cit(1)
- (31) MILNER, JEAN CLAUDE: Opus cit (1) - Pie de página 24.
- (32) KRISTEVA, JULIA; "Pouvoir de l'horreur" - Editorial Du Seuil París 1980.
- (33) FREUD SIGMUND: Opus cit (4).
- (34) FREUD, SIGMUND; "Obras completas" - Editorial Amorrortu Buenos Aires, 1976 - La negación Tomo XIX Página 249.

PROPOSICION SEPTIMA:

EL PENSAR EN LA LENGUA Y LA PALABRA

7.0 DESARROLLO DE LA VIIª PROPOSICION:

A partir del análisis de la lógica en el habla y del método científico, se concluye que es preciso reformular el discurso de todas las ciencias humanas y dentro de ellas las ciencias económicas.

7.1 EL LOGOS Y LA LOGICA:

Ya en Ser y Tiempo, su tesis doctoral (1927), Martín Heidegger (1) desarrolla en dos páginas el concepto de logos. Estas dos páginas, incluidas dentro de la problemática de la pregunta por el ser, nunca fueron pensadas suficientemente, a pesar de sus decisivas implicancias. Ya de ellas podía concluirse la imposibilidad de una ontología que no se fundara en el lenguaje. Recién sus conferencias que abarcan el período 1951-1959 (2), ampliarían, aclararían y darían al tema una nueva y decidida vuelta de tuerca.

Conviene, entonces, comenzar por Ser y Tiempo.(3)

Heidegger sostiene en este "opus" cumbre, que el logos, ya en las obras mismas de Platón y Aristóteles, pierde parte de su fuerza develadora originaria, adquiriendo significaciones contradictorias. Esa situación se agravará con "las múltiples y arbitrarias exégesis de la filosofía posterior"... "Logos se traduce, es decir se interpreta, como razón, juicio, concepto, definición, razón de ser o fundamento, proposición". La aseveración de Heidegger es inmediatamente comprobable, desde ya para este eje fundante, pero también para "la traducción", es decir, "la interpretación" de la lengua griega y sus "conceptos". Basta y sobra con leer las diversas traducciones al castellano de un mismo diálogo platónico, de las éticas de Aristóteles y, mas reductoramente aún, de los fragmentos de Heráclito o del Poema de Parménides. El mismo original provoca interpretaciones, traducciones, traiciones tan distintas que se llega a pensar que se trata de originales diferentes. Es por ello que tanto Heidegger como Lacan, insistirán en "el retorno" a la lectura que es una escucha, del griego mismo. Pero, también resulta inevitable una objeción: ¿Por qué la versión, la interpretación heideggeriana sería mas verdadera que las otras?. La primera respuesta podría basarse en el mismo método que Heidegger, a partir de su maestro Husserl, se propone.

La epojé fenomenológica implica acercarse, en este caso a un texto, poniendo entre paréntesis todo supuesto; intentar leerlo en su escritura originaria, re-

duciendo en lo posible a nada todo apriorismo o validación metafísica que contamine el contacto. Un intento que con el griego no es descabellado: es la lengua moderna que -no por casualidad- ha variado menos desde la antigüedad. La segunda respuesta la ofrecerá Heidegger mismo. Si "la significación fundamental de los logos es habla, esta traducción literal únicamente tendrá pleno valor después de determinar qué quiere decir habla".

Pero, desde ya, no entiendo al logos como proposición y a la proposición como juicio. La traducción quedaría atrapada en cualquiera de las actuales teorías del juicio. Heidegger, con valentía, ya que podría remitirse a la riqueza presocrática, injusta acusación que le hará Derrida (4), buscará la respuesta en la Metafísica, y en la Ética a Nicómaco de Aristóteles, con estas palabras:

"El logos apofántico, la apofainestai es el que permite ver algo (faínestai), el que permite ver aquello de lo que se habla al hablante y a los que hablan unos con otros".(5)

Sin logos, en cuanto lengua, no hay vista, no hay mirada que permita ver: no hay mundo ni "percepción".

"En el habla genuina, en la apófansis se hace patente aquello de que se habla para el hablante y para el otro del habla misma".

Hablar es mostrar. Debo aclarar, empero, que para el Heidegger de 1927, habrá un logos "auténtico", mostrante, y otro, el de la "cháchara cotidiana", puramente encubridor.

"No a todo hablar -escribe entonces- le es peculiar este modo del hacer patente; del permitir ver que muestra".(y no que demuestra).

Inmediatamente introducirá Heidegger la otra cara del signo, la significante. El signo en cuanto logos, es un "permitir ver" pero también es -y aquí no hay diferenciación entre significado y significante, hay conjugación -"proferir sonidos, voces, vocablos, palabras".

"El logos es fonē y además fonē metá fantasías".

Y es en el sonido en donde "siempre se avista algo". La cuestión de si ese "algo" avistado en lo que hoy llamamos significantes, mas allá de la fantasía, es determinable o es lo real de la lengua, no es todavía un tema para Heidegger.

Sí lo es, en cambio, el señalar, contra "las teorías del juicio", que este primigenio permitir ver del logos como apófansis, le otorga la estructura de una

síntesis (σύνθεσις). Pero esta síntesis no tiene nada que ver con procesos asociativos entre representaciones que deban adecuarse a realidad alguna; no remite a una exterioridad del discurso que cree el problema de la concordancia con lo interior (no hay "adentro del discurso", representación, y "afuera del discurso", realidad física, concreta). El sin (ἔστιν) de la síntesis tiene, para Heidegger, una significación apofántica: "permite ver algo como algo; estar junto con algo".

Nótese que este algo no ha sido denotado como objeto o cosa. Nótese que no hay adaequatio. Nótese que no se ha colocado ninguna "ratio" ni ningún intelecto previo al logos. El logos permite ver...algo. Y, desde ya, no todo.

En la medida en que logos es un permitir ver, puede ser verdadero o falso. Pero no repite y repetirá Heidegger hasta el cansancio por su concordancia con una exterioridad o un objeto que le preste verosimilitud. No está ahí el problema de la verdad. No está ahí el problema (que no es tal) de la alétheia, traducida luego como véritas, verdad. El léguein, el hablar, podrá permitir ver, descubrir, desocultar, hacer no oculto (aletés) al ente del cual se habla, o el leguein podrá ser pseudestai encubridor*(6). Ese algo que se pone ante los ojos es visto como lo que no es. El conflicto está ya planteado en el logos mismo -descubridor y encubridor, como el doble discurso freudiano- y no en el ente. El ente, definido en Ser y Tiempo, como "es lo que es", es el hay de Milner (7) y no una representación u objeto alguno. El "hay", el "es lo que es" puede ser, por supuesto, una fantasía, o aquello que está mas allá de ella, que el fantasma (la fantasía primigenia) encubre y muestra: lo real.

Si el logos descubre y encubre, si es aletheia y pseudestai, en la lengua podrá darse, a veces, alguna verdad, pero no podrá confundírsela "con el lugar primario de la verdad"; no podrá construirse a partir de ese logos una lógica de la verdad fundada en el juicio.

Describo muy brevemente el error en el que Heidegger cae, atrapado en su lucha con la lógica simbólica, en el párrafo subsiguiente. Pretenderá que "verdadera" en "el sentido griego" es "la simple percepción sensible de algo" -el falso juicio de percepción de Kant, nos dice Heidegger- la aístesis: "el ver siempre descubre colores, el oír siempre descubre sonidos"... "Este noein no puede nunca encubrir, no puede nunca ser falso; puede quedarse en todo caso en un no-

-percibir, en un agnoein".

No quiere comprender aún Heidegger que en este juego primario de la gnosis y la agnosis de un supuesto "precepto primario", cae en la trampa que desde el logos trata de denunciar. Cae en el realismo ingenuo de la sensación. Porque, ¿qué significa un color, sin nombre, un ruido, diferente de la palabra, que no sea significado desde el logos mismo?. Podría plantearse en este punto toda una problemática del delirio y la alucinación. No es un caso para desarrollar en esta tesis. Pero sí, el marcar que apenas dos líneas después (8) Heidegger se desdice y no volverá a afirmar la hipótesis de la "simple percepción sensible de algo... simplemente descubridora". Leamos: "Y porque la función del logos consiste en el simple permitir ver algo, en el permitir percibir los entes, puede logos, también significar percepción racional y razón".

Claro que estas acepciones son secundarias. Los desarrollos que constan en la Iª proposición de esta tesis ya se insinúan aquí. La percepción racional y la razón serán posibles no sólo en cuanto una lógica gramatical sino también en cuanto logos qua legómenon; en cuanto lo que se ha vuelto visible, puede "ser relato". Y en cuanto relato "cobra logos la significación de relación y proporción". El párrafo finaliza así: "Basta esta exégesis del "habla apofántica" para aclarar la función primaria del logos".

Regresaré al Heidegger de 1927 en la VIIIª Proposición, acerca de la finitud e incompletud del sujeto hablante, en cuanto ser-para-la muerte y la necesaria incompletud (falta, carencia) que desde esta perspectiva también lo signan. Importa, para esta fundamentación esbozada en Ser y Tiempo, descubrir como es retomada por Heidegger en textos menos comentados y conocidos que Arte y Poesía, con sus notorias reflexiones sobre el templo griego y los zuecos pintados por Van Gogh.*

Me basaré en la reunión de estos textos, cuyo título alemán ya he señalado, en un sólo volumen que, en su versión francesa, traducida por Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier y Francois Fédier, fueron revisados por el mismo Heidegger. (10)

* Me refiero a Die Sprache (La palabra/lengua, ver addenda I a la Proposición IVª), conferencia pronunciada en 1950 en Bühlerhülle y repetida en 1951 en Stuttgart; a La palabra en el elemento del poema, texto publicado en 1953 y en la revista Merkur; a De una conversación sobre la palabra, diálogo con el profesor Tezuka de la Universidad de Tokio (1953/54): a El desplegamiento de la palabra; tres conferencias pronunciadas en la Universidad de Friburgo entre diciembre y febrero de 1958; a La palabra (la palabra, solamente Das Wort, ya no Die Sprache) conferencia pronunciada en Viena en 1958 y a El camino hacia la palabra, conferencia publicada en 1959 en Berlín. (9)

Como no seguiré -sería imposible hacerlo en el marco restringido de una tesis, y además, tratándose de conferencias y no de seminarios, el texto de aquellas incurre en numerosas repeticiones- un orden cronológico, diacrónico, al pie de la letra. Me limitaré a marcar las páginas referenciales en la edición comentada, sin fatigar al lector con el título de la conferencia respectiva. En el habla de Heidegger la intertextualidad, es por otra parte, asombrosa.

7.2 METODO Y CIENCIA:

La primer observación que quiero subrayar gira alrededor de la cuestión -tan de moda en las Ciencias Económicas- sobre si las disciplinas son realmente ciencias, o si son mas bien técnicas (es decir métodos) o, en cambio, sólo prácticas codificadas.

Esto último, cuestión claramente simplista y empirista, ya ha sido contestado suficientemente en las primeras suposiciones. Es sólo el anudamiento del RSI (11) en un momento de transvaloración histórica, el que permite - en el mismo sentido del permitir ver del logos- que una práctica sea, antes que codificada (Lucca Paccioli), mucho antes, simbolizada e imaginarizada (representada con pérdida).*

Creo que, en cambio, la discusión de las otras dos cuestiones: ciencia o técnica, pueden parecer ociosas, ya que aquella abarca todas las ciencias y corresponde al meditar heideggeriano que subsigue.**

El camino de las ciencias -que no es el del meditar pensante o poetizante- será caracterizado como tal (como camino) por vía del método: En muchos otros textos (12), el autor citado ha abordado el tema, desde todos los ángulos pensables, con el discurso del método cartesiano. Aquí, ya lo da por supuesto y afirma:***

"Las ciencias conocen el camino que lleva a saber bajo el nombre de método. Este último, sobre todo en las ciencias de los tiempos modernos, no es mas un simple instrumento al servicio de las ciencias; por el contrario, el método ha tomado las ciencias a su servicio".(13)

Comentará Heidegger que ya Nietzsche lo había anotado y escrito. Una cita, entre otras, lo demuestra: "No es la victoria de la ciencia lo que caracteriza nuestro siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia".****

Es que, "la investigación no está solamente propuesta por el método; está al mismo tiempo implantada en el método y queda subordinada a él".(14)

* Ver addenda, Paul De Saint Víctor.

** Ver pág.162 del texto citado en (12) de la Bibliografía de esta Proposición.

*** Conviene saber que esta conferencia: El despliegamiento de la palabra fue dictada para un auditorio de científicos.

**** Párrafo 466 de La voluntad del poder (Nietzsche).

Dos comentarios para esta tesis: en primer lugar y con relación a la cuestión de si las ciencias económicas son ciencias, la discusión quedaría zanjada con las observaciones de Heidegger. No se trata de que dichas ciencias sean un puro método o una pura ciencia, sino ciencias subordinadas al método. Y la observación subsiguiente de Heidegger es también válida para nuestras ciencias: "La carrera loca que arrastra a las ciencias de hoy sin que ellas mismas sepan hacia dónde se dirigen, proviene de una impulsión cada vez más fuerte. La impulsión del método cada día mas sumiso a la técnica".(15)

En la segunda de las citadas conferencias Heidegger regresa al tema:(16) "Para el pensamiento de hoy, que es representativo y que desde todo punto de vista recibe su forma del cálculo técnico y científico, el objeto del saber es negocio del método. Este último es la consecuencia de la degeneración mas extrema, es decir, del agotamiento de lo que es un camino".*

Esta tesis obviamente trata de pensar más allá del método a los supuestos implícitos y explícitos de las ciencias económicas. Al discurso manifiesto y encubierto que las signa.

Luego de ambos párrafos Heidegger afirmará que el camino de la experiencia pensante no puede darse ya en la representación científica y que no puede tener método. No puede tenerlo en la medida en que "hablamos, y hablamos de la palabra" "Hablamos y la palabra, como viviente en la lengua, está siempre ya adelante :: nuestro (nos lleva la delantera) y no hacemos más que hablar a continuación. Así estamos perpetuamente suspendidos después de lo que deberíamos haber atrapado para poder hablar. Es por eso, hablando de la palabra (de la lengua) que quedamos petrificados en una palabra sin cesar muy corta".(17)

El mismo tema es desarrollado con inteligencia y claridad por Jean Claude Milner, según he señalado en la Proposición VIª (18), y también con agudeza pero mucho más confusamente por Jacques Derrida (19).

7.3. ESPACIO Y TIEMPO:

Pero antes de sumergirme en el complejísimo tema de la lengua quisiera dar un ejemplo de cómo pensar de otra manera fuera del método científico, temas apriorísticos esenciales, como el del espacio y el tiempo. La cita será larga pero que considero suficientemente expositiva para los fines de la tesis.

* Ver en Addenda la reflexión de Derrida.

"Cuando pensamos proximidad inmediatamente se presenta lo lejano. Ambos términos se tienen en una cierta oposición en tanto que amplitudes diversas en la distancia entre objetos. La medida de esta amplitud se efectúa contando recorridos según lo largo y lo corto. Al hacerlo, las medidas para los recorridos evaluados son extraídas de una extensión sobre la cual y a lo largo de la cual se calcula el número que mide la amplitud del recorrido. Medir alguna cosa a alguna cosa, pasando a lo largo de ella se dice en griego parametrein. Las extensiones a lo largo de las cuales y sobre las cuales medimos lo próximo y lo lejano como distancias, no son otra cosa que la sucesión de ahoras es decir del tiempo y el al costado, el adelante, el atrás, el arriba, y el abajo, es decir, posiciones recíprocas de lugares, de aquí y de allá, es decir, el espacio. Para la representación y sus cálculos, espacio y tiempo aparecen como parámetros para la medida de lo próximo; y de lo lejano y lo próximo y lo lejano como estados dependientes de distancia. El espacio y el tiempo no hacen más que servir de parámetros; su manera de ser muy pronto se agota jugando ese rol que se dibuja premonitoriamente desde el principio del pensamiento occidental y que después, en el curso de los tiempos modernos se ve consolidado en representación canónica".

Añade el autor citado: "Al carácter de parámetro del espacio y del tiempo, las nuevas teorías no han agregado nada. Las nuevas teorías son métodos para medir el espacio y el tiempo -teoría de la relatividad, teoría de los cuantos y física nuclear- y nada han cambiado. No están en condiciones de poder aportar tal cambio. Si lo pudieran, entonces todo el andamiaje técnico de las ciencias de la naturaleza no podría más que hundirse en sí mismo. Nada augura hoy la posibilidad de tal ruina. Todo habla en contra y ante todo la caza de la fórmula matemática última que daría la clave teórica para la comprensión física del mundo. Pero la impulsión de esta cacería no proviene de la pasión personal de los investigadores. Su manera de ser está llevada por una provocación a la cual todo el pensamiento moderno se ve forzado. Ciencia, física y responsabilidad moral; dos puntos de importancia para la situación de hoy día. Pero no es menos importante comprender que esto significa llevar las cuentas por contabilidad doble; por detrás se disimula una ruptura que no es curable desde la ciencia ni desde la moral (aún pensando que la moral sea curable)".(20)

Nótese cómo la contabilidad doble está connotada como doble discurso: lo que

muestra es lo que oculta, pero no sólo para los sujetos de la contabilidad: es el método al que determina. Al sujeto sólo le queda un límite razonable de validación. El problema es que ese límite no hace al método sino a la decisión subjetiva. ¿Pero, qué tiene que ver todo esto con el desplegar de la palabra?.

Es lo mismo que Heidegger se pregunta. Dará dos o tres repuestas ejemplificantes, breves y simples, sin sacar demasiadas conclusiones. Eventualmente, se trata de un "dejar pensando al otro". Dirá por ejemplo, que la proximidad o la vecindad "espacio-temporal" de dos granjas aisladas en el campo pueden ser la mas bella muestra de una buena vecindad. Hay allí un vis a vis de "proximidad avecindante" que escapa a toda representación espacio-temporal. Este vis a vis, no corresponde sólo a las relaciones humanas, sino también a las cosas, en cuanto cosas de la lengua. La noción de cosa como real que se pierde (objeto a) y de objeto fantasmático en psicoanálisis, coinciden con el meditar heideggeriano. ¿Qué tienen que ver con la medida objetiva de la res extensa o con el tiempo cronológico?. Memorando otra frase heideggeriana*: "¿Es que el tiempo está guardado dentro del reloj, o en el Meridiano de Greenwich?".(21) No será el tiempo como sucesión (Kant, Heisenberg) de "ahoras" cerrados en sí mismos, el tiempo que ocupa al humano: será, fuera de la representación, el tiempo excluido del parámetro; el tiempo real. El espacio no es el representado en números de todos los órdenes, "en movimientos extendidos como procesos calculados del espacio-tiempo".(22)

Más bien se trata aquí de dejarle tiempo al tiempo; de dejar que el espacio haga lugar. Una vez más se ve la incidencia de un sistema simbólico, su imaginario y su real, en lo cotidiano de un corte histórico determinado. Lo que Le Goff marca para la usura en la Edad Media, Heidegger lo reflexiona ahora para la imposibilidad de pensar, ahora, un espacio y un tiempo que no sean mensurables: "la dominación del espacio y el tiempo para toda representación, producción y comando -es decir como parámetros del mundo técnico- agrede de manera inquietante el mundo de la proximidad... Allí donde todo es sumado en función de distancias calculadas, allí mismo se extiende lo sin medida, lo inconmensurable". (23)

Y aquí, por vía de estas palabras claves, palabras-llave de la lalangue, se establece, sutilmente, el juego del poder.

No es sobre otra temática que ésta -abierta por Heidegger- en donde Derrida,

* Consta en La pregunta por la cosa. Heidegger

Foucault, Deleuze, Kristeva y Milner desplegarán sus advertencias sobre el poder oculto, encubierto en el más simple y cotidiano de los discursos: éste -el del método y el de la técnica- por ejemplo. Heidegger, poéticamente, lo expresa así:

"En este combate por la dominación de la Tierra, espacio y tiempo llegan a su extrema dominación en tanto qué parámetros. Pero...su potencia no se puede desencadenar más, porque espacio y tiempo son otra cosa; son ya otra cosa que los parámetros después de tanto tiempo conocidos".(24)

Así, las relaciones, las transferencias (rapport) del desplegamiento temporal y el despliegue de la proximidad quedan disimulados en su misma simpleza; se hacen inaccesibles al pensar calculador. Y ahí donde se muestran "la representación corriente se cierra en su mirada y a su mirada".(25) ¿Representación corriente?: La técnico-metódica-científica-objetiva.

Tal vez es por ello que resulta tan difícil, como puede verse en la Proposición de las Discusiones, referirse a otra noción de tiempo, para la administración y para la contabilidad, que el presente en función de un futuro. El presente aparece como lo medible en función de un pasado (resultados, eficacia, a pesar de que se encubre esta función del pasado) y en relación a un futuro "estratégicamente mensurable". No se entendería ahí que "el tiempo da tiempo". Y menos aún la dichum freudiana: "El tiempo es un collar enhebrado por las perlas del deseo".(26) No llega siquiera a comprenderse que el pasado, negado, reprimido, ocultado por discursos manifiestos, mentido en Memorias es tan conjetural, transvaluable y estratégico como el futuro. Y que inevitablemente se resignifica, cobra densidad, peso, demora o facilita, apresura, actúa ahora. Poéticamente hablando de lo familiar desconocido que un decir sacude; Heidegger lo sintetiza a: "De un solo golpe, lo más matinal es lo archiarcaico".(27)

¿Pero, qué es este Decir?. Decir -sagan- lleva al Dicho (Sague). En esta traducción hemos preferido dejar Decir, en lugar de Dicho, por la implicancia argentina (y castellana) que un dicho esclerosa: "Dicho popular". Se mantiene la verbalidad activa, entonces, del decir, para evitar la rigidez del sintagma cristalizado (Dicho).

Debo regresar a lo dicho por Heidegger.(28) El, como si el tiempo no hubiese pasado, y sin referirse a ella, completa su proposición de 1927 con más rigor. Traduciré un párrafo del $\Re \xi \alpha \iota \epsilon \rho \mu \alpha \tau \omega \nu$, del De interpretatione, De la enun-

ciación, de Aristóteles, aclarando que es apenas una aproximación no rigurosa al texto:

"Ahora es esto que (tiene lugar) en el ruido vocal, un mostrar de eso que hay en el alma y es experimentado, y esto que está escrito y es un mostrar de los sonidos de la voz. Y así como la escritura no es la misma en todos (los hombres), los sonidos de la voz no son todos los mismos. Sin embargo estos (sonidos y escritura) son primeramente un mostrar eso que es en todos (los hombres), lo que es idénticamente experimentado por el alma; y de las cosas, lo que es experimentado es una representación acercante de la igualdad: las cosas son también las mismas".(29)

La traducción comprende los semeia (eso que da a ver), los símboia (eso que se mantiene junto) y los omoiómata (eso que tiende a igualar), globalmente a partir del mostrar, entendido en el sentido de dejar-aparecer que reposa en el dominio de lo desocultante (aléteia). Pero la traducción no tiene en cuenta los tres modos del mostrar.

Observa Heidegger: "el entrecruzamiento de la estructura es el mostrar que la soporta y le da figura".(30) El texto aristotélico marcará tres etapas, sobriamente, de este mostrar: "las letras muestran los sonidos de la voz. Los sonidos de la voz muestran aquello que es experimentado en el alma; lo que a su vez, muestra las cosas que atañen al alma".(31)

Lacan, no sin felicidad, hubiese señalado la preeminencia del significante, su primacía lógica y cronológica. Esta sería una interpretatione a partir de Saussure y de Heidegger (32), quien reclamará la anterioridad del pensar de Von Humboldt sobre el de Saussure.(33)

Heidegger prefiere atenerse a lengua griega (quíéralo o no a su método; la fenomenología también es un método, el mas flexible de todos): "En la gran época de los griegos el signo (das Zeigen) es experimentado a partir del mostrar (das Zeigen)".*(34)

Digamos que el signo permite al mostrar pero es signado por él. En cambio, continuará Heidegger: "Después de los tiempos helenísticos, el signo ha sido fijado, procede ya no de un mostrar, no se anuda a un mostrar, sino a una fijación; queda decretado como instrumento de una designación; por ella, la representación es cosida y ajustada desde un objeto (el yo, el alma, el sujeto, señalo) sobre

* Heidegger como Freud, no marcan la anterioridad lógica y cronológica del significante pero la inscriben, respectivamente, en sus escritos y en su clínica: Zeichen, Zeigen.

otro objeto. Designar ya no es mostrar en tanto dejar aparecer".(35)

En este cambio estructural de la interpretación del signo se desplaza y se muta el desplegar de la verdad.

Lo esencial, es que, a partir "del tiempo griego", cuando este universo simbólico agoniza, el tema de la verdad se ha corrido. Insisto, se ha desplazado, se ha deslizado por verdaderos planos de clivaje, de la lengua misma a la enunciación (y luego al yo de la enunciación y al sujeto): "Hablar, desde entonces, es un género de la actividad humana".

Destaca Heidegger que "el trabajo del espíritu, conforme a la enseñanza del Idealismo moderno, es el hecho de poner (Setzen). Como el espíritu es concebido como sujeto y, por tanto, representado en el esquema sujeto-objeto, la posición (Thesis) debe necesariamente ser la síntesis entre sujeto y objeto... Eso que produce la fuerza del sujeto es lo que lo pone, gracias al trabajo, entre él y los objetos. Humboldt llama a esa fuerza, por una parte, mundo; en el mundo la humanidad se eleva a su propia expresión, y por otra energeia, pero no a la manera griega* sino al estilo de Leibniz, como actividad del sujeto".(36)

7.4 EL DECIR Y EL HABLAR:

No será entonces a través de ninguno de estos conceptos; el de trabajo, el de energía, el de actividad, el de percepción de un mundo (de un Todo, agregaría yo), por donde es preciso acercarse a la palabra.

En el camino hacia la palabra diferenciará Heidegger el decir del hablar. Puede hablarse tanto sin decir nada que a veces el habla mas profunda, mas desplegable, es el silencio. El decir, en cambio estará en el camino que nosotros queremos remarcar a partir de Ser y Tiempo: "Decir -sagan- quiere decir: mostrar, dejar aparecer, dar a ver y a oír".(37)

Lo que se despliega en la palabra es el decir cuando se muestra.

Pero hablar, es, en sí mismo, irreductiblemente, en en mismo y único acto, escuchar.

Es más, "Es ante todo escuchar". Un escucha de la palabra -perfectamente coordinable a la escucha analítica- que precede "de la manera mas inaparente las escuchas ordinarias". Es qué, "hablamos a partir de la palabra".(38)

La primer pregunta parece elemental. ¿Cómo podría hablar la palabra misma,

* Ni aún neoplatónica -acoto- ver Plotino.

que carece de órganos vocales: "la palabra, habla... la palabra habla mientras dice, es decir, mientras muestra". Podría agregarse que el órgano vocal también está dicho y no es mas que una representación, mas fisiologista, correspondiente al ámbito de la biología médica. Podría decirse que la palabra se encarna en el real del cuerpo del hablante y lo hace y lo marca. Heidegger lo da por sentado. Se trata de otra cosa, se trata de dejar que la lengua hable. Dejar que la palabra diga a la palabra.

Heidegger ha afirmado (39) que esta experiencia (con una cosa, con un ser humano, con un dios) "es del orden del dejar venir a nosotros, de lo que nos atañe, de lo que cae sobre nosotros, de lo que nos da vuelta, haciéndonos otros".

Una experiencia parecida a "hacer una enfermedad" y sufrirla de punta a punta. Desde esta versión de lo que es experiencia (y no experimento, por supuesto), hacer una experiencia con la palabra "es dejar que la palabra nos dirija la palabra"... "Si es verdad que el ser humano tiene en la palabra el sitio mas propio de su manera de estar siendo ahí,* independientemente de que lo sepa o no, entonces la experiencia que haremos con la palabra va a tocarnos en el corazón de la juntura de nuestro estar siendo ahí"... "Nosotros, que hablamos la palabra de la lengua, podemos entonces, por esta experiencia, convertirnos en otros de un día para otro, o con el tiempo".(40)

Algo que parece ser muy difícil, para nosotros, hombres de hoy en día; es que la langue nos cuestiona (nos barra, escribirá Lacan). Y hasta tal punto, que esa relación, que nos aparece como la mas próxima, es "indeterminada, oscura, privada de palabras"(41). En esta última observación de Heidegger, puede entenderse la dimensión (dit-mensión) de alteridad, de Otredad (el gran Otro) que Lacan confiere a lo que nominará la lalangua. Heidegger lo confirma (o lo incita por esa vía): "Es casi inevitable que en un primer momento toda remarcación a este propósito nos descentre y se manifieste como incomprendible. Y es por eso que podría ser preferible des acostumbrarnos a oír lo que de antemano habíamos comprendido"(42)

Proposición que no vale sólo para el oyente o auditor, sino para el que "intenta hablar". En rigor, Heidegger pretende que toda posible experiencia con la palabra, tome la palabra. Para ello habrá que dejar de lado su uso cotidiano, su constante referencialidad a cosas, hechos, preguntas que vienen hacia la palabra. ¿Cuándo, la palabra misma se dejará escuchar?. Cuando no la encontramos,

* DA-SEIN: estar siendo ahí.

cuando nos falta la palabra (ver Proposición VIª de esta Tesis).

"Ninguna cosa sea, donde la palabra falle".(43)

Es sobre este verso de un poema de Stephen George (44) donde centrará Heidegger algunas inflexiones más. "La falla, quiere decir: falta". Ninguna cosa es, donde falte la palabra. Ni la nada es, sin ser nombrada; ni el es, es.

"¿Qué quiere decir nombrar, se pregunta Heidegger?. Nombrar, es poder alguna cosa de un nombre. ¿Y qué es un nombre?. Es la designación que garantiza (en el sentido comercial) una cosa con un signo fonético o gráfico, con una cifra.* ¿Y qué es un signo?. ¿Es una señal?. ¿Es una insignia?. ¿Es una marca?.** ¿O es eso que hace signo?***

Por ello podrá repetir en otros textos: "La lengua nos hace signo", y lo escribe en cuanto que somos un efecto de significancia de la lengua que nos habla y en el doble sentido de hacer guiño. La lengua nos hace signo y nos guiña el ojo.

El problema, para Heidegger es que el signo, por descuido del pensar ha caído bajo el dominio de la operatoria del cálculo.(45)

El tema, con matices diversos, ha sido desarrollado ya y para finalizar, conviene citarlo en su integridad. Depende de la concepción que tengamos de la palabra, del signo, de la lengua y del habla como decir, cuál será nuestra postura y nuestra relación crítica con respecto a los supuestos de las Ciencias Económicas, Contables y Administrativas.

"Hacer una experiencia con la palabra, es muy otra cosa que procurarse informaciones sobre la lengua. Esas informaciones están ya puestas a nuestra disposición por las ciencias de las lenguas, por la lingüística y la filología de los diversos idiomas, por la psicología y la filosofía del lenguaje, con una acumulación tal que nadie puede aprehenderlas a primera vista. Desde hace poco, la búsqueda científica y filosófica sobre las lenguas se dirige cada vez mas resueltamente a producir lo que se nombra como metalenguaje.

La filosofía científica que busca la producción de una tal superpalabra se comprende a sí misma como metalingüística. Ese nombre suena como metafísico; pe

* Desde este ángulo, un administrador y más aún un contador, nombra, cuando garantiza con su signo que lo signa, la firma, el nombre del padre, un documento. No hay adecuación en este acto de nombrar. No se trata de aseverar una realidad, sino de realizarla al garantizarla, nombrándola.

** Un signo puede ser señal, insignia y marca, además, desde el registro del sentido y de lo imaginario. Puede serlo además. Y no siempre.

*** Heidegger marca el punto central: un signo es un efecto de significancia. Efecto de la nueva metáfora, ya que el signo es, antes metáfora de metáfora (catac

ro este sonar como, no basta: es como; porque la metalingüística es la metafísica de la tecnificación universal de todas las lenguas en un sólo instrumento, el instrumento único de información, funcional e interplanetario. Metalenguaje y satélites, metalingüística y técnica espacial son lo Mismo".(46)

Desde todas las aseveraciones finales puede comprenderse que para esta tesis, en rigor, toda filosofía de la ciencia, al estilo de Bunge; todo empirismo al estilo de Ayer; son in essentia, metafísicos. Más aún: son los últimos reductos de la metafísica tradicional.

7.5 LA CUESTION LLEVADA A LAS LLAMADAS "CIENCIAS ECONOMICAS":

La insistencia -tal vez abrumadora- de tocar los mismos temas desde todas las propuestas posibles de lectura, hace a la crítica de la axiomática establecida de las ciencias económicas como ciencias formales de lo real excluido. Si la autora de esta Tesis no insistiera en la función de lo real, en el hablante, en la des-imaginari-zación de las figuraciones dadas y aceptadas; si no insistiera en que la propia noción de discurso, de praxis, de método y de tesis, son y tienen que ser discutibles para que haya libertad de disentir; ámbito necesario para que el pensar, in separable de la lalangue, se entrecruce con otras proposiciones. No pretendo mas que exponer una corriente que, con todo el peso que en esta tesis tiene un discurso, ha sido sistemáticamente excluida del curso, decurso y discurso de la economía. Los plausibles acercamientos a Popper -es sólo un ejemplo- no podrán ser contestados, es decir crear espacio creativo de improbabilidad, si no se los entrepone (mas que contraponen) dentro de una junción, conjunción, en las que las diferencias propongan otras: conjunción y disyunción de apertura. La sólo refutación, sin duda a esta altura (o decadencia) del discurso metafísico de que "el hombre no es un animal racional", obliga a reformular todo el discurso de las ciencias humanas, y no sólo de las económicas. Esta reformulación se debate en antropología, en etnología, en psicología, en sociología, en lingüística. No se debate, al menos en toda su dimensión, en la economía. Una de las preguntas que esta Tesis se dispone a proponer, no a resolver es: ¿Por qué no en economía?. Lo mismo vale para lo real, en cuanto teorización del valor. Y para la aceptación -que desde Kant y Schopenhauer debió haber sido evidente- de lo ilusorio y

lo imaginario, sobre todo. ¿Por qué la economía no ha cuestionado su representabilidad? ¿Por qué se ha aferrado a una verificación constantemente inalcanzable, tanto en la administración como en la contabilidad. ¿Por qué ha desestimado la cuestión subjetiva? Por qué se ha mantenido dentro del discurso de la conciencia? La tesis de la tesis invita a una pregunta que no responderá: ¿Sucederá esto porque el discurso económico, en la modernidad, tiende a establecerse, esencialmente, como discurso de poder? ¿Discurso de poder que se vislumbra, por una parte en Hegel; y se problematiza en Marx, para perderse en la praxis maoísta y leninista? ¿Discurso de poder que se establece desde las teorías de la administración de Simon, para caer en la contradicción de Drucker, manteniendo, empero, su eficacia de zanahoria o garrote? ¿Discurso de poder que implica aceptar que un contador, como esclavo de la objetividad contable y negador de su doble discurso, está al servicio del Amo? ¿Y que por ello haya sido hasta ahora mucho más variado el discurso, los discursos sobre la administración, o sobre el mercado, que el contable, rigidizado como referencia incontestable de un statu-quo?

Son nada más que algunas de las preguntas que pretende evocar esta tesis en su insistencia. No permitir, por alguna vez, que la discusión, por ejemplo, en la disciplina contable se cierre con facilidad en nombre de normas generalmente aceptadas que no son otra cosa que el dominio de la técnica sobre el re-flexionar sobre los supuestos filosóficos e ideológicos (no son lo mismo) que la fundan como ciencia. La dirección de esta tesis, en cuanto camino es cuestionante tanto del método, como de los axiomas. Su pretensión final es producir una traza, un trazo que abra campo a la riqueza de la disidencia. O en otros términos despertar, aunque sea en nuestro medio, del adormilamiento soporífero y formal de la coincidencia. Es, desde ya un tema arriesgado para plantear en el discurso universitario. Al menos si ese discurso se matematiza tal como Jacques Lacan lo hace. Es, desde ese punto de mira, una proposición multidisciplinaria, ex-cátedra. Propone el pluridiscursos frente al monodiscursos del Amo. Y no es universitaria en tanto no es rigurosamente universal. Es pluriversal.

ADDENDA I A LA PROPOSICION VII*

SOBRE EL METODO

Considero conveniente reproducir una riquísima observación de Jacques Derrida sobre el método (47): "Saben ustedes que si esta proposición, hodos/mepote/methodos, no la encontramos en los griegos, la palabra y el motivo de métodos por el contrario, están muy presentes, en particular en Platón y Aristóteles.* Tendremos que preguntarnos si la preocupación metodológica es radicalmente diferente en los dos pensadores y en el post-cartesianismo, y en qué reside esta diferencia. ¿Hay o no, como lo piensa Heidegger, una esencia propia del hodos, del camino, del caminar, que hubiese sido víctima de una Verstellung, de un desplazamiento, de un simulacro, de una desfiguración, de una perversión por la Verstellung, la representación, el sujeto de la representación, la relación de dominio tecnológico con el objeto, etc.?. ¿O más bien esta perversión estaría ya presente en el camino y desde el primer paso?. Y puesto que estoy hablando de perversión del andar, y puesto que estamos hablando de lengua, conviene no olvidar -asunto al cual ni Heidegger ni nadie presta mucha atención- que la palabra methodos, tenía en griego, en ciertos textos y contextos, el sentido de perversión, o concretamente de "camino desviado" (meta - hodos) y por lo tanto de artificio, de fraude. Méthodeuo podría significar seguir, perseguir por vías desviadas, literalmente seducir (en latín): conducir hacia un apartado, desviar del recto camino: el método como no-recto camino, disortho-odie; y la palabra methodeia no tenía más que este sentido de fraude, de fingimiento, vía desviada, astucia, seducción, mientras que el métodos tenía los dos sentidos, el bueno y el malo, si así lo prefieren.

Pues bien, voy a terminar hoy sobre este tema, sobre el método como seducción del camino, como máquina o técnica que arrastra fuera del recto camino".

* Al decir "no la encontramos en los griegos" el autor citado se refiere a los presocráticos, por supuesto.

ADDENDA II A LA PROPOSICIÓN VII^a

DE LO IMAGINARIO

Por si no ha quedado clara la función nada desdeñable, que no puede ser connotada peyorativamente, de lo imaginario como representación y también como icónica en relación al discurso de las ciencias económicas, reproduciré un texto que no proviene de la escuela heideggeriana ni lacaniana. Sino de Clément Rosset (48):

"Lo mismo ocurre con estos números que los matemáticos llaman imaginarios, cu ya fórmula asocia cualidades reales (a, b) a una cantidad imaginaria (i) definida por la expresión, algebraicamente paradógica, $\sqrt{-1}$. Una mezcla aparentemente monstruosa entre racional e irracional, de la que resultan sin embargo manipulaciones extraordinariamente sabias y sobre todo perfectamente sensatas. Es tos números no constituyen en efecto una ofensa para la razón, ni para ningún ti po de realidad, ya que se admiten hipótesis de que no es inconcebible añadir a cantidades reales una cantidad imaginaria i.

Poco importa que esta hipótesis choque con el álgebra o con el sentido común; le basta con ser precisa para ser operativa. Es fácil advertir que el tipo particular de realidad de los números imaginarios es el mismo de cualquier objeto imaginario, que basta con llegar a un simple acuerdo sobre una definición de base, por increíble que ésta pueda ser.

Hay, por tanto, buenas razones para estimar que la estructura de lo imaginario no difiere fundamentalmente de la de la realidad y que, para usar una expresión de Shakespeare, la percepción de la realidad y la representación imaginaria están cortadas del mismo paño".

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
DE LA VIIª PROPOSICION

- (1) HEIDEGGER, MARTIN; "El Ser y el Tiempo" - Editorial Fondo de Cultura México, 1951.
- (2) HEIDEGGER, MARTIN; "Unterwege Sursprache" - Editorial Verlag Günther Neske Pfulingen, R.F.Alemana, 1959.
- (3) HEIDEGGER, MARTIN; "El ser y el tiempo"- Opus cit (1) - Página 42.
- (4) DERRIDA, JACQUES; "L'Esriture et la Différence" - Editorial Puf. París, 1967.

DERRIDA, JACQUES; "La Carte Postale" de Socrate á Freud et au-delá - Editorial Aubier Flamaion - París 1980.
- ARISTOTELES; "Etica a Nicómaco" - Editorial Aguilar Buenos Aires, 1982
- (5) HEIDEGGER, MARTIN; "El Ser y el Tiempo" - Opus cit (1) - Página 29.
- (6) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (1) - Página 43.
- (7) MILNER, JEAN CLAUDE; "Les noms indistincts" - Editorial Du Scuil París, 1983.
- (8) HEIDEGGER, MARTIN; "El ser y el tiempo" - Opus cit (1) - Página 44.
- (9) HEIDEGGER, MARTIN; "Acheminement vers la parole" - Editorial Gallimard París, 1976.
- (10) HEIDEGGER, MARTIN; "Unterwege Sur Sprache"- Opus cit (2)
- (11) LACAN, JACQUES; "Seminario R,S,I"- 1974- 75 - Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud - Rosario.
- (12) HEIDEGGER, MARTIN; "Kant et el problème de la Metaphysique" - "Kant y el problema de la metafísica" - Editorial Gallimar - París, 1960.

- (1) HEIDEGGER, MARTIN; "Qu' est ce , qu' une chose"? - Editorial Gallimar París, 1971.
- (2) HEIDEGGER, MARTIN; "La pregunta por la cosa" - Editorial Sur Buenos Aires, 1964.
- (3) HEIDEGGER MARTIN; "Nietzsche II Tomos" - Editorial Gallimar París,1971.
- (13) HEIDEGGER, MARTIN; "Nietzsche" - Opus cit (12-3) - Página 108.
- (14) HEIDEGGER MARTIN; "Nietzsche" - Opus cit (12-3) - Página 108.
- (15) HEIDEGGER, MARTIN; "Essais et conferences" - Editorial Gallimar. París
- (16) HEIDEGGER MARTIN: "Essais et conferences" - Opus cit (15) - Página 181
- (17) HEIDEGGER? MARTIN; "Acheminement Vers La Parole" - Opus cit (10) - Página 163.
- (18) MILNER, JEAN CLAUDE: "El amor por la Lengua" - Editorial Nueva Imagen México, 1980. Ver Proposición VI.
- (19) DERRIDA, JACQUES; "L'écriture et la difference" - Editorial Du Seuil París, 1967.
- (20) HEIDEGGER, MARTIN; "Essais et conferences" - Opus cit (15) - Paginas 177-179
- (21) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (5) - Página 29.
- (22) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (5) - Página 24.
- (23) HEIDEGGER, MARTIN: Opus cit (15) - Página 64.
- (24) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (9) - Página 198-199
- (25) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15)- Página 66.
- (26) FREUD, SIGMUND; "OBRAS Completas" - "El Creador Literario y el Fantaseo" - Editorial Amorrortu - Buenos Aires, 1985.

- (27) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 245.
- (28) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 231.
- (29) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15)
- (30) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 240.
- (31) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 245.
- (32) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 282.
- (33) HUMBOLDT, G DE; "Über Die Ferwandtschaft der Ortsa Duerbien Mit Dem Pronomen in Einigen Sprachen - Editorial Ges Schriften - Tomo VI - Berlín, 1829.
- (34) HEIDEGGER, MARTIN ; Opus cit (15) - Páquina 285.
- (35) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 280.
- (36) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 240
- (37) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 239
- (38) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 240
- (39) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 143.
- (40) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 144.
- (41) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 145.
- (42) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (15) - Páquina 146.
- (43) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (10) - Páquina 15
- (44) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (10) - Páquina 16.
- (45) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (10) - Páquina 147.
- (46) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (10) - Páquina 144.

- (47) DERRIDA, JACQUES: "La filosofía como institución" - Editorial Juan Granica Barcelona, 1984.
- (48) ROSSET, CLEMENT; "Lo imaginario" - "Douze leçons de Philosophie" - Editorial Le Monde - París, 1982.
- (49) DE SAINT VICTOR, PAULE, "Hombres y Dioses" - Terraza Aliena Editores Valencia, 1883. - Página 185.

PROPOSICION OCTAVA:

LA FINITUD DEL SER HUMANO

Y SUS DISCURSOS

8.0 DESARROLLO DE LA VIIIª PROPOSICION:

A partir del pensamiento heideggeriano sobre la finitud del ser humano y sus discursos se llega a la finitud "institucional" y a reconocer que no hay ciencia que nos totalice, que nos cure de la incompletud. Las ciencias (incluyendo las ciencias económicas) se centran más que en los fundamentos, en las técnicas, en los métodos. Esa imposibilidad del ser lleva a considerar el fin, la muerte, la falta-en-ser: la falta de lo que aún no se dispone, la deuda como culpa, tema del que surge que el discurso de las ciencias económicas es un discurso contradictorio, que calla las angustias con símbolos, representaciones y ecuaciones.

8.1 EL PROBLEMA DEL SER:

Aristóteles afirmó -y parece natural- que el "ser es el más general de todos los conceptos". La nada misma "es". El ser aparece así, como el universal por excelencia. La tesis parece lógica y racionalmente incontrovertible. La universalidad del ser, desde Aristóteles y Santo Tomás es "superior" a la del género. Para la ontología medieval será un transcendens, (con Dios mismo, ens supremum). De todos modos ya Aristóteles lo había descubierto. Frente a la pluralidad de conceptos genéricos con contenido material, el ser, que abarca formas y contenidos inmateriales, es la "unidad de la analogía"*.

Por otra parte** desde la propuesta de definitio per genus proximum et differentiam specificam -género próximo y diferencia específica- el ser es indefinible. No hay géneros que lo abarquen o diferencias que lo subsuman. Tampoco puede predicarse de él un ente. Si el ente es lo que es, no hay manera de determinar al ser a partir del ente. Su máxima universalidad implica la imposibilidad de su definición. Pascal lo planteó con mucha claridad: "No se puede intentar definir al ser sin caer en este absurdo: porque no se puede definir una palabra sin comenzar por esta otra -es- sea que el es esté expresado o sea subyacente. Entonces, para definir al ser sería necesario decir es y así emplear la palabra definida en la definición misma"(1)

Cuando Hegel define al ser como lo inmediato indeterminado no hace más que dar vuelta la paradoja aristotélica. Lo inmediato indeterminado tampoco es definible. La generalidad se ha convertido en máxima particularidad (inmediatez temporal), pero la indeterminación subsiste. El "sentido común" no aporta dema-

*Sigo, sin atenerme al pie de la letra a las disquisiciones de Heidegger en "Ser y Tiempo"(2).

**Ver addenda I a la Proposición Vª.

siado al respecto. Todo el mundo sabe qué es ser, qué es soy, qué es es. Muestra una determinada precomprensión, pero siempre oscura, nunca clara, nunca evidente. Por el contrario el ser, y en castellano el estar, el estar siendo, si bien siendo un enigma.

Heidegger planteará y abandonará luego, a partir del '50, la pregunta por el ser. Pero al tomar el tema de la pregunta misma, del preguntar, marcará dos proposiciones que no pueden ser dejadas de lado en este escrito.

Primero: Coincidentemente con el planteo de Lacan, afirmará que toda pregunta -como logos- permite ver a través de lo que se pregunta. Que todo preguntar es un buscar. Y que su dirección proviene de lo buscado. No sólo se pregunta por, se pregunta a. Aquí está implícito el tema del supuesto saber y de que no hay pregunta (o consejo) que no lleve en sí, velada, la respuesta.

Segundo: Cuando en Occidente, y cada vez más, se pregunta por el ser, lo que se busca es el ser de los entes, o de determinados territorios de entes.

Tercero: El ente que pregunta, es en cada caso nosotros mismos y se denominará Dasein.*

Cuarto: Si el ser, para Occidente es el ser de un ente, la investigación, la pregunta de las ciencias pondrá en libertad y acotará terminados dominios de entes: la historia, la Naturaleza, la vida, la economía, consienten en "tematizarse" como objetos de esa investigación. Por supuesto, como lo demuestra el desarrollo de toda ciencia, este investigar estará guiado por conceptualizaciones "precientíficas", que esta Tesis ya ha desarrollado suficientemente. A las metafísicas conviene agregar las prácticas: la alquimia como madre de la química, etc.

Lo importante, es por cierto, delimitar los conceptos fundamentales de cualquier ciencia y cómo brotan de ahí, "de manera ingenua y rudimentaria"... "los hilos

* Esta Tesis, siguiendo a Raúl Sciarretta, traducirá el Dasein, ser-ahí textual en la versión de Gaos, como "estar siendo ahí". Utilizará simplemente la palabra alemana Da-sein, entendida como "estar siendo ahí".

conductores por los que se abrió por primera vez de manera concreta ese dominio". Esta Tesis lo intenta, principalmente, en la IIIª Proposición: "Si bien el peso de la investigación es siempre de orden positivo, su verdadero progreso no consiste en recoger resultados y reunirlos en tractatus, en tratados, sino en preguntar por las estructuras fundamentales del dominio del caso... El verdadero "movimiento" de las ciencias es el de la revisión de los conceptos fundamentales, que puede ser mas o menos radical... El nivel de una ciencia se determina por su capacidad para experimentar una crisis de sus conceptos fundamentales. En tales crisis inminentes de las ciencias vacila la relación misma de la investigación positiva (el método, la técnica dominantes) en relación a los entes a los que se pregunta".(3)

La reproducción del párrafo vale en función de que, tautológicamente en función de lo que dice, esta Tesis se propone, como una inquietud.

¿Por qué en los párrafos subsiguientes, Heidegger enumerará la crisis de fundamentos -explicitándolas- en la matemática, la física, la biología, las ciencias históricas, la teología y no escribe nada sobre las ciencias económicas? Porque, obviamente, no hay en 1927 crisis de fundamentos de esas ciencias (incluyendo la Administración y la Contabilidad). Si un golpe feróz las sacude a partir de la "crisis del '30", este sismo cuestionará mucho más los métodos, las técnicas, que los fundamentos. Ocultará el problema de la crisis de fundamentos en función de la urgencia por hallar soluciones metodológicas y aseguramientos prospectivos y estratégicos. La misma inhibición, la misma o mayor urgencia provoca, ahora, el tema de la deuda y la inflación. En ciencias económicas se buscan, desesperadamente "herramientas para luchar" y se olvida la latente crisis de los fundamentos. Tal vez si éstos se revisaran, otras herramientas (palabra que denuncia el auge tecnocrático) surgirían "espontáneamente".

En otras palabras, al no revisar sus conceptos fundamentales, las ciencias económicas quedan atrapadas cada vez más en la problemática de las técnicas y métodos. Basta leer toda la bibliografía actual para comprenderlo. Breves síntesis de principios, esos "prólogos" que escandalizan a Drucker (4), sirven de introducción a "lo que vale": táctica, estrategia, método, matematización, cálculo

los positivos.

Es por ello que esta tesis, basándose en aquel contacto, roce o choque entre los dominios de donde puede surgir alguna luz (Ver Primera Proposición de esta Tesis) intenta abrir la discusión de los conceptos fundamentales, previos a todo investigar positivo.

8.2 LA CUESTION DE LA FINITUD:

En esta VIIIª Proposición plantearé como eje el tema de la finitud porque concierne a:

1 - Un aporte mas sobre la definición del ser hablante, de ser humano, previa a toda caracterización de un discurso, y por ende a los de la economía (incluyendo la administración y la contabilidad).

2 - Una nueva caracterización del no-todo, de lo que realmente no cierra ni puede cerrar (por ejemplo, el caso del balance, típico estado que "debe cerrar"). Y si lo hace, ello sucede sólo imaginariamente (de lo cual puede ser un ejemplo típico la llamada "memoria de los directorios" de las sociedades anónimas).

3 - Acotar toda ilusión de completud, toda idea de cierre de un discurso, aún en el más allá. Por ejemplo, una quiebra es un cierre que no cierra, no sólo porque no es el "fin ideal de una proyección", "algo así como una muerte", sino porque sus efectos en el mercado, son múltiples y nunca del todo abarcables y pre-visibles.

La meditación heideggeriana sobre la muerte, como toda meditación sobre la muerte, ha sido duramente reprimida; eficazmente reprimida. Pasa algo parecido, o igual (aunque este no es el lugar para desarrollarlo) con la pulsión de muerte en Freud (5), que fuera renegada por la mayoría de sus discípulos, si bien desde un punto de vista teórico, es la única pulsión*(6): no hay otra. Desde este meditar surge también la noción de falta-en-ser (del ser como algo nunca acabado, como sitio de la falta en Lacan y la metáfora misma, en todo el psicoanálisis del complejo de castración) amenaza real del no-todo; amenaza inquietante del cero en Frege (que se verá en la Proposición siguiente, sobre la destitución del sentido).

* Ver addenda I "Pulsiones".

El Dasein -el estar siendo ahí de la existencia humana- es caracterizado, desde su misma existencia cotidiana, con modalidades y categorizaciones de tal manera que el sólo comentarlas ocuparía el espacio íntegro de esta Tesis. Baste entonces; consignar algunas nociones que hacen muy precisamente a lo que llamamos ilusión de completud dejando sentado que aquí tampoco se trata de un yo que decida en la plenitud de sus facultades.

El Dasein es un ser ya caído en el mundo. Desde que es en el mundo con otros. Jacques Derrida*hace notar bien en varios de sus escritos que este mitsein -ser-con- ha sido degradado por la crítica postheideggeriana (si exceptuámos los magníficos estudios de Biemel en Lovaina)**al tema de la comunicación, del entendimiento entre los hombres, cuando, desde el habla se trata de todo lo contrario. Además, en rigor, Heidegger está planteando que el mitsein y el ser-en-el-mundo son estructurales al Dasein. El Dasein es siempre mitsein. No es un yo ni un sujeto, es siempre con otros en un mundo.

Tema que podría comentar desde la clínica psicoanalítica el brote psicótico se caracteriza por la llamada "vivencias de fin de mundo" e implica la ruptura del mitsein y el quiebre del logos.

Además, el Dasein siempre es un ser ya caído en el mundo. Este modo de la caída es caracterizado como estado de yecto. La palabra yecto se encubre en nuestra lengua. Es más fácil comprenderla en el francés jeter, "estar lanzado a" -como los aviones jet- estar escupido. No es un vocablo menor, porque objet, es el objeto castellano, ese objeto que Heidegger en la pregunta por la cosa, (9) define "como aquello lanzado al encuentro". Proyección, deyección, inyección, introyección. No son mas que ejemplos de la vasta familia del "estar lanzado a" que caracterizan la existencia cotidiana del Dasein. El sujeto mismo, es el que subyace, debajo del objeto. Pero el Dasein, caído en su existencia cotidiana, yecto en ella, como están yectas las ciencias económicas, en su problemática técnica no tiene conciencia de su fundamento ni de su origen. Se rige por la opinión general, por lo que Heidegger denominará el uno, el uno mismo. Un uno abstracto, guiado por lo que se dice, se hace, se usa. Sumido está el Dasein en el estado de yecto, en las modalidades inauténticas (coincidentes con las imaginarias de Lacan) del hablar por hablar, de la habladuría, de la cháchara, de la am-

*Ver cita (7) en las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

**Idem cita (8).

bigüedad y de la avidez de novedades.

Sin embargo, sólo desde ese mismo habla, desde su doble discurso; desde su origen, como poder decir del logos, el Dasein, esa yección-está abierto al mundo. Es un tema que fascina y entrelaza excelentemente bien Julia Kristeva en su obra ya citada Pouvoirs de L'horreur (10), al referirse a la abyección, lo ab-yecto, de las marcas prelingüísticas y de la creación literaria. Por cierto que el mundo y el Mitsein se abren en el Logos mismo. El Dasein es cultural en el sentido de Levi Strauss y del RSI en el nudo lacaniano. Ese mundo no es el mundo de la realidad, ni el de la naturaleza. Es el de la historicidad, que va mas allá y mas acá de la historiografía objetiva.

"La diosa de la verdad que guía a Parménides, lo coloca ante dos caminos. El de descubrir y el de ocultar; ello no significa otra cosa sino que el Dasein está en cada caso, en cada momento, ya en la verdad y ya en la falsedad. A este estado de abierto, verdadero y falso del Dasein, le es inherente y estructural el habla".(11)

Desde este punto, con estas mínimas aclaraciones y alguna reiteración, podremos seguir las articulaciones rigurosas de Heidegger con respecto a la finitud del Dasein.

El primer punto reside en la afirmación de que el Dasein es siempre un "poder ser"(12) (nótese que no está definido como ser). Menos aún, ya que ese poder ser está denotado explícitamente como que "pudiendo ser no es aún en caso alguno". Ese ente cuya esencia está constituida por la existencia, para Heidegger, y por el sujeto barrado del inconsciente, para Lacan, se resiste esencialmente a la posibilidad de que se lo aprehenda como un todo.

El Dasein, mientras va siendo, le falta en cada momento, el puede ser y el será. No hay para el Dasein "cierres de ejercicios". Dicho de otra manera, el Dasein en cuanto poder ser en todo momento no es aún algo. Reformulado, el Dasein es siempre un pre-ser-se. Mientras es, hasta su fin se conduce en relación al poder ser. Escribe Heidegger: "inclusive en el momento en que existiendo aún, ya no tiene nada ante sí y ha cerrado su cuenta, sigue determinado su ser por el pre-ser-se".(13)

Traduzco: Aún en la agonía hay un pre-ser-se, algo que falta, algo que no se ha hecho real todavía. Es el tiempo de anticipación en Lacan.

8.3 ¿EL FIN O LA MUERTE?:

La primera paradoja que plantea la muerte es que cuando no falta absolutamente nada, cuando "el ejercicio" de la vida está cerrado, el estar siendo ahí ya no es. Cuando deja al Dasein de faltarle algo, cuando deja de ser falta en ser, ocurre su aniquilación. La imaginaria totalidad y completud de una ganancia, se convierte en pura pérdida. Ya no es en el mundo. En este sentido pues, un balance y una memoria del directorio son, también, ilusiones de completud.

Por cierto que esta imposibilidad de ser, no es "a la manera kantiana" una imperfección a la facultad de conocer de la razón humana. No hay metafísica, filosofía ni ciencia en el mundo, que nos totalice, que nos cure de la incompletud.

La incompletud es constituyente, no pertenece al orden del entendimiento. Apenas si es racionalizable, a duras penas. El Dasein no todo es. Esta incompletud, esta carencialidad estructural, esta castración freudiana, provoca la meditación del mismo Freud en escritos como El Malestar en la Cultura o el Porvenir de una Ilusión.(14) El Dasein como no-todo, como castrado, como incompleto recurre a recetas religiosas o ideológicas. Recurre a paraísos futuros o paraísos perdidos.

Sintetizo: El alcanzar la totalidad del Dasein en su muerte, implica la muerte del Dasein. A través de todos estos caminos que se bifurcan, Heidegger afirmará que la propia muerte es inexperimentable. Freud ya había escrito: es irre-presentable.

Sin embargo, podemos preguntarnos por la muerte de los otros.

Aquí, entraría la misma noción de Mistein como desgarramiento dolorosísimo. Y las muchas articulaciones de Freud sobre el duelo y cómo el otro (el objeto) que ya no está, puede producir melancolía por identificación ("la sombra del objeto cae sobre el yo") e inevitablemente "un trabajo de duelo". Ese otro, mas allá de la cosa-cadáver, se transforma en representación hiperintensa (Nasio);(15)

se hace mas presente que nunca. Este ser-con-el muerto, nada tiene que ver con el cadáver: ese no-ente, ese no-utensillo, ese real que no soporta valor de uso, ni valor de cambio; ese objeto de la anatomía patológica. Es al otro, muerto, y al Otro, que así se tacha como Todo, al que se le rinden honores fúnebres, sepulcro y honra. Se trata, en todos los casos citados, de intentar sostener al sujeto desaparecido en-el-mundo. Pero este intento denuncia nuestra absoluta falta de saber, nuestra terminante in-experiencia, de cómo ese sujeto llegó a su fin: ese enigma se lo lleva el sujeto.

La relación con el cadáver, no con el muerto, es bien otra. Julia Kristeva la escribe así:

"El cadáver, de cadere, caer, eso que ha irremediadamente caído, revoluciona violentamente la identidad del que se confunde con él, se convierte en un azar frágil y falaz. Una llaga de sangre y pus, el olor dulce y agrio de un sudor, la putrefacción, no significan la muerte. Delante de la muerte significada -un electroencefalograma liso- comprendería, actuaría, me resignaría. Pero en un teatro verdadero, sin máscara, el residuo, como el cadáver, me indican eso que yo hago a un lado permanentemente, para vivir. Esos humores, esa suciedad, esa mierda, son lo que la vida apenas soporta de la muerte. Ahí estoy en los límites de mi condición de viviente. Es a partir de esos límites que se desprende mi cuerpo como viviente. Estos deshechos caen para que yo viva, hasta que, de pérdida en pérdida, no me quede nada y mi cuerpo caiga entero mas allá del límite, cadere, cadáver... No soy yo quien expulsa; "yo" es expulsado. El límite se ha convertido en objeto. ¿Cómo puedo ser sin límite?... Desprovista de mundo, me desvanezco. En esta cosa insistente, cruda, insolente bajo el pleno sol de la Morgue... es esta cosa que no demarca más y que no significa nada contemplo el hundimiento de un mundo que se ha borrado de sus límites: desvanecimiento.

El cadáver, visto sin Dios y fuera de la ciencia, es el colmo de la ab-yeción. Es la muerte infectando la vida.... Extrañeza imaginaria y amenaza real (ritual simbólico), el cadáver nos llama y termina por engullirnos. Pero no es su inmundicia posible lo que lo hace abyecto sino el que perturbe una identidad, un sistema, un orden. El que no respete límites, lugares, reglas...(16)

A este intento de imaginarizar de Kristeva, debe agregársele que por todo ello, por la abyección inaceptable que el cadáver denuncia, se lo glorifica, se lodiosifica o se lo entierra. Denuncia la irrepresentabilidad y la inexperiencialidad de la muerte propia y de la ajena.

La muerte se experimenta como una pérdida para nosotros. Pero nada sabemos de la pérdida del muerto, que perdió todo. Padecer la pérdida no nos autoriza a ocupar el lugar del que fue perdido. No experimentamos en su genuino sentido el morir de los otros. Nos contentamos con aisitar a él.

El morir del que muere es una posibilidad de su falta-en-ser.

Y si hay todo tipo de identificaciones, no existe la identificación total, absoluta (no sólo imaginaria) con la muerte del otro: salvo en acto.

Nadie puede tomarle a otro su morir. Ni siquiera -comenta Heidegger- en esos casos que "alguien va a la muerte por otro".(17) Nadie puede tomarle a otro su morir. Nunca se ha tomado de otro lo mas mínimo de su propia muerte.

En ese caso "la muerte es, en la medida en que es, en cada caso la mía".(18) Y por ello no es un hecho dado, no es algo que acontezca. No es un acontecimiento.

No lo es porque la existencia misma es un finar (del finado nada comprendemos) Y porque es un finar, siempre, ahora, intentar representar ese finar como totalidad será imposible.

Ni siquiera en el morir de los otros que se nos escapa como duelo simbólico, como ceremonial imaginario y simbólico y como real del cadáver nos permite aprehender un todo del Dasein. El Dasein es por esencia inacabado. Sólo fina, finiquita; es finado, desde el punto de vista del bíos de la biología y del furor curandis de la medicina. No es un exitus, medicamente hablando, el finalizar.

Lo anunciado hasta aquí puede sintetizarse en tres propuestas y una conclusión:

Primera: Al Dasein le es inherente, mientras es un "aún no". Lo que constantemente falta, Lacan lo nominará falta-en-ser.

Segunda: El llegar a su fin de lo que aún no es, el suprimir lo que falta, implica ya no ser.

Tercera: El llegar al fin es insusceptible de representación.

Conclusión: En el Dasein es imborrable una constante no totalidad que encuentra su fin con la muerte.

Inevitable será entonces que el humano imagine e ilusione totalidades: en el acto sexual, en el amor, en el balance, en el discurso de la empresa, en la familia; que disimule, encubra y enmascare la insoportabilidad de la falta.

Inevitable será que ilusione (no es lo mismo ilusionar que imaginar) otros mundos en la religión, en la ideología y en el mito: mundos completos, espacios de inmortalidad.

La indecibilidad y la angustia del enigma sexual y del enigma de la muerte se transparentan en el mito del hermafrodita, en el de la inmortalidad de la carne (resurrección), en el de los paraísos pasados o futuros; en el de la sociedad armónica y en el de la comunidad organizada; en el del anarquismo; en el de la empresa feliz, productiva y rentable; en el de la exactitud de los discursos; en el de la comunicación total; en el de de Verdad-Toda; en el de la ética sin tacha.

8.4 LA FALTA Y LA DEUDA:

Heidegger escribirá que si el no-todo implica falta, esta falta a su vez nuncia una deuda. Porque falta algo de lo que aún no se dispone. Liquidar la deuda, suprimir la falta significaría entonces ingresar, rellenar la caja hasta llegar a la suma adecuada. En este sentido la falta nuncia ría la imposibilidad de sumar hasta obtener un conjunto. Así, la deuda impaga se imaginariza. Deuda, en alemán, significa deuda y culpa (Schuld). Pero hay deudas muy difíciles de pagar. La de filiación, por ejemplo. ¿Cómo pagar la vida, sino, paradójicamente con la propia vida?. ¿Quién paga la deuda paterna?.

Son temas diarios del psicoanálisis. Y raras veces contestables. Porque esas deudas carecen de parámetros.

El Dasein, observa irónicamente Heidegger "mientras corre intentando llegar a la plenitud se su carrera, no se constituye sumando a una cuenta corriente, no acumula fragmentos".(19) Cuando paga la deuda, nuevamente, si la paga, ya no es.

En resumen: el haber del sujeto es una deuda.

El tener de un sujeto, es deuda, porque el deseo quiere más y nunca tiene todo. Pero interesa más el Haber, que es un Debe.

Nadie ha determinado el valor de una vida. La paradoja psicoanalítica es paralela a la heideggeriana. La vida, un invaluable, se paga con la vida misma, origen de todo rito sacrificial y del banquete totémico.

"El psicoanalista-escribió muchas veces Lacan- no tiene nada para dar".(20) Da lo que no se tiene. Frase misteriosa que se aclara en Heidegger. Porque aquello que verdaderamente nos pertenece es el aún no. Nos pertenece la falta. Dar la falta es in-completar, desilusionar al otro. Ese es el camino de la cura.

Desde la teoría del deseo el resultado es el mismo. Ser reconocido como deseante, equivale a ser reconocido como faltante insatisfecho.

Sin estas aseveraciones que una vez más barran a la necesidad, la descartan, no habría economía, ni mercado, ni empresa, ni contabilidad.

Heidegger no descarta que para la lógica simbólica, la falta se plantea al revés: desde una totalidad simbolizada. Contestará con sorna, a la manera de la lógica védica, que admite el ejemplo en el silogismo:

Ejemplifiquemos: "A la luna le falta aún un cuarto para llegar a ser luna llena". El "aún no" disminuye con la desaparición de la sombra encubridora. Sin embargo la luna es pensada como un todo.(21)

Lacan dirá en el Seminario I: "La luna es un redondeo".(22)

Se olvida, empero, "que nunca podemos percibir totalmente la luna, ni aún en la luna llena". ¿Sería, como implica Heidegger, un mero problema de percepción? "El otro lado de la luna"(23) ¿No pertenece al mito?. Pero, en fin, la luna -quiere escribir Heidegger- no un Dasein. Puede hablar y ser hablada, sólo en

la medida, tan poco medible, en la que el Dasein es logos. Pero, y sigo a Heidegger, para no tomar un astro mortecino, podríamos plantearnos una fruta. La fruta, no madura aún, marcha a su madurez. Llegar a su madurez -Heidegger no lo escribe, para un Dasein que interpreta la naturaleza- caracteriza su ser fruta. Y quiero entender que esta es una metáfora, no una imbecilidad, y que su ser fruta es llegar a un fin, para el humano que la come, para la biología humana que entiende su frutescencia como proliferación; para los pájaros que la picotean; para su caída, su cadáver, tan fructífero, para la Tierra y su ecología. Pero no. La fruta no madura "por pedazos", escribe Heidegger, planteando el problema de la evolución, que no es válida para el humano. En la fruta no hay cortes súbitos, no hay transvaloraciones; hay un plácido camino suave, ni claro ni distinto, ni pensable ni impensable, camino hacia la madurez. La fruta es muda. Estoy tratando de salvar la ingenuidad de los argumentos heideggerianos. Aunque Heidegger acota que este aún no de la fruta puede articularse en la diferencia entre Todo y Suma que marca Husserl⁸ en su Lógica, con relación al pensar de Platón y Aristóteles.

Obviamente, el aún no de la fruta sólo podrá comprenderse desde la diferencia con el aún no del humano.

Con la madurez, para el humano, -y Heidegger no advierte sino para quién, tratando de anular absolutamente al sujeto- el aún no de la fruta consiste en llegar a su madurez. Aquí, aunque Heidegger no lo plantee está el tema de la absoluta determinación y de la "necesidad natural" que sólo un humano puede captar. Entonces volvamos a su poética:

"Con la madurez llega la fruta a su plenitud. Podríamos imaginar que lo mismo le sucede al hombre. ¿No muere cuando llega a la plenitud de su carrera?.(25

En rigor, no. El Dasein fina regularmente sin haber llegado a su plenitud, o "caduco y consunto". El finar, desde el ángulo de la plenitud no llega a ninguna conclusión. Viseversa, el finar, visto como la conclusión de un todo, o como un momento de cortar, no implica plenitud alguna.

El finar del Dasein tampoco es equiparable a la última pincelada de un cuadro ni a la lluvia que deja de caer. Si se objetara con Sarte y con Malraux(26), que la

*Ver cita (24) en las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

muerte cierra un destino, convierte a un hombre en su destino, habría que mostrar -se muestra- que esas aproximaciones son imaginarias. ¿Destino para los sobrevivientes? ¿O posibilidad de marcar en una biografía los factores que lo destinaron? La biografía, mas imperfecta que la novela, marcaría la posibilidad de establecer, sólo fingidamente, uno o muchos destinos.

Morir será otra cosa. Morir es un modo de sí que el Dasein toma sobre sí tan pronto como es. El finar está implícito en la desprotección original del "infans". Y en la misma pulsión de muerte*: La muerte es un origen y es tan constitutiva de la falta como el sexo.

Heidegger cita, al respecto, un bello y antiguo proverbio alemán: "Tan pronto como un hombre entra en la vida es ya bastante viejo como para morir".

8.5 RETORNO A LA CUESTION CENTRAL: LA VIDA

¿Pero, qué es la vida?. Veamos algunas posibles respuestas en este contexto:

- En general un tema de la biología y la fisiología. Vida es aquello que sucede en ese sector del mundo que abarca a los animales y a las plantas: seres dotados de vida.

- En este sector podemos establecer estadísticas de duración, promedios de vida para animales, plantas y humanos.

- Podemos establecer relaciones del tipo reproducción-crecimiento.

- Podemos investigar las causas de la muerte, aunque estas causas no nos digan nada sobre la muerte.

- Tales investigaciones son modalidades del discurso de las ciencias.

- Podemos, desde el psicoanálisis, afirmar, que la vida animal, es el lugar donde el sin palabras, donde el a-lógos, nos permite suponer el goce. Paradójicamente, ahí donde falten las palabras y sea el goce, el humano, mas allá del principio del placer, hallará la muerte.

Para Heidegger no se trata de dejar de vivir, sino de subrayar que todo ente hablante es relativamente a su propia muerte; que fina constatemente su incompletud. Ni siquiera podrá decirnos algo una psicología de la muerte; no alcanza la

*Ver addenda I de esta Proposición.

dimensión del misterio. Será una mera psicología del moribundo.

Todos los existenciarismos marcados al principio de esta proposición desde el Dasein mismo, su pre-ser-se, su estar yecto ya en la caída se fundan en rigor, sobre esta reflexión sobre finitud, colocada en el libro "a posteriori", por exigencias del método fenomenológico.

Si el Dasein es un poder ser (tema, por otra parte, nietzscheano, enlazado a la voluntad del poder) no puede rebasar su máxima posibilidad: la muerte lo castiga. El Dasein, ser-para-la-muerte, es impotente. El poder ser nunca llega a Ser. Y nunca llega a ser en cuanto la muerte -ese real- es definible como la posibilidad de la máxima imposibilidad. Posibilidad de la máxima imposibilidad que se imagina en el tema de la tercera y cuarta edad, de la ancianidad, de la vejez. La posibilidad de la máxima imposibilidad, irreferente e irrebasable, no es representable.

Desde que el Dasein ec-siste, está yecto en ese real. No tiene ni tendrá de ello un saber supuesto ni un saber teórico. Frente a lo real imposible se eleva su único afecto: la angustia. En rigor, como observará Lacan, el único afecto. La angustia que borra al mundo del ser-en. Y en el lugar del mundo, como objeto de la angustia (que para Freud no lo tenía) Lacan colocará el objeto-a.(27) Una escritura de lo irrebasable irreferenciable; lo real. La angustia revela "a posteriori", la condición de mortal. O es vocada desde la intraducibilidad del descubrirnos como mortales.

Mortales, y mortales por sexuados. Sexuales, y sexuales por finitos. No hay sujeto ni inconsciente que, en cuanto parlentes, puedan soportar ese nudo sin caer, caer aún más de la caída; caer en la angustia.

Es por ello que en el habla cotidiana "uno se muere"; es por ello que se encubre la muerte en las noticias de múltiples accidentes; noticias que producen placer, cuando no goce. Se mueren los otros y cuanto más otros se mueran y más lejanos nos sean, mejor. Al fin y al cabo "uno también morirá". Como bien observa Heidegger, ese uno es metáfora de nadie.

Se trata, por vía de represión y encubrimiento, de accidentes y asesinatos, de tranquilizarnos constantemente acerca de la muerte para no dejar brotar

el desnudo, la angustia ante lo irrebasable. La existencia cotidiana es una constante fuga -fóbica- ante la muerte. La defunción de los otros nos demuestra que "uno mismo", que "yo", vive.

Desde estas flexiones, y en los capítulos finales de Srein und Zeit (28) Heidegger retorna al tema de la schuld (deuda y culpa). Inquieta a la antigua voz de la conciencia (voz que de alguna parte, de algún otro lado le habla al humano): ese otro yo, ese superyo, fundamental en las diversas escisiones freudianas (Ideal del Yo ideal, Superyo).

Heidegger llama a la voz de la conciencia vocación, un vocar; éso que habla sin referencia alguna a un evocar o un provocar; vocar, voz primigenia. El tema de deberle algo a alguien, se diversifica en la conciencia tomando incontables formas (favores que se deben, dones que se deben). Al afirmarlo así, tal vez sin darse cuenta, Heidegger da lugar a un inconsciente. Y no a cualquiera. Si no a aquel que se prodiga en representaciones desde la insistencia de la repetición significativa. Y más, Freud, a partir de "El problema económico del masoquismo" (29) y de Pegan a un niño, marcará un sólo sentimiento reprimido (no una representación-cosa) un sentimiento: el inconsciente de culpabilidad. La falta, indispensable en el barramiento del Uno del inconsciente gigante de los románticos (Brentano y la Wille Schopenhaueriana) está más que señalada: "¿Quién dice cómo somos deudores y qué significa deuda?" (30). Para inmediatamente adelantarse a Lacan; "adeudar -inevitable desde el Mitsein- puede significar hacerse cargo de una deficiencia en el otro". La frase, colocando una O mayúscula en ese otro, podría atribuirse sin dificultades a Lacan.

"No pagar la deuda -impagable- implica una actitud criminal con respecto al otro".

Si desde ese punto de vista de la subjetividad de lo inconsciente, las deudas nunca cierran y las culpas circulan, no hay balance posible "en las relaciones humanas". Esa completud que el balance denuncia en sus supuestos, no es aplicable a la intersubjetividad porque "el ser deudor es inherente al Dasein". Eso, en el discurso manifiesto se traduce por la compulsión "de medir la deuda, de llevar y aclarar las cuentas". El "me vas a tener que rendir cuenta de esto o aquello", no implica en la cotidianidad un mero y sólo asunto de dinero.

En el tema de la deuda (culpa) como estructural a Dasein, puede anudarse todo un fundamento subjetivo, esta vez, ya no histórico, del emerger de un discurso de la ciencia económica. Un discurso contradictorio, que acalla la angustia con símbolos -"el símbolo calma"-, con representaciones y con ecuaciones.

Un tema más, que esta Tesis propone para su fecunda profundización.

ADDENDA I A LA VIIª PROPOSICION

PULSION:

La palabra alemana TRIEB traducida al castellano por pulsión y con mucha justeza al inglés por drive, se diferencia netamente del instinto, en alemán (instinkt). En las primeras traducciones de la obra de Freud a diversos idiomas se tradujo equivocadamente trieb por instinto. Nada mas erróneo. Sigmund Freud utiliza la palabra instinkt siete veces en toda su vasta obra. El instinto se refiere a un comportamiento animal fijado por la herencia, estructurado, preformado y con fines y objetos invariables. La pulsión, en cambio, tiene fuente, objeto y fin, pero el objeto y el fin no están determinados en el ser hablante. Los fines son múltiples y parciales, las pulsiones, por tanto también.

Desarrollar todo el tema de la pulsión que es uno de los ejes del pensamiento freudiano, está mas allá de las posibilidades de esta Tesis. Remitimos en este caso al lector, a tres artículos fundamentales: Tres ensayos de teoría sexual (1905); Pulsiones y destinos de pulsión (1915) y Mas allá del principio del placer (1920).(31)

Conviene recordar, en todo caso, una frase de Freud que vale la pena tener en cuenta: "la teoría de las pulsiones es por así decirlo, nuestra mitología. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación".(1932) (32)

Podría decirse que la pulsión tiende al desmantelamiento de la teoría clásica del instinto. Cuando en esta Tesis se habla de pulsiones de muerte me estoy refiriendo a las que Freud describe en Mas allá del principio del placer.

La pulsión de muerte está casi indisolublemente ligada como par antitético a la pulsión de vida. De todas maneras, mas allá del principio del placer, la pulsión de muerte tiende a reducir las tensiones a cero.

El interés metafísico de esta hipótesis es claro, más allá de su eficacia clínica. A lo largo de las diversas definiciones se llegará a descubrir que la pulsión de muerte equivale al retorno, a la regresión a un estado anterior que Bárbara Loew sugirió a Freud llamar principio del nirvana.

Frente a la pulsión de muerte, entrelazada con ella, la pulsión de vida es eros. Freud postula al mito de Aristófanes en el banquete de Platón*por el cuál

*Ver cita (32) en Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

la tendencia a la unión sexual siempre fracasada, se producirá por el intento de reestablecer la unidad perdida de los antiguos andróginos.

Para dar una idea de la dificultad que plantean las nociones de pulsión en la obra de Freud, dejo constancia que en el diccionario de psicoanálisis de Laplanche - Pontalis sus sintéticas explicitaciones -sin agregar sus múltiples referencias a otras nociones- abarcan 22 páginas.(34) Transcribiré tan sólo las páginas: 324/25-336 a 344 de dicho diccionario.

PULSIONES SEGUN LO DEFINE EL DICCIONARIO DE PSICOANALISIS

LAPLANCHE - PONTALIS

I. Desde el punto de vista terminológico, el término "pulsión" fue introducido en las traducciones de Freud como equivalente al alemán Trieb. Las traducciones francesas utilizan la palabra "pulsión", para evitar las implicaciones de términos de uso más antiguo, como "instinto" y "tendencia". Este convenio no ha sido siempre respetado, a pesar de estar justificado.

1º- En lengua alemana existen las dos palabras "Instinkt y Trieb". El término Trieb es de raíz germánica, se utiliza desde muy antiguo y sigue conservando el matiz de empuje (treiben=empujar); el acento recae menos en una finalidad precisa que en una orientación general, y subraya el carácter irrepresible del empuje más que la fijeza del fin y del objeto.

Algunos autores emplean, al parecer, indistintamente, los términos Instinkt y Trieb; otros parecen efectuar una distinción implícita, reservando Instinkt para designar, por ejemplo en zoología, un comportamiento hereditariamente fijado y que aparece en una forma casi idéntica en todos los individuos de una misma especie.

2º- En Freud, se encuentran ambos términos con acepciones claramente distintas. Cuando Freud habla de Instinkt, es para calificar un comportamiento animal fijado por la herencia, característico de la especie, preformado en su desenvolvimiento y adaptado a su objeto.

En Francés, el término "instinct" posee las mismas implicaciones que Instinkt en Freud y, por lo tanto, en nuestra opinión, debe reservarse para traducir este último; si se le utiliza para traducir Trieb, falsea el sentido del concepto en Freud.

El término "pulsión", aunque no forma parte del lenguaje corriente como Trieb en alemán, tiene, no obstante, el mérito de que pone en evidencia el sentido de empuje.

Observemos que la Standard Edition inglesa ha preferido traducir Trieb por instinct, prescindiendo de otras posibilidades tales como "drive" y "urge". Este pro-

blema se discute en la Introducción general del primer volumen de la Standard Edition.

II. Si bien la palabra *Trieb* no aparece en los textos freudianos hasta 1905, tiene su origen, como noción energética, en la distinción que Freud establece muy pronto entre dos tipos de excitación (*Reiz*) a los que se halla sometido el organismo y que debe descargar según el principio de constancia. Junto a las excitaciones externas, de las que el sujeto puede huir o protegerse, existen fuentes internas que aportan un aflujo de excitación al cual el organismo no puede escapar y que constituye el resorte del funcionamiento del aparato psíquico.

En los Tres ensayos sobre la teoría sexual (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905) se introduce la palabra *Trieb*, así como las distinciones entre fuente, objeto, fin, que en lo sucesivo Freud seguirá siempre utilizando.

Así, pues, el concepto freudiano de la pulsión se establece en la descripción de la sexualidad humana. Freud, basándose especialmente en el estudio de las perversiones y de las modalidades de la sexualidad infantil, refuta la concepción popular que atribuye a la pulsión sexual un fin y un objeto específico y lo localiza en las excitaciones y el funcionamiento del aparato genital. Por el contrario muestra que el objeto es variable y contingente y sólo es elegido en su forma definitiva en función de las vicisitudes de la historia del sujeto. Muestra además cómo los fines son múltiples, parciales e íntimamente dependientes de fuentes somáticas; estas también son múltiples y susceptibles de adquirir y mantener para el sujeto una función prevalente (zonas erógenas), de tal forma que las pulsiones parciales no se subordinan a la zona genital y no se integran a la realización del coito más que al final de una evolución completa que no viene garantizada por la simple maduración biológica.

El último elemento que introduce Freud a propósito de la noción de pulsión es el de empuje, concebido como un factor cuantitativo económico, una "exigencia de trabajo impuesta al aparato psíquico". En *Las pulsiones y sus destinos* (*Trieb und Triebchicksale*, 1915), Freud agrupa estos cuatro elementos (empuje, fuente, objeto, fin) y da una definición de conjunto de la pulsión.

III. ¿Cómo situar esta fuerza que ataca al organismo desde el interior y lo

empuja a realizar ciertos actos susceptibles de provocar una descarga de excitación? ¿Se trata de una fuerza somática o de una energía psíquica? Esta pregunta, efectuada por Freud, recibe respuestas distintas en la medida en que la pulsión se define como "un concepto límite entre lo psíquico y lo somático". Va ligado según Freud, a la noción de "representante", entendiendo por tal una especie de delegación enviada por lo somático al psiquismo. El lector hallará un examen más completo de este problema en nuestro comentario del artículo "Representante psíquico".

IV. Como ya hemos indicado, el concepto de pulsión fue analizado sobre el modelo de la sexualidad, pero desde un principio en la teoría freudiana la pulsión sexual se diferenciaba de otras pulsiones. Como es sabido, la teoría de las pulsiones en Freud fue siempre dualista; el primer dualismo invocado fue el de las pulsiones sexuales y pulsiones del yo o de autoconservación; por estos últimos Freud entiende de las grandes necesidades o las grandes funciones indispensables para la conservación del individuo, siendo su modelo el hambre y la función de la alimentación.

Este dualismo se halla presente, según Freud, desde los orígenes de la sexualidad, superándose la pulsión sexual de las funciones de autoconservación, en las cuales al principio se apoyaba; intenta explicar el conflicto psíquico afirmando que el yo encuentra en la pulsión de autoconservación la mayor parte de la energía necesaria para la defensa contra la sexualidad.

El dualismo pulsional introducido en "Más allá del principio del placer" (Jenseits des Lustprinzips, 1920) opone pulsiones de vida y pulsiones de muerte y modifica la función y la situación de las pulsiones en el conflicto.

1º- El conflicto tópico (entre la instancia defensiva y la instancia reprimida) prescinde ya del conflicto pulsional, concibiéndose el ello como el reservorio pulsional que incluye los dos tipos de pulsiones. La energía utilizada por el yo la toma éste de aquel fondo común, especialmente en forma de energía "desexualizada y sublimada".

2º- En esta última teoría, los dos grandes tipos de pulsiones se conciben, más que como motivaciones concretas del funcionamiento del organismo, como principios fundamentales que presiden, en último análisis, la actividad de aquél: "Llamamos pulsiones a las fuerzas cuya existencia postulamos en el trasfondo de

las tensiones generadoras de las necesidades del ello". Este cambio del acento es singularmente apreciable en el famoso texto: "La teoría de las pulsiones es, por así decirlo, nuestra mitología. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación".

La concepción freudiana de la pulsión conduce (como puede apreciarse en esta breve revisión) al desmantelamiento de la noción clásica de instinto, y ello en dos direcciones opuestas. Por una parte, el concepto "pulsión parcial" subraya la idea de que la pulsión sexual existe al principio en estado "polimorfo" y tiende principalmente a la supresión de la tensión a nivel de la fuente corporal; que, en la historia del sujeto, se liga a representantes que especifican el objeto y el modo de satisfacción: el empuje interno, al principio indeterminado, experimentará un destino que le confiere rasgos altamente individualizados. Pero, por otra parte Freud, lejos de postular, como fácilmente tienden a hacer los teóricos del instinto, detrás de cada tipo de actividad, la correspondiente fuerza biológica, introduce el conjunto de las manifestaciones pulsionales dentro de una sola gran oposición fundamental tomada de la tradición mítica: oposición entre el Hambre y el Amor, y más tarde entre el Amor y la Discordia.

PULSIONES DE MUERTE

Dentro de la última teoría freudiana de las pulsiones, designan una categoría fundamental de pulsiones que se contraponen a las pulsiones de vida y que tienden a la reducción completa de las tensiones, es decir, a devolver al ser vivo al estado inorgánico.

Las pulsiones de muerte se dirigen primeramente hacia el interior y tienden a la autodestrucción; secundariamente se dirigen hacia el exterior, manifestándose entonces en forma de pulsión agresiva o destructiva.

El concepto de pulsión de muerte, introducido por Freud en "Más allá del principio de placer" y constantemente reafirmada por él hasta el fin de su obra, no ha logrado imponerse a los discípulos y a la posteridad de Freud a igual título que la mayoría de sus aportaciones conceptuales. Sigue siendo una de las nociones más controvertidas. Para captar su sentido, creemos que no basta remitirse a las tesis de Freud acerca de la misma, o encontrar en la clínica las manifesta-

ciones que parecen más aptas para justificar esta hipótesis especulativa; sería necesario, además, relacionarla con la evolución del pensamiento freudiano y descubrir a qué necesidad estructural obedece su introducción dentro de una reforma más general ("vuelta" de los años 20). Sólo una apreciación de este tipo permitiría encontrar, más allá de los enunciados explícitos de Freud e incluso de su sentimiento de innovación radical, la exigencia de la cual este concepto es testimonio, exigencia que, bajo otras formas, ya pudo ocupar un puesto en modelos anteriores.

Resumamos primeramente las tesis de Freud referentes a la pulsión de muerte. Esta representa la tendencia fundamental de todo ser vivo a volver al estado inorgánico. En este sentido, "Si admitimos que el ser vivo apareció después que lo no-vivo y a partir de esto, la pulsión de muerte concuerda con la fórmula [...] según la cual una pulsión tiende al retorno a un estado anterior". Desde este punto de vista, "todo ser vivo muere necesariamente por causas internas". En los seres pluricelulares, "[...] la libido sale al encuentro de la pulsión de muerte o de destrucción que domina en ellos y que tiende a desintegrar este organismo celular y a conducir cada organismo elemental (cada célula) al estado de estabilidad inorgánica [...]. Su misión consiste en volver inofensiva esta pulsión destructora, y se libera de ella derivándola en gran parte hacia el exterior dirigiéndola contra los objetos del mundo exterior, lo cual se hace pronto con la ayuda de un sistema orgánico particular, la musculatura. Esta pulsión se denomina entonces pulsión destructiva, pulsión de apoderamiento, voluntad de poder. Parte de esta pulsión se pone directamente al servicio de la función sexual, donde desempeña un papel importante. Se trata del sadismo propiamente dicho. Otra parte no sigue este desplazamiento hacia el exterior; persiste en el organismo, donde se halla ligado libidinalmente [...]. En ella debemos reconocer el masoquismo primario, erógeno".

En el desarrollo libidinal del individuo, Freud describió el juego combinado de la pulsión de vida y la pulsión de muerte, tanto en su forma sádica como en su forma masoquista.

Las pulsiones de muerte se incluyen en un nuevo dualismo, en el cual se contraponen a las pulsiones de vida (o Eros), que en lo sucesivo comprenderán el conjunto de las pulsiones anteriormente distinguidas por Freud. Así pues, en la

conceptualización freudiana, las pulsiones de muerte aparecen como un nuevo tipo de pulsiones, que no tenía un puesto en las clasificaciones anteriores (así, por ejemplo, el sadismo y el masoquismo se explicaban por una compleja interacción de pulsiones de tendencia totalmente positiva); pero al mismo tiempo Freud los considera como las pulsiones por excelencia, en la medida en que, en ellas, se realiza eminentemente el carácter repetitivo de la pulsión.

¿Cuáles son los motivos más manifiestos que indujeron a Freud a establecer la existencia de una pulsión de muerte?

1º - La consideración, en muy diversos registros, de los fenómenos de repetición, que difícilmente pueden reducirse a la búsqueda de una satisfacción libidinal o a una simple tentativa de dominar las experiencias displacenteras; Freud ve en ello la marca de lo "demoníaco" de una fuerza irrepresible, independiente del principio del placer y capaz de oponerse a éste. Partiendo de este concepto, Freud va a parar a la idea de un carácter regresivo de la pulsión, idea que, seguida sistemáticamente, le conduce a ver en la pulsión de muerte la pulsión por excelencia.

2º - La importancia adquirida, en la experiencia psicoanalítica, por las nociones de ambivalencia, agresividad, sadismo y masoquismo, tal como se desprende, por ejemplo, de la clínica de la neurosis obsesiva y de la melancolía.

3º - Desde un principio el odio se le apareció a Freud como imposible de deducir, desde el punto de vista metapsicológico, de las pulsiones sexuales. Jamás hará suya la tesis según la cual "[...] todo lo que se encuentra en el amor de peligroso y hostil debería atribuirse más bien a una bipolaridad originaria de su propio ser". En "Las pulsiones y sus destinos" (Triebe und Triebschicksale, 1915), el sadismo y el odio son puestos en relación con las pulsiones del yo: "[...] los verdaderos prototipos de la relación de odio no provienen de la vida sexual, sino de la lucha del yo por su conservación y afirmación"; Freud ve en el odio una relación con los objetos "más antigua que el amor". Cuando, como consecuencia de la introducción del concepto de narcisismo, tiende a borrar la distinción entre dos tipos de pulsiones (pulsiones sexuales y pulsiones del yo) convirtiéndolos en modalidades de la libido, cabe pensar que halló especial dificultad en hacer derivar el odio dentro del marco de un monismo pulsional. El problema de un masoquismo primario, que se había planteado desde 1915, era como

el índice que señalaba el polo del nuevo gran dualismo pulsional que se acercaba.

La exigencia dualista es, como se sabe, fundamental en el pensamiento freudiano; se pone de manifiesto en numerosos aspectos estructurales de la teoría y se traduce, por ejemplo, en la noción de pares antitéticos. Es particularmente imperiosa cuando se trata de las pulsiones, por cuanto éstos proporcionan en último término, las fuerzas que se enfrentan en el conflicto psíquico.

¿Qué papel atribuye Freud a la noción de pulsión de muerte?. Ante todo debe notarse que, según subraya el propio Freud, tal noción se basa fundamentalmente en consideraciones especulativas y que, por así decirlo, se le fue imponiendo progresivamente: "Al principio presenté estas concepciones con la única intención de ver adonde conducían, pero, con los años, han adquirido tal poder sobre mí que ya no puedo pensar de otro modo". Al parecer fue sobre todo el valor teórico del concepto y su concordancia con una determinada concepción de la pulsión lo que hizo que Freud insistiera tanto en mantener la tesis de la pulsión de muerte, a pesar de las "resistencias" que encontró en los propios medios psicoanalíticos y la dificultad que plantea el intento de basarla en la experiencia concreta. En efecto, como subrayó Freud en repetidas ocasiones, los hechos muestran que, incluso en los casos en que la tendencia a la destrucción de otro o de uno mismo es más manifiesta, en que la furia destructiva es más ciega, puede existir siempre una satisfacción libidinal, satisfacción sexual dirigida hacia el objeto o gozo narcisista. "Lo que encontramos siempre no es, por así decirlo, mociones pulsionales puras, sino asociaciones de dos pulsiones en proporciones variables". En este sentido dice a veces Freud que la pulsión de muerte "[...] se substraee a la percepción cuando no va teñido de erotismo".

Esto se traduce también en las dificultades que encuentra Freud para sacar partido del nuevo dualismo pulsional en la teoría de las neurosis o en los modelos del conflicto: "Siempre seguimos experimentando que las mociones pulsionales, cuando logramos reconstruir su curso, se nos aparecen como derivados del Eros. Si no fuera por las consideraciones propuestas en "Más allá del principio del placer" y finalmente por las contribuciones del sadismo al Eros, nos resultaría difícil mantener nuestra concepción dualista fundamental". En el artículo Inhibición, síntoma y angustia (Hemmung, Symptom und Angst, 1926), que reconsidera el conjunto del problema del conflicto neurótico y sus diversas modalidades, sorprende e-

fectivamente ver el poco lugar que Freud concede a la oposición entre los dos grandes tipos de pulsiones, oposición a la que no atribuye papel dinámico alguno. Cuando Freud se plantea explícitamente el problema de la relación entre las instancias de la personalidad que acaba de diferenciar (ello, yo, superyo) y los dos tipos de pulsiones, se observa que el conflicto entre instancias no es superponible al dualismo pulsional; aunque Freud se esfuerza en determinar la parte correspondiente a las dos pulsiones de la constitución de cada instancia, en compensación, cuando se trata de describir las modalidades del conflicto, no se ve intervenir la supuesta oposición entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte: "No se trata de limitar una u otra de las pulsiones fundamentales a una determinada provincia psíquica. Es necesario poderlas encontrar por todas partes". Con frecuencia el "hiatus" entre la nueva teoría de las pulsiones y la nueva tónica es todavía más sensible: el conflicto se convierte en un conflicto entre instancias, en que el ello termina por representar el conjunto de las exigencias pulsionales en oposición al yo. En este sentido Freud pudo decir que, desde un punto de vista empírico, la distinción entre pulsiones del yo y pulsiones de objeto seguía conservando su valor; es solamente "[...] la especulación teórica [la que] nos ha hecho admitir la existencia de dos pulsiones fundamentales [Eros y pulsión destructiva] que se ocultan tras las pulsiones manifiestas, pulsiones del yo y pulsiones de objeto". Como puede verse, aquí reasume Freud, incluso en el plano pulsional, un modelo de conflicto anterior a Más allá del principio del placer, suponiendo simplemente que cada una de las dos fuerzas presentes que vemos efectivamente enfrentarse ("pulsiones del yo", "pulsiones de objeto") comprende ella misma una unión de pulsiones de vida y de muerte.

Finalmente sorprende ver la pequeñez de los cambios manifiestos que la nueva teoría de las pulsiones aporta, tanto en la descripción del conflicto defensivo como en la evolución de las fases pulsionales.

Si Freud afirma y mantiene hasta el fin de su obra la noción de pulsión de muerte, no lo hace como una hipótesis impuesta por la teoría de las neurosis. Lo hace porque tal noción es, por una parte, el resultado de una exigencia especulativa que éste considera fundamental, y por otra, le parece inevitablemente sugerida por la insistencia de hechos muy precisos, irreductibles, que adquieren a sus ojos una importancia creciente en la clínica y en la cura: "Si se abarca

en conjunto el cuadro que forman las manifestaciones del masoquismo inmanente en tantas personas, la reacción terapéutica negativa y el sentimiento de culpabilidad de los neuróticos, resulta imposible adherirse a la creencia de que el funcionamiento psíquico viene dominado exclusivamente por la tendencia al placer. Estos fenómenos indican de una forma que no puede ignorarse, la presencia en la vida psíquica de un poder que, según sus fines, denominamos pulsión agresiva o destructiva, y que hacemos derivar de la pulsión de muerte originaria de la materia animada.

La acción de la pulsión de muerte podría incluso entreeverse en estado puro cuando tiende a desunirse de la pulsión de vida, por ejemplo, en el caso del melancólico, en el cual el superyo aparece como una cultura de la pulsión de muerte.

El propio Freud indica que, dado que su hipótesis descansa esencialmente sobre bases teóricas es preciso admitir que no se halla tampoco al abrigo de objeciones teóricas. En efecto, numerosos analistas han trabajado en este sentido, sosteniendo, por una parte, que la noción de pulsión de muerte era inaceptable y, por otra que los hechos clínicos invocados por Freud debían interpretarse sin recurrir a esta noción. En forma muy esquemática, estas críticas pueden clasificarse según distintos niveles:

1º - Desde un punto de vista metapsicológico, se rehúsa considerar la reducción de tensiones como el patrimonio de un grupo determinado de pulsiones;

2º - Tentativas de describir una génesis de la agresividad: ya sea haciendo de ésta un elemento correlativo, al comienzo, de toda pulsión, en la medida en que ésta se realiza en una actividad que el sujeto impone al objeto, ya sea considerándola como una reacción secundaria a la frustración proveniente del objeto;

3º - Reconocimiento de la importancia y de la autonomía de las pulsiones agresivas, pero sin que éstas puedan adscribirse a una tendencia autoagresiva; negación a hipostasiar, en todo ser vivo, del par antitético: pulsiones de vida - pulsión de autodestrucción. Puede muy bien afirmarse que existe desde un principio una ambivalencia pulsional, pero la oposición entre amor y odio, tal como se manifiesta desde los comienzos en la incorporación oral, solo debería entenderse en la relación con un objeto exterior.

Por el contrario, la escuela de Melanie Klein reafirma con toda su fuerza el dualismo de las pulsiones de muerte y pulsiones de vida, atribuyendo incluso un

papel fundamental a las pulsiones de muerte desde los comienzos de la existencia humana, no sólo en la medida en que están orientadas hacia el objeto exterior, sino también en cuanto operan en el organismo y dan lugar a la angustia de ser desintegrado y aniquilado. Pero cabe preguntarse si el maniqueísmo kleiniano recoge todas las significaciones que Freud había atribuido a su dualismo. En efecto, los dos tipos de pulsión invocados por Melaine Klein se contraponen ciertamente por su fin, pero no existe entre ellos una diferencia fundamental en cuanto a su principio de funcionamiento.

Las dificultades que ha encontrado la posterioridad freudiana en integrar la noción de pulsión de muerte inducen a preguntarse qué es lo que considera Freud, con el nombre de Trieb, en su última teoría. En efecto, produce cierto embarazo designar con la misma palabra pulsión lo que Freud, por ejemplo, describió y mostró en su acción al detallar el funcionamiento de la sexualidad humana (Tres ensayos sobre la teoría sexual) y éstos seres míticos que él ve enfrentarse, no tanto a nivel del conflicto clínicamente observable como en una lucha que va más allá del individuo humano, puesto que se encuentra en forma velada en todos los seres vivos, incluso los más primitivos: "[...] las fuerzas pulsionales que tienden a conducir la vida hacia la muerte podrían muy bien actuar en ellos desde el principio; pero sería muy difícil efectuar la prueba directa de su presencia, ya que sus efectos están enmascarados por las fuerzas que conservan la vida.

La oposición entre las dos pulsiones fundamentales guardaría relación con los grandes procesos vitales de asimilación y desasimilación; en último extremo, desembocaría incluso "[...] en el par antitético que impera en el reino inorgánico: atracción y repulsión" este aspecto fundamental o incluso universal de la pulsión de muerte fue también subrayado por Freud de muchas formas. Se pone de manifiesto especialmente en la referencia a concepciones filosóficas como las de Empédocles y Schopenhauer.

Algunos traductores franceses de Freud se han dado perfecta cuenta de que la última teoría de las "pulsiones" se situaba en un plano distinto al de sus teorías anteriores, como indica el hecho de que prefieren hablar de "instinto de vida" y de "instinto de muerte" mientras que, en los restantes textos, traducen el Trieb freudiano por "pulsión". Pero esta terminología es criticable, ya que la palabra instinto se halla más bien reservada por el uso (y esto en el propio Freud).

para designar comportamientos preformados y fijos, susceptibles de ser observados, analizados y específicos del orden vital.

De hecho, lo que Freud intenta explícitamente designar con el término "pulsión de muerte" es lo que hay de más fundamental en la noción de pulsión, el retorno a un estado anterior y, en último término, el retorno al reposo absoluto de lo inorgánico. Lo que así designa, más que un tipo particular de pulsión, es lo que se hallaría en el principio de toda pulsión.

A este respecto resulta instructivo observar las dificultades que experimenta Freud para situar la pulsión de muerte en relación con los "principios de funcionamiento psíquicos que había establecido mucho tiempo antes, y sobre todo en relación con el principio de placer. Así, en Más allá del principio del placer, como indica el mismo título de la obra, se postula la existencia de la pulsión de muerte a partir de hechos que parecen contradecir dicho principio, pero al mismo tiempo Freud termina afirmando que "el principio de placer parece, de hecho, hallarse al servicio de las pulsiones de muerte".

Por lo demás, se dio cuenta de esta contradicción lo que le condujo a continuación a distinguir del principio de placer el principio de nirvana; éste último como principio económico de la reducción de las tensiones a cero, "[...] se hallaría enteramente al servicio de las pulsiones de muerte". En cuanto al principio de placer, cuya definición se vuelve entonces más cualitativa que económica, "representa la exigencia de la libido".

Cabe preguntarse si la introducción del principio de nirvana, "expresando la tendencia de la pulsión de muerte" constituye una innovación radical. Fácilmente puede mostrarse cómo las formulaciones del principio de placer dadas por Freud a todo lo largo de su obra confundía dos tendencias: una tendencia a la descarga completa de la excitación y una tendencia al mantenimiento de un nivel constante (homeostasis).

Por lo demás, se observará que en la primera etapa de su construcción metapsicológica (Proyecto de psicología científica) Freud había diferenciado estas dos tendencias hablando de un principio de inercia y mostrando como éste se convertía en una tendencia (a mantener constante el nivel de tensión) por lo demás, estas dos tendencias han continuado distinguiéndose, en la medida en que corresponden a dos tipos de energía libre y ligada, y a dos modos de funcionamiento psi-

quico (proceso primario y proceso secundario). Desde esta perspectiva la tesis de la pulsión de muerte puede verse como una reafirmación de lo que Freud consideró siempre como la esencia misma del inconsciente en lo que éste ofrece de indestructible y de arreal. Esta reafirmación de lo que hay de más radical en el deseo inconsciente es correlativa con una mutación en la función última que Freud asigna a la sexualidad. En efecto, ésta, con el nombre de Eros, ya no se define como una fuerza disruptora y eminentemente perturbadora, sino como principio de cohesión: "El fin de [el Eros] consiste en crear unidades cada vez mayores y mantenerlas: en la ligazón; el fin de [la pulsión destructiva] es, por el contrario, disolver los conjuntos y, de este modo, destruir las cosas".

Con todo, aún cuando en la noción de pulsión de muerte se pueda descubrir un nuevo abatar de una exigencia fundamental y constante del pensamiento freudiano, no puede dejarse de subrayar que aporta una nueva concepción: hace de la tendencia a la destrucción, como aparece, por ejemplo, en el sadomasoquismo, un dato irreductible, es la expresión privilegiada del principio más radical del funcionamiento psíquico, y por último liga indisolublemente, en la medida en que es "lo que hay de más pulsional", todo deseo agresivo o sexual al deseo de muerte.

PULSIONES DE VIDA

Gran categoría de pulsiones que Freud contrapone en su última teoría a las pulsiones de muerte. Tienden a constituir unidades cada vez mayores y a mantenerlas. Las pulsiones de vida, que se designan también con el término "Eros" abarcan no sólo las pulsiones sexuales propiamente dichas, sino también las pulsiones de autoconservación.

En Más allá del principio del placer, Freud introdujo la gran oposición, que mantendría hasta el fin de su obra, entre pulsiones de vida y pulsiones de muerte. Las primeras tienden a la destrucción de las unidades vitales, a la nivelación radical de las tensiones y al retorno al estado inorgánico, que se considera como el estado de reposo absoluto. Las segundas tienden, no sólo a conservar las unidades vitales existentes, sino también a constituir, a partir de éstas, unidades más amplias. Así existiría, a nivel celular incluso, una tendencia

"[...] que aspira a producir y mantener la cohesión de las partes de la substancia viva". Esta tendencia vuelve a encontrarse en el organismo individual, en tanto que este aspira a mantener su unidad y su existencia (pulsiones de autoconservación, libido narcisista). La misma sexualidad, en sus formas manifiestas, se define como principio de unión (unión de los individuos en la cópula, unión de los gametos en la fecundación).

Pero lo que mejor permite comprender lo que entiende Freud por pulsiones de vida es su oposición a las pulsiones de muerte: se oponen unas a otras como dos grandes principios que actuarían ya en el mundo físico (atracción-repulsión) y que se hallarían sobre todo en la base de los fenómenos vitales (anabolismo-catabolismo).

Este nuevo dualismo pulsional no deja de plantear dificultades:

1º - La introducción por Freud del concepto de pulsión de muerte es correlativa con una reflexión acerca de lo que hay de más fundamental en toda pulsión: el retorno a un estado anterior. Dentro de la perspectiva evolucionista explícitamente elegida por Freud, esta tendencia regresiva sólo puede apuntar a restablecer formas menos diferenciadas, menos organizadas, que en último extremo ya no comparten diferencias de nivel energético. Si esta tendencia se expresa eminentemente en la pulsión de muerte, en contraposición, la pulsión de vida se caracteriza por un movimiento inverso, a saber, el establecimiento y mantenimiento de formas más diferenciadas y más organizadas, la constancia e incluso el aumento de las diferencias de nivel energético entre el organismo y el medio. Freud se declara incapaz de poner de manifiesto, en el caso de las pulsiones de vida, bajo qué aspecto obedecen a lo que él definió como la fórmula general de toda pulsión, su carácter conservador o, mejor, regresivo. "Para el Eros (la pulsión de amor) no podemos aplicar la misma fórmula ya que ello equivaldría a postular que la substancia viva, habiendo constituido primeramente una unidad, se fragmentó más tarde y tiende a reunirse de nuevo". Freud se ve obligado entonces a referirse a un mito, el mito de Aristófanes en "El banquete de Platón", según el cual la unión sexual tendería a restablecer la unidad perdida de un ser originalmente andrógino, anterior a la separación de los sexos.

2º - En el plano de los principios del funcionamiento psíquico correspondientes a los dos grandes grupos de pulsiones, se vuelven a encontrar la misma oposición y la misma dificultad: el principio de nirvana, que corresponde a las pul-

siones de muerte, se halla claramente definido; pero el principio de placer (y su modificación en principio de realidad que se supone representa la exigencia de las pulsiones de vida, difícilmente puede captarse en su acepción económica y reformulado por Freud en términos "cualitativos" (principio de placer; principio de constancia).

Las últimas formulaciones de Freud indican que el principio subyacente a las pulsiones de vida es un principio de ligazón. "El fin del Eros consiste en establecer unidades cada vez mayores y por consiguiente conservarlas; es la ligazón. El fin de la otra pulsión, por el contrario, consiste en romper las relaciones y por consiguiente destruir las cosas.

Como puede verse, también en el plano económico la pulsión de vida armoniza mal con el modelo energético de la pulsión como tendencia a la reducción de las tensiones. En algunos pasajes, Freud sitúa el Eros en oposición al carácter conservador general de la pulsión.

3º - Por último, si Freud pretende reconocer en las pulsiones de vida lo que anteriormente había designado como pulsión sexual, cabe preguntarse si esta asimilación no es correlativa con un cambio en cuanto a la posición de la sexualidad en la estructura del dualismo freudiano.

En los grandes pares antitéticos establecidos por Freud: energía libre - energía ligada, proceso primario - proceso secundario, principio de placer - principio de realidad, y, en el proyecto de psicología científica, principio de inercia - principio de constancia, la sexualidad correspondía hasta entonces a los primeros términos apareciendo como una fuerza esencialmente disruptora. Con el nuevo dualismo pulsional, es la pulsión de muerte la que pasa a convertirse en esta fuerza "primaria", "demoníaca" y propiamente pulsional, mientras que la sexualidad, paradójicamente pasa del lado de la ligazón.

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
DE LA VIIIª PROPOSICION

- (1) PASCAL BLAISE: "Pensés et Opuscules" - Editorial Brunswig
París, 1912 - Página 169.
- (2) HEIDEGGER, MARTIN; "El Ser y el Tiempo"- Editorial Fondo de Cultura
México, 1951.
- (3) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (1) - Página 18-19.
- (4) DRUCKER, PETER.F; "La Gerencia" - Editorial El Ateneo.
Buenos Aires. 5ª Edición - 1973.
- (5) FREUD, SIGMUND; "Obras Completas" - "Más allá del Principio del Placer" - E
Editorial Amorrortu - Buenos Aires, 1985.
- (6) LAPLANCHE.J.PONTALIS.B: "Diccionario de Psicoanálisis - Editorial Labor
Barcelona, 1981 - Páginas 325-325-326-327-336-342.
- (7) DERRIDA, JACQUES; "De la Gramatología" - Editorial Siglo XXI -
Buenos Aires, 1984 - 3ª Edición.
- (8) BIEMEL EN LOVAINA; "La filosofía de Heidegger" - Editorial Lovaina
Bélgica, 1960.
- (9) HEIDEGGER, MARTIN; "La pregunta por la cosa" - Editorial Sur
Buenos Aires. 1964.
- (10) KRISTEVA, JULIA: "Pouvoirs de l'horreurs" - Editorial Du Seuil
París, 1980.
- (11) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (2) - Página 256
- (12) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (2) - Página 258.
- (13) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (2) - Página 258.

- (14) FREUD, SIGMUND; "Obras Completas -Opus cit (5)
- (15) NASIO, JUAN DAVID; "Linconscient a venir" - Christian Bourgvies Editeurs Paris, 1980
- (16) KRISTEVA, JULIA; Opus cit (10) - Página 11
- (17) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (2) Pagina 262
- (18) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (2) - Página 262
- (19) HEIDEGGER, MARTIN: Opus cit(?) - Página 265
- (20) LACAN. JACQUES; "Obras Completas"
- (21) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (2) -Página 266
- (22) LACAN, JACQUES; "Seminario I" Los Escritos Técnicos"de Freud" .. Editorial Paidós Buenos Aires, 1983- Edición Castellana
- (23) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (2) Página 266
- (24) HUSSERL, ELMUND; "Todo y Suma en su lógica" - Investigaciones Lógicas" Editorial Alianza- Madrid, 1982
- (25) HEIDEGGER, MARTIN; Opus cit (2) - Páginas 266-267
- (26) SARTRE, JEAN PAUL: "El Ser y la Nada" - Editorial Losada Buenos Aires, 1983 - 7ª Edición
- (27) LACAN, JACQUES; "Las Relaciones de Objeto y las Estructuras"Freudianas" Revista Imago - Buenos Aires octubre, 1984
- (28) HEIDEGGER, MARTIN; "El Ser y el Tiempo" -Editorial Fondo de Cultura Económica México 1978
- (29) FREUD SIGMUND: Opus cit (5).

- (30) HIEDEGGER, MARTIN; Opus cit (2) - Página 275.
- (31) FREUD, SIGMUND; "Obras Completas" - Editorial Amorrortu
Buenos Aires, 1976 - Tres ensayos de teoría Social - Tomo VII - Página 109
Pulsiones y destinos de pulsión - Opus cit - Tomo XIV - Página 105 - Más
allá del principio del placer - Opus cit(5)- Tomo XVIII - Página 1
- (32) FREUD, SIGMUND; Opus cit (5)
- (33) PLATON: "El Banquete" - Editorial Aguilar - Buenos Aires, 1984.
- (34) LAPLANCHE J. PONTALIS J B; "Diccionario de Psicoanálisis" - Editorial Labor
Barcelona, 1981.

PROPOSICION NOVENA:

ES DIFICIL PREVER LOS COMPORTAMIENTOS Y

CONDUCTAS Y MENOS AUN LAS MOTIVACIONES

DEL SER HUMANO

9.0 DESARROLLO DE LA IXª PROPOSICION:

La economía y la administración, de ningún modo encuadradas en las ciencias exactas, deben manejar situaciones de incertidumbre, para cuya determinación, descripción y medición, se requiere la aplicación de técnicas de estimación prospectiva. Los filósofos y psicólogos enseñan que es difícil prever los comportamientos y conductas humanas y menos aún las motivaciones del ser humano.

9.1 EL MITO DEL ORIGEN:

En una tesis que se pregunta por los fundamentos últimos -filosóficos, psicoanalíticos- de las llamadas ciencias económicas, incluyendo en ellas la administración y la contabilidad, no es ocioso que nos preguntemos cuál es el origen de las instituciones humanas, así como antes intentamos esclarecer las distintas nociones de "ciencia", una ciencia que se suele presentar, para una primera mirada, única, inmutable.

En esa interrogación por los orígenes, tomaré un texto-guía, guía tanto por su valor intrínseco como por la continuidad que establece con el tema del liderazgo.

La obra Tótem y tabú. de Sigmund Freud (1), y la de uno de sus continuadores, me permite mantener la unidad expositiva en esta parte de la tesis.

No comparto -por lo tanto- lo que escribe Strachey, el famoso analista inglés que fue amigo y traductor de Freud:

"Esta obra representa el primer intento de Freud para aplicar el punto de vista y los descubrimientos del psicoanálisis a los problemas irresueltos de la psicología social".(2)

Hasta el momento de su muerte, Freud era remiso y muy cuidadoso en cuanto a las aplicaciones del psicoanálisis, al que él, su creador, negaba la tentación de constituirse en una cosmovisión. Además era lo suficientemente creativo y trabajador para insistir, una y otra vez, en los problemas de su propia teoría, problemas, en ese sentido, irresueltos.

Inclusive, habría recurrido a autores mas modernos y a verdaderos especialistas, como Lévi-Strauss, si buscaba la "exactitud" del dato o una exposición menos impregnada por lo que en esta Tesis se llama "lo imaginario".(3).

En su mencionada obra, mas que exportar psicoanálisis, Freud encontrará piezas fundamentales para reformular una teoría siempre en movimiento: la ley de prohibición del incesto, del parricidio, etc.

A la sazón, la teoría de la evolución de las especies parecía consolidada, si bien se reconocían perdidos algunos eslabones. El hombre no había nacido del barro gracias al soplo divino, sino que se lo ve como alguna mutación de los homínidos ("monos superiores"), el hombre de Java, el hombre de Pekín, el de Heidelberg, el de Neanderthál, el de cro-Magnon. Se comprueba el aumento del tamaño del cráneo del hombre, con respecto a esos "antepasados". El hombre descubre que los animales pueden ser acorralados y entonces criados. Descubre la agricultura. ¿Pero dónde comienza la cultura? ¿Cómo se forman: la familia, el ejército, al Iglesia? ¿Cuál es el origen del Estado?

"De las costumbres de los monos superiores dedujo (Darwin) que el hombre vivió también primitivamente en pequeñas hordas, dentro de las cuales quedaba impedida la promiscuidad sexual por los celos del macho mas viejo y robusto".(4)

La citada no es la única hipótesis de Darwin, quien comete el "lapsus" de juzgar las costumbres sociales humanas conforme a la esencia del hombre actual. He allí el resbaladizo ámbito de las esencias. Si Darwin hubiera estado pendiente de las esencias, ¿cómo habría llegado a postular una evolución? Distinto es el uso que Freud da al término "primordial", que implica sólo anterioridad lógica y no metafísica, una anterioridad teórica que el teórico está dispuesto a modificar cuando haga falta*.

Darwin -para continuar con él- vacila. La conclusión que se le aparece como mas probable "(...) es la de que los hombres primitivamente vivieron en pequeñas sociedades, teniendo generalmente cada uno una sola mujer, y a veces, si poseía un alto grado de poderío, varias, que defendía celosamente contra todos los demás hombres".

El modelo es ahora, según Darwin el del gorila: "Cuando el gorila joven llega a un cierto estadio de su crecimiento, lucha con los demás por el dominio absoluto del grupo, y después de matarlos o expulsarlos se constituye en jefe absoluto del grupo".(5)

Pero acaso Freud, aunque no lo diga, tiene otro modelo: el padre, para el niño edípico, acapara a la madre. Cierta padre dirá: "Así como yo no debes ser.

* De hecho, Freud demuestra tal flexibilidad a propósito del carácter primordial del masoquismo.

Así como yo debes ser"*; prohibiendo y autorizando al mismo tiempo, lo que supone un desplazamiento del objeto, que ya no será la madre sino otras mujeres. Pero no nos adelantemos: estamos en 1913, en la época en que sus lecturas antropológicas le alcanzan a Freud la noción de exogamia. Sin embargo, ¿todo padre está dispuesto a compartir, sobre todo en esa acepción freudiana del compartir, que es reconocer una carencia común? Por un lado, hay padres despóticos; por otro lado, la fantasía del niño puede ver un déspota en el padre mas "liberal".

Aceptando que Freud piensa a la vez en hombres y en animales, volvamos a Tótem y tabú. Asistiremos al asesinato del padre de la horda.

"Los hermanos expulsados (de la horda) se reunieron un día en ella, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna".(6)**

Mas allá de la verosimilitud, la hipótesis le sirve a su autor para dar apoyo a en lo social (en la dimensión simbólica) a esos impulsos parricidas que constata en su práctica clínica. Es difícil hoy, en que la cultura ha asimilado y también neutralizado hasta donde le es posible el descubrimiento freudiano de lo inconsciente, imaginarse el estupor con que se recibían en aquellas épocas las afirmaciones freudianas. ¡Matar al padre! ¡Engullírselo!***

Seré prolija. Matar al padre: para ejercer la sexualidad. Devorarlo: para incorporar, caníbalmente, su potencia. Si se lo destruye como cuerpo, se lo conserva como ánima (en el mismo sentido en que el comulgante recibe el cuerpo y la sangre de Cristo en la hostia y el vino). La comida totémica es gozosa, porque el comensal, comiéndolo, se identifica con el muerto y se apropia de una parte de su fuerza. "Una parte", escribe Freud. Se ha producido una cierta renuncia (ya diremos cuál). "Identificación": estemos atentos a esta palabra.

"La comida totémica, quizá la primera fiesta de la Humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión".(7)

* Recordemos que objeto psíquico no equivale a persona.

** Uno de los pilares del edificio teórico freudiano es la represión. Pero ¿qué reprimir sino lo insoportable de aceptar? ¿Qué reprimir, entonces, sino un crimen terrible?

*** Freud consigna otra hipótesis de Atkinson: "(...) el amor materno (...) habría obtenido que los hijos mas jóvenes primero, y luego, poco a poco, los demás, permanecieran en la Horda, a condición de reconocer el privilegio sexual del padre, renunciando a todo contacto de este género con la madre o las hermanas".

Freud ha encontrado un año 0. ¿Los historiadores, los antropólogos, encontraron ya la primera fiesta? Un psicoanalista, Jacques Lacan, descubriría la primera fiesta del "infans" en su primer encuentro unificado y virtual con su imagen, gracias al espejo.(8)

Los parricidas son ambivalentes:

Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus apremios sexuales, pero al mismo tiempo lo amaban y admiraban. Después, de haberlo suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse en ellos los sentimientos cariñosos, antes violentamente dominados por los hostiles.

De otro modo, el odio no tendría solución de continuidad y las organizaciones sociales serían imposibles.

A consecuencia de este proceso afectivo surgen el remordimiento y la conciencia de culpabilidad. Hay una "obediencia retrospectiva". El padre muerto adquiere un poder mayor del que poseyera en vida.

Los hijos establecen tres leyes:

- 1 - No matar al tótem. El tótem es el lugar simbólico de la ley.
- 2 - No tener relaciones sexuales con una mujer devota del mismo tótem (prohibición de incesto).
- 3 - Instauración de la exogamia (buscar mujer en otro clan).

Salta a la vista la relación de las primeras dos leyes con los dos crímenes de Edipo: matar a su padre y casarse con la madre. También, con la ambivalencia del niño respecto de ambos padres.

Uno de los muchos aportes de Lévi-Strauss es haber relacionado la ley de prohibición del incesto con la ley del lenguaje(9) Ahora, después del parricidio, hay una ley transmisible, respetable. Ella emana, no de un déspota, sino de un padre muerto en cuanto simbolizado. Con la ventaja de que a él pueden pedirselo el cuidado, protección, amor, a cambio del cumplimiento de la ley que garantiza. Ya no se trata de una imposición brutal, salvaje, inarticulada. Ahora la ley se expresa, incluso llegará a escribirse, a tomar la transubjetividad del lenguaje. No existe ley subjetiva, por más que de tanto en tanto algunos déspotas, so pretexto de que responden ante Dios, nos retrotraigan a la horda.

9.2 TEMA DEL LIDERAZGO:

Por necesidades internas de su teoría (que es la del inconsciente, un inconsciente que, a diferencia del de Jung, no puede, por definición, ser colectivo (10) Freud se asoma, nada ingenuamente, al fenómeno de masas. Toma como guía -estas son sus palabras- una obra que goza de justa celebridad: Psicología de las multitudes, de Gustavo Le Bon, un libro que ya había alcanzado la vigésima octava edición (11). Proletariado, multitudes, masa: la revolución industrial no sólo ha aumentado la población del planeta sino que la ha agrupado en forma particular, cuyo paradigma es la fábrica. La fábrica reúne bajo el mismo techo a cientos de personas, como el ejército las había reunido siempre en los campamentos, a la intemperie. Pero el control (mando) que ejercen ahora los capataces sobre los obreros, y los gerentes sobre los capataces, es mayor que el de cualquier jefe militar. Los trabajadores, que son millones, también se agrupan después de las agotadoras jornadas de trabajo; en las cervecerías, en las calles, para evadirse o para protestar. Manifestaciones. Huelgas. He allí muchedumbres que protestan. Gracias a esa presión y sobre todo a la dinámica propia del nuevo sistema económico, el acceso a la educación y a los buenos empleos es más libre. Se escuchan voces alarmadas, entre ellas la del español José Ortega y Gasset (12). En La rebelión de las masas, por ejemplo, estas novedades no son recibidas como rejuvenecedoras del ya nuevo sistema económico-social (o mejora aún, como manifestaciones juveniles, algo caóticas pero vigorosas). Se piensa, en cambio, que tantos advenedizos aguarán el vino.

Con este trasfondo Freud, que ha leído atentamente Psicología de las multitudes, escribe su Psicología de las masas. Pero, y no por mera prolijidad, daré de este libro, publicado en 1921, el título completo: Psicología de las masas y análisis del yo (Massenpsychologie un Ich-Analyse) (Ver al respecto, la página 248 de esta Proposición).

Freud, podría decir, saca la cabeza a la superficie*, si consideráramos erróneamente que trabaja desde una torre de marfil y se interroga sólo a sí mismo, introspectivamente. ¿Qué sacará, entonces, de Le Bon? Primero lo comentará sin apurarse y sólo después extraerá sus propias conclusiones.

"La psicología (...) vería alzarse ante ella, de repente, un nuevo problema. Habría en efecto, que explicar el hecho sorprendente de que en determinadas circunstancias, nacidas de su incorporación a una multitud humana que ha adquirido

*En rigor, a un autor que habla de lo inconsciente como un "continente interior-exterior" y del falo como objeto teórico (no anatómico) no puede serle atribuida una tipología de simples oposiciones entre lo superficial y lo profundo o, más vulgarmente, entre lo de arriba y lo de abajo, como a veces se ha caracterizado su esquema tripartito (yo, ello y superyo) del aparato psíquico.

el carácter de "masa psicológica", aquel mismo individuo al que ha logrado hacer inteligible (en tanto individuo) piense, sienta y obre de un modo absolutamente inesperado".(13)

Y agrega:

"¿Qué es una masa? ¿Por qué medios adquiere la facultad de ejercer tan decisiva influencia sobre la vida anímica individual?"

Por lo visto, Freud, si es individualista no es un individualista sin matices, sin bemoles. Le Bon advierte que la masa no es el resultado de una simple suma. Los individuos en ella amalgamados "forman por reunión un nuevo ser que muestra caracteres muy diferentes de los que cada uno posee". A la ligera pero no sin prudencia, Le Bon llega a decir que existe "una especie de alma colectiva".(14)

Freud advierte que está leyendo en Le Bon más una descripción que una explicación. Si los individuos que forman parte de una multitud se hallan fundidos en una unidad, tiene que existir algo que los enlace los unos a los otros. Ese algo es, como veremos, el ideal del yo.

Resumiré ahora algunas observaciones que el autor francés llama "causas" y que Freud transcribe completas: (15)

1 - "Como miembro de una masa, el individuo cede instintos de los cuales, a solas, se avergonzaría. El anonimato fomenta la irresponsabilidad, siendo la responsabilidad el poderoso y constante freno de los impulsos individuales". (Comparemos el concepto de responsabilidad con el de represión y tendremos cierta idea de las diferencias entre psicoanálisis y sociología)*

2 - "Dentro de una multitud, todo sentimiento y todo acto son contagiosos, hasta el punto de que el individuo sacrifica muy fácilmente su interés personal al interés colectivo..." (Freud ya se había ocupado del contagio y del contagio histérico, al que atribuyó las características de una peculiar identificación).

3 - Tal vez sea la tercera observación la que Freud siga al pie de la letra. Le Bon ha encontrado una "causa" para el contagio: la sugestibilidad y ha relacionado la sugestibilidad de las masas con algo que ocurre -aparentemente- entre sólo dos personas: el hipnotismo.

Para Freud, Le Bon no diferencia lo suficiente entre la acción recíproca ejercida por los miembros de una multitud (los unos sobre los otros) y la influencia hipnótica. ¿Quién es el hipnotizador de masas?, se pregunta Freud antes de que

* Un ejemplo esquemático. En el complejo de Edipo freudiano el padre viene a interrumpir la relación de pareja entre la madre y el hijo. Freud pone en boca del padre esa fórmula elocuente, esa aparente paradoja que reitera: "Así como el padre no debes ser. Así como el padre debes ser". La represión implica prohibición, no cualquier prohibición.

aparezcan en el escenario de la historia Hitler, Mussolini y otros.

Le Bon recurre, asimismo, a una idea cara a Freud: la de regresión, entendida como el despliegue de comportamientos primitivos, correspondientes a una vaga prehistoria. También el hombre leboniano es un hombre dividido, -el individuo, un individuo- en tanto coexisten en él civilización y barbarie, como dos hombreritos, uno culto y el otro bárbaro: "Por el sólo hecho de formar parte de una multitud desciende, pues, el hombre varios escalones en la escala de la civilización. Aislado, era quizá un individuo culto; en multitud, un bárbaro. Tiene la espontaneidad, la violencia, la ferocidad y también los entusiasmos y los heroísmos de los seres primitivos"(16) Entusiasmo, heroísmo: como se ve, no todo es censurable moralmente en la espontaneidad de las masas.

En la Proposición Vª de esta Tesis me refiero al método de la asociación libre (del paciente) y de la atención flotante (del analista). Un método que parece consistir en la falta de método, en una charla absurda y en una escucha caprichosa, si no contara con esa otra lógica de una asociación especial, la asociación inconsciente. Aunque me desvíe un poco del tema del liderazgo, quiero transcribir lo que puede considerarse un antecedente:

"La multitud es extraordinariamente influenciabile y crédula. Carece de sentido crítico, y lo inverosímil no existe para ella. Piensa en imágenes que se enlazan unas a otras asociativamente, como aquellos estados en los que el individuo da libre curso a su imaginación sin que ninguna instancia racional intervenga para juzgar hasta qué punto se adaptan a la realidad sus fantasías".(17)

Si Le Bon ha encontrado coincidencias entre el alma de la multitud y la vida anímica de los primitivos y de los niños, Freud, aquí como en otras partes de su obra, no se conformará con analogías. Podríamos pensar, sobre la base del fragmento transcrito, que la actividad asociativa de las masas nunca se detiene. Lo cierto es que en el consultorio de Freud es menos fluída. Las ocurrencias del neurótico giran sobre sí mismas, como la música de un disco rayado (léase repetición). O de pronto, lisa y llanamente, se detienen. El paciente calla. Confía en que el analista le devolverá el hilo de su propio discurso. Le supone un saber. Ha depositado en él su ideal del yo, como la masa en el líder. Pero si el deseo de éste es perpetuarse en el mando, el deseo del analista es el de ser destituido.

Regreso a Le Bon. El ha sabido ver en el movimiento de las multitudes otra cosa que la búsqueda de un botín. Las masas son también capaces de desinterés, y de sacrificio... por un ideal (el egoísmo, se remarca, sólo puede ser individual). Freud está mejor preparado que Le Bon para dar cuenta de esa aparente contradicción. ¿Por qué alguien se sacrifica por otro? ¿Por qué alguien querría su propio daño? Le Bon ha empleado dos palabras: "heroísmo" y "sacrificio".(18) Freud, investigando los ideales colectivos e individuales, podrá descubrir la doble índole del ideal.

Las multitudes -escribe Le Bon- no han conocido jamás la sed de la verdad. "Piden ilusiones a las que no pueden renunciar".(19) Lo que no advierte -y sí advierte Freud- es que también el líder está alienado a una creencia. El Amo, aunque él ni lo sospeche, está barrado.

El capítulo segundo de Psicología de las masas y análisis del yo termina con una breve disquisición acerca del "prestigio", un término que llega hasta nuestros días (por ejemplo, en el título de una obra de Vance Packard)(20). Le Bon, quizá democráticamente, distingue entre el adquirido y el personal. En todo caso, parece decirse Freud: "dejemos que la comedia humana continúe, antes de agregar más términos". Porque mientras tiene éxito el líder tiene también prestigio, pero cuando fracasa le faltan los dos. Ese Amo está barrado, aunque Freud todavía no diga cuándo se produce su caída.

En el capítulo tercero Freud interroga otras concepciones de la vida anímica colectiva, sobre todo la de Mac Dougall, quien acababa de publicar The Group Mind (1920)(21). Si la masa no es un puro revivir de la bestialidad primitiva; si su moralidad puede, en determinadas ocasiones, resultar mas elevada que la de los individuos que la componen; si es capaz de dar vida a creaciones espirituales de un orden genial, como lo prueban, entre otros hechos, los mitos, los cantos populares y el folklore; ¿qué hay en cualquiera de nosotros que sea verdaderamente propio y no reflejo de una creación colectiva? Incluso, ¿qué deben el pensador y el poeta a los estímulos de la masa? "¿Son realmente algo mas que los perfeccionadores de una labor anímica en la que los demás han colaborado simultáneamente?"

9.3 UN ESTUDIO MAS PORMENORIZADO DEL CONCEPTO DE MASAS:

Mac Dougall trae un poco de orden. Habría que distinguir entre agrupaciones mansas (la fábrica, la Iglesia) y agrupaciones revoltosas (las masas de la Revolución Francesa). Por empezar, éstas son transitorias y aquellas estables. Olas encrespadas, pero fugaces; y eterna, tersa superficie del mar, según la bella descripción de Freud. Mac Dougall ha tomado un buen eje para su clasificación. Aunque difícilmente una multitud, por espontánea que haya sido su formación o breve su existencia, carezca siquiera de un rudimento de organización; la organización es la característica que prevalece en los agrupamientos duraderos.

Por supuesto, los individuos que se apiñan en los vagones de un tren subterráneo no serían todavía una masa en el sentido psicológico. Sería necesario para ello que se cumplieran ciertos requisitos:

- el interés común por un objeto;
- que experimenten los mismos sentimientos en presencia de una situación dada; y, "por consiguiente" (agrega Freud)
- que posean, en cierta medida, la facultad de influir los unos sobre los otros

Según Mac Dougall, no existen otras condiciones en las que los afectos humanos alcancen la exaltación, la intensidad, a la que llegan en la multitud. "Los individuos experimentan una voluptuosa sensación al entregarse ilimitadamente a sus pasiones y fundirse en la masa, perdiendo el sentimiento de su delimitación individual"(22). (Algo que ya Federico Nietzsche había señalado en la exaltación dionisiaca de la ebriedad mística) (23).

Mac Dougall explica la absorción en la masa por lo que llama una "reacción simpática primitiva". Freud retoma allí sus ideas psicoanalíticas sobre el contagio, que ya había relacionado con la identificación histórica. "La percatación de los signos de un estado afectivo es susceptible de provocar (en otros) el mismo efecto"*. (Véase "estadio del espejo" en la Proposición Vª y más adelante en la Discusión de la Proposición IXª).

Freud no espera demasiado de las consideraciones de Mac Dougall acerca de la masa invertebrada, cuyo comportamiento parecería el de un niño malcriado, el de un salvaje apasionado, cuando no el de un bestial rebaño.

*Freud relata un contagio ocurrido en un internado de señoritas. Una de las chicas recibe una carta del novio y tiene un ataque de histeria. Muchas de sus compañeras se desmayan. ¿Inexplicable? Lo que quieren compartir -aclara Freud- no es el sufrimiento físico, sino el novio, aunque el amor imponga sacrificios.

¿Qué pasará cuando -según Mac Dougall- la masa eleve su nivel? Se deben cumplir cinco condiciones, la primera de ellas fundamental:

1- Cierta medida de continuidad, material o formal. Material es cuando las personas que integran las masas son las mismas, por lo menos durante cierto tiempo. Formal es cuando la continuidad está en los puestos o roles, ocupados sucesivamente por personas distintas: Se marca claramente que no importa la persona en sí, sino la función.* La autoridad ya no coincide con la persona. El grupo es una organización simbólica pero la sociedad toda también lo es.

De allí la movilidad social que caracteriza al capitalismo liberal, en procura de una mayor eficiencia en la producción de bienes que, como vemos, también debe ser sustentada en la dimensión simbólica. La ciencia social se esforzará en distinguir entre lo innato y lo adquirido, entre grupos primarios (la familia) y secundarios (las instituciones), porque el linaje y la sangre, aunque no abolidos, han dejado de ser los únicos condicionantes de los lugares y los desempeños sociales (ni siquiera en el "revival" de las ideologías fascistas ellas volverán a ser lo que eran). Un poco a esto apuntaba Le Bon con su distinción entre prestigio adquirido y prestigio personal.

9.4 EL TEMA DE LAS ORGANIZACIONES:

1 - Retomo la hilación. Si personas distintas pueden ocupar sucesivamente una función sin que la organización se pierda, quiere decir que el poder y el prestigio son propios de la función, más que de un individuo. Allí donde Le Bon no ve más que una masa amorfa, en la que casi no advierte la presencia de un líder, es posible ver también distintas funciones.

2 - Implícitamente, pasamos a una etapa superior, quizás a lo que hoy llamamos "instituciones". En este caso, cada uno de los integrantes se habrá formado una determinada imagen de la naturaleza, la función, la actividad y las aspiraciones de la agrupación en su conjunto. De esa representación imaginaria derivará una actitud afectiva hacia la totalidad de aquella.

3 - Es preciso que la masa se halle en relación con otras formaciones colec-

* Para el valor de la función (materna, paterna) sobre la noción imaginaria de "persona" véase la Proposición Vª de esta Tesis)

tivas análogas y a la vez diferentes. En relación, incluso en relación de rivalidad. La función simbólica implica siempre reconocimiento, que no es sino reconocimiento de la diferencia. Insisto: lo que forma una identidad es la diferencia con relación al otro. (Freud, detrás de Mac Dougall, persigue la articulación masas/yo). La autora de esta Tesis, detrás de Freud y de otros autores, busca en cambio lo que es pertinente a las ciencias económicas, aunque pertinencia implique pocas veces aplicación directa, inmediata de una legalidad teórica en otra. Alertados del peligro de extrapolación, podremos lanzarnos a tender ciertos puentes sin explicitar la articulación, sea porque ella esté en otro lugar de la tesis, sea porque resulte obvia, como ahora a propósito de la competitividad traída por Mac Dougall. Al menos de hecho, sino de derecho, un comerciante sabe que instalar su negocio en el barrio donde hay muchos negocios de su ramo no es necesariamente meterse en la boca del león. En todo caso, no lo instalará en el desierto. Inclusive se ha dicho que las empresas menos rentables no deben desaparecer, precisamente para que las más rentables mantengan su margen de rentabilidad. En cuanto a los países socialistas en los meses en que redactó la tesis, tratan de introducir en sus economías -mejor dicho, en la dimensión simbólica de sus sociedades- un criterio de competitividad aplastado tanto por lo monolítico del Gran Plan como por el énfasis "fraternalista" de la ideología

4 - Un grupo organizado debe poseer tradiciones, usos e instituciones propios, relativos sobre todo a las relaciones recíprocas de sus miembros. Recordemos que "instituir" no es sólo dar principio a algo, sino dar principio estableciéndolo, fijándolo, sistematizándolo. Estamos espejando el tema fundante: la lengua y sus códigos.

5 - La organización se manifestará en la especialización y diferenciación de las actividades de cada uno de sus miembros (condición que ya estaba implícita en la primera).

Si se cumplen estas condiciones desaparecen, según Mac Dougall, los defectos psíquicos de la formación colectiva. ¿Pero quién es el jefe? ¿Quién indica los objetivos? El grupo organizado, no por haber perdido su efusividad ha ganado en nivel intelectual. La solución es quitarle a las masas el manejo de sus problemas individuales para confiarlas a ciertos individuos,

no se dice cuales. Dejemos de lado el problema de quien quita y quien confía. Más que de confiarla -observa sagazmente Freud- se trata de un volver a confiarla, de una restauración. Y él, que creyendo hacer historia se había lanzado a la mitología en Totem y tabú, intuye lo mitologizante en la argumentación de Mac Dougall, según la cual el ser humano habría sido un individuo en los albores de la historia, mientras que para Freud no había sido inteligible hasta que la Psicología le dió ese estatuto, muy recientemente. Y en cuanto a la génesis como ya he escrito, la horda precede al individuo, por mas que Freud no conciba la horda sin la presencia de ese "individuo", el macho primordial.

En el capítulo 4º de la citada obra, Freud tratará de explicar las modificaciones que un individuo experimenta, influido por la masa en su actividad anímica. Modificaciones a veces muy profundas.

Hasta ese momento, todos los que habían tratado de explicar el fenómeno de masas recalaban en la sugestibilidad. ¿Se trataba entonces de un fenómeno primario irreducible, de un hecho fundamental de la vida anímica humana? Freud no es enemigo de las nociones "primordiales", que no escasean en su obra. Pero había observado que el contagio podía seguir siendo explicado. El ejemplo de la nota al pie en página 249 de esta Tesis, entre otros, no indica una apetencia erótica en las chicas del internado. Mas aún, la apetencia ¿es sólo erótica o está en juego el ideal? Ese ideal cuya duplicidad ya anticipé mas arriba, y que psicoanalíticamente es el objeto de la aspiración ¿es solamente ese novio de la otra? Además, la de experimentar aquellos afectos cuyos signos observamos en los otros es una tendencia, no una obligación. La risa, siempre contagiosa, no siempre nos contagia.

Como tantas veces, Freud interroga la palabra misma: "sugestión".(24) Le llama la atención su significado impreciso. En inglés, por ej., quiere decir "insistir", pero también "estimular" y "proponer/postular". De allí se dirige a una de sus palabras favoritas: "libido". La búsqueda terminológica se convierte así en la enumeración de las distintas manifestaciones de la pulsión sexual, presentes ya desde el nacimiento, ya que Freud distingue entre sexualidad y genitalidad. Sin embargo, cuando quiere ir mas allá del círculo de sus seguidores, renuncia a los purismos teóricos y utiliza el segundo vocablo para explicar al primero, como en este caso. Así escribe que el nódulo del amor se halla constituido por el amor genital, cuyo fin último es la cópula. A partir de ese modelo,

menciona el amor del individuo a sí mismo (narcisista, aunque no lo diga). Y luego el amor paterno, el amor filial, la amistad, el amor a la Humanidad. No se olvida del amor a los objetos concretos y a las ideas abstractas*. Y se plantea la hipótesis de que entre los miembros de la masa existan peculiares lazos afectivos.

La idea de entropía está en el aire de la época. En el universo físico, hay tendencia a la unión y tendencia a la desagregación. Entre los antiguos ya Empédocles había establecido la oposición amor y discordia. ¿Qué le da a la masa su cohesión? ¡Eros! ¿A quién sino a él se puede atribuir la cohesión de todo lo existente?

9.5 MASAS ARTIFICIALES: FACTORES COERCITIVOS:

En el capítulo 5º de la citada obra de Freud él estudia a la Iglesia y al ejército, dos masas a las que llama artificiales; "esto es, masas sobre las que actúa con coersión exterior encaminada a preservarlas de la disolución". (Una nota suya de 1923 comenta que los atributos de "estable" y "artificial" parecen coincidir o, al menos, estar íntimamente relacionados.(25)

Pero pasemos al capítulo sexto en el que Freud toma de Schopenhauer la célebre parábola de los puercoespines ateridos, que transcribimos entera:

"En un crudo día invernal, los puercoespines de una manada se apretaron los unos contra los otros para prestarse mutuo calor. Pero al hacerlo así se hirieron recíprocamente con sus púas y hubieron de separarse. Obligados de nuevo a juntarse por el frío, volvieron a pincharse y a distanciarse. Estas alternativas de aproximación y alejamiento duraron hasta que les fue dado hallar una distancia media en la que ambos males resultaban mitigados". (26)

Según la teoría de Freud y lo que él constata en sus pacientes, hay siempre amor y discordia, Eros y Tánatos, tanto en las relaciones interpersonales como en la relación que consigo mismo mantiene el individuo (un "individuo", por lo tanto, nada indivisible).

Escribe Freud:

"Casi todas las relaciones afectivas íntimas de alguna duración entre dos personas -el matrimonio, la amistad, y el amor paterno y el filial- dejan un depó-

* En cambio se olvida del amor fraternal. En cuanto al amor por los animales no viene a cuento: es una relación tranquila sin ambivalencias.

sito (sedimento) de sentimientos hostiles (...)" (27)

En la relación bipersonal sólo los individuos antisociales o los muy poderosos se permiten dar vía libre a esa hostilidad que no por residual deja a veces de ser cuantiosa. La mayoría de las personas reprimen tales manifestaciones de hostilidad. En rigor: reprimen las representaciones que las desencadenarían. Les toca a la sociedad y a los individuos (entre ellos a los responsables de las empresas) pagar el menor precio posible; represión implica siempre empobrecimiento. La hostilidad puede disminuir, puede reprimirse, pero no puede ser borrada. Hay un desplazamiento significativo, una metonímia que no está prescrita en su sorpresivo metaforizar. Si fuese maltratado por su padre o por su madre en la infancia, cuando él era ante ellos un ser indefenso, es probable que el odio del adulto no busque para desquitarse las figuras poderosas que heredaron ese poder, sino la débil, quizás el miembro de una minoría racial. El hecho es que, desplazado en otros significantes, el odio subsiste.

Me pregunto aquí si la metáfora de la gran familia ("somos una gran familia"), habitual, pero ingenua respuesta de algunos empresarios y psicólogos de empresa, en vez de aclarar los conflictos no los enturbia más. Todo lo que se puede esperar de tal respuesta es que en el mejor de los casos, la hostilidad se derive a las otras empresas, cuando sería mejor "lavar la ropa sucia en casa", si se trata de competir con los demás y no de destruirlos, y ello no por motivos meramente altruistas, según antes he esbozado.

Dentro del contexto de las empresas familiares y de aquellas que se fusionan leamos estas líneas de Freud:

"Siempre que dos familias se unen por un matrimonio, cada una de ellas se considera mejor y más distinguida que la otra".(28)

He hablado ya de identidad. Al reunirse dos identidades, cada una teme disolverse en la otra.* Para mantenerla, debe acentuar los rasgos diferenciales. Y si son distintos uno le atribuye a los propios el calificativo de "mejores" (de "no peores"), excepto si se ha constituido, en el interín, una unidad que los conjuga.

Ni siquiera la empresa familiar es una familia, porque todos son miembros de la empresa, y unos pocos, miembros de la familia propietaria. Empleados o jefes, tienen cada uno no sólo su propia familia fuera del marco de la empresa, sino

* En esta línea podríamos explicar también fenómenos como los de minorías y mayorías raciales y/o religiosas.

también una familia fantástica, una familia novelesca (en términos de Freud, el individuo se narra a sí mismo, sin que lo sepa, su "novela familiar").

Comentaré brevemente una última metáfora también habitual en el mundo empresario: "Hay que ponerse la camiseta de la empresa". Por un lado es una invitación a un trabajo de equipos, equipo en el que, por supuesto, ni todos son "craks" ni todos goleadores. A menos que se viva en la luna o muy por encima del profesionalismo deportivo, uno no se pone la camiseta simplemente para hacer ejercicio y disfrutar del juego. Por consenso tácito, la finalidad es ganar. En vez de esclarecer la propia agresividad se la vuelca en un chivo expiatorio: el adversario.*

Volvamos a Freud, quien describe con soltura la ambivalencia que se da en las relaciones personales, para pasar a preguntarse que ocurre con la hostilidad dentro de la masa, como se maneja, donde se desplaza.

A veces (véase complejo de Edipo) la hostilidad se dirige contra "personas" amadas. Hay entonces ambivalencia afectiva: se ama y se odia al mismo tiempo y a la misma "persona". A veces se siente repulsión y aversión hacia personas que apenas conocemos. De ese otro se teme el menor contagio**. El narcisismo tiende a afirmarse; no está dispuesto a ninguna concesión. La existencia del otro es una amenaza para la propia.

"Pero toda esta intolerancia desaparece, fujitiva o duraderamente, en la masa. Mientras la formación colectiva se mantiene, los individuos se comportan como cortados por el mismo patrón: toleran todas las particularidades de los otros, se consideran iguales a ellos y no experimentan el menor sentimiento de aversión". (29)

¿Cómo explicar tal restricción del narcisismo? Freud insiste. Vuelve a atribuirle a la existencia de un enlace libidinoso a otras personas. ¿Se unirán todos a disfrutar, todos en procura de ese "bien común" caro a los tomistas?.

Se trata, más bien, de dejar caer un privilegio, que se tuvo o que se anheló. (Véase, más adelante "justicia social"). El egoísmo no encuentra un límite más que en le amor a otros. "Ama a los demás como a tí mismo" es la consigna y no "ámate como amas a los demás", lo que sería muy poco.

*La camiseta: Como marca, trazo de la diferencia, no implica sólo una invitación explícita a la feroz competencia, sino una moral -absolutamente poco ética- de los fines. El imperativo categórico del fin -ganar- es, al mismo tiempo fantasmático y empobrecedor.

**La función se relativiza porque aquél que la ocupa, para el otro (los otros) tienen inevitablemente no medibles connotaciones fantasmáticas. Y aquél que la ocupa, también. Ningún organigrama, ninguna técnica de organización puede dar cuenta de la polisemia, de la múltiple connotación del fantasma. El psicoanalista, en sesión lo interpreta, lo ve, lo señala. Un buen psicólogo de empresas debe trabajar en este resbaladizo e incalculable campo.

¿Por qué la simple comunidad de intereses no bastará por sí sola para inspirar al individuo tolerancia y consideración con respecto a los demás? Por cierto que intereses y líbido juegan de modo distinto en los distintos grupos (por ejemplo, en una empresa de negocios y en una barra de amigos). En el plano individual, Freud ha postulado que el objeto de la pulsión (que no es el de la realidad) es contingente, así como, en una rápida analogía, lo sería el objeto que se fabrica o se comercia en la empresa de negocios. Lo decisivo es que la pulsión se satisfaga y que la empresa tenga ganancia. Sin embargo, el objeto contingente de la pulsión alguna vez se encarna en una persona determinada ("elección de objeto"), y la empresa decide qué productos elaborará o intercambiará. El sujeto, para poder amar a otros, deberá renunciar al amor por sí mismo ("narcisismo"), precisamente cuando acaba de descubrirlo por la presencia del otro, no cualquier otro sino ese (un hermano real o un posible hermano) que se lo viene a arrebatar.

9.6 LA EMPRESA COMO ORGANIZACION:

La empresa también debe compartir. Incluso la empresa monopólica no es La Empresa, por grande que sea su tajada, su participación en el mercado. Además, los propietarios, los gerentes, corren el riesgo de quedarse con una abstracción. Sólo como unidad económica, sólo en el contexto de otras unidades económicas, es una unidad, así como todas ellas son económicas en el contexto de otros grupos (religiosos, políticos, etc.) que no lo son. Nunca deja de ser sujetos, suma de sujetos, cada uno de los cuales piensa en su "carrera", siendo que, desde otro punto de vista, esa carrera es contingente y lo que cuenta es desplegar en alguna -esa u otra- un mundo fantasmático. Individuos que no son tales sino gracias a los otros, del mismo modo en que no hay palabras aisladas sino palabras en alguna oración. Por todo ello y por el tema del Ideal, la comunidad de intereses es una mera abstracción de un racionalismo "idealizado"

Lo que une a los miembros de la masa, escribe Freud, son lazos libidinales, mas que interesados. (Y el señor González, que se postula para ingresar como gerente de ventas, o el señor Pérez, como camionero, ¿sólo por conveniencia material se postulan ante tal empresa?) La resignación del narcisismo, la solidaridad social -nada romántica en la concepción freudiana, como lo desarrollo mas adelante-, más que indicar una mutilación de algo que se tuvo, indican la pérdida

del Paraíso. Buena parte de la simplificación que algunos pensadores, psicoanalistas o no, operan con Freud consiste en someterlo a los Escilas y Caribdis de la oposición pesimismo/optimismo. "En el desarrollo de la Humanidad, como en el del individuo -escribe-, es el amor el que ha revelado ser el principal factor de civilización (...)"(30) Hasta 1921, fecha en que Freud publica Psicología de las masas y análisis del yo, la teoría psicoanalítica se ha ocupado casi exclusivamente de lazos libidinales que remiten al cumplimiento o incumplimiento del fin sexual directo (coito). Freud observa que en la multitud esos fines han desaparecido; lo que no ha desaparecido es la pulsión sexual, que es una sola por definición y que conserva toda su energía.

Si la pulsión sexual es única (e irrepresentable), los "grados del estado amoroso" son muchos (y se manifiestan en conductas)* La desviación de los fines directos comporta una cierta limitación del yo. Freud desemboca así en el importantísimo tema de la identificación.

A ese proceso le dedica el séptimo capítulo, que empieza, desconcertantemente, describiendo el interés que el niño manifiesta (por su padre! (Un autor mas apegado a los hechos hubiera empezado por la madre.) Leamos:

"La identificación es conocida en el psicoanálisis como la manifestación mas temprana de un enlace afectivo a otra persona (...) El niño manifiesta un especial interés por su padre: quisiera ser como él y reemplazarlo en todo. Podemos, pues, decir que hace de su padre su ideal".

Y agrega:

"Simultáneamente a esta identificación con el padre o algo mas tarde, comienza el niño a tomar a su madre como objeto de sus pulsiones libidinales".(31)

Obviamente, este niño no es un recién nacido sino un niño ya en posesión de la palabra y a las puertas del complejo de Edipo. (Una historia no tiene por qué comenzar en la prehistoria). Recordemos, también, que un bebé tiene pulsiones pero no objetos ni, por lo tanto, relaciones. Antes de que sean posibles las relaciones de objeto, deberá pasar, según Freud, por dos etapas: el autoerotismo y el narcisismo. No hay objeto sin lenguaje que lo nombre: no hay siquiera "imagen".

Con estas salvedades, una relación de interés precede a una relación interesada. Una relación ideal a una carnal. Como había escrito siete años antes, en

* La conducta manifiesta y objetivada sólo puede dar cuenta de la representación consciente y no de la traza irrepresentable del significante, los motivos se ignoran.

"Introducción al narcisismo", ese bebé -si es una tábula rasa- nace para que los padres escriban sobre él. Viene a llenar un vacío: el narcisismo de los padres.

"Deberá realizar los deseos incumplidos de sus progenitores y llegar a ser un grande hombre o un héroe en lugar de su padre o, si es hembra, casarse con un príncipe para tardía compensación de su madre" (Freud, 1914) (32)

Aunque Freud no lo diga con todas las letras, la del niño no es una historia que empiece sino una historia que continúa. Que continúa una historia anterior incluso a su gestación. ¿No vendrán de allí los ideales?

Freud distingue dos órdenes de fenómenos: la identificación (con el padre) y la investidura erótica (con la madre), para los cuales apuesta a un orden lógico de sucesión. La investidura erótica no está muy lejos del apego casi instintivo del recién nacido. En cambio, la identificación, catorce años antes de que Lacan dé la primera versión de su "estadio del espejo", parece mas misteriosa. ¿Qué sabe el niño de ideales? ¿Acaso tiene de ellos una memoria filogenética? Muchos de los ideales son históricos y por lo tanto variables. De nada serviría una tal memoria. Pero quizá el ideal de un niño no sea esa cosmovisión que llegará a tener alguna vez sino algo más simple: tener el poder, la fortaleza de un padre (¿y por qué no?) también esa prescindencia que lo diferencia de la madre, tan absorbente.

(No por detallismo aclaro aquí que Freud consideró más prudente, en 1923, decir que la identificación se dirige hacia ambos padres. Corrección que vuelve mas matizada su descripción del complejo de Edipo.)*

Identificación e investidura, así como odio y amor, serán las líneas de fuerza de ese conflicto inevitable, universal, que constituye a un sujeto: el complejo de Edipo. El niño varón,** identificado con el padre, quiere tener el mismo objeto que tiene el padre. Ambos aman a la madre. La identificación implica así amor y hostilidad.

Ser el padre. Tener a la madre.*** Todavía no la tiene. La identificación, previa a cualquier elección de objeto, aspira a configurar el yo propio a semejanza del otro. (Nuestra pregunta "¿De dónde vienen los ideales?" va recibiendo

* Y mas en consonancia con el proyecto de la pareja paterna que acabamos de tr

** Tampoco huelga esta precisión. Freud recalco siempre que su construcción teórica tenía validez para el varón. El complejo de Edipo femenino era una extensión, y de algún modo aprobaba la idea de simetría implicada en un supuesto complejo de Electra

*** La diferencia estaba en que el factor interesado sea el sujeto o el objeto del yo.

una respuesta parcial.) El otro es el modelo? Entonces, la libertad del hombre no es sin modelo, un modelo del que no se toma todo sino sólo un rasgo.

En las identificaciones de los sujetos neuróticos el rasgo elegido no tiene una significación unívoca. Supongamos que una mujer contrae el mismo síntoma patológico que atormenta a la madre, por ejemplo, una tos pertinaz. Puede que exprese el deseo hostil de sustituir a la madre en el amor del padre. Puede expresar también el deseo de ser la madre. En este caso, escribe Freud, una elección de objeto se transforma en identificación, regresando a una etapa lógicamente anterior. (¿Se pueden dar estos fenómenos en las empresas? Se pueden y se deben dar. No hay otra.)

Pero en un tercer caso, particularmente frecuente y significativo, de formación de síntomas, la identificación se efectúa independientemente de toda actitud libidinosa (directa) con respecto a la persona copiada, como en el ejemplo, ya comentado de las chicas del internado. Muy cerca de descubrir la coincidencia de muchos ideales del yo, Freud describe la coincidencia de dos yoes.

"Uno de los yoes ha advertido en el otro una importante analogía en un punto determinado, y bajo la influencia de la situación patógena se desplaza esta identificación hasta el síntoma producido por el yo imitado (ideal del yo)".(33)

Esta tercera ligazón, que Freud llama histérica, es la que tendrá la masa con el líder. Siempre en relación con el ideal del yo. (Ver gráfico hoja adjunta)

9.7 FLUJO DE INTERACCION DINAMICA:

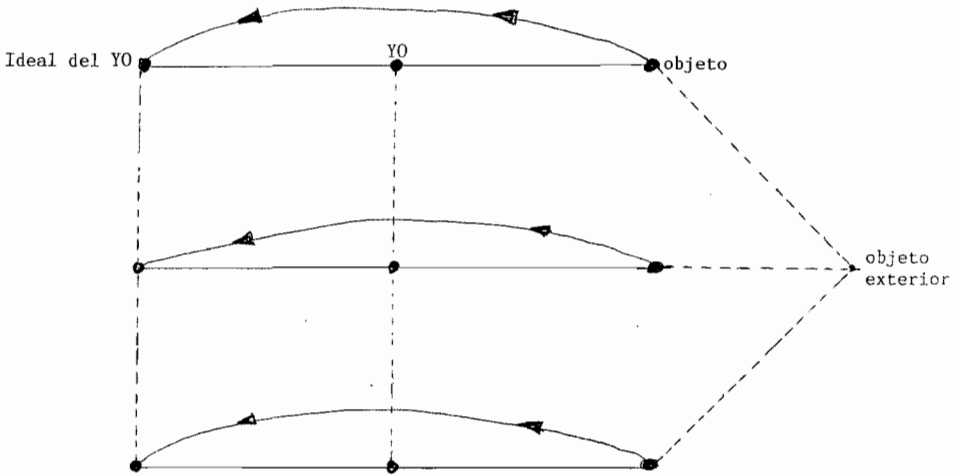
Esto implica un reconocimiento de lo subjetivo más allá de la pretensión de objetividad que existía cuando Simón pretendió aplicar el esquema objetivo de las ciencias naturales a la organización empresarial.(34)

Reconocimiento de la intersubjetividad de las relaciones humanas y acotación de la objetividad, implica la aplicación de engramas (grafos) flexibles que dan mas cuenta de los procesos identificatorios que estamos tratando.**

El organigrama demuestra su inutilidad por excesivamente abstracto, en otras palabras, resulta imposible reducir el sujeto a funciones, y el deseo de aspiraciones programadas en función de una meta común. En este momento se introduce

* Pero ese otro es lo Otro.

** Sugerencia de topologizar, superando la representatividad racional, euclidiana.



la noción del ideal del Yo que luego se divide en ideal del yo y superyo.

De manera simple podemos descubrir el nacimiento del ideal del yo en el instante en que el yo ideal (narcisístico) completud hijo-madre se separa por vía paterna (modelo paterno) adquisición del lenguaje, proponiendo un ideal de carácter identificatorio. La identificación es -curiosamente- la primera escisión del yo en su relación con el mundo y los otros.

En sus primeros escritos Freud va a afirmar: el AMOR es la distancia que existe entre el yo y el ideal del yo (colocado en el Otro) instancia de todas maneras nunca alcanzable que se inscribe en la dialéctica del deseo y en la marca de la incompletud.

La función del Superyo juega como esa instancia culpabilizadora, castigadora, menospreciadora que hace notar al Yo con exigencias y angustia, que no ha alcanzado el nivel del ideal.*

9.8 ENAMORAMIENTO E HIPNOSIS:

Ya en 1910 (fecha en que Freud utiliza el término narcisismo por primera vez) ese autor designaba algo más que una excesiva autocomplacencia, como todavía hoy la define un diccionario, con una lectura ingenua del mito griego.

Escribe Freud; a propósito de los homosexuales: "pasan en los primeros años de su infancia por una breve fase de intensa fijación a la mujer (...) (35) y después de esta fase heterosexual se identifican con la mujer y se toman a sí mismos como objeto sexual; esto es, buscan, partiendo de esta posición narcisista hombres jóvenes y semejantes a su propia persona, a los que quieren amar como la madre los amó a ellos". Advertamos, nuevamente que "objeto" en Freud no es el objeto de ninguna realidad, sino el objeto de la pulsión** De ahí que el homosexual pueda buscar a otro para amarse a sí mismo. ¿Duplicación innecesaria? ¿Ficción? Freud ya conocía la "verdad" de la "mentira" histórica. Y así un año después, en "Schreber", puede postular la existencia de una fase de la evolución sexual intermedia entre el autoerotismo*** y el amorobjetal.

*Tema poco tratado: la función superyoica en la empresa y su imperativo ético. La ley formulada en la empresa puede aplicarse de diversas maneras y con diferente rigor. Pero la función directorial y gerencial es la de interpretar la ley para aplicarla nunca la de crear la ley arbitraria, tentación hordálica típica de las#

** La pulsión, cuando la lengua le da objeto, se convierte en deseo. En verdad, como escribía Oscar Massotta,"la pulsión no tiene objeto. Todo objeto, a la inversa, es objeto de deseo.(36)

*** El autoerotismo, por lo tanto, es sin objeto. En cambio, esa fase intermedia, el narcisismo, tiene por objeto el propio cuerpo.

"El sujeto comienza tomándose a sí mismo, a su propio cuerpo, como objeto de amor". Por tanto el sujeto se hace, corporalmente, en función del deseo: es sujeto del deseo.

En 1914 Freud está en condiciones de integrar el concepto de narcisismo en el conjunto de su teoría. El artículo que publica se titula, precisamente, "Introducción al narcisismo" (37) (Zur Einführung der Narzissmus*). Podríamos decir, a riesgo de simplificar, que la preocupación por el narcisismo ya no le abandonaría, dando a entender con ello que el tema se entreteje cada vez más en la teoría, una teoría que, después de cada introducción, es profundamente conmovida. Esto no implica, sin embargo, que sean de menor valor otros temas menos desarrollados (como el de los procesos identificatorios e, incluso, el del complejo de Edipo) u otros términos menos frecuentes (como "ideal del yo" o "yo ideal").

Como espero haber fundamentado (ver proposición Vª de esta Tesis) el lugar de Freud en el desarrollo de esta Tesis, continuaré todavía con este autor. Como ya he señalado, dicho autor en 1921 publica Psicología de las masas y análisis del yo, título largo que los psicoanalistas suelen abreviar para quedarse con la primera parte: "Psicología de las masas". ¿Acaso a Freud le interesa la sociología o la psicología social? Si, en tanto su psicoanálisis no busca allí -parafraseando a Lacan- sino lo que es suyo, que no es tanto el "análisis del yo" como las relaciones entre lo individual y lo colectivo** Complejas relaciones, de las que Freud no dice la última palabra, y que no terminan de dividir a sus discípulos entre individualistas y culturalistas, entre organistas y espiritualistas, etc. La única epistemología explícita es la noción de series complementarias, que trata de hacer justicia a todos los factores (orgánicos, psíquicos, familiares).culturales).

En el octavo capítulo de Psicología de las masas y análisis del yo Freud realiza una crítica de la palabra "amor", la que, como él dice, designa en el lenguaje corriente relaciones afectivas muy diferentes. (38)

¿Qué ama el amante en el amado? ¿Lo mismo que el amado en el amante? "Amamos al objeto a causa de las perfecciones a las que hemos aspirado para nuestro propio yo y que quisiéramos ahora procurarnos por este rodeo para satisfacción de

* Tal su modificación a la ortografía alemana. En castellano: narcisismo.

** Tampoco busca Freud tutelar a las otras disciplinas. Ha negado explícitamente que el psicoanálisis pudiera ser una cosmovisión. Si el descubrimiento freudiano ha podido impregnar a la filosofía o a la lingüística, para poner dos casos, ha sido porque ellas a su vez buscaron lo que era suyo (también es esa la actitud con que elaboro esta Tesis):

nuestro narcisismo".(39) Observemos que el yo, además de ser un "administrador" realista de las ciegas, incestuosas impulsiones del ello, tiene aspiraciones, aspiraciones que falsean el juicio. El otro (el amado) es tratado como el propio yo o, al menos, como la realización ideal de las aspiraciones del yo. Pero este yo ¿gana o pierde? Ha llegado para Freud el momento de distinguir entre identificación y enamoramiento. En este - y podemos observarlo mas nítidamente en sus formas extremas, la servidumbre amorosa y la fascinación- hay sobrestimación del objeto; todas sus acciones son buenas o irreprochables. Se ha abolido la función crítica del ideal del yo. En la fórmula de Freud: "el objeto ha ocupado el lugar del ideal del yo".(40) Son amores desdichados. Cuando el amor es correspondido, en cambio, no puede haber superestimación sino que cada satisfacción sexual -puntualiza Freud- relativiza al objeto.

También la identificación implica el abandono del propio yo. Pero en ella el yo se enriquece con las cualidades del objeto, introyectándolo. ¿Qué pasa, mientras tanto, con el objeto (el amado)? En el caso de la identificación, el objeto desaparece o queda abandonado. Es desinvertido. En el caso de la fascinación, el objeto no sólo subsiste sino que es dotado por el yo, a su costa, de todas las cualidades. Pero Freud advierte una alternativa menos aparente: que el objeto sea situado en el lugar del yo (identificación) o en el del ideal del yo (fascinación).

También el hipnotizador se sitúa en el lugar del ideal del yo, con la ventaja de que el hipnotismo muestra, más claramente que el enamoramiento, la situación de sumisión, porque en él no interviene, por definición, la relación genital.

¿Qué quiere decirnos cuando escribe que "la relación hipnótica es una formación colectiva, una masa, constituida por dos personas"? (41) Sin duda, conoce el adagio latino: Tres faciunt collegium, y se disculpa por recurrir a una licencia poética. Pero, al fin y al cabo, ¿no hay más de dos personajes en las líneas que transcribimos en página 265? Contemos: una mujer (la madre), el sujeto, algún hombre joven. Reemplacemos "sujeto" por "él mismo como objeto". Y corriamos: no se trata de personajes* sino de objetos, objetos psicoanalíticos. Freud no hace sociología sino que busca en ella lo que es suyo.

* Porque el objeto "mujer" es representado por varios "personajes": la madre, fundamentalmente, y la niñera u otras personas del ambiente, ni siquiera siempre de sexo femenino.

La enajenación amorosa ha sido equiparada a la hipnótica. El hipnotismo ha sido convertido en el modelo teórico del enamoramiento. Y los dos fenómenos han sido comparados con el de masa. Sin embargo, no se da por satisfecho. ¿Por qué algunas personas parecen más dóciles que otras al hipnotismo? ¿Por qué la masa tiende a transgredir todo límite en la manifestación de los afectos, por qué los materializa tan rápidamente en actos? ¿Cuál es la ventaja, para un individuo, de desindividualizarse en la masa?(42).

Freud comenta las ideas de Trotter (1916) sobre el instinto gregario, un instinto al que Trotter le da el mismo estatuto teórico que al de conservación y al sexual. El individuo se siente "incompleto" cuando está solo y tiende naturalmente a agruparse. Si para Freud la angustia es primordial, para Trotter la angustia del niño pequeño es secundaria, es decir, una manifestación del instinto gregario. El rebaño rechaza todo lo nuevo y desacostumbrado. En la descripción de Trotter ha desaparecido el líder. Para él el instinto gregario es primordial, no susceptible de descomposición, tampoco de esa distinción que establece Freud entre la masa y el líder.

A Freud, un intelectual apartidario, no se le escapa que el hombre es un "animal político" (Aristóteles)(43) Observa que no sólo hay rebaños humanos sino pastores. Mas aún, dioses. Como psicoanalista, aunque reconoce que la ontogénesis del gregarismo no es fácil de perseguir, arriesga una interpretación más verosímil: el miedo que el niño pequeño experimenta cuando lo dejan solo es la expresión de un deseo insatisfecho, cuyo objeto es la madre, la madre primero y después otras personas de su ambiente. Un deseo que el niño no sabe sino transformar en angustia. La aparición de un tercero (el padre: teoría del complejo de Edipo; de un hermanito), lejos de apaciguar la angustia del niño, la intensifica. Hasta es posible, según Freud, que la angustia nazca gracias a este "extraño". La lectura de la obra freudiana plantea constantemente el problema "del huevo y la gallina". Si la pulsión de amor y la de destrucción -análogamente al amor y discordia, de Empédocles* son reconocidas en su última teoría pulsional, ¿debemos suponer que Eros y Tanatos coexisten desde el nacimiento o bien que Eros es una adquisición posterior? Ya lo había visto San Agustín (45): "Vi con mis propios ojos y conocí bien a un pequeñuelo presa de los celos. No hablaba todavía y ya

*Ver cita (44) en las Notas a esta Proposición.

contemplaba, todo pálido y con una mirada envenenada a su hermano de leche".

9.9 GREGARISMO Y SOLIDARIDAD:

En términos de la teorización freudiana, el gregarismo, la solidaridad, sólo logra formarse poco a poco, precisamente como reacción a la envidia con que el hijo mayor recibe la intrusión de su nuevo hermanito. Le quitaría todos los derechos, le quitaría el amor de los padres. Lo suprimiría, incluso*. Pero como eso no es posible, "El pequeño sujeto se ve obligado a identificarse con los demás niños, y en el grupo infantil se forma entonces un sentimiento colectivo..." Lo que nos une es una doble exclusión: la de no ser más el único, el preferido, y la de renegar (ver leugnung) que otro ocupe ahora ese lugar. Todos deben ser y obtener lo mismo. El sentimiento de justicia es social, en tanto producto de una triste, resignada, socialización. Tal justicia social, no consiste en la distribución matemática de bienes, ni siquiera en la compensación de "Handicaps" desfavorables ("a cada cual según sus necesidades"). Consiste en cambio en renunciar al privilegio para que también los demás tengan que renunciar a él. El odio (Tánatos) es difícilmente soterrable en la teoría de Freud, aunque tal vez sea necesario aclarar que no por ello podría ser reducida en este aspecto a una versión supuestamente darwiniana de supervivencia del más apto. Lo que se comparte -diré para continuar- es una "injusticia": que el narcisismo haya sido destronado. De ahí el deseo que tienen los sifilíticos de infectar a los demás. ¿Por qué han de padecer ellos solos?.

El hecho es que Freud corrige la concepción de Trotter: el hombre, más que un animal gregario, es un animal de horda. Freud retoma así sus argumentaciones de Tótem y Tabú. Debe justificar en términos de su propia teoría esa presencia del líder que salta a los ojos de políticos y sociólogos.

En 1913 el que ejerce el monopolio es el padre, como en 1921, el hermanito. Lo que se acapara es el disfrute de las mujeres,** que después es el de la madre (afirmaciones superponibles, que no se sustituyen la una a la otra en la lógica de Freud). Sólo que en Tótem y Tabú el excluidor es asesinado por los excluidos. Ahora sí Freud puede explicarse la impulsividad de la masa, su irreprimida, transgresora, efusividad afectiva. Se trata de la regresión a un estado filogenética-

*Es una simplificación: el verdadero protagonista de la terceridad es el padre. Lo que no es posible es suprimirlo, ergo, se lo idealiza.

**Entre los actos humanos, el coito es el menos adecuado para una práctica coléctica, por lo menos para una simultánea. Y sin embargo, como también y esencialmente, es fantasmático, nunca "hay sólo dos", prima el deseo del otro, la pregunta incontestada e incontestable por el goce del otro, la proliferación imaginativa y al mismo tiempo el goce de órgano, el autoerotismo y su soledad, culminando en la imaginación de un orgasmo compartido con Otro. Por eso la negación sexual no existe.

mente anterior. "Haremos, pues, de deducir que la psicología colectiva es la psicología humana mas antigua"(46) La afirmación debe ser leída con cuidado. No es que exista una personalidad básica o muchas que condicionen las conductas individuales. Ello ya ha ocurrido. "La ontogenia reproduce a la filogenia..." La anterioridad, por lo tanto, es lógica, si consideramos que el pasado al que Freud se refiere es mítico, primordial.

"En los albores de la historia humana fue el padre de la horda primitiva el superhombre, cuyo advenimiento esperaba Nietzsche en un lejano futuro. Los individuos componentes de una masa precisan todavía actualmente de una ilusión: de que el jefe los ama a todos con un amor justo y equitativo, mientras que el jefe mismo no necesita amar a nadie, puede erigirse en dueño y señor, y, aunque absolutamente narcisista, se halla seguro de sí mismo y goza de completa independencia".(47)

Freud agrega que el narcisismo, al limitar el amor, se constituye en un importantísimo factor civilizador.

Recordemos la afirmación freudiana citada mas arriba: "en el amor compartido cada satisfacción sexual es seguida de una disminución de la superestimación del objeto (el partenaire). El orgasmo es una descarga, un corte, la muerte transitoria de una relación. El amor sensual, para poder durar, "tiene que hallarse asociado desde un principio a componentes puramente tiernos, esto es, coartados en sus fines (por ej., el amor filial acunado acepta la prohibición del incesto). En la Iglesia y en el ejército, las autoridades están investidas por sus miembros de los atributos parentales, no sólo de los paternos. La diferencia entre los sexos incumbe a la familia, no a estas instituciones ni a la institución "empresa", separada de la familia desde el mercantilismo (siglo XVIII). Con la revolución burguesa se asiste a una doble movilidad. El lugar en el aparato productivo es cada vez menos adscripto y cada vez mas adquirido en razón de la eficacia individual, sea organizativa, intelectual o muscular. Por otro lado, hay mayor libertad en la elección matrimonial.*

Podríamos preguntarnos, si hay para los seres hablantes un porvenir distinto tanto del individualismo egoísta como de la masificación enajenante, Analistas hay, como Roberto Harari; **para los que un fin de análisis produce un mayor com-

* El aparato productivo es al mismo tiempo liberador y alienante. La razón obsesiva de la temporalidad medida y objetal es una cárcel.

** Ver cita (48) en las Notas a esta Proposición.

promiso social. Ese individuo sería, dentro de lo social, como el ejecutante dentro de una orquesta. Cada uno haría lo suyo y todos juntos también. Pero la analogía, como siempre, es ttaicionera. ¿Quién dirige la orquesta y su repertorio? ¿Quiénes ejecutan y quiénes crean? Una respuesta mas psicoanalítica pero acaso excesivamente abstracta la da Lacan en "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada"*

Decía Freud que el amor sensual, para poder subsistir, para que entonces sea posible el "amor compartido", tiene que estar acompañado de ternura. El, que no es un corruptor -como el Marquez de Sade-, tampoco un propagandista del amor -como el italiano Buscaglia o el argentino Finkelstein-, ni un cuestionador de la moral -como Nietzsche-, se ocupará de la patología del amor con herramientas psicoanalíticas. Porque novelistas y poetas han dado testimonio escrito del sentimiento de ternura, pero ¿cómo describirla sistemáticamente sino con esa freudiana teoría de las pulsiones? Es gracias a ella que podemos atribuir la ternura a pulsiones (sexuales) de meta inhibida. Pero no todas las restricciones de la pulsión derivarán en ternura(49):

1 - A veces la restricción es pasajera, hasta que la situación se torne favorable para la acción específica.

2 - Otras veces es definitiva y no habrá nunca acción específica, entendida como genital, al cabo de una compleja transformación habrá cambiado de objeto y de meta: se habrá sublimado.

3 - Otras veces, en fin, una postergación sine die indica a alguien que ama sin ser amado. El enamorado (porque lo suponemos activo) juega con el enamorado "como juega el gato maula con el mísero ratón", según lo expresa un tango.

Entre tanto juego (el odioso de la fascinación, el querible de la creatividad sublimatoria) lo que está en juego es el ideal, en su valor estrictamente psicoanalítico sobre el que avanza Freud en Psicología de las masas y análisis del yo, ese libro suyo que tanto alimenta nuestro trabajo y donde se trata todo el tiempo de las masas y del yo, del otro y de mi mismo.

En este capítulo octavo, "Enamoramiento e Hipnósis", Freud busca el elemento común que de cuenta del inquietante parecido. Que articule su práctica clínica (como psicoanalista pero también como hipnotizador) con su práctica teórica (de

*Ver addenda III a esta proposición.

lector no menos que de pensador de sus propios pensamientos). Vuela la imaginación del literato a la vez que el científico estrecha la malla cuidadosamente tejida de las ideas.

Sigamos aprovechando la clasificación en tres tipos de la postergación genital. La ternura -a la que abandonamos en este punto- comparte con la sublimación (punto 2) el cambio de meta pero no el de objeto, que sigue siendo el objeto-padres o sus herederos. Y comparte con el tipo 1 el sensato recurso al rodeo, en tanto es el necesario reposo o aderezo de una pasión guerrera.

9.10 RETORNO AL TEMA DE LAS MASAS:

La misma clasificación, llevada al tema de las masas, sigue demostrando ser útil. Heroicas o sacrificadas, además de turbulentas - como lo advirtió Le Bon* - ellas no parecen buscar una recompensa egoísta. Mas aún, no parece importarles ninguna recompensa. ¿O la recompensa -se pregunta la autora de esta Tesis- consistirá precisamente en la posibilidad de descargar amor y furia? (Freud, quien ya está trabajando su pulsión de muerte, es prudente a este respecto). Demasiado pendientes del coito como modelo de satisfacción, ¿no veremos sólo nuestra nariz, en una corta perspectiva? El empleado que boicotea a otro empleado o el sudafricano blanco que discrimina al sudafricano negro ¿ponen solamente en juego una vieja herida narcisista? Esta Tesis no intenta tener una rígida cosmovisión, un sólo punto de vista, sino mantener, cada vez, lo específico del punto de vista. Bastará, por el momento, aceptar la idea corriente de que cierto individualismo es, en todo caso, mas productivo (hasta la Salvación, para el creyente, es un asunto individual). Hemos descartado así que la ligazón afectiva entre los miembros de una turba o de una empresa implique una satisfacción sexual directa, sin decidimos todavía a opinar acerca de la retribución material o política (los "Derechos del ciudadano", vacaciones pagas o unos pobres mendrugos).

Vayamos, ordenadamente, al tipo 3. El nos permite distinguir los fenómenos del enamoramiento, del hipnotizamiento y de la masificación. En los dos últimos, por supuesto, lo sexual está definitivamente inhibido.

Pero hay que notar que cuando se habla de amores desgraciados o no compartidos no siempre estos adjetivos se los pone el sujeto. Y nadie se masificata pa-

*Ver cita (50) en las Notas a esta Proposición.

ra sufrir o enajenarse. En tanto hable, en tanto tenga un atributo exclusivo (así sea el de jefe de una hinchada) perderá la condición de anónima molécula, aunque no necesariamente la enajenación. Todo esto es para decir que hay, aparentemente, individuos conformes con sus cadenas o que no tienen "sed de verdad".

Paradójicamente quien parece tenerla es el neurótico*. Un observador ingenuo podría pensar que sus acciones discrepan torpemente con los fines que supuestamente persigue. El psicoanálisis, en cambio, no considera que la de los fines sea una cuestión sencilla, resuelta o -aún- soluble.

Estamos en 1921. Hace ya tiempo que Freud ha legalizado el conflicto psíquico, al llegar con su mirada a la otra escena, la escena inconsciente.** Pero deberían pasar los años para que Lacan pudiera expresar sistemática y no sólo especulativamente, lo que por momentos Freud tiene en la punta de la lengua: que la otredad no es un accidente, es decir, algo que ocurre sólo a algunos, sino que la otredad es un momento ineludible en la constitución de todo sujeto. Dicho en otros términos, la libertad (que eso es la salud) es un bien por conseguir, más que un bien perdido que se recuperará.

Si se acepta provisionalmente lo anterior -ya que soy consciente de que tal argumentación necesita otro lugar para desplegarse- la neurosis es un campo de batalla, con "muertos" y con "heridos", pero de ningún modo la paz de los sepulcros. Menos metafóricamente, hay en la neurosis un conflicto entre el yo y el ideal del yo, un conflicto que afecta todos los vínculos posibles entre el yo y los objetos. Es el conflicto el que pone en evidencia al ideal del yo. ¿Un enemigo?

"El niño manifiesta un especial interés por su padre. Quisiera ser como él y reemplazarlo en todo...", escribe Freud en líneas ya transcritas del capítulo séptimo. Esos padres quieren desquitarse a través del hijo, del propio narcisismo a desgano contrariado (Freud, "Introducción del Narcisismo"). ¿Será entonces mero juego o abusiva mi paráfrasis? "El padre manifiesta un especial interés por el hijo. Quisiera ser como él y reemplazarlo en todo..." (51).

Pero no pienso en términos de cara o cruz. Lo más probable (y espero que no lo más ecléctico) es que el niño no sea acunado por el padre y que tampoco sea totalmente independiente en su encuentro con los modelos. Quizá valga para él

*Freud; un exímio escritor, deliberadamente "coloca" la expresión persona normal.

**Es ilustrativo recordar que antes de Freud se hablaba de la "mentira histórica".

lo que Freud afirma sobre el adulto: cada individuo es miembro de muchas masas, tiene múltiples ligazones de identificación y ha edificado su ideal del yo según los más variados modelos.

ADDENDA I A LA IXª PROPOSICION

Algunas conceptualizaciones freudianas

Esta addenda tiene como objeto simplemente remarcar algunos puntos de la IXª Proposición desde otras conceptualizaciones freudianas.

Marcaré de entrada tres características de la identificación:

1º - Es la forma mas originaria de ligazón afectiva con un otro, casi al modelo ambivalente amor-odio en relación con la madre, y luego, con el padre.

2º - Cuando la identificación sustituye al amor, es decir, a la ligazón libidinosa de objeto, se produce la introyección del objeto en el yo. Así desaparece toda diferencia y desde ya el amor mismo que sólo es tal cuando marca diferencias. Esta, de paso, es la diferencia entre el amor y el enamoramiento.

3º - Al modelo de identificación histórica ya lo expliqué en el ejemplo del internado (en esta Proposición). Se produce en relación con un nexo en común predominantemente imaginario que excluye objetos de la realidad; excluye al objeto mismo.

También se produce identificación cuando se percibe inconscientemente en el otro elementos o rasgos fantasmáticos que por supuesto no son reconocibles por la conciencia. Son identificaciones parciales -muchas veces reducidas a un mínimo rasgo físico en el otro, o a sus movimientos, o al significante oculto en su nombre- que cuanto mas se entronquen en la historia del sujeto, cuanto mas respondan a las trazas que lo marcan, mas exitosas serán.

Por último, marcaré la comunidad afectiva que iguala imaginariamente a los yoes en la ligazón entre el ideal del yo y el objeto, fantasma que ocupa el lugar del conductor o del líder.

Curiosamente esta última observación, si se relaciona con la represión -formación clásica de las neurosis a partir de la relación entre el ideal del yo y el superyo, enmascarada por vía del síntoma, paralizada por vía de la inhibición o anunciada por el goce angustiado- puede llegar a afirmarse que en una formación espontánea de masas, la neurosis desaparece.

Y en sentido contrario, puede afirmarse también que la neurosis hace obstáculo a la formación de masas. El analista Roberto Harari durante sus conferen-

cias realizadas en el Teatro General San Martín en Bs.As., en 1988, sostuvo fiel este principio que hacia un fin de análisis se produce un mayor grado de participación social y compromiso.(52)

Finalmente, desde el punto de vista de la teoría de la libido, Freud señalará tres instancias posibles en los fenómenos que he ido analizando:

1 - El enamoramiento implica ciertamente la presencia simultánea de aspiraciones sexuales directas y de aspiraciones sexuales de meta inhibida (ternura).

Al mismo tiempo, el sujeto extrae del objeto de amor una parte de su libido yoica narcisista. Se produce un efecto de espejo: "amo en tí lo que tengo en mí".

Por tanto, el yo se refleja en el objeto, o dicho de otra forma, hay un efecto doble de espejo. El narcisismo actúa como coagulador en los dos miembros de la pareja. Obviamente cada uno de ellos pondrá elementos de su ideal en el otro. Dicho en otra lengua, la lacaniana, en el otro a habrá también A (gran OTRO); jugando como supuesto saber.

2 - En la hipnosis se produce el mismo fenómeno, pero el ideal del YO (Freud) o el gran OTRO (Lacan) ya no juegan un efecto de espejo. Se da una relación amo-esclavo encubierta o alternativa en el enamoramiento. El hipnotizador es puesto en el lugar del gran OTRO o del ideal del YO indefectiblemente y su mecanismo es exclusivamente la sugestión.

3 - En las neurosis hay un perpetuo conflicto entre el YO y el ideal que, vía la imposición superyoica abarca todos los vínculos entre el YO y los objetos.

4 - El fenómeno de masa multiplica en rigor -para Freud de forma no neurótica sino hipnótica- la relación de los yoes aparentemente igualados entre sí con un mismo ideal, con un gran OTRO para ser mas precisa, que ocupa el lugar del ideal común.

Cuando una empresa, por ejemplo, promueve el espíritu de "equipo" para llevarla adelante, como si la empresa fuera un bien común, se está intentando repetir artificialmente la estructura de una formación espontánea de masas.

Para Freud, cada individuo es miembro de muchas masas, tiene múltiples ligazones de identificación y ha edificado su ideal de YO según diversos modelos.

Por ejemplo: la raza, la comunidad de credos, el estamento social, la nacionalidad.

Parte, el sujeto de su historia y de su novela familiar, de su adscripción a esa mini-masa que es la familia y luego repite, enriqueciendo o empobreciendo estas primeras relaciones entre YO ideal en escuelas, clubes, instituciones deportivas o culturales, etc.

Freud observará al respecto que estas instituciones -clubes, colegios- que ocupan el lugar del ideal y a las que llama formaciones de masa duraderas y permanentes, llaman menos la atención del observador por sus inscripciones simbólicas en una cultura dada, que las formaciones súbitas de masa de las que hablaba Le Bon (53).

Cuando menos distancia haya entre el YO y el ideal de la estructura del sujeto será mas narcisista y paradójicamente le será mas fácil identificarse con un líder o con un conductor.

De todas maneras, la escisión del YO y el ideal del YO es permanente salvo en la locura. La función superyoica se desdibuja sólo en la infracción institucionalizada: las fiestas dionisiacas griegas, las saturnales romanas, el carnaval. Son todos excesos permitidos por la ley, excesos legislados. Las vacaciones también implican una suspensión temporaria del imperativo superyoico con relación al ideal.

Si se piensa que para Freud en 1914 -Introducción al Narcisismo- la formación del ideal es la condición vía superyoica de la represión, en estas fiestas permitidas, institucionalizadas, se levantan las barreras habituales de la represión.

Remarco, finalmente, al tema del mito del origen en Totem y Tabú (54). Freud recuerda que en la hermandad totémica todos gozaban de iguales derechos en virtud de la prohibición del incesto que ocultaba, preservaba y expiaba el asesinato del padre. El varón se convierte otra vez en jefe de una familia y quebranta los privilegios de la ginococracia que habría existido en la época sin padre. Pero este varón ya no es el arbitrario y salvaje macho de la horda; esta familia ya no es mas que la sombra de la primigenia. Los padres ya no inventan la ley sino que la transmiten. Ya no hay un sólo padre sino muchos padres.

¿Cuál será ahora, entonces, el primer líder?: Freud lo va a encontrar en la poesía épica. Lo va a buscar en el mito de la creación del héroe. Los héroes son los que matan al monstruo totémico que a su vez oculta al padre primordial. Los

poetas inventaban el ideal del YO encarnándolo en héroe que quiere sustituir al padre. El mito del héroe refleja el paso de una psicología de las masas a una subjetivación. En este proceso de simbolización progresiva puede dibujarse el siguiente recorrido: muerte del padre -Totem- héroe, como antecesor de la figura de un Dios abstracto, universal, con el que termina esta zaga ilusoria. El mito heroico finaliza de todas maneras, con el endiosamiento del héroe, pero, en los rasgos de la divinidad sigue ocultándose un Dios padre.

En tercer lugar, Freud explicará que las pulsiones de meta inhibida -esa ternura que queda como resto de ese desmesurado amor del niño por sus padres- conserva siempre algo de las metas sexuales originales. Este tema se ve claramente en las reacciones de la masa con relación al líder o a figuras liderales (músicos de rock, por ejemplo, ídolos). La masa siempre busca el contacto, la proximidad corporal, o al menos la visión y audición neta de su ideal. Sin embargo, estas actitudes -por eróticas que sean- ya implican en la mayoría de los casos una sublimación de la pulsión sexual.

La pulsión de meta inhibida, en la medida en que no perdura en ella la ilusión de una satisfacción completa nunca lograda, es duradera.

Ejemplo: La ligazón orgánica implícita en la pasión de meta inhibida por un club de fútbol.

ADDENDA II A LA IXª PROPOSICION

KANT CON LACAN

El tema de la destitución del YO, aunado a una filosofía de la conciencia, no es contemporáneo. No es una "novedad" que, por ello, pueda pasar desapercibida a la teoría de la administración. Para demostrarlo, me limitaré a citar a Kant (55): "El yo no es ningún concepto sino una denominación del sentido interno, en tanto no seguimos conociéndolo ya mediante ningún predicado. Por tanto el yo no puede ser ciertamente en sí, predicado de otra cosa, pero tampoco puede ser un concepto determinado de un sujeto absoluto. Sólo puede ser, como todos los otros casos, la referencia de los fenómenos internos al desconocido sujeto de los mismos".

El yo, en Lacan, tampoco es un concepto. Conviene subrayarlo antes de pasar a la Discusión de las teorías económicas de la administración y la contabilidad. Lacan, en este punto sigue claramente la línea kantiana de Freud; afirma (56):

"Creo haber acentuado lo bastante en el correr de los meses y hasta de los años que preceden, que el inconsciente es ese sujeto ignorado por el yo... El núcleo de nuestro ser no coincide con el yo"(57). "(el yo) Es otra cosa, un objeto particular en el interior de la experiencia del sujeto. Literalmente, el yo es un objeto: un objeto que cumple determinada función que aquí llamamos función imaginaria".

Las citas podrían multiplicarse. Reproduciré una más por su especial coincidencia con el desarrollo de esta Tesis (58):

"Este año, el objeto central de nuestro estudio es el yo. Hay que despojar al yo del privilegio que recibe desde una cierta evidencia: de mil maneras trato de indicarles que esta evidencia no es sino una contingencia histórica. El lugar que ha ocupado en la deducción filosófica es una de sus más claras manifestaciones. La noción del yo extrae su evidencia actual de un cierto prestigio conferido a la conciencia en tanto que evidencia única, individual, irreductible. La intuición de yo guarda, en cuanto centrada sobre una experiencia de conciencia,

un carácter cautivante, del que es menester desprenderse para acceder a nuestra concepción de sujeto. Intento apartarlos de su atracción, a fin de permitirles captar donde está, para Freud, la realidad del sujeto. En el inconsciente, excluido del sistema del yo, el sujeto habla".(59)

Regreso a Kant: (60)

"Si la representación de la apercepción del yo fuese un concepto mediante el cual pensar alguna cosa, entonces también podría ser usado como predicado de otras cosas, o contendría en sí tales predicados. Pero el yo no es mas que el sentimiento de una existencia sin el mas mínimo concepto, y es sólo la representación de aquello con lo cual todo pensar va en relación".

Kant se está refiriendo en este segundo párrafo a la obligatoriedad lingüística del yo de la enunciación, que produce lo que podría llamarse ilusión egocéntrica. Queda claro que ya en Kant queda subvertida la noción cartesiana del Ego cogito, ergo sum.

Lacan la revertirá también con su repetido apodigma:

"Pienso donde no soy. Soy donde no pienso".(61)

ADDENDA III A LA IXª PROPOSICION

EL TIEMPO LOGICO Y EL ASERTO DE CERTIDUMBRE ANTICIPADA. UN NUEVO SOFISMA.

Un problema de lógica

El director de la cárcel hace comparecer a tres detenidos selectos y les comunica el aviso siguiente:

"Por razones que no tengo por qué exponerles ahora, señores, debo poner en libertad a uno de ustedes. Para decidir a cuál, remito la suerte a una prueba a la que se someterán ustedes, si les parece.

"Son uds. tres aquí presentes. Aquí están cinco discos que no se distinguen sino por el color: tres son blancos y otros dos son negros. Sin enterarles de cuál he escogido voy a sujetarles a cada uno de uds. uno de estos discos entre los dos hombros, es decir fuera del alcance directo de su mirada, estando igualmente excluída toda posibilidad de alcanzarlo indirectamente por la vista por la ausencia aquí de ningún medio de reflejarse.

"Entonces, les será dado todo el tiempo para considerar a sus compañeros y los discos de que cada uno se muestre portador, sin que les esté permitido, por supuesto comunicarse unos a otros el resultado de su inspección. Cosa que por lo demás les prohibiría su puro interés. Pues será el primero que pueda concluir de ello su propio color el que se beneficiará de la medida liberadora de que disponemos.

"Se necesitará además que su conclusión esté fundada en motivos de lógica, y no únicamente de probabilidad. Para este efecto, queda entendido que, en cuanto uno de uds. esté dispuesto a formular una, cruzará esta puerta a fin de que, tomado aparte, sea juzgado por su respuesta."

Aceptada la propuesta, se adorna a cada uno de nuestros sujetos con un disco blanco, sin utilizar los negros, de los cuales, recordémoslo, sólo se disponía de dos.

¿Cómo pueden los sujetos resolver el problema?

La solución perfecta

Después de haberse considerado entre ellos durante "cierto tiempo", los tres sujetos dan juntos algunos pasos que los llevan a cruzar la puerta todos a una. Separadamente, cada uno da entonces una respuesta semejante que se expresa así:

"Soy un blanco, y he aquí como lo sé. Dado que mis compañeros eran blancos, pensé que, si yo fuese negro, cada uno de ellos hubiera podido inferir de ello lo siguiente: 'Si yo también fuese negro, el otro, puesto que debería reconocer en esto inmediatamente que él es blanco, habría salido enseguida; por lo tanto yo no soy un negro'. Y los dos habrían salido juntos, convencidos de ser blancos. Si no hacían tal cosa es que yo era un blanco como ellos. Así que me vine a la puerta para dar a conocer mi conclusión."

Así es como los tres salieron simultáneamente, dueños de las mismas razones de concluir.

Valor sofisticado de esta solución

Esta solución, que se presenta como la más perfecta que pueda tener el problema, ¿puede ser alcanzada en la experiencia? Dejamos a la iniciativa de cada uno el cuidado de decirlo.

No ciertamente porque vayamos a aconsejar que se haga la prueba al natural, aunque el progreso antinómico de nuestra época parece desde hace algún tiempo poner sus condiciones al alcance de un número cada vez mayor: tenemos, en efecto, aún cuando aquí sólo se trate de ganadores, que el hecho no se aparta demasiado de la teoría, y además no nos contamos entre esos recientes filósofos para quienes la opresión de cuatro muros no es sino un favor más para el cogollo de la libertad humana.

Pero, practicada en las condiciones inocentes de la ficción, la experiencia no decepcionará, lo garantizamos, a aquellos que conservan algún gusto por el asombro. Tal vez se muestra para el psicólogo de algún valor científico, por lo menos si damos fe a lo que nos pareció que se desprendía de ella, por haberla ensayado en diversos grupos convenientemente escogidos de intelectuales califica-

dos, en cuanto a un muy especial desconocimiento, en esos sujetos, de la realidad del prójimo.

En cuanto a nosotros, no queremos detenernos aquí más que en el valor lógico de la solución presentada. Nos parece, en efecto, como un notable sofisma, en el sentido clásico de la palabra, es decir como un ejemplo significativo para resolver las formas de una función lógica en el momento histórico en que su problema se presenta al examen filosófico. Las imágenes siniestras del relato se mostrarán sin duda contingentes. Pero, por poco que nuestro sofisma no deje de responder a alguna actualidad de nuestro tiempo, no es superfluo que lleve su signo en tales imágenes, y por eso le conservamos su soporte, tal como el ingenioso anfitrión de una noche lo trajo a nuestra reflexión.

Nos ponemos ahora bajo los auspicios de ese que a veces se presenta en el hábito del filósofo, que con mas frecuencia debe buscarse ambiguo en los dichos del humorista, pero con quien se tropieza siempre en lo secreto de la acción del político: el buen lógico, odioso al mundo.

Discusión del sofisma

Todo sofisma se presenta en primer lugar como un error lógico, y la objeción a éste encuentra fácilmente su primer argumento. Llamaremos A al sujeto real que viene a concluir por sí mismo, B y C a los otros reflejados sobre la conducta de los cuales establece su deducción. Si la convicción de B, se nos dirá, se funda sobre la expectativa de C, la seguridad de aquella debe lógicamente disiparse con la ruptura de ésta; recíprocamente para C con relación a B; y tenemos a los dos quedándose en la indecisión. Nada hace pues necesaria su partida en el caso de que A fuese un negro. De donde resulta que A no puede deducir de ello que él sea un blanco.

A lo cual hay que replicar en primer lugar que toda esa cogitación de B y de C les es imputada en falso, puesto que la única situación que podría motivarla en ellos: ver un negro, no es la verdadera, y que se trata de saber si, suponiendo esa situación, su desarrollo lógico les es imputado sin razón. No hay nada de eso. Pues, en esa hipótesis, es el hecho de que ninguno de los dos haya par-

tido el primero el que permite a cada uno pensarse como blanco, y es claro que bastaría con que vacilasen un instante para que cada uno de ellos confirmase, sin duda posible, su convicción de ser un blanco. Porque la vacilación está excluida lógicamente para quienquiera que viese dos negros. Pero está excluida también realmente, en esta primera etapa de la deducción, pues no encontrándose ninguno en presencia de un blanco y de un negro, no cabe que nadie salga por la razón que de ello se deduce.

Pero la objeción se vuelve a presentar mas fuerte en la segunda etapa de la deducción de A. Porque, si bien ha llegado con todo derecho a su conclusión de que él es un blanco, estableciendo que si él fuese negro los otros no tardarían en saberse blancos y deberían salir, ahora tiene que abandonarla, apenas la ha formado, puesto que en el momento en que es movido por ella, ve a los otros hacer el mismo ademán que él.

Antes de responder a esto, volvamos a plantear bien los términos lógicos del problema. A designa a cada uno de los sujetos en cuanto que está él mismo en la palestra y se decide o no a concluir sobre sí mismo. B y C son los otros dos en cuanto objetos del razonamiento de A. Pero si éste puede imputarle correctamente, acabamos de mostrarlo, una cogitación de hecho falsa, no podría en cambio tener en cuenta mas que su comportamiento real.

Si A, al ver a B y C disponerse a moverse con él vuelve a dudar de ser visto negro por ellos, basta con que vuelva a plantear la cuestión, deteniéndose, para resolverla. Los ve en efecto detenerse también: porque estando cada uno realmente en la misma situación que él, o mejor dicho, siendo cada uno de los sujetos A en cuanto real, es decir en cuanto se decide o no a concluir sobre sí mismo, encuentra la misma duda en el mismo momento que él. Pero entonces, cualquiera que sea el pensamiento que A impute a B y a C, con toda razón concluirá de nuevo que él es un blanco. Porque establece derechamente que, si él fuese un negro, B y C hubieran debido proseguir; o bien, se admite que vacilan, según el argumento precedente, que encuentra aquí el apoyo de los hechos y que los haría dudar si no son ellos mismos negros, que por lo menos deberían volver a hechar a andar antes que él (puesto que, siendo negro, da a su vacilación misma su alcance seguro para que concluyan que son blancos). Y es porque, viéndolo de hecho blanco, no

hacen tal cosa, por lo que toma él mismo la iniciativa de hacerla, es decir que vuelven a ponerse en marcha todos juntos, para declarar que son blancos.

Pero se nos puede oponer todavía que al levantar así el obstáculo no hemos refutado por ello la objeción lógica, y que va a presentarse otra vez igual con la reiteración del movimiento y a reproducir en cada uno de los sujetos la misma duda y la misma parada.

Sin duda, pero algún progreso lógico tiene que haberse cumplido. Por la razón de que esta vez A no puede sacar de la parada común sino una conclusión inequívoca. Es que, si él fuese negro, B y C no hubiesen debido detenerse en absoluto. Pues en el punto presente queda excluido que puedan vacilar una segunda vez en concluir que son blancos: una sola vacilación, en efecto, es suficiente para que uno a otro se demuestren que ni uno ni otro son negros. Si por lo tanto B y C se han detenido, A no puede ser sino un blanco. Es decir que los tres sujetos se encuentran esta vez confirmados en una certidumbre, que no permite ni a la objeción ni a la duda renacer.

El sofisma conserva pues, tras la prueba de la discusión, todo el rigor restrictivo de un proceso lógico, a condición de que se le integre el valor de las dos escansiones suspensivas, lo cual en esta prueba se muestra verificado en el acto mismo en que cada uno de los sujetos manifiesta que ello le ha llevado a su conclusión.

Valor de las mociones suspendidas en el proceso

¿Está justificado integrar en el valor del sofisma las dos mociones suspendidas aparecidas así? Para decidirlo, es preciso examinar cuál es su papel en la solución del proceso lógico.

Ese papel, en efecto, sólo lo desempeñan después de la conclusión del proceso lógico, puesto que el acto que suspenden manifiesta esa conclusión misma. No se puede pues objetar con ello que hagan entrar en la solución un elemento externo al proceso lógico mismo.

Su papel, aunque crucial en la práctica del proceso lógico, no es el de la experiencia en la verificación de una hipótesis, sino por el contrario el de un

hecho intrínseco a la ambigüedad lógica.

Por el primer aspecto, efectivamente, los datos del problema se descompondrían así:

1º- Son lógicamente posibles tres combinaciones de los atributos característicos de los sujetos: dos negros, un blanco; un negro dos blancos; tres blancos. Quedando excluida la primera por la observación de todos ellos, queda abierta una incógnita entre las otras dos, que viene a resolver:

2º- El dato de experiencia de las mociones suspendidas, que equivaldría a una señal por la cual los sujetos se comunican unos a otros, bajo la forma determinada por las condiciones de la prueba, lo que les está vedado intercambiar bajo una forma intencional: a saber lo que ve cada uno del atributo del otro.

No hay nada de esto, porque ello sería tanto como dar del proceso lógico una concepción espacializada, aquella misma que asoma cada vez que toma el aspecto del error y que es la única que objeta la solubilidad del problema.

Es precisamente porque nuestro sofisma no la tolera por lo que se presenta como una aporía para las formas de la lógica clásica, cuyo prestigio "eterno" refleja esa invalidez que no por ser la suya es menos reconocida: a saber que no aportan nunca nada que no pueda ser ya visto de un solo golpe.

Muy al contrario, la entrada en juego como significantes de los fenómenos aquí en litigio hace prevalecer la estructura temporal y no espacial del proceso lógico. Lo que las mociones suspendidas denuncian no es lo que los sujetos ven, es lo que han encontrado positivamente por lo que no ven: a saber el aspecto de los discos negros. Aquello por lo que son señales significantes está constituido no por su dirección sino por su tiempo de suspensión, detención. Su valor crucial no es el de una elección binaria entre dos combinaciones yuxtapuestas en lo inerte, y descabaladas por la exclusión visual de la tercera, sino la del movimiento de verificación instituido por un proceso lógico en el que el sujeto ha transformado las tres combinaciones posibles en tres tiempos de posibilidad.

Por eso, también, mientras una sola señal debería bastar para la única elección que impone la primera interpretación errónea, dos escansiones son necesarias para la verificación de los dos lapsos que implica la segunda y única válida.

Lejos de ser un dato de experiencia externa en el proceso lógico, las mociones

suspendidas son en él tan necesarias que sólo la experiencia puede hacer que el sincronismo que implican de un sujeto de pura lógica deje de producirse en ese proceso y que fracase su función en el proceso de verificación.

No representan allí, en efecto, sino los niveles de degradación cuya necesidad hace aparecer el orden creciente de las instancias del tiempo que se registran en el proceso lógico para integrarse en su conclusión.

Como se ve en la determinación lógica de los tiempos de suspensión que ellas constituyen, la cual, objeción del lógico o duda del sujeto, se revela cada vez como el desarrollo subjetivo de una instancia del tiempo, o mejor dicho, como la fuga del sujeto en una exigencia formal.

Estas instancias del tiempo, constituyentes del proceso del sofisma, permiten reconocer en él un verdadero movimiento lógico. Este proceso exige el examen de la calidad de sus tiempos, análisis cualitativo.

La modulación del tiempo en el movimiento del sofisma: el instante de la mirada, el tiempo para comprender y el momento de concluir.

Se aíslan en el sofisma tres momentos de la evidencia, cuyos valores lógicos se revelarán diferentes y de orden creciente. Exponer su sucesión cronológica es también espacializarlos según un formalismo que tiende a reducir los discursos a una alineación de signos. Mostrar que la instancia del tiempo se presenta bajo un modo diferente en cada uno de estos momentos es preservar su jerarquía revelando en ellos una discontinuidad tonal, esencial para su valor. Pero captar en la modulación del tiempo la función misma por donde cada uno de esos momentos, en el tránsito hasta el siguiente, se reabsorbe en él, subsistiendo únicamente el último que los absorbe, es restituir su sucesión real y comprender verdaderamente su génesis en el movimiento lógico. Es lo que vamos a intentar a partir de una formulación, tan rigurosa como sea posible, de esos momentos de la evidencia.

1º- Estando ante dos negros se sabe que se es un blanco.

Esta es una exclusión lógica que da su base al movimiento. Que le sea anterior, que se la pueda considerar como dada a los sujetos con los datos del problema,

los cuales prohíben la combinación de tres negros, es cosa independiente de la contingencia dramática que aísla su enunciado en prólogo. Expresándola bajo la fórmula dos negros :: un blanco, se ve el valor instantáneo de su evidencia, y su tiempo de fulguración, si así puede decirse, equivaldría a cero.

Pero ya desde el punto de partida su formulación se modula: por la subjetivación que se dibuja en ella, aunque impersonal bajo la forma de "se sabe que...", y por la conjunción de las proposiciones que, más que ser una hipótesis formal, representa una matriz cuya todavía indeterminada, digamos esa forma de consecuencia que los lingüistas designan bajo los términos de prótasis y apódosis: "De ser ..., sólo entonces se sabe que se es..."

Una instancia del tiempo cava el intervalo para que lo dado enfrente de la prótasis, "ante dos negros", se mude en el dato de la apódosis, "uno es un blanco": se necesita para ello el instante de la mirada. En la equivalencia lógica de los dos términos: "Dos negros : un blanco", esta modulación del tiempo introduce la forma que, en el segundo momento se cristaliza en hipótesis auténtica, porque va a apuntar a la incógnita real del problema, a saber el atributo ignorado del sujeto mismo. En este tránsito, el sujeto encuentra la siguiente combinación lógica y, siendo el único que puede asumir el atributo del negro, llega, en la primera fase del movimiento lógico, a formular así la evidencia siguiente:

2º- Si yo fuese un negro, los dos blancos que veo no tardarían en reconocerse como blancos.

Es esta una intuición (captación tética ni sintética ni analítica, Hegel) por la cual el sujeto objetiva algo más que los datos de hecho cuyo aspecto se le ofrece en los dos blancos; es un cierto tiempo el que se define (en los dos sentidos de tomar su sentido y de encontrar su límite) por su fin, a la vez meta y término, a saber, para cada uno de los dos blancos el tiempo para comprender, en la situación de ver un blanco y un negro, que tiene la inercia de su semejante la clave de su propio problema. La evidencia de este momento supone la duración de un tiempo de meditación -Heidegger pregunta por lo que vale la pena preguntarse- que cada uno de los dos blancos debe comprobar en el otro y que el sujeto manifiesta en los términos que pone en labios del uno y del otro, como si los hubiera visto inscritos en un banderín: "Si yo fuese un negro, él habría salido sin es-

perar un instante. Si se queda meditando es que soy un blanco."

Pero de este tiempo así objetivado en su sentido, ¿cómo medir el límite? El tiempo para comprender puede reducirse al instante de la mirada, pero esa mirada en su instante puede incluir todo el tiempo necesario para comprender. Así, la objetividad de este tiempo se tambalea en su límite. Sólo subsiste su sentido con la forma que engendra de sujetos indefinidos salvo por su reciprocidad y cuya acción está suspendida por una causalidad mutua en un tiempo que se escabulle bajo el retorno mismo de la intuición que ha objetivado. Por esta modulación del tiempo es por la que se abre, con la segunda fase del movimiento lógico, la vía que lleva a la evidencia siguiente:

3º- Me apresuro a afirmar que soy un blanco, para que estos blancos, así considerados por mí, no se me adelanten en reconocerse por lo que son.

Es éste el aserto sobre sí mismo, por el que el sujeto concluye el movimiento lógico en la decisión de un juicio. El retorno mismo del movimiento de comprender, bajo el cual se ha tambaleado la instancia del tiempo que lo sostiene objetivamente, se prosigue en el sujeto en una reflexión, en la que esta instancia resurge para él bajo el modo subjetivo de un tiempo de retraso respecto de los otros en ese movimiento mismo, y se presenta lógicamente como la urgencia del momento de concluir.

Más exactamente, su evidencia se revela en la penumbra subjetiva, como la iluminación creciente de una franja en el límite del eclipse que sufre bajo la reflexión la objetividad del tiempo para comprender.

Este tiempo, en efecto, para que los dos blancos comprendan la situación que los coloca en presencia de un blanco y de un negro, aparece al sujeto que no difiere lógicamente del tiempo que él ha necesitado para comprenderla, puesto que esa situación no es otra que su propia hipótesis. Pero, si esta hipótesis es verdadera, los dos blancos ven realmente un negro, no han tenido pues que suponer ese dato. Resulta pues de ello que, si tal es el caso, los dos blancos se le adelantan en el tiempo de compás que implica en su detrimento el haber tenido que formar esa hipótesis misma. Es pues el momento de concluir que él es blanco; efectivamente, si deja que se le adelanten sus semejantes en esa conclusión, ya no podrá reconocer si no es un negro. Pasado el tiempo para comprender el mo-

mento de concluir, es el momento de concluir el tiempo para comprender. Porque de otra manera este tiempo perdería su sentido. No es pues debido a alguna contingencia dramática, la gravedad de lo que está en juego, por lo que el tiempo apremia; es bajo la urgencia del tiempo lógico como el sujeto precipita a la vez su juicio y su partida, y el sentido etimológico del verbo, la cabeza por delante, da la modulación en que la tensión del tiempo se invierte en la tendencia al acto que manifiesta a los otros que el sujeto ha concluido. Pero detengámonos en este punto en que el sujeto en su aserto alcanza una verdad que va a ser sometida a la prueba de la duda, pero que no podría verificar si no la alcanzase primero en la certidumbre. La tensión temporal culmina en él, puesto que, ya lo sabemos, es el desarrollo de su relajamiento el que va a escandir la prueba de su necesidad lógica. ¿Cuál es el valor lógico de este aserto conclusivo? Es lo que vamos a intentar ahora poner en valor en el movimiento lógico en que se verifica.

La tensión del tiempo en el aserto subjetivo y su valor manifestado en la demostración del sofisma.

El valor lógico del tercer momento de la evidencia, que se formula en el aserto por el que el sujeto concluye su movimiento lógico, nos parece digno de ser profundizado. Revela en efecto una forma propia de una lógica asertiva, de la que hay que demostrar a qué relaciones originales se aplica.

Progresando sobre las relaciones proposicionales de los dos primeros momentos. apódoxis e hipótesis, la conjunción aquí manifestada se anuda en una motivación de la conclusión, "para que no haya" (retraso que engendre el error), en la que parece aflorar la forma ontológica (logos del ser) de la angustia, curiosamente reflejada en la expresión gramatical equivalente "ante el temor de que" (el retraso engendre el error)

Sin duda esta forma está en relación con la originalidad lógica del sujeto del aserto: por cuyo motivo lo caracterizamos como aserto subjetivo, a saber que el sujeto lógico no es allí otro que la forma personal del sujeto del conocimiento, aquel que sólo puede expresarse por "yo" ["je"]. Dicho de otra manera, el

juicio que concluye el sofisma no puede ser formulado sino por el sujeto que ha formado su aserto sobre sí, y no puede sin reservas serle imputado por algún otro, al contrario de lo que sucede con las relaciones del sujeto impersonal y del sujeto indefinido recíproco de los dos primeros momentos que son esencialmente transitivas, puesto que el sujeto personal del movimiento lógico las asume en cada uno de estos momentos.

La referencia a estos dos sujetos manifiesta bien el valor lógico del sujeto del aserto. El primero, que se expresa en el "se" del "se sabe que...", no da más que la forma general del sujeto noético; puede lo mismo ser dios, mesa o balde. El segundo, que se expresa en "los dos blancos" que deben reconocer-"se el uno al otro", introduce la forma del otro en cuanto tal, es decir como pura reciprocidad, puesto que el uno no se reconoce más que en el otro y no descubre el atributo que es suyo sino en la equivalencia del tiempo propio de los dos. El "yo" [je], sujeto del aserto conclusivo, se aísla por una pulsación de tiempo lógico respecto del otro, es decir respecto de la relación de reciprocidad. Este movimiento de génesis lógica del "yo" ["je"] por una decantación de su tiempo lógico propio es bastante paralelo a su nacimiento psicológico. Del mismo modo que, para recordarlo en efecto, el "yo" ["je"] psicológico se desprende de un transitivismo especular indeterminado, por el complemento de una tendencia despertada como celos, el "yo" de que se trata aquí se define por la subjetivación de una competencia con el otro en la función del tiempo lógico. Como tal, nos parece, da la forma lógica esencial (mucho más que la forma llamada existencial) del "yo" ["je"] psicológico.

Lo que manifiesta bien el valor esencialmente subjetivo ("asertivo" en nuestra terminología) de la conclusión del sofisma, es la indeterminación en que será mantenido un observador (el director de la cárcel que vigila el juego, por ejemplo), ante la partida simultánea de los tres sujetos, para afirmar de alguno de ellos si ha concluido con justeza en cuanto al atributo de que es portador. El sujeto, en efecto, ha aprehendido el momento de concluir que él es un blanco bajo la evidencia subjetiva de un tiempo de retraso que le hace apresurarse hacia la salida, pero, si no ha aprehendido ese momento, no por ello actúa de modo diferente ante la evidencia de la partida de los otros, y sale a la vez que ellos,

sólo que convencido de ser un negro. Todo lo que puede prever el observador es que, si hay un sujeto que ha de declararse en la encuesta negro por haberse apresurado en seguimiento de los otros, será el único que se declarará tal en esos términos.

Finalmente, el juicio asertivo se manifiesta aquí por un acto. El pensamiento moderno ha mostrado que todo juicio es esencialmente un acto, y las contingencias dramáticas no hacen aquí mas que aislar ese acto en el gesto de la partida de los sujetos. Podrían imaginarse otros modos de expresión del acto de concluir. Lo que hace la singularidad del acto de concluir en el aserto subjetivo demostrado por el sofisma, es que se adelanta a su certidumbre, debido a la tensión temporal de que está cargado subjetivamente, y que bajo la condición de esa anticipación misma, su certidumbre se verifica en una precipitación lógica determinada por la descarga de esa tensión, para que finalmente la conclusión no se funde ya sino en instancias temporales objetivadas, y que el aserto se desubjetivice hasta el grado mas bajo. Como lo demuestra lo que sigue.

En primer lugar reaparece el tiempo objetivo de la intuición inicial del movimiento que, como aspirado entre el instante de su comienzo y la prisa de su fin, había parecido estallar como una pompa. Bajo el impacto de la duda que exfolia la certidumbre subjetiva del momento de concluir, he aquí que se condensa como un núcleo en el intervalo de la primera moción suspendida y que manifiesta al sujeto su límite en el tiempo para comprender que ha pasado para los otros dos el instante de la mirada y que ha regresado el momento de concluir.

Ciertamente, si la duda, desde Descartes, está integrada en el valor del juicio, hay que observar, que para la forma de aserto aquí estudiada, este valor reside menos en la duda que lo suspende que en la certidumbre anticipada que lo introdujo.

Pero, para comprender la función de esta duda en cuanto al sujeto del aserto, veamos lo que vale objetivamente la primera suspensión para el observador a quien hemos interesado ya en la moción de conjunto de los sujetos. Nada más que esto: es que cada uno, si era imposible hasta ese momento juzgar en qué sentido había concluido, manifiesta una incertidumbre de su conclusión, pero que seguramente la habrá confortado si era correcta, rectificado tal vez si era errónea.

Si, en efecto, subjetivamente, uno cualquiera ha sabido adelantarse, y se detiene, es que se ha puesto a dudar si es el momento de concluir que era un blanco, pero lo va a aprehender nuevamente de inmediato, puesto que ya ha hecho su experiencia subjetiva. Si, por el contrario, ha dejado que los otros se le adelanten y que cimenten así en él la conclusión de que es un negro, no puede dudar de que ha aprehendido bien el momento de concluir, precisamente porque no lo ha aprehendido subjetivamente (y en efecto podría incluso encontrar en la nueva iniciativa de los otros la confirmación lógica de su creencia en que él es desemejante de los otros). Pero si se detiene, es que subordina su propia conclusión tan estrechamente a lo que manifiesta la conclusión de los otros, que la suspende en seguida cuando ellos parecen suspender la suya, luego pone en duda que él sea un negro hasta que ellos le muestren de nuevo la vía o que la descubra por sí mismo, según lo cual concluirá esta vez ya sea que es un negro, ya sea que es un blanco; tal vez en falso, tal vez con acierto, punto que permanece impenetrable a cualquiera que no sea él.

Pero el descenso lógico prosigue hacia el segundo tiempo de suspensión. Cada uno de los sujetos, si ha vuelto a aprehender la certidumbre subjetiva del momento de concluir, puede nuevamente ponerla en duda. Pero está ahora sostenida por la objetivación, ya hecha, del tiempo para comprender, y su puesta en duda durará tan solo el instante de la mirada, porque el solo hecho de que la vacilación aparecida en los otros sea la segunda basta para suprimir la suya apenas percibida, puesto que le indica inmediatamente que con seguridad no es un negro.

Aquí el tiempo subjetivo del momento de concluir se objetiva finalmente. Como lo prueba el hecho de que, incluso si uno cualquiera de los sujetos no lo hubiese aprehendido todavía, ahora sin embargo se impone a él; el sujeto, en efecto, que hubiese concluido la primera escansión siguiendo a los otros dos, convencido por ello de ser un negro, se vería en efecto, a causa de la presente y segunda escansión, obligado a invertir su juicio.

Así el aserto de certidumbre del sofisma llega, diremos, al término de la reunión lógica de las dos mociones suspendidas en el acto en que se acaban, a desubjetivarse en lo más bajo. Como lo manifiesta el hecho de que nuestro observador, si las ha comprobado sincrónicas en los tres sujetos no puede dudar que nin-

guno de ellos pueda dejar en la encuesta de declararse blanco.

Finalmente, puede observarse que en ese mismo momento, si todo sujeto puede en la encuesta expresar la certidumbre que finalmente ha verificado, por el aserto subjetivo que se le ha dado en conclusión del sofisma, a saber en estos términos: "Me he apresurado a concluir que yo era un blanco, porque si no, ellos debían adelantármese en reconocerse recíprocamente como blancos (y si les hubiese dado tiempo para ello, los otros, gracias a aquello mismo que hubiese sido mi solución, me habrían lanzado en el error)", ese mismo sujeto puede también expresar esa misma certidumbre por su verificación desubjetivizada en lo más bajo del movimiento lógico, a saber en estos términos: "Se debe saber que es un blanco cuando los otros han vacilado dos veces en salir". Conclusión que, bajo su primera forma, puede ser adelantada como verdadera por el sujeto, desde el momento que ha constituido el movimiento lógico del sofisma, pero no puede como tal ser asumida por ese sujeto mas que personalmente; pero que, bajo su segunda forma, exige que todos los sujetos hayan consumado el descenso lógico que verifica el sofisma, pero es aplicable por cualquiera a cada uno de ellos. No estando ni siquiera excluido que uno de los sujetos, pero uno solo, llegue a ello sin haber constituido el movimiento lógico del sofisma y por haber seguido tan sólo su verificación manifestada en los otros dos sujetos.

La verdad del sofisma como referencia temporalizada de sí al otro: el aserto subjetivo anticipante como forma fundamental de una lógica colectiva.

Así, la verdad del sofisma no viene a ser verificada sino por su presunción, si puede decirse, en el aserto que constituye. Revela así depender de una tendencia que apunta a ella, noción que sería una paradoja lógica si no se redujese a la tensión temporal que determina el momento de concluir.

La verdad se manifiesta en esta forma como adelantándose al error y avanzando sola en el acto que engendra su certidumbre; inversamente del error, como confirmando en su inercia y enderezándose difícilmente para seguir la iniciativa conquistadora de la verdad.

Pero ¿a qué clase de relación responde tal forma lógica? A una forma de obje-

tivación que ella engendra en su movimiento, es a saber a la referencia de un "yo" ["je"] a la común medida del sujeto recíproco, o también: de los otros en cuanto tales, o sea: en cuanto son otros los unos para los otros. Esta común medida está dada por cierto tiempo para comprender, que se revela como una función esencial de la relación lógica de reciprocidad. Esta referencia del "yo" ["je"] a los otros en cuanto tales debe, en cada momento crítico, ser temporalizada, para reducir dialécticamente el momento de concluir el tiempo para comprender a durar tan poco como el instante de la mirada.

Basta con hacer aparecer en el término lógico de los otros la menor disparidad para que se manifieste cuánto depende para todos la verdad del rigor de cada uno, e incluso que la verdad, de ser alcanzada sólo por uno, puede engendrar, si es que no confirmar, el error en los otros. Y también esto: que, si bien en esta carrera tras la verdad no se está sino sólo, si bien no se es todos cuando se toca lo verdadero, ninguno sin embargo lo toca sino por los otros.

Sin duda estas formas encuentran fácilmente su aplicación en la práctica en una mesa de bridge o en una conferencia diplomática, y hasta en la maniobra del "complejo" en la práctica psicoanalítica.

Pero quisiéramos indicar su aporte a la noción lógica de colectividad.

Tres hacen colegio adagio, dice el dicho y la colectividad está ya íntegramente representada en la forma del sofisma, puesto que se define como un grupo formado por las relaciones recíprocas de un número definido de individuos, al contrario de la generalidad, que se define como una clase que comprende de manera abstracta un número indefinido de individuos.

Pero basta con desarrollar por recurrencia la demostración del sofisma para ver que puede aplicarse lógicamente a un número ilimitado de sujetos, escando establecido que el atributo "negativo" no puede intervenir sino en un número igual al número de los sujetos menos uno. Pero la objetivación temporal es mas difícil de concebir a medida que la colectividad crece, y parece obstaculizar una lógica colectiva con la que pueda completarse la lógica clásica.

Mostraremos sin embargo qué respuesta debería aportar semejante lógica a la inadecuación que siente uno de una afirmación tal como "Yo soy un hombre" a una forma cualquiera de la lógica clásica, aún traída en conclusión de las premisas

que se quieran. ("El hombre es un animal racional...", etc.)

Más cerca sin duda de su valor verdadero aparece presentada en conclusión de la forma aquí demostrada del aserto subjetivo anticipante, a saber como sigue:

1º- Un hombre sabe lo que no es un hombre;

2º- Los hombres se reconocen entre ellos por ser hombres;

3º- Yo afirmo ser un hombre, por temor de que los hombres me convenzan de no ser un hombre.

Movimiento que da la forma lógica de toda asimilación "humana", en cuanto precisamente se plantea como asimiladora de una barbarie, y que sin embargo reserva la determinación esencial del "yo" ["je"]...

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
DE LA IXª PROPOSICION

- (1) FREUD, SIGMUND; "Obras Completas" - Tomo XVIII - "Totem y Tabú" - 1913
- (2) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) Tomo III- Página 23
- (3) LEVI- STRAUS; "Estructuras Elementales del Parentesco" - Editorial Planeta - Agostini - Barcelona, 1986.
- (4) FREUD, SIGMUND; Opus cit (2) - Páginas 12-15.
- (5) FREUD, SIGMUND; Opus cit (2) - Páginas 12-18.
- (6) FREUD, SIGMUND; Opus cit (2) - Página 143.
- (7) FREUD, SIGMUND; Opus cit (2) - Página 144.
- (8) LACAN, JACQUES; "Los Cuatro Conceptos Fundamentales de Psicoanálisis"-- Editorial Paidós - Barcelona - España, 1981
- (9) LEVI- STRAUSS; Opus cit (3)
- (10) JUNG, C G ; "La Psicología de la Transferencia" - Editorial Paidós Buenos Aires 1954.
- (11) LE BON, GUSTAVO; Citado por Freud en Psicología de las masas y análisis del yo - "Obras Completas" - Opus cit (1)
LE BON, GUSTAVO; "Psicología de las Multitudes" - Editorial Albatros Buenos Aires, 1968.
- (12) ORTEGA Y GASSET, JOSE; "La rebelión de las masas" - Editorial Austral Buenos Aires, 1952.
- (13) FREUD, SIGMUND; "Obras Completas" - "Totem y Tabú" - Tomo XVIII - Opus cit (1) - Página 78
- (14) LE BON, GUSTAVO; Opus cit (11) - Tomo XVIII

- (15) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1)
- (16) LE BON, GUSTAVO; Opus cit(11).
- (17) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 74.
- (18) LE BON, GUSTAVO; Opus cit(11) - Página 80.
- (19) FREUD, SIGMUND; Ops cit (11) -- Página 77
- (20) VANCE- PACKARD; "Los Buscadores de Prestigio". - Editorial.
- (21) MAC DOUGALL. "The group Mind" - Cambridge, 1920 - Páginas 79-81-92-93
- (22) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 80.
- (23) NIETZSCHE, FRIEDRICH; "El nacimiento de la tragedia" - Editorial Alianza Madrid, 1973.
- (24) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 25.
- (25) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 89.
- (26) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 96.
- (27) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 96.
- (28) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 97.
- (29) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 97.
- (30) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 98.
- (31) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 99.
- (32) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 87 - Tomo XIII
- (33) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 99.
- (34) SIMON, HERBERT; "El comportamiento administrativo" - Editorial Aguilar 2ª Edición - 1964.

- (35) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página
- (36) MASSOTA, OSCAR; "Introducción de la Lectura de Jacques Lacan" - Editorial Corregidor - Buenos Aires, 1985.
- (37) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 105.
- (38) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 106.
- (39) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 108.
- (40) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 108
- (41) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 112 - Trotter, W. Instints of the herd in Peace and World - Londres, 1916.
- (42) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 119.
- (43) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - en su cita a Aristóteles.
- (44) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - en su cita a Empédocles
- (45) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 121.
- (46) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 118.
- (47) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página 131.
- (48) (HARARI, ROBERTO; "Los cuatro conceptos fundamentales de psicoanálisis de Lacan: una introducción - Editorial Nueva Visión - Buenos Aires, 1987.
- (49) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1) - Página
- (50) LE BON, GUSTAVO; Opus cit (11).
- (51) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1)
- (52) HARARI, ROBERTO; Opus cit (48)
- (53) LE BON, GUSTAVO; Opus cit (11)

- (54) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1).
- (55) KANT, EMANUEL; "Prolegómenos" - Editorial Charcas
Buenos Aires, 1984.
- (56) LACAN, JACQUES; "Seminario II - El yo en la Teoría de Freud y en la Teoría
Psicoanalítica" - Editorial Paidós - Buenos Aires, 1983 - Página 73.
- (57) LACAN, JACQUES; Opus cit (56) - Página 94.
- (58) LACAN, JACQUES; Opus cit (56) - Página 95.
- (59) FREUD, SIGMUND; Opus cit (1)
- (60) KANT, EMANUEL; Opus cit (55)
- (61) LACAN, JACQUES; "Pienso donde no soy, soy donde no pienso" -
Opus cit (56).

PROPOSICION DECIMA:

EL SENTIDO Y LA REPRESENTACION EN EL DISCURSO

Y SU VALOR VERITATIVO

10.0 DESARROLLO DE LA Xª PROPOSICION:

La realidad en las ciencias económicas puede hallarse en la representación de uno o mas actos, dada en el sentido del discurso o en una expresión de éste, más que en el método.

10.1 ACERCA DE PRINCIPIOS PARADIGMATICOS:

En esta proposición quisiera plantear algunas dificultades que inevitablemente se presentarán al decurso de esta Tesis. Y las planteo porque precisamente esta Tesis no pretende cerrar una serie de proposiciones discursivas que se desarrollen a partir de una axiomática, sino abrir un ámbito de discusión sobre la axiomática aceptada de las ciencias económicas. Que de la discusión surja una axiomática nueva o no, será cuestión del azar y del deseo. Si la discusión prospera, la propuesta de una axiomática que abarque una nueva metodología y una representatividad es inevitable. "No queda otra que representar", es decir, que imaginariar con pérdida real.

El problema es que, si el paradigma (en el sentido que le da Kuhn) es inevitable, e inevitable también una cierta, no total - arbitrariedad en su desarrollo, sólo será un aporte si se refiere a principios y no al método. Pretender que esos principios sean cuestionados desde el código mismo de la ciencia de que se trate, es caer precisamente en una petición de principios.

Esta Tesis afirma que no hay metalenguaje. Pero no afirma de ninguna manera que las ciencias tengan un lenguaje, sino un código, dentro de la lengua. Es función, como quedó explicitado en la Iª Proposición, del pensar o del meditar (para plantear la repugnancia del último Heidegger, a considerar no sólo la palabra filosofía, sino a considerarse a sí mismo como filósofo) el poner en discusión los principios, atrapados (ver Proposición VIIª de esta Tesis) en la red del método. Desde luego que esta puesta en duda es producto de la subjetividad de la autora de esta Tesis (su deseo inconsciente, su voluntad consciente) pero el deseo - que es lo que importa - y su formulación, hubieran sido imposible e impensable si el discurso de las ciencias económicas, si su paradigma actual, no hubiese entrado ya en crisis.

El deseo, escribe, entonces, desde la crisis, y creativamente. En total coin-

cidencia con Fereyabend, (1) al menos en este punto, no creo que pueda diferenciarse netamente el discurso de las ciencias del de las artes en cuanto sean ya discursos dados tal como aquí se entienden. Lo ejemplificaré. Toda estética es un discurso formulado, un paradigma (Kuhn), (2) una ideología (Habermas) (3) un modo de negar la finitud sub especie aeternitatis (Wittgenstein), (4) una normativa (nuevamente Kuhn "ciencia normal") una "Teoría standard" (Chomsky) (5), una dogmática, una racionalización realizada siempre a posteriori, un discurso esclerosado, un "obstáculo epistemológico" (Bachelar)(6).

La obra de arte, la gran obra de arte es, paradójicamente, antiestética. Los "movimientos" que no pueden ser "fechados" historiográficamente (y diferencio historicidad de historiografía) más que, insisto, a posteriori, son siempre "revolucionarios" (Kuhn), antimetódicos, claro, pero además son momentos de corte y destitución del sentido dado. Es por ello que el Impresionismo fue un escándalo y el estreno de La Consagración de la Primavera un fracaso y una bofetada.

No he tomado el ejemplo del arte por casualidad. Lo expongo brevemente, porque a pocos se les ocurrirá decir en función de esta diacronía, sacudida por cortes abruptos y sincrónicos, que el arte "progresa hacia alguna parte". Tanto el arte como la ciencia "revolucionaria" interpretan, como pueden, y no sin inquietud, algo de la inabarcabilidad y de la inaccesibilidad de lo real, sin jamás formar, mas que imaginariamente un Uno o un Todo (permanencia de lo parmenídeo que no sin ironía, ha sido suficientemente señalada por muchos autores).

Que la ilusión del progreso (una vez más negación de la finitud e ilusión de la eternidad y paraíso) pasó de manera uncional y mítica de la religión misma a las ciencias, anudada con la pretensión de Una Verdad, es tema que no se le escapó tampoco a Nietzsche (7). Pero que arte y ciencia cambian en función de cortes epistémicos que no impliquen mas que ilusoriamente progreso alguno (salvo para la técnica y el método) no implica la negación neo-empirista (y neo-kantiana; ese Kant "empirizado") de la aparición de una verdad en el corte mismo que sacuda la existencia de los humanos, los intranquilece y los desquicie. Esa verdad ya ha sido expuesta en estas páginas como aletheia, como des-ocultamiento que, por su misma insoportabilidad, será luego racionalizado, y me atengo aquí no sólo a Heidegger sino a la racionalización siempre encubridora que Freud descubrió.

Las teorías formuladas, en arte o en ciencia, cumplen el papel tranquilizante de los museos, con guías incluidos, que lo explican todo, para impedir que la obra hable. Racionalidad y objetividad son formas del encubrimiento apaciguante de las conciencias y modos de mantener discursos de poder. La Academia hace espejo al museo. Y la Academia francesa, para dar un ejemplo, no fue casualmente creada por un emperador, llamado Napoleón I.

10.2 DISIDENCIAS EPISTEMOLOGICAS:

Por cierto que esta Tesis tiene muchos puntos de coincidencia con las posturas epistemológicas de la Escuela de Frankfurt y con los autores nombrados en esta Proposición, a los que se puede agragar Adorno, con su brillante crítica a la Fenomenología husserliana (8). Pero también mantiene puntos esenciales de disidencia.

a) La crítica de los discursos: En primer lugar, acerca de la presunta imposibilidad de cotejar discursos y de criticar desde el pensar (filosófico o no, calificación que poco importa, dada la defunción de la metafísica con Hegel y Schopenhauer) los fundamentos generalmente aceptados de cualquier ciencia. Esta crítica no hará tambalear, por cierto, su metodología y su tecnología (que puede ser instrumental, o no instrumental, por ejemplo, la tecnología numérica).

De la misma manera en que critico mas adelante los principios conductistas de los principios de la administración en Simón, es criticable la fundamentación y la inevitable ideología implícita en los autores por mí citados. Feyerabend no se equivoca al respecto (9). El deseo y la transferencia, en mi terminología, eligen, mas allá de mi subjetividad (vehículo del deseo y no mónada leibniziana) (10) los autores que nombro, porque nombran un sitio de placer y de goce y la posibilidad de una verdad que, tal vez, me concierna (a mí y también a otros). Esa elección no es arbitraria, en la medida en que la historicidad me constituye. No es necesaria, pero tampoco arbitraria. Es gnoseológicamente contingente. Pero esta contingencia no impide la pasión por la verdad: la alienta, en la medida en que no toda es.

Cuando Heidegger afirma (ver Proposición VIIª de esta Tesis) que el método es

"la mas grave degeneración del camino" reconociendo, al mismo tiempo, que nada hace prever que el método y la tecnología no sigan dominando a la teoría, (al discurso y al decurso teórico), simple y humildemente, invita a pensar.

Es obvio que ninguna tecnología, al menos por ahora, podría constituirse sin concebir al espacio y al tiempo como parámetros. Y es en este sentido que Descartes (11) con su res extensa y Kant (12) con el apriorismo espacio-temporal, abren el camino al dominio tecnológico; ese otro parámetro de la cotidianeidad. Pero al mismo tiempo, insisto en hacer notar que el discurso de las ciencias objetivas y racionales se ha convertido en el discurso de la realidad de los tiempos modernos. Es con parámetros, con tiempo cronológico medido por relojes y con medidas exactas, como un zapatero realiza ahora sus zapatos, o un filósofo alquila su vivienda y distribuye las horas productivas de su vida. Lo que producen no los diferencia.

No los diferencia tampoco, ni al zapatero, ni al filósofo, ni al científico, el obligatorio uso de un mundo señalizado por parámetros universalizados por la ciencia. Sus cotidianeidades organizadas desde el RSI de su mundo, que es el de su tiempo histórico y el de la lengua que los habla, están condicionadas de igual manera. La única diferencia es que el tal "filósofo" al que prefiero llamar pensador, y que puede, al mismo tiempo ser zapatero o científico, está impelido por el deseo -que ya no es metafísico, que ya no pretende ser totalizador y por tanto constituirse en discurso del amo- de cuestionar esa misma realidad, científica, artística, artesanal y/o cotidiana.

Esta Tesis, en aquel sentido, trata de pensar e invita a pensar los fundamentos y la historia -de ninguna manera la evolución- del discurso de las ciencias económicas. Se plantea como una sugerencia -que cualquiera, razonablemente, puede rechazar- de modificar un discurso y un código que, por excluir lo real esté tal vez esclerosado en una metodología que lo ahoga. Eso, en primer lugar, y en segundo, señalar que ese discurso no puede (a riesgo de su autodestrucción) seguir ignorando los obstáculos epistémicos que ahora lo obstruyen. Esos obstáculos pertenecen, como supuestos, al ámbito de la antigua metafísica, enmascarada a veces, pocas, en rigor, por ideologemas actuales. Si hay una metafísica, si hay concepciones del mundo (Weltaanschauings) y trazas filosóficas o lógico-tradi-

cionales que subdeterminan y sobredeterminan cualquier discurso, es función de los que en él están inmersos preguntarse por ellos, señalarlos. Y el señalamiento, quíerose o no, conlleva la deconstrucción, la duda y la crítica.

Este señalamiento crítico no se realiza desde un pensar o -por concesión al prestigio algo gastado del término, desde un filosofar- sino desde los puntos de fricción, de juntura y de diferencia entre los mismos y bien distintos discursos de las ciencias. En este caso he desarrollado los postulados de la lingüística, los del psicoanálisis, los de la topología, los de la antropología funcional, los de la matemática, los de la semiología, que podían aportar al esclarecimiento de los conceptos subyacentes del discurso de las ciencias económicas. Son precisamente estas junciones diferenciales, estas interfases, las que provocan la eclosión del preguntar cuestionante.

b) Lo predecible: En segundo lugar, todo indica que la influencia de la epistemología moderna en las ciencias económicas se dirige, casi con exclusividad a la idea de predicibilidad, traducida en toda la temática de las "estrategias" y los "futuros". Esta observación me lleva a preguntarme si la tendencia a lo futurible, lo predecible, no está provocada, muy precisamente, por crisis cada vez mas agudas de la "realidad económica" que inciden, por urgencia y peso, mucho mas en el método y en la técnica que en la revisión de los principios. Por otra parte, la tesis insiste, en contra de la simplificación implícita de la temporalidad meramente cronológica (que considera sólo al futuro como básicamente impredecible -de allí los esfuerzos para predecirlo- en que desde el presente en acto, el pasado es tanto o mas impredecible que el futuro.

La noción de una temporalidad lineal y unidireccional no sólo está cuestionada en Física, sino en la historia misma, cuando puede evadirse de la noción del progreso y la de los imaginarios hitos historiográficos. Hay, por otra parte, constantes desfasajes temporales que afectan a los deslizamientos del poder de manera muchísimo mas compleja de la que planteaba una dialéctica materialista simplificada. Hay, inclusive una necesidad de justificar los cambios aferrándose a ideologemas seleccionados retroactivamente. Basta (y sobra) con leer, dejando de lado la propaganda, en La Perestroika (13) de Mijail Gorbachov la "inesperada"

reivindicación del "último Lenin".

Un tema que recuerda al redescubrimiento del junge Marx por el "revisionismo" de los años sesenta, notable en la obra del polaco Adam Schaff (14). Pero estas observaciones son superficiales. El aporte psicoanalítico a la teoría del tiempo ya está claramente marcado en la teoría freudiana. No sólo por el concepto esencial de represión que implica el retorno de lo históricamente reprimido con notable impredecibilidad, sino y también por el de la Wiedersholung, la compulsión a la repetición, que no se da solamente en las "conductas" sino esencialmente en los discursos que las condicionan. En el mismo "a posteriori", Freud no establece una oposición simple y empirista con el "a priori" kantiano: un corte actual -para hablar la lengua epistemológica- en cuanto revolucione y subvierta no sólo a un sujeto sino a una institución o a un país, digamos a un discurso establecido, resignifica, revaloriza y transvalora todo un pasado y, desde allí, desde el pasado que se hace presente, proyecta, dibuja, diseña, descubre un futuro.

La idea de pre-dicción en cambio -salvo que se tome a esta palabra con toda la riqueza de su letra, decir antes- pre-supone a un futuro que ya está en alguna parte. Hay poca distancia entre esta suposición y el fatalismo. Que las memorias subjetivas, y las sociales, y las empresarias, se funden en una ideología actual y actuante, es obvio. Pero aquí se trata de que no es el modelo formal de una memoria el que prima, sino un olvido activo, destinante en la medida en que sus trazas originales no se develen. Postulamos entonces la inclusión de una temporalidad retro-activa, cuya formulación geométrica podría traducirse en diversos helicoides suturados, superpuestos y entre-cortados; o en el armado y desarmado más allá de las tres dimensiones de una diversidad de cintas de Möebius. De la misma manera, la proximidad transferencial marca más el tamaño de una fábrica, sus espacios concretos que su metraje cuadrado.

c) El sentido: En tercer lugar toda "filosofía" y toda "ciencia", tal como : generalmente se las comprende, haciendo honor y exclusión de la epistemología de Frankfurt y del neoempirismo no inductivista, plantean toda una problemática su- puesta: el sentido del mundo, que, a falta de un Dios regalador de sentido, queda transferido al sentido en general. Y el sentido en general, el que el mundo tenga un sentido, excluyente de toda paradoja, nuevamente al despliegue: de una

realidad razonable o razonante, o al utilitarismo, Tendría sentido lo que sirve, lo que es útil. ¿Pero útil para quién, para quienes?. En el utilitarismo del sentido (que es el sentido del utilitarismo) se oculta nuevamente un discurso de autoritarismo feroz. La alianza del poder y la razón en nombre de la utilidad es el mas peligroso de los deslizamientos de un pensar moribundo. El mismo que se resiste a pensar el cero en matemáticas o la episteme científica como teoría, siempre fallida, de lo real. El mismo, también, que excluye a la paradoja como "sinsentido".

Por eso mismo haré hincapié en el tema del sentido, de la realidad o las realidades y de los valores veritativos.

Comenzaré, entonces, con el tema del sentido en Frege.

10.3 UN ANALISIS DEL SENTIDO Y LA REPRESENTACION:

Frege, luego de escribir los Fundamentos de la Matemática (15) afirmará que ni las matemáticas ni la lógica se sostienen sin escrito y tratará de aclarar algunos conceptos que en la primera parte de su obra eran confusos; no estaban claros. Frege (16) opina que el signo igual referido a dos letras $A=B$ ó $a=a$ denota lo mismo. Es decir, que es lo mismo escribir $A=A$ ó $A=B$ (o cambiar letras griegas diferentes). También $A=B$ ó $A=A$. Es preciso aclarar que para Frege se recubren lo igual, lo idéntico y lo mismo. Por lo tanto desde el punto de vista de la denotación de la referencia a objetos, para Frege los números, las funciones y las cosas son objetos. Frege razona que a nadie puede prohibírsele que designe $A=A$ ó $A=B$. Este es un mero problema de sentido. Propone un triángulo isósceles donde ABC son la bisectrices, es decir, los segmentos que conectan los vértices con los puntos medios de los lados opuestos. El punto de intersección A y B : "0" es el mismo que el de la intersección de B y C; en rigor, son distintas maneras de designar un mismo punto (0). A estas maneras de designar un mismo punto, Frege las llama modos de presentación.

Los modos de presentación tienen el mismo valor veritativo y son "conocimientos genuinos", porque se refieren al mismo referente.

$AB=0$

$BC=0$

$AC=0$

$ABC=0$

(son lo mismo en cuanto a valor veritativo y conocimiento genuino aún cuando el modo de presentación es diferente)

A estos modos de presentación referidos siempre al mismo punto "0" con el mismo valor veritativo en cuanto se presentan de manera diferente Frege los nombrará diferencias de sentido; por lo tanto Frege dirá que un conocimiento genuino con valor veritativo puede tener diferentes sentidos.

Por un lado tenemos entonces la denotación o referencia entre la palabra y los objetos o "entidades acerca de las cuales se habla" y por otro lado los sentidos.

Lo que Frege entiende por sentido será lo que los lingüistas después llamarán connotación.

El ideal de la lógica en cuanto sistema perfecto es que no haya sentido, que cada palabra tenga única denotación, lo que asegurará su valor veritativo.*

Luego escribirá Frege que la poesía es nada más que sentido. No se refiere a ninguna verdad, no tiene valor veritativo alguno. No trasunta ningún conocimiento genuino.

Esta es una hipótesis inabordable; se basa en el prejuicio objetivista y cientificista de que el arte se maneja exclusivamente con ficciones, enfrentado a la lógica de las ciencias que buscan exclusivamente la verdad.

Pero lo que Frege ha introducido con la noción de sentido es, ni más ni menos, que la subjetividad y el deseo. Porque: ¿para quién "es o no es lo mismo" escribir una fórmula de una u otra manera con uno u otro sentido -AB ó BC- sino para un sujeto del deseo? ¿Quién elige si es o no es lo mismo? Esto, dejando a un lado la crítica al criterio de verdad que Frege utiliza. Aún suponiendo que ese criterio de verdad objetiva, de adecuación (la ad equatio), sea justo. Al introducir el problema del sentido y de la connotación no sólo queda relativizado ese criterio de verdad; sino que al mismo tiempo nos obliga a preguntarnos quién o qué da sentido al sentido. Un viejo problema metafísico.

La proposición que Frege no piensa es $0=0$. $0=0$ rompe con la lógica formal. Frege no tiene en cuenta la posibilidad de plantearse $0=0$; lo que llevaría a la disolución de la pregnancia imaginaria del triángulo por él propuesto (que es una representación y es una imagen y proponer un infinito número de figuras que lo sustituyan). Y por otra parte, llevaría a pensar en una discriminación más sutil de los criterios de igualdad, mismidad e identidad.(17)

*"Mientras la referencia siga siendo la misma pueden tolerarse estas oscilaciones de sentido, a pesar de que deben evitarse en el edificio conceptual de una ciencia demostrativa y de que no deberían aparecer en un lenguaje perfecto"; Frege "se da por satisfecho"... si "en un mismo contexto, tiene la palabra siempre el mismo sentido. Por ej., la búsqueda de "principios contables generalmente aceptados" se basa en estas premisas. Esta tesis sostiene, en cambio, que es preciso aceptar las connotaciones, la mayor cantidad de "sentidos" posibles.

Porque si bien $0=0$ excluye al cero (y no al número cero) es una fórmula absolutamente vacía. Pero, curiosamente, esta fórmula vacía excluye todos los sentidos, todas las connotaciones, es veritativa en cualquier mundo posible y es un conocimiento genuino. Es, por supuesto una propuesta paradójica porque supondría que un punto (0) puede ser igual a sí mismo (0), cayendo en rigor "en el puro vacío de la identidad" (Heidegger)(18) y rompiendo la lógica geométrica que define al punto como intersección entre, al menos, dos líneas. La paradoja es metafórica. Se supone, para guardar alguna fidelidad a Frege, que el triángulo es ese mismo contexto al que se refiere en la cita al pie de página anterior. El paradójico efecto de metáfora, que aquí plantea a la verdad en el sitio del descubrimiento sorpresivo, es sugerir que desde el punto mismo -que al escribirlo 0 igual 0 deshace la contextual figura del triángulo- pueden contextualizarse infinitud de otras figuras, de otras representaciones. Pueden y deben, porque el sujeto humano no deja de representar, no se sostiene en el puro vacío de la identidad y sólo puede pensar una mismidad desde las diferencias.

En este punto del discurso no hay diferencia entre el momento creativo en una ciencia o en las artes. La diferencia se da luego, en el método, si es que no se olvida que el momento de ruptura, de corte epistemológico y de creación, transvalora el método y sus fundamentos (teoría de la ciencia o estética dadas). La metáfora, o es una nueva metáfora, paradigmática, o es una mera catacrésis*. El 0 igual 0 señala una función metafórica anonadante que al producir una emergencia de real, no significa lo simbólico, berrando lo imaginario representado (el triángulo y sus bisectrices) el nudo borromeo se deshace por un instante perdiendo su catacrésica fuerza de destino. Desde ahí la figura, la imagen, la representación-triángulo podrá rehacerse pero su significación será otra. Pero también desde ahí el triángulo mismo podrá desaparecer como paradigma y ser reemplazado por otra figura probable o improbable: un octaedro, un padre, un dragón, un mito. En otras palabras, será reemplazado por nuevos valores tomados o no del campo de representaciones del dominio de la ciencia en cuestión. En este momento, que Einstein consideraba de pura intuición, donde se realiza la deconstrucción de los supuestos metafísicos y/o el enriquecimiento de las ciencias en sus interfases. Este fenómeno, que para la modernidad excluye al dragón, para el

*Catacrésis: esta figura retórica señala que algunas palabras son metáforas que han perdido su efecto metafórico de significancia. El ejemplo clásico es "la pata de la mesa". Una mesa en algún momento fue metaforizada, algo zoológicamente, como "tabla con patas". El uso de la lengua quitó toda sorpresa a esta figura. Nadie se pregunta por qué una mesa deba o no tener patas. Esta tesis sostiene que toda la lengua es metáfora, metáfora olvidada y que lo que habitualmente se llama metáfora -la cara o rostro de la luna- ya es catacrésis. La ruptura con la catacrésis, para poder, pensar, crear, proyectar o imaginar implica la misma operativa en la ciencia o en el arte.

psicoanálisis incluye al padre, para la antropología al mito y para la lógica tal vez no un simple octaedro sino una figura topológica, este momento que es momento de corte epistémico en las artes y en las ciencias, se dará -es cierto- en la intertextualidad en el cruce de los discursos históricos que circulen, obstaculizándose o no, en el momento del corte*.

El criterio de verdad que el deseo del sujeto Frege "elige" sin saberlo y hereda sin criticarlo, reduce el valor veritativo a la denotación, se establece en la catacresis y queda encerrado en el criterio metafísico de adecuación del intelecto a sus objetos. Aquí no juegan entonces valores de predictibilidad (activos y/o retroactivos). Todo está dicho en función del objeto - triángulo. Lo veritativo depende del objeto, por una parte, y de su denotación lo más monosémica posible, por otra. El intento del sujeto Frege es crear una lógica del objeto que -por así decirlo se autoabastezca- sin función subjetiva alguna. La verdad, no toda, para esta Tesis se da en cambio en el momento del descubrimiento en donde el sujeto de un deseo, que no es en sí racional ni irracional, quiebra el discurso de la racionalidad aceptada.

Desde esta articulación -y también desde las del empirismo deductivista- el sentido, el viejo sentido del mundo, el sentido de la metafísica y de la filosofía, el sentido de la historia, queda más barrado, destituido.

En cambio, toda una escolástica moderna quedará encerrada en el callejón sin salida planteado por la lógica de Frege (que no conviene confundir con sus brillantes aproximaciones al cero de sus Fundamentos de la Matemática) (20).

La adecuación del intelecto a los objetos, el criterio de valor veritativo objetivo con la pesada implicancia de la re-presentación del objeto, funcionarán durante gran parte de este siglo como obstáculos epistemológicos. Tal obstáculo es superado en el neokantismo de Brentano, fundador de la teoría "moderna" de la representación (21).

10.4 LA INEXISTENCIA, SEGUN BRENTANO; SUS OPOSITORES:

Al buscar una propuesta que diferenciará los fenómenos psíquicos de los físicos (evitando caer en el idealismo del obispo Berkeley, (22) en su ipseidad**, que se limitaba a captar la

*Mi desarrollo coincide con las nociones de Feyerabend de "contexto de descubrimiento y contexto de justificación" que no deben confundirse: "El descubrimiento puede ser irracional y no necesita seguir método conocido alguno". La justificación en cambio, o para usar la Palabra Sagrada de una escuela diferente, la crítica, empieza sólo después de que se han hecho los descubrimientos y procede de manera ordenada (19). Esta Tesis intenta explicar porque ya que "no queda otra que representar", ocurre la "crítica" -no la noción de crítica aplicada en este texto- es decir el ordenamiento predominante imaginario de la ratio metódica.

**Iipseidad: subjetivismo absoluto, el caso máximo en filosofía es el de la teoría berkeleyana.

realidad de la representación; un puro mundo psíquico) creyó encontrar una solución en el concepto escolástico de inexistencia. Allí el in no funciona como partícula negativa sino inclusiva: existencia dentro de la psique, del objeto, el que a su vez es síntesis de la diversidad sensible. No se trataba ya, entonces, de una representación espejística, sino de la síntesis de un real polimorfo.

De alguna manera la representación era una presentación "inventada" por el espíritu. Freud, discípulo de Brentano, colocará el deseo en lugar del espíritu; pero será un deseo inconsciente.(23) Por ello, como señala Kristeva en la Addenda de la Proposición IV, es mucho más compleja y rica la teoría del signo en Freud que en Saussure, que dejaba a la imagen o al "concepto" (significado) sin problematización alguna. La psique es entonces un principio ordenador -característica de todo el neokantismo- que no da cuenta, ni a través de la ciencia ni a través del arte, de "realidad objetual" alguna. El sentido es cosa de lo psíquico y el tema de lo veritativo se desplaza del objeto de la lógica freygiana, al posible deseo de un sujeto (según Freud) o a su interés (Habermas) (24). Falta un paso: comprender -como en esta Tesis se insiste en hacer- que el deseo o el interés, o el insight abductivo de Peirce,(25) son posibles si se crean y tramitan por el desfiladero del significante (Lacan)(26) o por la lengua que nos hace signo (Heidegger)(27).

Esta vía desembocará también y coincidirá, en muchos puntos con el "neoempirismo" de Bergson, Poincaré y Bachelard en Francia; de Papini en Italia; de Ostwald y Mach en Alemania; de Peirce en los Estados Unidos (neopragmatismo) (28) y luego, con los postulados de la Escuela de Frankfurt y los autores que comento y analizo en la XI Proposición.

El sentido y el sinsentido marcados aquí fuertemente en relación al lenguaje -en un intento de superar subjetivismo y objetivismo- valorizarán con diversos matices, en todos estos autores al sujeto humano. Y lo valorizarán aún más todavía, en las teorías más deductivistas; en las que planteen axiomáticas autosuficientes en función de modelos: ¿Quién "elige" la axiomática y el modelo?

No conviene olvidar que el mismo Peirce (29), con el que Habermas mantiene una estrecha transferencia crítica, define al signo como "lo que representa algo para alguien".

En cambio, las escuelas logísticas que siguen a Frege tropezarán constantemente con el obstáculo epistemológico de la problemática del objeto y su denotación.

Basten algunos ejemplos antes de entrar (en la proposición siguiente) en la episteme científica, que tanto le debe a la noción de conjetura en Peirce, para con-jugarla con lo hasta aquí expuesto.

Kazimierz Twardowsky (30), fiel a Frege y oponiéndose a Brentano intentará nuevamente diferenciar en la representación contenido y objeto: cuando utiliza- mos una palabra determinada, pensamos, en primer lugar, en el objeto físico in- dependiente y no en la representación que se tiene de él. No volveré a discutir esta hipótesis una vez más. Sigo, simplemente el razonar de Twardowsky que ine- vitablemente, desde la teoría del juicio, deberá concluir que hay objetos exis- tentes e inexistentes (in, ahora como partícula negativa). Si alguien realiza en juicio verdadero que niega la existencia de un objeto mítico como la esfinge, debe tener sin embargo, una representación de lo que es la esfinge. La represen- tación existe aunque el objeto no exista.

Ergo: hay objetos existentes representados y objetos inexistentes también re- presentados. La teoría, de ser indiscutible, provocaría obstáculos epistémicos divertidos: ¿Qué pasa con los mesones, con los agujeros negros, con la velocidad de la luz, con lo inconsciente? ¿Son objetos representados inexistentes? ¿Y a- demás, los mitos son inexistentes? Roland Barthes, entre otros, se ha divertido demostrando lo contrario para la modernidad (Mitologies ét du Seuil)(31), ver también Umberto Francisco (32).

Partiendo de Twardowsky, Meinong (33) divide en tres clases a los objetos ine- xistentes:

- 1) aquellos cuya inexistencia implica una posibilidad empírica: por ejemplo, decir "montañas" de oro;
- 2) los que, de existir, implicarían una contradicción: el círculo cuadrado.
- 3) los que se puede decir que subsisten con una existencia diferente: los nombres y las relaciones.

Es obvio que los objetos de las ciencias contemporáneas entrarían, en su gran mayoría, en la tercera categoría, mientras que el arte abarcaría las tres.* Aun- que un puente se tiende: "no toda determinación es satisfecha por un objeto". El cuadrado-redondo es -para Meinong (34)- un punto o un lugar en el espacio (a- llí no es una metáfora, es una realidad) del que podemos afirmar "a priori" que

*También es obvio que para esta Tesis sólo la tercera es fundante.

no será llenado jamás.

10.5 RUSSELL Y LA DENOTACION PRECISA:

La denotación ha sido dejada a un lado; la objetividad absolutamente recalcada. El espacio al que se refiere Meinong no puede ser otro que el del discurso. Pero no es desde este punto desde el que se basará Russell para su larga polémica con Meinong. No: Russell regresará a la denotación y a la pura teoría del juicio (35).

Veamos el colmo de la precisa denotación en Vaguedad, (36) en donde consta el famoso ejemplo del hombre que se volvió calvo:

"Se supone que en un principio no era calvo, que perdió sus cabellos uno por uno y que sólo entonces fue calvo, por lo tanto, se arguye, debe haber un cabello a partir de cuya pérdida el hombre se volvió calvo. Por supuesto, esto es absurdo. El concepto de calvicie es un concepto vago. Algunos hombres son efectivamente calvos, otros no lo son. Y entre ellos hay otros hombres de los que no es verdadero afirmar si son calvos o no calvos".

En nombre de la vaguedad de los conceptos que la lógica debe excluir, quedan fuera del discurso de Russell millones de hombres y mujeres muy preocupados por su semi-calvicie. Hay trampa en el discurso de Russell, puramente sincrónico. El intento de acotar denotativamente excluye nuevamente toda connotación. Estos son los supuestos de la regla no recordada, no explicitada sino presupuesta implícitamente: el coeteris paribus, condición esencial para Eco (37) del chiste.

"En un lenguaje exacto -insiste Russell siguiendo a Frege (38)- el significado debería ser biunívoco. Ninguna palabra tendría dos significados y dos palabras nunca tendrían el mismo significado".

La primera pretensión es imposible; la segunda inevitable.

Hay mas coeteris paribus asomando la cola en el texto de Russell. El mas importante es el concepto de clase.

Supongamos que los monos puedan aprender conceptos de clase, ¿bastaría esa habilidad para construir una lengua?.

Russell divide en dos "orígenes" la génesis de una clase:

(1) Por comprensión (implicito el sentido y la lengua) marcada por un atributo

común; es decir por un predicado que oficia atributivamente de unificador:

Sócrates es humano.....(clase implícita)

Sócrates tiene humanidad.....(clase implícita)

Sócrates es un hombre.....(clase implícita)

Sócrates es uno entre los hombres.....(clase explícita)

Sócrates puede ser un perro y por tanto tener "perridad".

(2) La segunda génesis del concepto de clase corresponde a su pertenencia a un conjunto. Si un conjunto es finito queda definido por la numeración de sus términos. A la denotación por comprensión (que caerá en la aporía de los universales abstractos) se agrega, entonces, ahora, la denotación por extensión. Y es conjuntiva, y es numérica. Juan y Luis son una clase numérica que refiere a un conjunto. La conjunción y, en cuanto está en todas las lenguas, como ya se ha señalado, podría ser un universal concreto. Mientras no se olvide que la disyunción o y la negación, no, también forman parte de toda la lengua. No hay lengua sin diferencia.

Toda esta lógica funciona por analogía de acuerdo con los silogismos categoriales clásicos:

Todos los hombres son mortales.

Sócrates es un hombre (¿O es mortal?)

Sócrates es mortal (¿O es un hombre?)

La analogía implica la petición de principios de las propiedades categoriales: todo s es p ó ningún s es p; algún s es p; algún s no es p. Lo que equivale a: hay pelados o peludos.

Se afirma o se niega la pertenencia a la clase, que funciona por analogía o por comparación. (39)

10.6 LA IDEA DEL LENGUAJE PERFECTO: UN CUESTIONAMIENTO:

La idea del lenguaje perfecto (para la objetividad de las ciencias, claro) queda sintetizada en dos proposiciones que, por incumplibles, negarían la posibilidad misma de las ciencias y que, sin embargo son aplicadas como ideales en, por ejemplo, los principios contables:

(1) Las palabras de la proposición se corresponden una por una con los componentes del hecho referido.

(2) Debe haber una palabra y no mas de una para cada objeto simple y cada cosa que no sea simple será expresada por una combinación de palabras que designe objetos simples.

Este lenguaje universal, que no coincide, como veremos en la siguiente proposición, con el propuesto por la moderna epistemología ni por esta Tesis, no da cuenta de la falla, de lo real, del lapsus, del chiste y del sueño. Ni siquiera puede dar cuenta de la metáfora. Es catacrético y metonímico. Es inaplicable a las ciencias naturales y mal puede pensarse siquiera para el discurso, esencialmente humano, de las ciencias económicas.

Pero ¿cuál es la diferencia entre los discursos de las diversas ciencias, los de la estética y los de la realidad cotidiana? ¿Qué verdad hay en ellos y en la realidad cotidiana? ¿Cuál verdad es la que separa lo que en todos esos discursos esta Tesis nomina (como Feýerabend)(40) descubrimiento y ~~Winn~~(41) y esta Tesis) como crisis y Peirce como sugerencia abductiva? (42). La segunda pregunta se verá mas profundamente en la próxima Proposición pero, para preparar el ingreso a ella, prefiero invertir los términos de la lógica russelliana y partir, por el contrario, de la metáfora.

El ejemplo, tomado del libro de Marco Aurelio Mauás Paradojas Psicoanalíticas (43), proviene de Los Problemas de la metáfora de T.Vianu y sigue las propuestas marcadas al respecto por Juan Carlos Martelli en Psicoanálisis Actual (44).

La metáfora propuesta es de un poema de Eminescu:

"Cual si entre las nubes se abriera una puerta por donde cruza la blanca reina de la noche muerta".

Dos metáforas se plantean:

(1) "Se abriera una puerta" por "se hiciera un claro" (se hiciera un claro de luna es una catacrexis).

(2) "La blanca reina de la noche" por "la luna" ("muerta", de manera poética juega su ambigüedad sobre luna o sobre noche).

Estos "traslados" efectuados por la metáfora ¿son maneras diferentes de decir lo mismo y nada mas? La respuesta podría reducirse a una apelación a la subje-

tividad. No es lo mismo porque el sujeto poetizante prefiere decirlo así para lectores poetizantes.

Tal vez otro sujeto, mas normal, un zapatero, por ejemplo, desearía o se interesaría por la frase construida de esta manera:

"Como si entre las nubes se hiciera un claro por donde pasa la luna".

Quizás, por ejemplo, un zapatero lo escribiera mas simplemente, como un hecho posible:

"Tal vez se haga un claro por donde pase la luna".

De todas maneras, la metáfora sacada de la contextualidad y la pluritextualidad ya ha perdido algo. ¿Por qué? Porque toda la frase (los dos versos) ya se refieren metafóricamente o comparativamente a otra: cual si, como si.

Supongamos que el zapatero también lo haga:

"Como si se hiciera un claro de luna entre las nubes".

¿Dicen lo mismo, las dos proposiciones?. Mantengo abierta la pregunta y prosigo.

¿Habrá mas verdad en la siguiente proposición?:

"Por una dispersión de cumulus-nimbus, producida por fuertes ráfagas de viento en dirección E/SE a treinta kilómetros por hora pudo verse el satélite terrestre a 23 grados de latitud sur, sobre el horizonte".

Estas tres proposiciones se establecen subjetivamente desde tres discursos diversos, denotando y connotando un mismo ente.

Y sin embargo no se trata del mismo ente. Porque lo mismo, escrito de otra manera, en el contexto de otro discurso no es lo mismo.

¿Son las tres lunas predominantemente imaginarias? ¿Hay una luna mas real que las otras?.

No, porque el poema de Eminescu no es realmente un gran poema descubridor; sus metáforas son casi previsibles; porque el discurso de la meteorología en este caso, tampoco descubre nada; porque el discurso cotidiano del zapatero, apenas si se refiere a un signo en tanto señal. En rigor, el signo luna es aquí señal plena de sentido en los tres casos.

Mucho mas ominosa y con efecto descubridor de verdad habrá sido la aparición de la metáfora -hoy catacreción- que nombró lunas a los vidrios reflejantes de

los espejos. Mucho mas inquietante también habrá sido la diosa Selene y lo es hoy la luna llena en el discurso cotidiano de la campaña, con su cortejo de locura y hombres lobos y lo fue durante los cortes epistémicos de Galileo, Tycho Brahe y Newton: estos puntos de transvaloración, de subversión, estas revoluciones científicas (Kuhn)(45) son los que esta Tesis marca como descubrimiento o develación (verdad en tanto aletheia).

Los otros discursos de las ciencias y las artes y de la cotidianidad misma están marcados, ahora, en este momento histórico por un referente máximo que encubre la muerte de dios. Jean Claude Milner (46) que ha reflexionado muy bien sobre esa palabra maitre mot palabra maestra, palabra amo- plantea la paradoja de que una representación (muy vaga, diría Russell)(47) que re-presenta poco o nada pueda ser el referente de todas las demás. Esta representación implica la adaequatio y se llama realidad. Entramada por los finos hilos imaginarios que reconstituyen el Uno parmenídeo, se diferencia en este texto, neta y singularmente de lo real en acto, por el que se producen los cortes epistémicos y las metáforas nuevas y donde un sujeto está jugado.

Pero en las inevitables construcciones posteriores del RSI, cortado por un instante de deslumbramiento, algo de verdad, que no toda es, queda. Por ello este texto, si bien privilegia el momento de corte -y entiende por transpolación, como tal, también valorizándolo (por ejemplo, en economía o en administración al acto que implica el jugarse de una subjetividad en la firma que da legitimidad, que fija momentos más que el método por el cual fue realizado un planeamiento o un informe, o tomada una decisión- no niega verdad, a la manera de cierta episteme escéptica moderna, a cualquier discurso. No los considera simples modelos. Y al no negarle verdad -aunque ella, no toda, no se enlace a causa alguna- acepta que los discursos se sumerjan en la intertextualidad crítica. Ya no se trata de una crítica al estilo del neocriticismo kantiano o del empirocriticismo; se trata de que, la mutua denuncia de supuestos implícitos -coetibus paribus- en las diversas disciplinas, implica la crítica. La crítica no tiene por qué hacerse cómplice del coetibus paribus, limitándose a señalarlo. El pensar, multi, pluri e interdisciplinario es un imperativo categórico para una ética del descubrimiento.

Desde este punto de vista, aceptar que se siga afirmando, por ejemplo, en teoría de la administración que "el hombre es un animal racional" o él darlo por sentado por el coetibus paribus, no sólo sería poco ético: es chistoso. Esto resultará mas claro cuando mas adelante se analice el pensamiento de las ciencias de la administración.

ADDENDA A LA Xª PROPOSICION

LO MISMO, LO IDENTICO, LO IGUAL

Frege en sus disquisiciones triangulares muestra en rigor, que lo igual y lo idéntico son lo mismo. Se trata de un intento de connotación geométrico-matemática.

Puede aceptarse que lo igual en la simbólica de la letra es equivalente a lo idéntico.

En cambio, lo mismo, la mismidad, inscripta en el orden de la repetición (simbólica - imaginaria y real) supone indefectiblemente la marca de la diferencia.

Dicho de otra manera, lo que Heidegger*denomina el puro vacío de lo idéntico se refiere a la atemporalidad matemática y puede corresponderse al también puro vacío de lo igual. ($A=B$; A idéntico B; $A=B$; $A=B$.)

Pero lo mismo, se inscribe en la temporalidad lógica, cronológica y subjetiva.

Cuando para ser simples, Freud plantea en Recordar, Repetir, Reelaborar(49) que en el tratamiento psicoanalítico los recuerdos (que son todos encubridores) son sustituidos por la repetición, coincide aunque sea parcialmente con Nietzsche.(50)

La repetición se juega como mismidad y no como igualdad o identidad.

Lo mismo, cuando se repite, nunca es lo mismo. El orden de la repetición de lo mismo puede establecerse desde la obra de Lacan**desde un punto de vista simbólico como repetición de significantes. Desde un punto de vista imaginario como repetición fenoménica de conductas, y desde lo real, como repetición del trazo o rasgo, que precisamente como cicatriz lo ocluye.

El psicoanálisis desde Freud, incluye no sólo a la repetición sino a la compulsión de repetición; sobre la que se basa el fenómeno de la transferencia.

En esta Tesis se expone la transferencia como una relación de amor -necesaria y resistencial al mismo tiempo- que hace posible y dificulta al psicoanálisis.

Esta situación de amor es la del amor no correspondido. El analista se mantiene en su posición de abstinencia, regla ética esencial para que el análisis exista y subsista.

*Ver cita (48) en Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

**Idem cita (51).

Pero, el analizante, "que con esta nueva manera de recordar", que es la repetición reiterará en la relación transferencial de manera imaginaria, simbólica real "lo mismo".

Pero ese "mismo" está sometido a las reglas de la metonimia y de la metáfora por tanto, se diferencia netamente de lo igual y de lo idéntico.

En el código contable se establecen parámetros de igualdad o si se quiere con Frege, de identidad (Debe = Haber; $A = P + PN$). Estos parámetros son válidos para el código mismo, pero no dan cuenta del territorio de mismidad que en juego con el deseo destina a los entes hablantes y por lo tanto también a sus obras y sus actos (Balance).

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
DE LA Xª PROPOSICION

- (1) FEYERABEND, PAUL; "Contra el método" - Ediciones Orbis
Argentina 1984.
- (2) KUHN, T.S; "Historia de las Revoluciones Científicas" - Editorial Fondo de
Cultura Económica.
- (3) HABERMAS; "Sobre la metacrítica de la Teoría del Conocimiento"- Editorial
Planeta--- Barcelona, 1986.
- (4) WITTGENSTEIN LUDWING; "Tractatus-Logico-Philosóphicus" - Editorial Alianza
Universidad - Madrid. 1973.

WITTGENSTEIN LUDWING: "Estética --Psicoanálisis y Religión" - Editorial
Sudamericana. - Buenos Aires, 1976.
- (5) CHOMSKY, NOAM "Reflexiones sobre el Lenguaje" - Editorial Sudamericana
Buenos Aires, 1975.
- (6) BACHELAND, GASTON : "La poética del espacio" - Editorial Fondo de Cultura
Económica - México 1965.
- (7) NIETZSCHE, FRIEDRICH; "Genealogía de la Moral" - Editorial Alianza
Madrid 1982.
- (8) ADORNO, THEODOR. W: "Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento"
Editorial Planeta -Agostini - Buenos Aires, 1986.

- (9) FEYERABEND, PAUL; Opus cit (1).
- (10) LEIBNIZ, G.W; "Monadología" - Editorial Aguilar Argentina, 1983
- (11) DESCARTES. RENE; "Discurso del Método" - "Meditaciones Metafísicas" - E Edición Selecciones - Austral- Espasa Calpe S.A.
- (12) KANT, EMANUEL: "Critique de la Raison Pure" - Editorial Librairie="Felix Alcan - París, 1927.
- (13) GORBACHOV, MIJAIL: "La Perestroika" -Nuevas ideas para nuestro país y el mundo - Editorial Emece - Argentina, Buenos Aires, 1987.
- (14) SCHAFF, ADAM: "Revisionismo de los años 1960"- Lenguaje y acción humana"- Editorial Cuadernos Beta. Barcelona.
- (15) FREGE, GOTLOB; "Estudios sobre Semántica" - Editorial Orbis - Buenos Aires, 1985.- Páginas 51-54.
- (16) FREGE, GOTLOB; "Fundamentos de la matemática" - Editorial Orbis Buenos Aires, 1985.
- (17) $0=0$, Cero es \neq de cero como concepto, pero cero = cero como número.
- (18) HEIDEGGER, MARTIN; "Punto vacio de la identidad" - Essais et Conferences Editorial Galimar - París, 1958.
- (19) FEYERABEND, PAUL; Opus cit (1) - Página 90.
- (20) FREGE, GOTLOB; Opus cit (16)
- (21) BRENTANO, FERRATER MORA; "Diccionario Filosófico".- Edit.Alianza; Madrid 1983.
- (22) BERKELEY, "Tres diálogos entre Hylas y Filonus"- Editorial Aguilar Buenos Aires, 1982.
- (23) FREUD, SIGMUND; "Obras Completas" - Tomo I al XXIV - Editorial Amorrortu Buenos aires, 1985.
- (24) HABERMAS, Opus cit (3)

- (25) PEIRCE, CHARLES SANDERS; "Lecciones sobre el pragmatismo" - Editorial Aguilar -- Buenos Aires, 1978.
- (26) LACAN, JACQUES: "Desfiladero del Significante" + "Los cuatro conceptos del Psicoanálisis" - Editorial Paidós - Buenos Aires, 1988
- (27) HEIDEGGER, MARTIN; "Lengua que nos hace signo" - "El ser y el tiempo" Editorial Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1978.
- (28) FERRATER MORA; "Diccionario de Filosofía " - Editorial Alianza - Madrid, 1983.

PROPOSICION UNDECIMA:

EL ASALTO AL EMPIRISMO, VALORIZACION DE LA ABDUCCION

Y UN ACERCAMIENTO A LA CIENCIA NORMATIVA

11.0 DESARROLLO DE LA XIª PROPOSICION:

A partir de las críticas al pragmatismo, halladas incluso en ciertas reflexiones de uno de sus mismos paladines, la ciencia normativa tiene sus límites y debilidades. La evolución de la ciencia será siempre relativa.

Más que relativa, conjetural.

Las ciencias son conjeturales. Esta conjeturalidad se acentúa aún más no sólo hacia el futuro sino también hacia el pasado, en las ciencias llamadas "humanas". Y por tanto, en las llamadas "ciencias económicas".

11.1 LA REVISIÓN DE LOS FUNDAMENTOS DE LA EPISTEME:

Como ha sido anunciado ya en la Proposición X^a, ésta, la undécima, está destinada a complementarla con especificidad. Esta especificidad, ya ha sido escrito, se refirirá, dentro de los límites que una síntesis necesariamente impone, a los fundadores de la episteme de este siglo, la cual no casualmente, mas bien obligatoriamente, tuvieron que revisar. Tal revisión ha abarcado:

- (a) Un empirismo caduco, fundado en la inducción.
- (b) La idea de ciencia positiva y el ideal de progreso implícito en las formulaciones del Siglo XIX.
- (c) La revisión del logicismo (o su discusión activa) cuyo paradigma es Russell
- (d) La diferenciación de ciencia, técnica y método.
- (e) La deconstrucción de la noción clásica de filosofía de la ciencia.
- (f) El reconocimiento, implícito o explícito, de las interfases o, dicho en el código de esta Tesis, de los puntos intersectoriales en donde las ciencias producen un pensar creativo al adoptar y adaptar, por cierto abusivamente (y esto no está mal), los conceptos de las otras. Suficiente ejemplo del tema es el uso de la física por Freud, de la lingüística por Lacan, de la "ideología" por Habermas, de la historiografía por todos los autores.
- (g) El regreso a la problemática del corte, de la subjetividad y de los "momentos creativos" dejados de lado por los logicistas-objetivistas. Es decir la problemática reintroducción del sujeto en las ciencias objetivas.

Es obvio que en estos desarrollos son muchos los puntos de coincidencia y disidencia estimulantes para este trabajo, fundado en el pensar heideggeriano, el psicoanálisis, la lingüística y la antropología funcional. Y es elemental -creo conveniente subrayarlo- que la máxima incompatibilidad entre esta Tesis y la mayoría de las otras propuestas aplicables a la ciencia económica, es la noción de lo real anudada a la de lo inconsciente. Como señala Lacan desde el comienzo y a lo largo de toda su obra, la verdadera subversión freudiana no es la sexualidad infantil sino la propuesta de lo inconsciente. Desde ella se hace difícil, sino imposible, todo diálogo con la filosofía de la conciencia. (cuya máxima expresión en este siglo son: la fenomenología husserliana y el existencialismo sar-

triano)(1).Y es precisamente desde todas las implicancias de lo inconsciente, del concepto de real incluido y de la existencia de un metalenguaje, que las discusiones que se postulan a manera de ejemplo sean inevitablemente lo que son, discusiones, y no meros señalamientos de la metafísica, por ejemplo ínsita en el discurso de la administración o en el de la contabilidad. Es que precisamente desde esas nociones, la epojé fenomenológica, o la apuesta epistémica de una objetividad señalante y a-crítica se convierten en ideales deseables, pero imposibles de cumplir.

Antes de comenzar con lo que, insisto, será una puntuación aproximativa que otros podrán continuar, sobre Peirce, Feyerabend, Kuhn, Habermas, Adorno y Wittgenstein, quisiera adelantarme a otra posible objeción que pueda recibir la Tesis: su eventual "irracionalismo". Prefiero dejar aquí la palabra a Heidegger mismo cuando en su carta a Jean Beaufret, sobre el humanismo (y no del humanismo como figura en la traducción castellana) juega esa poderosa demolición del existencialismo sartriano y, en general, de todos los ismos. (2)

"Porque este pensamiento está contra la lógica se cree que, al abdicar del rigor del pensar, se exige en su lugar el reino arbitrario de los instintos y de los sentimientos, proclamados así como lo verdadero al irracionalismo. Porque ¿hay algo mas lógico que esto, a saber, que si alguien se pronuncia contra lo que es lógico defiende lo que es alógico?.

Porque este pensamiento está contra los valores ¿se considera con terror una filosofía que osa aparentemente librar al desprecio los bienes mas altos de la humanidad? Porque ¿hay algo mas lógico que esto, a saber que un pensamiento que niega a los valores debe declarar necesariamente toda cosa como sin valor?"... "Porque en todo lo que acaba de decirse, el pensamiento está en contra de todo lo que la humanidad tiene por sagrado y por grande ¿se convierte en una filosofía de un nihilismo irresponsable y destructor? Porque hay algo mas lógico que esto, a saber, que cualquiera que niege todo el tiempo el destino del ente verdadero ¿se coloca del lado del no-ente y anuncia como sentido de la realidad la pura nada?..."Partiendo de esta lógica que se cesa de invocar, y de la ratio, se cree que lo que no es positivo es negativo"*

Y finaliza Heidegger en un rechazo de la razón y merece ser estigmatizado co-

* Los calvos de Russell, por ejemplo.

mo depravación. Se está tan embuído de lógica que se coloca de inmediato en la contra-posición y en el rechazo a todo lo que se oponga a la somnolencia resignada de la opinión. Todo lo que no permanezca fijado a lo positivo, conocido y querido, se arroja a la fosa preparada de antemano de la negación pura, ésa que recusa todo, para terminar en la nada y realizar así el nihilismo. Sobre este camino lógico, se hace sombrear todo en un nihilismo que se construye, precisamente a partir de la lógica.

Sigue así Heidegger: "Una tal manera de hacer disimula el rehusarse a exponer a la reflexión lo que previamente se ha estimado como positivo, así como la posición y la oposición por las cuales ese pensar se cree salvado. Por una referencia constante a lo que es lógico, se da la apariencia de haberse comprometido en la vía del pensar, cuando en rigor se ha abjurado de ella..."

♦ La lógica comprende el pensamiento como la representación del ente en su ser, ser que la representación se ofrece en la generalidad del concepto. ¿Pero que pasa con la reflexión sobre el ser mismo, es decir el pensar que intente pensar la verdad del ser?. Este pensar es el primero que alcanzó la esencia original del logos que ya, en Platón y Aristóteles se considera lógica y se encuentra envilecido, consumado en su pérdida. Pensar contra la lógica no significa romper lanzas en favor de lo ilógico sino solamente: volver a la reflexión del logos y de su esencia tal como aparece en las primeras edades del pensamiento, es decir, esforzarse para preparar una tal re-flexión. De nada sirven todos los sistemas, tan prolijos aún, de la lógica si comienzan por abstraerse a la tarea de proponer de entrada y ante todo la pregunta hacia la esencia del logos: sin saber siquiera lo que hacen. Si uno quisiera devolver las objeciones, darlas vuelta, tarea seguramente estéril, se podría decir con mas razón todavía: el irracionalismo, en tanto rechazo de la ratio, reina como amo absoluto e incontestado en la defensa de la lógica, ya que la lógica cree poder esquivar una meditación sobre el logos y sobre la esencia de la ratio que en él tienen su fundamento. El pensamiento que se opone a los valores no pretende que todo lo que se declara como tales -la cultura, el arte, la ciencia, la dignidad humana, el mundo, Dios- carezca de valor. Mas bien se trata de reconocer al fin que es justamente el hecho de reconocer una cosa como valor lo que la despoja de su dignidad en tanto

valorizada. Quiero decir que la apreciación de alguna cosa como valor, lo que la valoriza, la convierte en objeto de la evaluación del hombre. Pero lo que esa cosa es no se agota en su objetividad, y menos aún si la objetividad tiene en sí el carácter de un valor. Toda evaluación, allí mismo donde valora positivamente, es una subjetivación. No deja ser al ente mas que como objeto de su hacer-valor ... la subjetivación hace del ente un puro objeto".

Este es un buen punto para dejar a Heidegger, no sin señalar que deja tras sí varias preguntas: ¿Quién valora los valores?. ¿Qué certifica el valor de la objetividad y de la subjetividad? ¿Cómo puede explicar la Historia que la valoración del valor mismo cambie, centrando y descentrando al valor en unas pocas palabras-amo para las diversas épocas? ¿Su crítica se dirige contra toda lógica o sólo contra la lógica formal? En rigor se dirige contra toda lógica formalizada, contra los valores dados "y queridos". No es irracional ni ilógica. Discute y no escribe en latín vanamente a la palabra ratio y en juego, al logos luego logilizado. Remite al logos tal como lo plantea esta Tesis. Y deja una apertura para captar la inaprehensibilidad, la no representabilidad de la noción de valor. En otras palabras: los valores dados, como el sentido, se nos escapan, porque desde ellos valoramos y damos sentido. Los que están formándose, las transvaloraciones, se nos escapan por aún irrepresentables. La crítica al valor que es un intento de corte epistemológico. Todo corte epistemológico quiere decir: volver a decir, volver a pensar (lo dado por supuesto, lo realizado, la realidad -en nuestro caso la económica- la lógica y la ratio misma).

11.2 LA CIENCIA CONJETURAL DE PEIRCE Y NEOPRAGMATISMO:

Estas propuestas, impensables desde el positivismo de Comte, que, en rigor se limita a mediatizar el concepto clásico de inducción directa -insostenible en la época en que publica su Course de Philosophie Positive,(3)- por el de medición indirecta (Ver Iª Proposición de esta Tesis, pág. 15) comienzan a ser posibles desde la noción de conjetura, de ciencia conjetural de Peirce (1839-1914)(4).El neopragmatismo de Peirce, abre un verdadero camino para los pensadores de las ciencias:

"Así pues, en resumen cabe describir mi filosofía como el intento de un físico al establecer una conjetura, tal como pueda permitirla la constitución del u-

niverso, según consistan los métodos de la ciencia, con la ayuda de todo lo que se haya hecho por filósofos anteriores. Defenderé mis proposiciones con los argumentos que pueda. No cabe pensar en prueba demostrativa. Todas las demostraciones de los metafísicos son disparatadas. Lo mejor que se puede hacer es ofrecer una hipótesis no desprovista de verosimilitud (likelihood) en la línea general de crecimiento de las ideas científicas; hipótesis susceptible de ser verificada o refutada por observadores futuros" (5)

Si la demostración queda para el futuro, a pesar de que Peirce siga creyendo en el Uno coherente y en el método, la conjetura es lo que verdaderamente pesa en su propuesta. Toda proposición "definible con los argumentos que pueda" será conjetural. Y no niega el pasado: "resucita a Hegel con un extraño ropaje" (6) Otro párrafo (curioso en un positivista que dice que las matemáticas fundan no sólo el filosofar positivo, sino también el método de toda ciencia) coincide con Heidegger: "La lógica es una ciencia que no ha superado todavía la etapa de disputas relativas a sus primeros principios" (7). Peirce es el primero en plantearse la tarea del científico como imaginaria (en sentido kantiano), proyectiva, futurible. El primero en intentar adecuar la ratio científica a una ratio de la predictibilidad: "cabe entender su teoría de la ciencia como un intento de clarificar la lógica del progreso científico" (8) J. Habermas, Erkenntnis und Interesse.

Pero Pierce va mas allá. Intenta hacer una sociología del conocimiento -y es impopular por ello- excluyendo todo naturalismo y apuntando a las "construcciones", a lo que luego se llamarán modelos. Peirce construye y reconoce la relativa convencionalidad, la arbitrariedad convencional de la verdad ínsita a la construcción misma. Su criterio de verdad es la convención, socialmente establecida. Por ello, introduce el criterio de ciencia normativa en función de los fines. La ratio, futurizada está en función del fin, no es en sí. Ya esta Tesis ha marcado suficientemente su distancia con estas concepciones, no sólo por la noción de temporalidad planteada sino porque se apoya (la Tesis) en una ética del acto, una ética del medionismo (placer de hacer) y advierte que la moral pragmática justifica cualquier totalitarismo.

Pero interesa, en cambio, señalar como van surgiendo conceptos que serán ree-

laborados por la escuela de Frankfurt y otros pensadores. Ciencia conjetural, ciencia normativa y sobre todo, su notable idea de insight. Idea basada en una espontaneidad, en un descubrir que se acerca mucho al de las formaciones de lo inconsciente. Se ha traducido -muy metafísicamente- insight por intuición. Esta versión es injusta con Peirce (9). Insight es un neologismo que la psicología y el psicoanálisis han introducido en la lengua castellana -posiblemente por la imposibilidad de dar cuenta de su polisemia como tal, sin traducción alguna. El insight entra en lo Primero, en lo fundante de todo pensar "espontaneidad (freshness) vida, libertad" (10). El insight es la base de la sugerencia abductiva. Antes de la inducción, antes lógica y cronológicamente que la deducción "la sugerencia abductiva nos sobreviene como un "flash" o relámpago." Se trata de un insight extremadamente impreciso pero suficiente, sin embargo, para que la sorpresa que sobrecoge al ánimo -recuérdese el asombro aristotélico- se apodere de la atención y prepare la acción posterior orientada por aquella sugestión o sugerencia. Peirce reconoce ahí la afinidad entre el conocimiento poético y el metafísico" (11).

Yo diría más: marca el descubrimiento como lugar de la verdad, de la transvaloración, como si incluyera -es perfectamente asimilable- la noción de lo inconsciente y se adelanta al contexto de descubrimiento de Feyerabend y a la emergencia de descubrimiento de Kuhn. Fundamenta todo al teorizar de la emergencia (emergencia de lo inconsciente y Lacan lo había leído bien), del corte, de la ruptura, de la aletheia, tanto en la poesía, como marca Spirito (12), como en cualquier arte y cualquier ciencia.

Es solamente a partir de la abducción desde donde se desarrollan las hipótesis explicativas. Pero la abducción es un momento de lúcido e impreciso "insight". Las hipótesis explicativas posteriores y la operatividad, ya pertenecen -como en Freud, exactamente- al campo de la creencia. Y esa creencia, como en Freud está rigurosamente fundada en el deseo. Que el deseo en Habermas y en Peirce sea denominado interés, no es tema menor, pero se trata de remarcar las coincidencias. Porque este interés, en Peirce, está marcado por el amor y porque no ignora la dialéctica del Reconocimiento, del supuesto saber y de la desigualdad social: " el hombre es esencialmente un animal social; pero ser social es una cosa y ser gregario es otra; por mi parte declino servir de

manso corderito. Mi libro se dirige a todos los que estén interesados en la investigación, de modo que quienes desean la filosofía vulgarizada (ladlad out) pueden irse a otra parte. A Dios gracias, en todas las esquinas hay tiendas de sopa boba filosófica"(13)

Interés y deseo son nombrados en el mismo párrafo como equivalentes. La investigación se funda en el interés, pero el deseo, claro puede querer bobadas engañadoras. La frescura de Peirce es deliciosa. Y su contacto con Freud hubiese sido realmente admirable. Porque Peirce reconoce que su abducción es un enigma. E interrogándose al mismo tiempo que Freud, desde otro campo, sobre el mismo enigma, lanza su gracioso desafío: "Quizás se les ocurra a ustedes tal o cual explicación psicológica sobre el tema. Pero permítanme decirles que toda la psicología del mundo dejará el problema lógico justamente donde estaba. Yo podría emplear horas y horas en desarrollar esta Tesis. Debo pasarla por alto"(14)

Agregaré que tal vez la evolución puede explicar algo sobre el tema pero que no "ha habido tiempo suficiente para explicar la evolución por el azar"(15). Peirce pensaba que la psicología tradicional no tenía respuestas para su problema y es cierto: no las tenía. Pensaba en una psicología racionalista, objetivista al estilo de Wundt (16) y no dedicó "horas y horas a pensar sobre el tema". Otro señor, en Viena, estaba tomándose ese trabajo.

11.3 ALGUNAS PALABRAS SOBRE LA ABDUCCION:

¿Exagero al considerar la abducción en sentido freudiano?.

Cito a Peirce en su proposición titulada Instinto y abducción (17). "Por lo que atañe a la validez de la inferencia abductiva, poco hay que decir, aunque es poco es pertinente al problema que nos traemos entre manos.

La abducción es el proceso de formar una hipótesis explicatoria. Es la única operación lógica que introduce alguna idea nueva: porque la inducción no hace mas que determinar un valor y la deducción meramente despliega las consecuencias necesarias de una pura hipótesis.

La deducción prueba que algo debe ser; la inducción que algo es efectivamente operativo; la abducción sugiere tan sólo que algo puede ser.

Su única justificación estriba en que de tal sugerencia puede la deducción extraer una predicción que puede ser verificada por la inducción y en que, si queremos aprender algo o conocer los fenómenos, sólo con la abducción lo llevaremos a cabo.

Ninguna razón cabe dar en su favor, por lo que a mi respecta; y no precisa de razón alguna, ya que meramente ofrece sugerencias.

Tiene que estar completamente loco el hombre que niegue que la ciencia ha hecho grandes descubrimientos. Pero cada uno de los elementos integrantes de la teoría científica que se hayan establecidos hoy día se han debido a la abducción."

En este párrafo las coincidencias entre el pensamiento de Freud y el de Peirce, y aún el de Lacan cuando afirma que lo inconsciente es estructurado como un lenguaje se hacen aún más notables. Por lo pronto Peirce niega que la abducción sea provocada por el azar. Y lo hace con su ingenio habitual: "Un físico se topa con un fenómeno nuevo en su laboratorio. ¿Cómo sabe si las conjunciones de los planetas no tienen nada que ver con él o si no es quizás porque la Emperatriz viuda de la China ha pronunciado por casualidad hace un año en ese mismo momento alguna palabra de poder místico, o porque acaso estaba presente un genio invisible?".(18)

Nótese como estas sugerencias abductivas incluyen a un sujeto y a un deseo y desde ya, a un inconsciente en acto, y recuérdese que llamará insight de las terceridades, a este prodigioso rasgo "instintivo".

Y Habermas lo tomará al pie de la letra: "La abducción es la forma de la argumentación que amplía nuestro saber: se trata de la regla según la cual introducimos nuevas hipótesis. En esa medida, sólo el pensar abductivo impulsa hacia adelante el proceso de investigación".(19) La abducción (para Habermas) que nos lleva a un resultado inesperado, corresponde al elemento sensual; la inducción al hábito, a lo habitual; la deducción al voluntario.

La abducción, de todas maneras, sigue siendo fundante.

14.4 FEYERABEND Y SU DESVALORIZACION DE LA EXPERIENCIA:

Paul K. Feyerabend (20)
con su magnífico estilo desenfadado llegará a conclusiones similares y al mismo

tiempo, aún mas cercana a las de esta Tesis. Resulta fatigoso comentarlo. Basta y sobra con citarlo; porque se encuentra parafraseando a Heidegger en el mismo camino; en nuestro sendero.

"Empleemos el material de las secciones precedentes para arrojar luz sobre los siguientes rasgos del empirismo contemporáneo:

1º - La distinción entre un contexto de descubrimiento y un contexto de justificación.

2º - La distinción entre términos observacionales y términos teóricos.

3º - El problema de la incommensurabilidad"... "El descubrimiento puede ser irracional y no necesita seguir ningún método reconocido. La justificación, por otra parte, o, para usar la Palabra Sagrada, de una escuela diferente, la crítica, empieza sólo después de que se han hecho los descubrimientos y procede de una manera ordenada".

Es el contexto de descubrimiento el que permitirá, separado de la pesadosa justificación, tratar de distinto modo "las afirmaciones explícitas y las implícitas, las teorías dudosas y las intuitivamente evidentes, los principios conocidos y los principios inconscientes".

La experiencia no es fundamental para Feyerabend. Por el contrario, paralelo al a-posteriori freudiano, opina que desde los puntos de vista actuales se analizan y cambian las experiencias pasadas y además, que hay amplias zonas de nuestro pensamiento situadas fuera de toda experiencia "basadas en la intuición o incluso en reacciones mas profundamente asentadas".

En rigor ese autor (21) niega todo valor a la experiencia y a la filosofía de las ciencias.

"La invención de teorías depende de nuestro talento y de otras circunstancias fortuitas, tales como una vida sexual satisfactoria..." "...¿Es deseable vivir en concordancia con las reglas de un racionalismo crítico?. ¿Es posible tener las dos cosas? ¿Una ciencia tal como la conocemos y estas reglas?. Por lo que a mi respecta, la primera pregunta es mucho mas importante que la segunda. Es verdad: la ciencia y otras instituciones depresivas y de estrechas miras desempeñan un papel importante en nuestra cultura y ocupan el centro de interés de la mayoría de los filósofos. Así, las ideas de la escuela popperiana se obtuvieron

generalizando soluciones a problemas metodológicos y epistemológicos. El racionalismo crítico surgió del intento de resolver el problema de Hume y de entender la revolución Einsteiniana y luego se extendió a la política, e inclusive a nuestra vida privada. "Hábermas y otros parecen por ello estar justificados al llamar positivista a Popper".(22) "Porque ¿no es acaso posible que la ciencia, tal como la conocemos hoy (la ciencia del racionalismo crítico que ha sido liberada de todos los elementos inductivos), o una "búsqueda de la verdad", al estilo de la filosofía tradicional, cree, en realidad, un monstruo? ¿No es acaso posible que cause daño al hombre, que haga de él un mecanismo miserable, hostil, convencido de que es mejor que los otros; un mecanismo sin encanto y sin humor? ¿No es posible -pregunta de Kierkegaard(23) que mi actividad como observador objetivo (o crítico-racional) de la naturaleza debilite mi fuerza como ser humano?. Yo sospecho que las respuestas a todas estas preguntas deben ser afirmativas. Y creo por ello que se necesita urgentemente una forma de la ciencia que la haga mas anarquista y mas subjetiva (en el sentido de Kierkegaard). Pero no es esto lo que yo quiero discutir en el presente ensayo. Aquí me limitaré a la segunda pregunta: ¿Es posible tener las dos cosas; una ciencia tal como la conocemos y las reglas de un racionalismo crítico tal como acabamos de describir?. Y la respuesta a ésta pregunta ha de ser un resonante no".(24)

Espero que se me disculpe la amplitud de las citas. Pero en esta undécima Proposición considero innecesario establecer junciones y conjugaciones que el lector realizará automáticamente y con mas libertad, en rigor, con mucha mas libertad, que siguiendo la sola vía de mis propuestas. Cuando señalé que había un camino común estaba marcando algo mas que una metáfora. La conjunción del pensar de una época desde sus diversos discursos, insisto, nunca es casual, aunque tampoco tenga una causalidad (una pluricausalidad) que refleje otra cosa que el corte mismo, en la medida en que la crisis habla. Y no sólo, como se piensa a veces, la crisis económica. Es el pensar mismo en cuanto dice, el que hace crisis de sus propios supuestos y da cuenta, desde cualquier discurso, de las falencias metodológicas y axiomáticas que lo sacuden. Cuando señalo el camino, camino de preguntas y no de respuestas, tal como lo escribe Heidegger, no intento traducir un discurso a otro, ni ejercitar el reduccionismo. Marco, simplemente,

los paralelismos, las huellas que repetidamente, están haciendo al camino, lo están con-formando. Si hago referencia a Heidegger, a Freud o a Lacan, no es para reducir los otros discursos a los propuestos por estos tres pensadores sino para denunciar con claridad los supuestos epistemológicos de esta misma Tesis, sin ad-
judicarles mas o menos verdad, que a la abducción de Peirce o al descubrimiento (palabra enteramente coincidente) de Feyerabend. La errancia (en el camino, su vagabundeo) y el error, pertenecen a todos los discursos de una época en la medi-
da en que, ni siquiera histórica, diacrónicamente hablando, la verdad se puede decir toda. Pero hay sin duda mucho de deseo y bastante de placer en encontrar los ecos de la intertextualidad que funda y funde este texto en otras intertex-
tualidades; de este discurso en otros discursos.

Feyerabend afirma algo imprecisamente, que el desarrollo real de "institucio-
nes, ideas, prácticas" (todo lo que aquí se incluye en el discurso en tanto lazo social) no comienza a partir de un problema sino de alguna actividad irrelevante como jugar (25). Y aquí nuevamente se anuda su discurso con el psicoanalítico, con la diferencia de que el jugar no es para el psicoanálisis irrelevante, sino un modo de realizar el fantasma, la fantasía inconsciente. Crisis y juego; crítica feroz a Popper; imposibilidad de acercarse a la verdad "de manera totalmen-
te racional" (26) y finalmente el concepto de incommensurabilidad, que tanto se acerca al de lo inabarcable - inaccesible; al límite real que he propuesto desde Heidegger en la Iª Proposición de esta Tesis. Acuerdo que se amplía, se hace e-
vidente en los párrafos finales del capítulo dedicado, precisamente a la incommensurabilidad (27): "Las teorías incommensurables pueden ser refutadas por re-
ferencia a sus respectivos tipos de experiencia, descubriendo las contradiccio-
nes internas que sufren (en ausencia de alternativas commensurables, estas refu-
taciones, son, sin embargo, bastante débiles). Sus contenidos no pueden ser com-
parados, no es posible hacer un juicio de verosimilitud excepto dentro de los lí-
mites de una teoría en particular. Ninguno de los métodos que Popper (o Carnap, o Hempel, o Nagel)⁽²⁸⁾ quiere aplicar para racionalizar la ciencia puede ser aplica-
do y el único que puede aplicarse, la refutación, es de fuerza muy reducida. Lo que queda son juicios estéticos, juicios de gusto, y nuestros propios deseos sub-
jetivos".

No tengo inconveniente en reconocer que mi crítica es "poética" en el sentido que Feyerabend lo expone (29) y en aceptar los postulados, ya que no se oponen a mi gusto ni a mi deseo. Coincido en la Conclusión (30); apenas si cambiaría el nombre de las obras referenciales y transferenciales. Si Feyerabend fue atrapado por la transferencia real, imaginaria y simbólica a los textos y "vidas" de Galileo, Lutero, Marx, Lenin, Kierkegaard; la autora de esta Tesis, por vías que tampoco puede interpretar "racional ni lógicamente" fue marcada por la transferencia real, imaginaria y simbólica a los textos de Freud, Lacan, Nietzsche, Heidegger, Hegel, de Saussure, Le Goff, etc. Empero, y no tan asombrosamente, las "conclusiones" que no concluyen, son similares, hasta el punto de no establecer, yo tampoco, diferencias entre las ciencias y las artes. Vuelvo a texto de Feyerabend:

"La idea de que la ciencia puede y debe regirse según reglas fijas y de que su racionalidad consiste en un acuerdo con las reglas* no es realista y está viciada. No es realista, puesto que tiene una visión demasiado simple del talento de los hombres y de las circunstancias que animan o causan su desarrollo. Y está viciada, puesto que el intento de fortalecer las reglas levantará indudablemente barreras a lo que los hombres podrían haber sido, y reducirá nuestra humanidad incrementando nuestras cualidades profesionales. Podemos librarnos de la idea y del poder que pueda poseer sobre nosotros:

(a) mediante un detallado estudio de la obra de revolucionarios como Galileo, Lutero, Marx o Lenin;

(b) mediante alguna familiaridad con la filosofía hegeliana y con la alternativa que provee Kierkegaard;

(c) recordando que la separación existente entre las ciencias y las artes es artificial, que es el efecto lateral de una idea de profesionalismo que deberíamos eliminar; que un poema o una pieza teatral pueden ser inteligentes, a la vez que informativas (Aristófanes, Hobhut Brecht) y una teoría científica agradables de contemplar (Galileo, Dirac)** y que podemos cambiar la ciencia y hacer que esté de acuerdo con nuestros deseos. Podemos hacer que la ciencia pase; de ser una matrona inflexiva y exigente, a ser una atractiva y atrayente cortesana que intenta anticiparse a cada deseo de su amante. Desde luego, es asunto nuestro elegir un dragón o una gallina por acompañante. Hasta ahora la humanidad parece ha-

* Predominio del método.

** La teoría freudiana pivotea sobre el teatro de Sófocles y Shakespeare; la polémica óptica entre Goethe y Newton, es deliciosa.

ber preferido la segunda alternativa: Cuanto más sólido, más definido, y espléndido es el edificio erigido por el entendimiento, más imperioso es el deseo de la vida... por escapar de él hacia la libertad". Debemos procurar no perder nuestra capacidad de hacer tal elección."

Es obvio que este trabajo tiene también a Feyerabend como un sólido referente transferencial.

11.5 KUHN Y SUS REFLEXIONES ACERCA DE LA CIENCIA NORMAL:

Paso ahora a un clásico: La estructura de las revoluciones científicas.(31). La vastedad del libro me obligará a ser rigurosa y a formalizar muy brevemente cada exposición:

1º - Hago notar, de peso, su reconocimiento por Koyré - En quien Lacan también se basa- y Feyerabend y paso a dos definiciones-eje (32). La de ciencia normativa (normal, según Kuhn) "investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce por cierto tiempo, como fundamento para: su práctica posterior" y el paradigma, "relacionado estrechamente con la ciencia normal" (es decir, normativa) cuyos dos fundamentos son: un logro que carezca de precedentes "como para haber podido atraer a un grupo duradero de partidarios, alejándolo de los aspectos de competencia de la actividad científica", y al mismo tiempo, un logro "lo bastante incompleto" como para dejar problemas a resolver por el "redelimitado grupo de científicos".

La relación entre ciencia normativa, ciencia establecida, y el corte paradigmático que reagrupa a los científicos sobre la nueva conceptualización es "estrecha" porque ambas se suponen dialécticamente. El paradigma no es entendible sin la noción de ciencia normal (lo que esta tesis denomina ciencia o estética dadas, saber constituído, conocimiento cerrado) y la noción de ciencia normal no se explica sin el paradigma que la niega, revolucionándola, (un corte real y subversivo de la realidad aceptada, para esta tesis).

2º - Coincide este escrito también en sustentar el aforismo de Francis Bacon que Kuhn consigna: "La verdad surge más fácilmente del error que de la confusión" (33). Kuhn, empero, afirmará en la página siguiente que una vez el paradigma instalado, excluye a los que se aferran a las viejas ideas, ya que "implica una definición nueva y más rígida del campo". En este punto me siento

más cerca de Peirce y Feyerabend. La noción de corte, tal como aquí se plantea, abductiva o des-cubridoramente, implica definiciones nuevas, pero sobre todo preguntas que amplían el campo, acá llamado con Heidegger, dominio; que lo problematizan, que lo elastizan que lo des-rigidizan. No es tan simple afirmar, como hace Kuhn, que "quienes no deseen o no sean capaces se ajustan su trabajo a ella (la definición nueva) deberán continuar en aislamiento o unirse a algún otro grupo" (34). Los planos de clivaje, los deslizamientos, son mucho más sutiles y lo habitual es la resistencia al paradigma, a la novedad del paradigma (para continuar escribiendo en el código de Kuhn); lo habitual, ya que introduce Kuhn la noción sociológica de grupo, es la resistencia al cambio. Y lo habitual también es la polémica entre " escuelas", las reinterpretaciones, las oposiciones y los reductos en donde se imponen los discursos disidentes. Creo, más bien, que el párrafo de Kuhn se hace válido, paradójicamente, cuando el paradigma ha perdido su "novedad", su capacidad de asombro. Muy simplemente dicho: cuando el paradigma se ha convertido en ciencia normal.

3º - Los paradigmas quedan así convertidos en fuente de coherencia para las tradiciones de la investigación normal (35). Cabe preguntar entonces, qué es lo que tiene de novedosa la noción de paradigma en relación con la de supuestos o contextos dados. En respuesta al desarrollo que hace Kuhn al referirse a las comunidades y grupos científicos, es - insisto- definitivamente sociológico y la división que realiza desde esa posición es excesivamente aislacionista. No es cierto, y lo-hemos visto al hablar de las interfases y de los contactos entre las ciencias-que un paradigma quede reducido a quienes lo piensan y practican.

4º - La "emergencia de des-cubrimientos" es para Kuhn una especie de regla evolutiva. Implica la percepción previa de una anomalía es decir de una anomalía en la ciencia normativa, y simultáneamente, los cambios de observación o de conceptualidad que afectarán al paradigma, no sin resistencias (36).

5º - De la anomalía a la crisis hay un sólo paso. Comparto la idea de que la crisis sea aquello que obliga a repensar los supuestos de cualquier ciencia. Pero no la propuesta de que la crisis provoque respuestas. La crisis provoca preguntas. Cabe preguntar si la noción de crisis tomada tal como la propone

Kuhn y articulada con la naturaleza y necesidad de las revoluciones científicas no es un modo de encubrir un evolucionismo. El evolucionismo es precisamente la más mítica de las ideologías que gobiernan en la técnica más que en las ciencias modernas. Y en el evolucionismo está, a su vez, sepultada, oculta y actuante, la noción de progreso. Estoy más de acuerdo con Feyerabend cuando hace notar que el progreso durante el Renacimiento se veía no en ninguna ciencia, sino en el arte de la pintura.

11.6 COMENTARIO ACERCA DE LAS IDEAS EXPUESTAS:

Es curioso, insisto, que ahora a nadie se le ocurra decir que el arte progresa. Ni siquiera que evoluciona. Puede verse en pintura: nadie dirá que es evolutivo el gran corte que implicó el impresionismo o la abstracción. Lo que Feyerabend no termina de explicar o no explica claramente, es que sólo se podía aplicar al arte el paradigma del progreso cuando se pensaba que tenía por misión la más perfecta reproducción posible de "la realidad". Ya fuera la realidad divina o la cotidiana. Primaba el criterio de la adaequatio (de la adecuación del intelecto a las cosas) y el artista (se suponía) debía ser el mejor espejo posible. El regreso al realismo en el siglo pasado, mostró con evidencia el porvenir de esa ilusión.

Nada más irreal que el realismo. Ya Freud va a afirmar que el artista no copia nada ni tiene nada que copiar sino que vana y duramente trata de dar alguna norma a sus fantasías inconscientes. La idea de que las ciencias progresan, en cambio, sigue fundándose en la absoluta representabilidad matematizada, antropologizada, de las leyes de la naturaleza, entendida como el reino de los entes sin vida. Podría objetársele que si bien no hay progreso en las ciencias, sino reformulaciones, cortes epistemológicos o transvaluaciones, lo hay en la técnica. Esta objeción demostraría que, efectivamente, es la técnica la que domina el discurso de las ciencias en este momento.

Eso por una parte. Y por otra, deberían responder para quién o para qué, cuál es el sentido de la evolución o del progreso. Aún si se transparenta que en esa idea está oculto un juicio banal y moral; aún en ese terreno, el de la moral del progreso, que no es una ética, deberíamos preguntarnos dos cosas:

(1) El progreso así visto ¿no es mas que una ilusión narcisista fundada en la historiografía? Es decir que, como Kuhn, pueden aislarse objetivamente determi

nados paradigmas en la historia y seguirseles el rastro. ¿Hasta dónde?: hasta ahora. Es decir que el hombre de hoy es el colmo del progreso. La maravilla de la evolución. Es lamentable que esta suerte de imagen satisfactoria fundada en pleno narcisismo no se proyecte hacia el hombre del mañana, si es que existe, para intentar comprender la absoluta relatividad de la supuesta evolución.

(2) Y a los que pragmáticamente afirman que ha desaparecido la peste negra, y las hambrunas, que se elimina la mortalidad infantil y se prolonga la vida del hombre, que habría que pedirles que se pregunten si el SIDA no es mas ominoso que cualquier peste, si los pocos ancianos respetados y patriarcales, no vivían mejor que los muchos encerrados en geriátricos y si la proliferación de la población mundial no reactualiza las otroras desdeñadas teorías de Malthus.(37)

Obviamente, no es exactamente esta noción la que Kuhn maneja, pero es perfectamente manejable desde Kuhn. A ese peligro me refiero. Es un peligro en el que cae, de todos modos, Kuhn mismo. Si se limitara a plantear, hecho que de todas maneras sería mecanicista, el desarrollo del pensar científico dentro del esquema Crisis - Revolución - Cambio del concepto del mundo - Paradigma y ciencia Normal(38), aunque implicara el viejo mito del eterno retorno, sus hipótesis podrían coincidir con las de esta Tesis. Pero no es lo que Kuhn afirma(39) Leámoslo: "Cualquier concepción de la naturaleza que sea compatible con el crecimiento de la ciencia, por medio de pruebas, es compatible con la visión evolutiva de la ciencia que hemos desarrollado".

Mucho mas cerca está la presente Tesis -inclusive en su manera de jugar con la palabra teoría- con las proposiciones de Habermas y su relacionar el conocimiento con un interés que bien podría asociarse con lo que llamamos deseo. Si bien Habermas* se mantiene -como Husserl- centro de una filosofía de la conciencia e ignora en Marcuse respecto su reconocimiento del psicoanálisis (41), Ver al respecto Conocimiento e interés (42). No debe olvidarse la común transferencia que existe entre Habermas y Adorno, con respecto a la filosofía de Husserl. A Habermas esa filosofía le sirve para rechazar la objetividad; a Adorno, para liberarse de la adaequatio. Pero la filosofía de la conciencia permanece. Basta reproducir el párrafo final de Sobre la metacrítica de la Teoría del Conocimiento (42): "El fundamento de la paradojalidad, la constitución de la monadológica de los

*Ver cita (40) en las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas a esta Proposición.

hombres, sólo podría ser finalmente derogada una vez que la conciencia dominara sobre ese ser del que siempre afirmó, sólo expresando una no-verdad que se fundamentaría en la conciencia".

Prefiero terminar esta proposición con algunas reflexiones de Wittgestein (43) porque siendo el maestro de la filosofía de la ciencia, siendo un pensador en el sentido meditante que consta en la 1ª Proposición de esta Tesis; en las breves líneas que subsiguen logra sintetizar varias propuestas. En la 1ª se coloca como Nietzsche mas allá del bien y del mal.(44)

En la 2ª, la 3ª y la 4ª desarrolla una noción de temporalidad que rebasa con mucho a la de las cronologías, marcando -como esta Tesis también lo hace- el valor del acontecer y el acontecer como lugar de la repetición.

Al negar la direccionalidad única, la dimensionalidad cronológica del tiempo reduciéndola a una sola de las posibilidades lógicas que el tiempo ofrece, coincide también con los postulados que aquí planteo:

El tiempo no tiene una sola dirección; el pasado es tan impredecible como el futuro y en lugar del recuerdo se da en el ente hablante la repetición como acontecer.

La frase final de Wittgestein (45) se compecede en parte con la noción de real, tal como está planteada en esta Tesis. Sin embargo, puede señalarse un resto de empirismo. Dentro de la rica poesía del texto de Wittgestein esta frase final: "-lo que no resulta pensable es algo sobre lo que tampoco cabe hablar-"; marca la diferencia entre la apuesta de Wittgestein y las que -vía Heidegger y Lacan, por ejemplo- se desarrollan aquí.

Pienso que lo impensable, es decir lo irrepresentable, tiene su lugar por lo pronto como causa de deseo, luego, como límite que deja abierto a cualquier UNO posible, y finalmente como valor.

También podría traducirse esta imposibilidad en un sentido kantiano. Locke y Hume afirmarían lo mismo que Wittgestein(46), Kant(47) en cambio, dirá que más allá de lo fenoménico hay un nómeno, Das ding* una COSA que puede decirse y no puede pensarse. Co-responde a la noción misma de lo inconsciente en psicoanálisis.

*Nómeno: la parte no representable ni captable de la cosa das ding. Para Kant solo son captables los fenómenos.

Das-ding: la Cosa, a diferencia del objeto.

ADDENDA A LA XIª PROPOSICION

PAUL FEYERABEND Y SU TRATADO CONTRA EL METODO

"Así pues, la ciencia es mucho más semejante al mito que cualquier filosofía científica esté dispuesta a reconocer. La ciencia constituye una de las muchas formas de pensamiento desarrolladas por el hombre, pero no necesariamente, la mejor.

Es una forma de pensamiento conspicua, estrepitosa e insolvente, pero sólo intrínsecamente superior a las demás, para aquellos que han decidido en favor de cierta ideología, o que la han aceptado sin haber examinado sus ventajas y sus límites. Y puesto que la aceptación y rechazo de ideologías debería dejarse en manos del individuo, resulta que la separación de iglesia y estado debe complementarse con la separación de estado y ciencia: la institución religiosa más reciente, más agresiva y más dogmática. Semejante separación, quizá sea nuestra única oportunidad de conseguir una humanidad que somos capaces de realizar, pero que nunca hemos realizado plenamente".(48)

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
DE LA XIª PROPOSICION

- (1) EPOJE : Apertura fenomenológica del mundo a una consciencia.
- (2) HEIDEGGER. MARTIN: "Sobre el humanismo" - Editorial Sur
Buenos Aires, 1ª Edición 24-04-1957 - 2ª Edición 25-06-1960.
- (3) COMTE, AUGUSTE; "Cours de Philosophie Positive" - Editorial Alianza
París. 1984.
- (4) PEIRCE, CHARLES SANDERS; "Collected Papers"
Cambridge-Massachussets. 21965 - Tomo I Preface 7 - Página X
- (5) COMTE, AUGUSTE; Opus cit(3)
- (6) PIERCE, CHARLES SANDERS; Opus cio (4) - Tomo 1
- (7) PIERCE, CHARLES SANDERS; Opus cit (4) - Tomo 2
- (8) HABERMAS, "Erkenntis und Intereses" - Editorial Taurus
Barcelona, 1973 - "Conocimiento e Interés" - Traduc. Miguel. J. Redondo.
- (9) PEIRCE, CHARLES SANDERS; "Lecciones sobre Pragmatismo" - Editorial Aguilar
Buenos Aires, 1978 -Prólogo-- Página 35
- (10) PEIRCE. CHARLES SANDERS; Opus cit (9) - 302- Página 148
- (11) PEIRCE, CHARLES SANDERS; Opus cit (9) - Página 208.
- (12) SPIRITO. CHARLES;"Conocimiento y Trabajo"
Buenos Aires, 1985 - Tomo III - Página 55
- (13) HABERMAS: Opus cit (8) Página 144
- (14) PEIRCE, CHARLES SANDERS; Opus cit (9)

- (15) PEIRCE, CHARLES SANDERS; Opus cit (9)
- (16) HABERMAS, "Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento"
Editorial Planeta Barcelona. 1986
- (17) PEIRCE, CHARLES SANDERS; OPUS CIT (9)
- (18) PEIRCE CHARLES SANDERS; Opus cit (9)
- (19) HABERMAS Opus cit (6) - Página 144
- (20) FEYERABEND, PAUL K: "Cpntra el Método - Esquema de una Teoría Anarquista
del conocimiento" - Editorial Orbis - Buenos Aires 1984 - Página 90-91
- (21) FEYERABEND, PAUL K; Opus cit (14)
- (22) HABERMAS: Opus cit (8)
POPPER, KARL: "Conocimiento Objetivo" - Editorial Tecnos
Madrid, 1974
- (23) KIERKEGAAR, SOREN ; "In Vino Veritas -"La Repetición" - Editorial Guadarrama
Madrid, 1976
- (24) FEYERABEND, PAUL K; Opus cit (14) Página 94
- (25) FEYERABEND, PAUL K; Opus cit (14) -Páginas 98-99
- (26) FEYERABEND, PAUL K : Opus cit (14) - Página 99
- (27) FEYERABEND. PAUL K : Opus cit (14) - Página 108
- (28) POPPER KARL; Opus cit (22)
CARNAP; RUDOLF; "Meaning and Necessity" - Enlarged Edition
U.S.A, 1956
- (29) FEYERABEND, PAUL K; Opus cit (14) ! Página 119
- (30) FEYERABEND, PAUL K; Opus cit (14) - Páginas 121-122
- (31) KUHN, T S : "La estructura de las revoluciones científicas"
Editorial Fondo de Cultura Económica . México, 1971

- (32) KUHN, T S; Opus cit (31) Página 33-38
- (33) KUHN, T S ; Opus cit (31) - Página 46
- (34) KUHN, T S; Opus cit (31) - Página 47
- (35) KUHN, T S; Opus cit (31) - Página 79
- (36) KUHN, T S; Opus cit (31) - Página 107
- (37) MALTHUS; "Citado por Dobb en opus cit -en Proposición XIV de esta tesis
- (38) KUHN, T S ; Opus cit (31)
- (39) KUHN, T S; Opus cit (31)
- (40) HABERMAS, "Ciencia y Técnica como ideología" - Editorial Tecnos
Madrid, 1986 - Página 159-181 - Capítulo Conocimiento e interés
- (41) MARCUSE; HERBERT; "El Hombre Bidimensional". Ensayos sobre la Ideología de
la sociedad industrial avanzada Joaquín Mortiz- Mexico 1978
- (42) HABERMAS, Opus cit (16)
ADORNO; THEODOR W: "Sobre la metacritica de la Teoría de Conocimiento"
Editorial Planeta- Agostini - Buenos aires, 1986
- (43) WITTGENSTEIN, LUDWING; "Diario Filosófico(1914-1916)-- Editorial Planeta
Barcelona, 1986 - Página 142
- (44) NIETZSCHE, FRIEDRICH; "Más allá del Bien y del Mal" - Editorial alianza
Madrid, 1978.
- (45) WITTGENSTEIN, LUDWING; "Opus cit (43)
- (46) LOCKE, ALAIN LE ROY; Ensayos sobre el Entendimiento humano"
Editorial Aguilar- Buenos Aires, 1968
HUME, DAVID; "Tratado del Entendimiento Humano" -Editorial Orbis
Buenos Aires, 1981
- (47) KANT, EMANUEL; "Fundamentación de la Metafísica de las costumbres"
Editorial Espasa -Calpe 8ª Edición - Madrid 1983
- (48) FEYERABEND, PAUL; "Tratado contra el Método" Opus cit (14) - Página 289

BIBLIOTECA DE LA FACULTAD DE CIENCIAS ECONOMICAS
Profesor Emerito Dr. ALFREDO L. PALACIOS

CATALOGADO

CONTINUACION

PROPOSICION DUODECIMA:

LOS DISCURSOS

1501/1132

12.0 DESARROLLO DE XIIª PROPOSICION:

A partir de los discursos filosóficos, de los metafísicos y de los empiricistas, se llega a que a través del discurso psicoanalista, el deseo aparece como aquello que se sustrae a toda demanda. Pero también a que es sobre el cuadro de la demanda donde el deseo toma lugar y que el deseo de hecho es esa falta que explica la posibilidad de demandar y que la demanda no puede disimular. Se aceptan los tres criterios de ordenamiento de los discursos, dados por Foucault: el de formación, de transformación y de correlación; y se reconocen los cuatro elementos constitutivos del discurso, aislados por Lacan: el otro, la imposibilidad, la impotencia y la consistencia. Con lo que se concluye que no hay discurso que no se de en un campo de discursos.

Finalmente, se explica como esta misma Tesis se incluye como discurso de la contabilidad, la administración y la economía en referencia intertextual a los discursos ya establecidos de las ciencias económicas.

12.1 EL PSICOANALISIS Y LA LINGÜÍSTICA EN EL DISCURSO:

Según su acepción mas simple -obviando el uso cotidiano del "discurso" como aquella palabra emitida por un político y mas eventualmente por un pedagogo- el discurso "es el lenguaje puesto en acción, la lengua asumida por el sujeto hablante"(1). En su segunda acepción, mas específicamente lingüística el discurso es una unidad igual o superior a una frase: implica un mensaje con apertura y cierre. Esta versión, empero, no se diferencia de la mas justa, menos ambigua, de enunciado. El discurso, en la modernidad se confunde mas con el texto, por una parte y con la función y campo de la palabra, por la otra. Hay, también, una tercera acepción, historiográfica, de discurso que se establece a-posteriori-en función de un RSI dado, que ha agotado su efecto de significancia y puede considerarse -a manera de los escolásticos- como un diagrama ocluído, definible, explicitado: el discurso romántico, el discurso del ilusionismo, el discurso pragmático (esta Tesis, y en este sentido, por ejemplo, señala que prima en el presente un discurso de la objetividad cientificista. Mas vastamente aún, las unidades de discurso pueden remi-tirse a todos los enunciados formulados y por formular (sin cierre alguno) de u-

na disciplina abierta: el discurso de las ciencia económica; el discurso científico en general. Aunque estas unidades parecen tan vastas que resultan, a primera vista, inabarcables, puede, el lingüista señalar en ellas elementos comunes de estructura. Por ejemplo, el predominio de la metonimia en el discurso de las ciencias y en el realismo literario (o en el discurso periodístico); el de la metáfora, obviamente en el discurso poético y en la substitución de las matemática superiores o de la topología. La topología, puede decirse, hace metáfora en don de la geometría iteraba una constante metonimia.

Sintetizo y regreso, antes de proseguir, al punto de partida, que considera al discurso desde un punto de vista lingüístico actual. La lingüística moderna considerará discurso a todo enunciado superior a la frase; estableciendo sus parámetros desde la perspectiva de las reglas de encadenamiento de cadenas de frases. Desde este ángulo todo texto es también discurso. El análisis del discurso invierte la óptica tradicional, que consistía en considerar a la frase como unidad lingüística terminal.

Como ya he hecho notar, en cambio, la problemática anterior al análisis del discurso, confundía, trataba como sinónimos al discurso y al enunciado. Mas aún la díada oposicional enunciado/discurso marcaba con simpleza el límite entre lo correspondía a la lingüística como objeto, el enunciado, y lo que como real escapaba a ella: el discurso. La lingüística operaba sobre los enunciados que, reagrupados en "corpus", se ofrecían al análisis: las reglas del discurso, es decir el encadenamiento de los procesos discursivos, la justificación de la continuidad de las frases y, en particular, toda situación que incluyera al sujeto hablante o escribiente, eran dejadas para otras disciplinas, por ejemplo, el psicoanálisis. Será Jacques Lacan, en este campo, el que proponga la problemática inicial del discurso en Función y Campo de la Palabra en Psicoanálisis.(2)

Desde ahí, y como excelente ejemplo de interfase entre ciencias, repensará Benveniste (3), las frases no constituyen una clase formal de unidades opuestas entre sí, como -por ejemplo- la oposición entre fonemas y fonemas, lexemas y lexemas, morfemas y morfemas. Con la frase, para Benveniste, se abandona el dominio de la lengua como sistemas de signos; se aborda, en cambio el discurso en donde la lengua ya no puede ser analizada objetivamente, porque es un sistema, por cie

to deficiente y cargado de ruidos y malentendidos constituyentes, de comunicación. Es en este sistema en donde la frase, dejando de ser un término último, se convierte en una unidad: la frase es la unidad mínima del discurso. Benveniste opone, también siempre reinterpreta a Lacan, al discurso y a la narración (Recit). La narración representa el grado cero de la enunciación. En la narración todo sucede como si ningún sujeto hablara; los acontecimientos parecen contarse a sí mismos; el discurso se caracteriza, por el contrario, por un sujeto de la enunciación (Lacan)(4) por su hacer lazo social (Lacan) y esa enunciación supone a un locutor y a un auditor y, lo que no es poco, a la intencionalidad (inconsciente) del locutor que quiere influir a su inter-locutor. Introducir el sujeto, el inconsciente y el deseo, revoluciona la lingüística, la subvierte. Este es el aporte de Benveniste, vía Lacan. Y el de Jakobson (5). Queda fuera del fin de esta Tesis mostrar las consecuencias ulteriores de estos aportes. Baste marcar que el análisis del discurso renovó la problemática de la lexicología y que, al concebir a la frase como unidad y al introducir al sujeto de la enunciación no pudo evadirse de un real incluido, inasible, por una parte (el problema del valor, ya esbozado por Saussure) y por otra, tuvo que aceptar con Chomsky (6), en la misma enunciación, la existencia de formaciones ideológicas. En otras palabras, los supuestos que este trabajo viene señalando: es en la lengua misma y no en los objetos designados, es en la lengua misma en cuanto enunciada por un sujeto del inconsciente, barrado, en donde se esconden y se muestran los resortes del poder, de la ideología y el peso secular de la metafísica. La lengua, como marca diferencial simbólica de una historicidad, como representacionalidad imaginaria, como borde real que, en tanto falta, permita a veces que algo nuevo pueda decirse.

Dejo escrito entonces, nuevamente, simplemente, los dos aportes de Lacan (7): la definición de discurso como aquello que hace lazo social y la imposibilidad de ignorar al sujeto de la enunciación (Je)(yo) del Moi que, para diferenciarlo en castellano, podría caracterizarse como Ego. El Ego, en otras palabras, no es el yo de la enunciación. El ego es una construcción objetal que puede realizarse porque hay un yo en la enunciación que, a su vez, es el lugar en donde el sujeto alienado y dividido en la ilusoria enunciación unitaria del Yo, se cree Uno. Pero no hay yo sin vos. No hay da-sein sin mit-sein. No hay sujeto sin trans-

subjetividad. Prefiero, a esta altura, ya marcado el problema del lazo entre el psicoanálisis y la lingüística, dejar para el final de la proposición, como escrito abierto, la apuesta de juego lacaniana al enunciar una lógica de cuatro discursos posibles con lugares intercambiables, para establecer, más formalmente, dos variables previas:

(a) la noción y el desarrollo del discurso filosófico o mejor dicho, de los discursos filosóficos y

(b) la noción de discurso de Foucault.

12.2 LOS DISCURSOS FILOSOFICOS:

A riesgo de repetirme, y según las escuelas, lo propio del discurso científico es establecer los procedimientos que permiten determinar -excluyendo lo real- cuales problemas pueden ser resueltos (predictibilidad) para decidir cuales pueden, precisamente, ser propuestos. La ciencia intenta, al menos idealmente, eliminar el estado de no-saber, la indecibilidad. Para la filosofía, por el contrario, la confrontación con el no-saber, con la indecibilidad misma como problema, con lo real como inacabamiento es, ahora, esencial. No debe olvidarse, por cierto que el deseo de saber mueve tanto al filósofo como al científico (como al artista). Pero la diferencia es que las ciencias, tal como tradicionalmente se las viene articulando -y muy especialmente las ciencias económicas- intentan suprimir lo indecible de su campo (aunque este real insista en provocar crisis, aunque lo no dicho y lo decible insista en quebrar la racionalidad del método) mientras que la filosofía o mejor, el pensar actual es esencialmente problemático y problematizante.

¿Significa esto que el discurso filosófico carezca absolutamente de respuestas? Ya he escrito que el pensar es esencialmente y repito por tercera vez esta palabra, cuestionante, preguntante. El pensar intenta provocar la pregunta y no otorgar respuestas. Pero en la pregunta misma está implícito un cierto saber. La pregunta supone una dirección hacia lo preguntado, una pre-comprensión de lo preguntado, un saber no explícito pero convocante. Cuando algo de ello se propone como respuesta, aparece lo que, esta vez como Alain Juranville (Lacan et la Philosophie Presses)(8) podemos denominar discurso filosófico.

12.2.1 LOS DISCURSOS CLASICOS Y METAFISICOS:

El discurso filosófico clásico y el metafísico, por más divergentes que sean en sus postulaciones, tienen un elemento común: el lenguaje, en tanto "nos hace creer en el Ser-Uno de lo que es y la existencia de Una Verdad, en tanto esa verdad provenga de la conformidad entre el lenguaje y el ser".

¿Se colocará entonces, tan fácilmente el discurso filosófico al lado de los otros? ¿Se equiparará el discurso filosófico al científico, al romántico, al literario, al trágico? Ciertas tendencias actuales —y muy especialmente las logicistas por una parte y a la Escuela de Frankfurt por otra— lo pretenden así. Más aún, ciertas líneas ortodoxas del lacanismo pretenderán negar toda validéz al discurso filosófico, relegándolo al lugar de la ilusión. Pero, se pregunta Juranville (9) "¿Habría discursos trágicos u otros, si existiera de entrada, no el discurso filosófico, sino la pregunta filosófica?... El nacimiento de la tragedia no es posible más que en la época de la filosofía. Y antes de hablar de la distinción entre discurso trágico, histórico, matemático, es preciso subrayar que no habría esos discursos sin la diversidad del discurso filosófico... Y que ningún discurso podría existir aisladamente. Un discurso responde. En este sentido el discurso no existir. Existen los discursos filosóficos".

¿Tendrán algo en común? Al menos los discursos clásicos, incluyendo los neo-pragmáticos y los "futuralistas" y los logicistas, sí. ¿Cuál es el discurso que une a esos discursos, a diferencia del de Heidegger, del de Nietzsche, del de Foucault, por ejemplo? Ese discurso filosófico (aún más cuando pretende no serlo) está hecho de enunciados (y de fórmulas diversas de la lengua, pero que tienden todas a ser enunciados, ya que el discurso es respuesta a una pregunta). Estos enunciados se reúnen porque tienden a establecer una respuesta coherente, al menos internamente, a la pregunta. Nos encontramos, strictu sensu, en el orden del significado y del sentido. Pero, además, y esto viene al caso del sujeto de la enunciación planteados ab-initium y del deseo inconsciente, todo discurso es dirigido, trata de obtener un efecto, intenta convencer. Desde otro ángulo, coincidente, podría aseverarse que en ese sentido todo discurso intenta hacer actuar y es por tanto moral. Pero en tanto que moral, se caracteriza por su impotencia y por su falsedad. No pretende cambiar el deseo de los otros; sí sus conductas. Todo discurso entonces es moral, conductista y, en fin, ideológico-político.

Un punto de contacto, aquí con Habermas (10). Señalando una diferencia: Habermas no denuncia la ideología ni la política de su propio discurso. Se ha insistido -puede verse muy bien en los planteos sociológicos de Kuhn (11)- que el discurso (el paradigma) supone el compartir los principios comunes con los que sostiene determinado discurso. Esta aseveración excluye la idea de un "cambio" en el otro. Pero el problema del seductor, político o amoroso, es encontrar acceso a eso que en el otro demanda ser seducido. No hay seducción posible sin incertidumbre. Y es esta incertidumbre la que el discurso apacigua, calma.

Regresando al discurso filosófico encontraremos una bella paradoja. Lacan(12) dirá que el discurso filosófico -muy hegelianamente- es "el discurso del amo". Al afirmarlo no señala que el discurso filosófico sea siempre el discurso del poder; sino que a veces, y en tanto discurso filosófico, y por ello, queda en esa posición. Pero el mismo Lacan (si se juega con sus cuatro discursos tal como quedan abiertos al pensar hacia el fin de esta proposición) subrayará la actitud socrática en la figura del discurso que nomina "discurso de la histérica". Aquí deberíamos preguntarnos sobre ese amo que sostiene el discurso ya que su poder es una trampa y su saber está barrado. Mas aún: nadie podrá afirmar desde Lacan(13) que quien sostenga un discurso lo domine; sea el amo del discurso. Ni siquiera su sujeto: hay algo de esencialmente anónimo en el discurso. Hasta el punto de poder afirmar sobre alguien que "cambió de discurso", sin connotar que ese sujeto haya, por ello, cambiado. El sujeto, siguiendo estrictamente la línea de esta Tesis, es sujeto de la palabra (significante) y no del discurso. Resulta también difícil ubicar al discurso filosófico como discurso del amo si lo hemos caracterizado:

- a- Como cuestionamiento, como puesta en duda de su poder.
- b- Como discurso abierto.
- c- Como pregunta.

La observación de Lacan es sólo (relativamente) válida para los dos últimos grandes sistemas metafísicos cerrados: el de Hegel y el de Schopenhauer.

Cito a Juranville "Los discursos del campo filosófico se dirigen a quien ya está investido por el cuestionamiento, por el preguntar filosófico y por tanto ha puesto en duda el saber y el poder (en tanto dominio del amo)"(14).

Es muy heideggeriana esta reflexión. No hay pregunta filosófica que no arrastre en sí al sujeto de la pregunta, cuestionándolo. Y si no, no es filosófica, ni vale como pensar. No es que haya que comprometerse con un pensar dado (ideologema).

Es que para pensar es preciso prometerse a la pregunta que cuestiona lo dado.

Desde la ontología clásica al primer Heidegger (15), los discursos filosóficos son esencialmente respuestas a la pregunta por el ser y la unidad. Pero su distinción en tanto discursos, se sostienen precisamente en la diferencia y en la oposición de sus principios fundamentales. Esos principios, siempre, precisan justificación, para oponerse y no para mantener sólo una coherencia interna. Salvo que se caiga en un escepticismo moderno absoluto. En donde el discurso, relativiza definitivamente el tema de la verdad, afirmando paradójicamente, una verdad de la no verdad, se justifique estética y no éticamente en nombre de su rigor axiomático-demostrativo: una arquitectura, un bello edificio vacío.

Los discursos se sostienen en la crítica de los "incontestables" principios de los otros discursos. Hay un lugar preciso, en donde ferozmente, se produce la difracción de los discursos. Ese lugar es el carácter problemático del ser. Y el carácter problemático del ser es propuesto por el lenguaje. ¿Cómo creer en el ser-uno de un ente sino por medio de la lengua? Ni la identidad, que precisa de la duplicación para nominarse (a idéntico a a); ni la mismidad que supone la repetición, siempre distinta de lo mismo, sirven para cerrar el problema. Tampoco esa palabra que usé tres veces: esencia: La esencia no está justificada ni por el tiempo ni por el espacio. La esencia también es una imposición de nuestra lengua en nuestra cultura. Pero -y Hegel lo veía bien- el lenguaje nos conduce al ente particular, a la cosa, y en la inmediatez de esa fulguración, de ese inmediato indeterminado, surge el problema "del ser en general". La única unidad probable es la unidad de significación de la palabra. Unidad al estilo modal, unidad de modo pero no del ser ni del ente. La universalidad de un modo de ser, que no es propio del ente, sino del orden lógico de la lengua, no hace surgir la cosa de la cual se habla, sino al sujeto de la palabra, a la palabra. La designación le es impuesta. La unidad del sujeto a la palabra es inseparable de la unidad del objeto. Pero el lenguaje arrastra hacia la ontología; o mejor

dicho, la ontología está hasta tal punto infiltrada en nuestra lengua, que todas estas suposiciones nos llevarán al Ser-Uno de lo que es. Se podrá subrayar la conformidad entre lo que el lenguaje supone de las cosas y lo que ellas de hecho son. Se podrá también, con los empiristas, insistir sobre la brecha radical entre el lenguaje y el ser. Todo lo que ocultan estas discusiones, el eje de la ontología explícita e implícita, es el problema de la verdad. La universalidad del ser es una creencia inevitable: no es inevitable en cambio, sostener que esta creencia es total, absoluta, parcial o de ninguna manera verdadera. El problema del ser, en rigor, se desliza hacia la disyunción o hacia la conexión entre saber y verdad.

El preguntar filosófico es, sin embargo, una verdad. Es verdad que el parlente pregunta, y al preguntarse, se pregunta, es decir, se barra, se embarra y se embaraza. Hay al menos, y Descartes la nominó como duda metódica, abriendo el razonable camino de la ciencia, una verdad: el cuestionamiento (16) Y otra verdad: el no saber. El no saber nunca. Al menos el no saber consciente de una verdad explícita. Dicha positivamente. Hay verdad en el deseo de saber. Y hay saber en el deseo de verdad.

El saber puede ser ilusorio, pero no el deseo de saber.

La verdad puede ser ilusoria, pero no el deseo de verdad.

Elementalmente estas dos proposiciones no se anudan. Puedo saber que en verdad, deseo. Puedo saber que el saber es ilusorio. Puedo decir que en verdad el deseo mismo es ilusorio (y en este caso adscribiría el budismo). Pero no puedo dejar de jugar el deseo y la verdad en relación a un saber que tal vez no me pertenece.

Puedo poner todo en duda.

Puedo, por tanto ser empirista, positivista, sofista. Puedo dislocar el a-priori del lenguaje y colocar en su lugar a la experiencia. Puedo afirmar que la unidad que el lenguaje confiere a los entes no es de ninguna manera real, sino ficticia e imaginaria. Y caeré en otra, otramás, en otra paradoja. Como empirista, ser nominalista. Porque la unidad de los entes será meramente un artificio nominal. Para un empirista hecho y derecho, ni siquiera, como ya escribía, el deseo es válido. El deseo mismo es una ilusión y por tanto también lo serán la

verdad y el saber. Ese empirista podrá afirmar sin adscribir a ningún orientalismo, que el deseo implica la falta y la carencia; que el deseo busca una plenitud y que la logra valorizando lo que desea. Y en lugar de, como en este escrito, jugar a la rica dialéctica de una falta que es precisamente el objeto y de un sujeto que siempre está en falta, afirmar que el deseo es deseo de infinito; resabio del deseo metafísico de la divinidad. Y podría, por ello, señalar nuevamente que la necesidad es prioritaria, porque (desnuda) no valora. O, para ser económica, valora sólo el valor de uso. Todo lo que sea útil, corresponderá a la necesidad y lo que sea inútil, es decir específicamente innecesario desaparecerá. El discurso empirista negará el discurso mismo. En rigor, el tema es darwiniano. Y finalista, aunque explícitamente niegue ese finalismo. Lo innecesario para la necesidad entrará en el orden de lo descartable. El discurso mismo; a la larga, será ficcional. Y será, claro está, también descartable.

12.2.2 EL DISCURSO EMPIRISTA:

Por cierto que el discurso empirista tiene sus variantes. Por ejemplo puede, hedonísticamente, descartar, echar al pozo, al saber y la verdad. Se trata de un juego cuyo único fin es el placer. Aquí el empirismo hedonista, epicúreo, cae en su propia trampa. Supone un placer que hace Uno. Un placer alcanzable. Un placer equivalente al viejo Bien.

Suponer un placer alcanzable, loggable -que desde el psicoanálisis se parecería a un goce inevitablemente siniestro y desde ya, angustiante- lleva a negar el carácter absoluto de la Ley. La Ley puede ser contingente y arbitraria, pero no por ello deja de existir. Ley paterna, ley de la lengua y de la tradición. Existe la Ley como existe un árbol. Para el empirista, que ignora el deseo, se hace lógico ignorar la ley, que es el nudo en donde el deseo se formula. La ley empirista es la del interés, la de la utilidad (en el sentido de lo útil). Es una ley positiva y mayoritaria, habitual y consensual: carece de peso. No hay sentido posible mas que el sentido de una vana lucha por y en futuros placenteros, cuando el mundo es ilusorio: una pura realidad (17)(psíquica o no, según el caso; monetaria, por ejemplo) sin real que la atraviese. De una manera u otra el empirismo cae en el fatalismo. La utilidad niega el valor (fantasmático, va-

lorativamente real e inaprensible) del objeto, y desde ya el valor de un sujeto, a la necesidad, tema, supuestamente, reservado a los animales no racionales. El cuestionamiento de la razón, en el empirismo, se ampara en la razón de la utilidad que termina en una lógica del placer alcanzable. Un Uno futuro. Estas secuencias no impedirán un vasto desarrollo demostrativo. La demostración se limitará siempre a marcar los absolutos límites de lo que la metafísica llamaba "conocimiento humano", "inteligencia humana", "razón humana"; incapaz por cierto, hasta de aceptar la ley, porque no es divina.

La utilidad del objeto lo hace real; pero ese real relativo, esa realidad del objeto sumido en el uso y la necesidad, hace innecesaria la pregunta por el mundo, por el ser, por la verdad, o por el saber. El deseo, para el empirismo, será la ilusión secretada por la lengua.

En el último término y en la medida en que el placer es substituido por su posible cumplimiento, por el goce, mas allá de toda ley, el empirismo es perverso. Excluyendo la dialéctica de la Ley y deseo, de ley y límites de transgresión, reduciendo la Ley al hábito o a la costumbre, o planteándola como una necesidad de las mayorías, el pragmatismo se desliza del liberalismo al totalitarismo mas encubierto y eficaz.

Por cierto que el otro discurso de amo, es el de la antigua metafísica. Reconozco, desde ya, la cierta o incierta arbitrariedad de estas titulaciones. Sirven simplemente de indicadores para centrar el objetivo de esta Tesis. Una vez mas, abrir un discurso, provocar preguntas, inquietar, provocar al deseo. La tesis central de la metafísica es encontrar el sentido del todo en un mas allá del todo que es la totalidad absoluta; llámese Dios o realidad. El ente es ilusorio ante la real universalidad totalizante de la cual el discurso tomista es un ejemplo históricamente espectacular. El Todos es Uno, puede articularse en el valiente panteísmo de Spinoza (18) o en el orden del mundo del aristotélico-tomista que sería mas justo llamar tomista-aristotélico. En el discurso metafísico tampoco hay lugar para el deseo. El saber tiende al Bien. Y el Bien está definido. No creo que pueda acusársele a Parménides de ser el culpable de esta posición. La relación entre el logos y el ser no ha sido traducida con veracidad, con amor a la lengua griega. Tampoco tiene sentido oponer a Parménides los frag-

mentos de Heráclito. Salvo, nuevamente que el Logos no sea interpretado como ratio. Ratio: ración, medida. El fragmento 50 de Heráclito (19) escribe: "Si no es a mi, sino al logos, al que ustedes escuchen, será sabio reconocer que todo es uno". En cambio, en el poema de Parménides (20) puede reconocerse sin esfuerzo alguno una noción de la temporalidad en acto que escapa a la idea clásica de la "inmovilidad" parmenídea. Podría decirse de la metafísica que para ella, en general, el pensamiento no es algo posible mas allá del lenguaje, sino la realidad misma.

El discurso metafísico confunde causa y verdad. Desde el motor aristotélico, al Dios de la alianza de la Ratio y al cristianismo hay una constante en la cual la causa y la verdad crearán un orden de supuestos desde los cuales todo es deducible. Si el valor del empirismo fue oponer la inducción, lo sensible, repitiendo a los epicúreos y a los atomistas, será necesario el final casi wagneriano de toda esta "metafísica" para la apertura que ahora apenas si nos conforma, invitándonos a pensar, es decir, a decir.

¿Final wagneriano? Hegel, sin duda. Schopenhauer. Y también el mismo Wagner, a quien habría que leer atentamente. Si Wagner plantea que el arte es Uno. Y -esto es un ejemplo- que en la unidad del arte, lo ficticio es la representación, aunque imprescindible, la música será el arte supremo porque no es representacional, pero lo admite en la ópera, la literatura, la pintura, la arquitectura, la danza, y así sucesivamente. También la metafísica del arte se habrá logrado. Nietzsche comentará: "Wagner, que cree tener, por la música un teléfono con Dios"(21).

12.2.3 A MANERA DE RESUMEN:

Pero suspendo estas variaciones fugitivas para tratar de resumir lo que no es de ninguna manera resumible. Los discursos filosóficos plantean que:

- (1) no hay verdad, pero tal vez saber;
- (2) no hay saber, pero tal vez verdad;
- (3) hay saber y verdad totales;
- (4) hay saber total y verdad parcial;
- (5) hay verdad total y saber parcial;
- (6) la verdad, o el saber, son relativos.

Kant tuvo su respuesta y no en vano el psicoanálisis ha tomado de su pensar muchos puntos claves(22). Desde la ética está lo que pude interpretarse como deseo, sin confusión alguna:

"Todo interés de mi razón (tanto especulativa como práctica) está contenido en estas tres preguntas:

- a - ¿Qué puedo saber?
- b - ¿Qué puedo hacer?
- c - ¿Qué me está permitido esperar?

La primera pregunta es simplemente especulativa.

La segunda pregunta es simplemente práctica.

La tercera pregunta: si hago lo que debo hacer ¿qué me es permitido esperar? es a la vez teórica y práctica".(23)

Es decir que lo praktikós, aquello que conviene a la acción, no es suficiente para construir una ética. Desde ese punto desarrollará ese imperativo categórico que se reencuentra, mas allá de todo "consenso moral social" en las instancias superyoicas y en el Ideal del Yo freudianos . Para decirlo de otra manera, si la Ley no estuviera encarnada y transmitida en un sujeto humano, en el "aparato psíquico" y en un cuerpo libidinal, no habría deseo. Sin ley, el puro goce, goce del cuerpo, no permite la erotización de la lengua (forma máxima de la sublimación, término tan kantiano como freudiano), y el sujeto queda encerrado en cualquiera de las formas de adicción (a-dicción, imposibilidad de decir).

Los discursos en tanto respuesta, desde lo inconsciente psicoanalítico quedan -y Habermas no lo negaría porque lo afirma con su escritura- reducidos a ideologías; temas del Ideal(24). Desde que hay inconsciente, la moral queda como tema del discurso de la conciencia, de la adhesión a ideales externos y a morales consensuales. La ética, en cambio, como puede captarse en el ejemplo del goce y la adicción perversa, se propone en acto y en conflicto entre deseo y Ley. Ambas instancias constituyentes, a través de la lengua, de un sujeto. Pero ese sujeto, conviene insistir, sólo es sujeto de su falta y de su carencia; no es el Uno de la metafísica, ni de la filosofía clásicas. La misma etimología de la palabra deseo nuncia la falta. Proviene de la lengua de los augures y deriva de sidus, sideris, (25), astro. En el código augural, considerare era contemplar un astro (para

efectuar un pronóstico); desirare, era constatar su lamentable ausencia. Sujeto de una falta y falto de un objeto el centro del subversivo discurso analítico se funda en la imposibilidad de completarla. El discurso analítico, desde el deseo, instaura la verdad como advenimiento siempre parcial y al saber como saber no sabido. Ahí donde un momento de verdad transvalora a un sujeto, el saber, en tanto conocimiento instituido, sabido, pierde todo su valor. El saber en ese instante, es socrático: saber que no se sabe. No hay entonces un saber institucionalizado, como en el discurso universitario, guardador de la verdad. No hay tampoco una verdad gradualmente alcanzable desde un saber.

Ese saber y esa verdad no pueden constituirse como discurso del sentido, ni como discurso en su sentido mas clásico, porque a partir de lo inconsciente y de la Spaltung (26), del barramiento del sujeto y a partir de lo real como imposibilidad de decir (en la perversión, claro, pero también en la angustia) incluye una imprevisibilidad radical; lo real no encuentra lugar en el mundo, "ahí donde se despliega el dominio de lo posible" (27). Lo real es irreductible a la nada o al vacío. Sin jamás aparecer como objeto, deja traza (por ello Lacan escribe que ese objeto imposible es el objeto a, que, en cuanto destruye la armonía del Uno, deja lugar al deseo, lo causa). Lo real es tan inanticipable hacia el futuro como hacia el pasado. La realidad del mundo de la vigilia se construye como escamoteo representacional frente a un real inanticipable (28). Estar despierto, para Lacan, es estar expuesto a lo inanticipable. Pero lo que hace la realidad de un mundo debe excluir lo real, que regresa como síntoma, como descubrimiento, como una obra en la medida en que destituye al sentido.

Que el discurso del psicoanálisis sea el de lo real incluido y que haya influido en otros discursos, no es un descubrimiento de esta Tesis. Lacan(29) ya lo expresaba en el seminario XI (pág.53): "Ninguna praxis se acerca a la del análisis, hacia eso que, en el curso de la experiencia es el nudo de lo real".

Influenciado por Heidegger, pero también porque el psicoanálisis después de Freud decaía, negándose, hacia un discurso cada vez mas empirista, la tarea de Lacan, a pesar de su transferencia con Peirce, fue luchar precisamente contra el neoempirismo.

Sería demasiado extenso incluir aquí la sustitución de la idea de necesidad

por la de demanda, tan cara a la economía. Pero si recordamos que el infans, el mudo, el bebé humano, es carencial y prematuro, no expresará una mera necesidad, sino una demanda de supervivencia que se transformará en demanda de un amor imposible. El deseo aparece entonces como aquello que se subtrae a toda demanda, como lo que no se demanda. Pero es sobre el cuadro de la demanda en donde el deseo toma lugar. El deseo de hecho es esa falta que explica la posibilidad de demandar y que la demanda no puede disimular.

Sobre el deseo, surgido de un real prelingüístico y de una alucinación imaginaria se instalará lo simbólico. Lo simbólico se inscribe en el acto mismo de la enunciación, ahí donde se produce el enunciado de la demanda: en el significante. Y si partimos del significante, del protosignificante, si se quiere, inscripto en el rasgo, en la cicatriz dolorosa de la falta (la castración, para el psicoanálisis) se produce un abismo con relación a la reivindicación de "la experiencia" exigida por el discurso empirista (hasta un hombre tan lúcido como Jean Piaget(30), es empirista y evolucionista). Si el significante abrirá con la lengua una posibilidad de verdad (humana, claro, de verdad a medias) podría señalarse que el discurso lacaniano se acerca al a-priori kantiano, despojándolo de los datos empiristas del espacio y del tiempo constituyentes.

Se puede ver claramente lo que marca la oposición teórica del discurso psicoanalítico y del discurso empirista. Para el empirismo, en cuanto enunciamos nuestras necesidades por el lenguaje, ya estamos inmersos en lo ficticio, en la no-verdad. Y en ese campo puramente ficcional transformamos la necesidad en deseo. Da lo mismo. ¿Por qué no coincidir? ¿Acaso los deseos están en alguna parte, mas allá del lenguaje? Pero el psicoanálisis no habla del significado, no se refiere a eso que de hecho o de palabra es demandado. No toma la demanda al pie de la letra. No: lo que cuenta para el psicoanálisis es el acto de la palabra y la palabra en acto. Es ahí donde se encuentra el deseo. El sujeto del deseo inconsciente no es el sujeto del enunciado sino el sujeto de la enunciación, donde se puede encontrar la verdad parcial del sujeto, en acto. El deseo no es lo que la palabra expresa o pretende expresar, sino lo que la palabra constituye, lo que la palabra garantiza, lo que la palabra es cuando "da fe". El deseo en la palabra incluye una ética: el dar palabra, que no es entendible desde el empi-

rismo, ni desde el racionalismo, ni desde el logicismo simbólico. Porque el dar palabra supone una sujeción, un sujetamiento a la ley de la palabra, al deseo de Otro y no de cualquier otro.

Si la verdad del sujeto es el deseo, la posibilidad de una cura psicoanalítica no se ocupa de restablecer un dominio yotico frente a la alienación de la demanda. No se trata de lograr hombres sujetos a menos prohibiciones, mas hábiles para maneajarse o evadirse de leyes o costumbres, mas capaces de satisfacer las necesidades mas diversas. Esta sería una cura empírica y pragmática. No se trata de crear una omnipotencia de la inmoralidad como ética, todo finalismo (y esta tendencia es finalista) no conduce mas que al utilitarismo de la potencia y del placer. Pero con la hipótesis de lo inconsciente, espacio deseante que oculta y muestra la verdad parcial del sujeto, el psicoanálisis se evade de la pura negación empírica de la verdad. Y se evade también al introducir el inacabamiento de la pulsión de muerte, mas allá del principio del placer. Ya he escrito sobre la muerte. El psicoanálisis la incluye como pulsión y en último término, como única pulsión. Otra marca de finitud y de incompletud estructurales. La pulsión de muerte aniquila al finalismo, en el corazón mismo de la teoría.

Si se introduce la noción de verdad del deseo, la cura analítica intentará develar ese deseo oculto por la demanda misma. Una vez mas, pero desde esta óptica del discurso. En el psicoanálisis no hay discurso: hay doble discurso. La cura analítica es el punto en donde se relaciona al sujeto con su deseo ignorado, su verdad y su saber no sabido, en la medida en que, sin competencia alguna, deba reconocer al mismo tiempo como mortal y como castrado.

Pero ¿cómo la teoría del deseo inconsciente puede desplegarse como un discurso? Hay una palpable contradicción entre la idea de lo inconsciente que reenvia al significante y a la castración, y el discurso que se sitúa sobre el plan del significado y pretende introducir un texto de coherencia absoluta. Todo discurso, sea cual fuese la tesis que sostenga (incluyendo la de la incoherencia del discurso marcada por Feyerabend), reúne una diversidad de proposiciones que convergen en una única tesis fundamental: la postulación en Feyerabend de una anarquía vivificante, frente a la imbécil opacidad del método. (31).

12.3 EL DISCURSO SEGUN FOUCAULT:

Podría creerse que en este punto, la tesis coincidiría con la noción de discurso de Foucault (32).

Pero como esta proposición va a ir mas allá de Foucault, conviene exponer esa propuesta de discurso para luego continuar con esta.

Para Foucault cualquier discurso es una clasificación y un código. Los códigos fundamentales de la cultura, los que organizan su lengua, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas fijan de antemano para cada hombre (que nuevamente no es animal porque es cultural, hijo de un discurso y no es racional porque está sumergido en una ratio dispersa, difuminada y oposicional) los órdenes empíricos con los cuales se manejará y dentro de los cuales será reconocido.

Los discursos tratan de explicar: por qué existe un orden en general; qué Ley obedece ese presunto orden; por qué razón se establece ese orden y no otro; qué principios pueden dar cuenta de ese orden (una vez mas en la palabra Orden de Foucault se oculta el Uno).

El orden de los discursos es lo que hace para Foucault, la episteme de una época, propone tres criterios para individualizarlos.

(1) Criterio de formación:

Lo que permite individualizar un discurso como el de la economía política o el de la gramática general no es la unidad de un objeto, ni una estructura formal, ni una arquitectura conceptual coherente, ni su pertenencia a tal o cual escuela filosófica, sino la existencia de reglas de formación en todos sus objetos, por mas dispersos que se encuentren operacionalmente. Reglas de formación para objetos que no se superponen ni se enlazan. Reglas de formación para conceptos que puedan resultar incompatibles y para todas las nociones teóricas excluyentes entre sí. A diferencia de Kuhn, y con Heidegger, Foucault(33) no piensa que el paradigma nuevo aísla a los cultores de la ciencia normal mostrando un revolucionario modo de ver sus cosas, sino que el "paradigma" abarca, incluye, contradictoriamente todos los anteriores. Y que inevitablemente los descubrimientos negados volverán a actualizarse. Leer hoy a Platón es tan nuevo y refrescante como lo fue en el siglo XIII o en su propia época. Lo

mismo vale, por ejemplo, para Galileo. Pero Foucault propone además, aislar muy improbablemente, "reglas de formación individualizantes".(34).

(2) Criterio de transformación o de umbral:

La historia natural, la psicopatología (Foucault, recuérdese escribió una Historia de la locura)(35) o la ciencia económica configuran unidades de discurso cuando se pueden definir las condiciones que se conjuraron en un momento dado, en un momento muy preciso del tiempo histórico, para que sus objetos, sus operaciones, sus conceptos y sus opciones teóricas pudiesen ser FORMULADAS (Ver Proposición III). También deberá tenerse en cuenta el momento en que las transformaciones internas fueron posibles y definir desde qué umbral de transformación fueron puestas en juego nuevas reglas (Contexto de descubrimiento, umbral de transformación, paradigma, momento abductivo). (36).

(3) Criterios de correlación:

La ciencia económica es una disciplina autónoma si se pueden aislar el conjunto de relaciones que la definen y la ubican con relación a los demás tipos de discursos. En coincidencia con esta Tesis y a diferencia de las "autonomías" discursivas propuestas por Habermas*, por ejemplo, para Foucault es imprescindible el correlato del discurso de la ciencia económica con los otros discursos (el de la sociología, el del psicoanálisis, el de determinadas filosofías, el de la ideología dominante, el de las matemáticas, el de la antropología). Y también -en esto no hay acuerdo- con el contexto no discursivo en que el discurso funciona: instituciones, relaciones sociales, coyuntura económica-política, período de inflación, deuda externa.

Escribí no hay acuerdo: es que para este trabajo la institución, la coyuntura, la inflación y la deuda también se inscriben y se escriben como discursos.

Esta trilogía del saber permitiría para Foucault construir una episteme del saber. Pero esta episteme no será la suma de conocimientos (ilusoria suma) de una época, ni el estilo general de sus investigaciones, sino los desfasajes, las distancias, las diferencias, las oposiciones que permitirán ver las relaciones entre los diversos discursos. La relación se ve desde la interfase y no desde adentro del discurso. La episteme entonces, pierde el carácter de gran teoría

*Ver cita (37) en las Notas Alaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

subyacente (anhelo de la escuela de Frankfurt y sobre todo de Kuhn)⁽³³⁾ para moverse en un espacio de dispersión, en un campo abierto, indefinidamente descriptible de diferencias fundadas en relaciones y de relaciones fundadas en diferencias. Ya no se trata, con Foucault, de encontrar un sólo camino, un sólo método (al estilo de Popper)⁽³⁹⁾, un sólo género, sino de marcar los cambios, las transformaciones que interjuegan en los diferentes discursos. Así, la episteme deja de ser, al estilo evolucionista-progresista un estadio general de la razón, para convertirse en una relación compleja de desfasajes sucesivos.

Resulta alentador escribir que la influencia de Foucault, seguramente la del psicoanalista y la del legista francés Pierre Legendre ⁽⁴⁰⁾ haya provocado en la Argentina trabajos muy parecidos a éste. Señalo en particular El discurso jurídico ⁽⁴¹⁾. En el prólogo del libro y desde las perspectivas marcadas el Dr. Bruno Entelman señala que "el producto teórico de los juristas es a su vez parte de una totalidad que lo hará comprensible sólo en la medida en que se lo enmarque en el producto del resto de las ciencias sociales y se lo ubique en un momento histórico determinado de una formación social dada. Por consiguiente, la interdisciplinariedad aparecerá como un requisito de alta entidad para la posibilidad de un análisis fecundo de la naturaleza y alcances del discurso jurídico...". En ese mismo prólogo se señala como "ruptura epistemológica" esencial para el siglo XX la aparición en 1900, de La Interpretación de los sueños de Sigmund Freud.

12.4 EL DISCURSO Y LO INCONSCIENTE:

He agregado las referencias a Foucault y a Entelman para señalar que no todos reducen el discurso a una "tesis fundamental única". Reductibilidad que haría imposible trabajara el discurso psicoanalítico en relación con los otros (el RSI, por ejemplo, mas lo inconsciente, mas el deseo, proponen mucho mas que una univocidad; mas aún, la niegan). Desde la teoría de lo inconsciente los discursos monotemáticos padecerían de una ilusión constitutiva. Esta ilusión no impediría a nadie sostenerlos, por supuesto. Lacan ⁽⁴²⁾, coincidiendo con Foucault y su señalamiento de los desfasajes afirmará en muchos seminarios: "No hay universo del discurso", pero precisará que esta aseveración no significa que los discursos no se sostengan o que las teorías sean im-

posibles. Se tratará para él de mostrar cómo el discurso puede ser compatible con lo inconsciente. La dificultad es grande y bella:

1 - ¿Cómo el sujeto hablante, que es como sujeto efecto del significante y víctima de la castración puede tomar lugar en un discurso y sostenerlo?

2 - ¿Cómo el discurso puede realmente afirmar lo inconsciente sin denegar e- se enunciado en el mismo instante en que lo afirma?

Seguiré en este punto, puntualmente, el análisis que Alain Juranville (43) hace de los "cuatro discursos".

No hay un saber del inconsciente. El inconsciente es el saber y por definición un saber que no se sabe. Sólo el discurso puede enunciar al inconsciente y determinarlo como saber que se goza subliminalmente. Sólo el discurso, a pesar de la ilusión que suscita, ilusión fundada en que es siempre especulativo y por ello mismo, no puede formar el concepto de inconsciente, que no es concepto especulativo. Pero es un concepto especulativo que concierne al acto mismo de aquel que lo enuncia en tanto que tal (44). Pero un discurso no enuncia realmente lo inconsciente si no se desmiente por su dicho y por su acto. Un discurso sobre lo inconsciente debe no sólo decir lo inconsciente y presentarlo como saber y goce, sino implicar y provocar la prueba de este goce. Eso intenta el discurso analítico en cuanto praxis. ¿Cómo distinguirlo como discurso teórico? Y mas, ¿cómo concebir los discursos en general embebidos en la ilusión especulativa, a partir de lo inconsciente, que la denuncia?

Si, como ya se ha dicho todo discurso oculta la pregunta por el ser e implica a la verdad y al saber, el saber sobre el ser. Este saber sobre el ser está radicalmente problematizado en el psicoanálisis (y en Heidegger, por supuesto).(45) Pero sobre el ser, la verdad y el saber, no sólo Heidegger y el psicoanálisis se rebelan contra la ilusión especulativa que puede dar respuesta, o pretende darla. Digamos nuevamente: desde el psicoanálisis el saber especulativo es ilusorio. Y sin embargo los discursos existen. Lacan tratará de aislar cuatro elementos constitutivos del discurso.

(1) El otro: Existe por lo tanto el otro, sin el cual jamás habría discurso. El otro no es sólo aquel al que el discurso se dirige, sino el que pregunta. El discurso adviene entonces, como respuesta significante hacia ese "otro" colocado

el lugar de la pregunta. Por la pregunta que ese otro formula, por la gravedad de la pregunta que provocará el discurso, ese otro cuestionará el orden simbólico y el orden del mundo. El lugar que el otro ocupa en la cadena del discurso corresponde al del sujeto en la cadena inconsciente. Para este otro, aquel que sostiene el discurso, a quien dirige su pregunta es, en tanto que tal destinatario, significante. Lacan lo nomina el agente. Es por su acto de discurso que el efecto se produce. El agente en tanto significante responde a la pregunta del otro. Enuncia, el agente, la tesis fundamental, marcando que no hay solamente emergencia de significado, sino posición, en el significado, de lo que es significante. El discurso, entonces dice: "He aquí lo que hay que hacer". "He aquí lo que está Bien". Pero el discurso carecería en absoluto de consistencia si la Verdad que proclama no fuese la verdad del agente. Y hace presencia el elemento especulativo: la especulación es el efecto producido por el otro, en el otro. A este efecto Lacan lo llama producción. El discurso es significante porque causa efecto.

Esta situación de discurso implica la ilusión de la plenitud y de la totalidad. La tesis fundamental parece necesariamente un saber y como verdad especulativa, un saber que se sabe. Saber en efecto es poner un elemento del mundo como significante, y es importante que en la tesis del discurso el significante que es puesto en el significado lo sea en tanto significante (en el orden de la cadena inconsciente). Pero en razón de la situación misma del discurso no es el significante el que produce efecto, porque el efecto mismo se confunde con el significante. Efecto y significante se convierten en elementos intramundanos. Se convierten en significados. Pero el efecto depende del imprevisible surgimiento del otro que pregunta. Así se construye la trampa siguiente: un saber que se sabe y un saber del goce (porque lo primero que produce el efecto, es goce, goce de saber). Lacan subraya aquí que lo real pasa por otro lado. Lo que hace el discurso, su articulación significante, está marcada por la imposibilidad o por la impotencia.

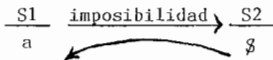
(2) La imposibilidad: Este elemento es el acontecer mismo del discurso, dependiente de la pregunta del otro. El desplegamiento de un mundo puro según la tesis del discurso depende de lo imprevisible, de lo in-mundo de la pregunta, es decir, que ésta se halla "fuera del mundo".

(3) La impotencia: Es un elemento constitutivo del discurso porque la verdad que enuncia es contradicha por su efecto: lo que es significativo para quien sostiene el discurso no es lo puesto, valorado, en rigor como significante. Lo que es valorado y puesto tramposamente como significante es el efecto sobre el otro.

(4) La consistencia: El discurso tiene, de todas maneras, una consistencia, que es la misma que estructura lo inconsciente. Y esta consistencia es sentida por el sujeto como "su" saber. A la ilusión de un saber especulativo que produce el enunciado de la "verdad" del discurso, responde lo real del saber inconsciente. Este saber que marca simplemente la estructura, tiene sentido sólo en la medida en que un sujeto sea inscripto en el lazo social que provoca la pregunta del otro. Ese sujeto está soportado por el significante de la identificación simbólica que puede ocupar cualquier lugar de la estructura. Este significante es inseparable del significante paterno (significante del nombre del padre) que lo sostiene y al cual hace referencia, sea contestando la pregunta o escribiéndose (escribiéndolo) en un texto.

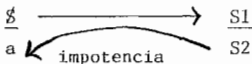
Significante de la identificación simbólica, significante del nombre del padre (cualquiera puede ser S1, cualquiera puede ocupar el lugar de S2). Lo que importa es que de estos dos significantes se deducen los términos de sujeto y de objeto, y una nueva cadena de significante se constituye, que sigue el orden significante de la estructura del discurso y desliza sobre ella el desplazamiento del saber. Aparecen entonces cuatro posibilidades estructurales. Los llamados cuatro discursos de Lacan. Cuatro, como se verá, que implican que no hay discurso que no se de en un campo de discursos.

DISCURSO DEL amo

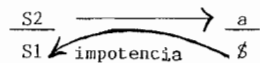


Se aclara por regresión desde el:

DISCURSO DE LA HISTERIA

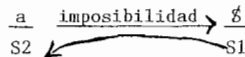


DISCURSO DE LA UNIVESIDAD



Se aclara por "progresión" en el:

DISCURSO DEL ANALISTA



Los términos son:

- S1, El significante amo;
- S2, El saber;
- §, El sujeto barrado;
- a, El plus de goce.

ADDENDA I A LA XIIª PROPOSICION

LOS CUATRO DISCURSOS

Considera la autora de esta Tesis que complementa lo expuesto precedentemente el pensamiento de Alain Juranville en la obra citada. Los comentarios a dicha obra -que siguen- amplían los argumentos esgrimidos en el texto principal de la presente Tesis.

Sección I: El pensamiento de Juranville

1 - El discurso del amo:

El primer discurso que se debe considerar porque constituye la quiebra de un proceso sublimatorio que se interrumpe en el Discurso del AMO (MAITRE)*.

Es el discurso más común, es el discurso por excelencia porque su tesis es que todo debe someterse a la ley, que hay un mundo como totalidad exclusiva ordenado por la ley. Hay saber de todo. Tesis que se encuentra en el discurso político en general que es la forma esencial del discurso del amo. La idea de que el saber pueda hacer totalidad es, dice Lacan, immanente al político (46). Pero, si por su tesis, el discurso del amo no deja nada fuera del mundo y sujeta todo a la ley (el \$, el S, sujeto barrado de la castración está en el lugar de "la verdad"); al mismo tiempo que provoca en el otro la aparición de alguna cosa que está más allá del mundo y de la ley, en el efecto de goce en donde Lacan sitúa el objeto a, caracterizándolo como "plus de goce". La impotencia propia del discurso del amo se marca en esto: aquello que se propone y donde hace la (su) verdad, no está del lado del otro.

El amo dice: Sométase usted como yo a la ley; pero lo que hace advenir en el otro, es el objeto, del que lo hace gozar y del que goza él mismo, fuera de la ley.

Esta emergencia del objeto está ligada necesariamente a la tesis del discurso

*MAITRE en francés quiere decir al mismo tiempo amo y maestro.

del amo.

Querer que todo lo que es se reúna en un mundo como totalidad es quedarse en el fantasma que articula el $\$$ y el objeto a, porque es el fantasma el que sostiene al mundo.

De allí que Lacan diga: "en el discurso del amo el plus de goce no satisface al sujeto sino en la medida en que sostiene la realidad de su fantasma"(47).

Esta fijación al fantasma es la que bloquea la sublimación.

Ciertamente el amo es el castrado aquél que se ha sujetado a la ley de castración, exponiéndose a la muerte.

El amo ha sublimado. Pero el discurso del amo cierra el acceso a la sublimación.

De La Cosa (das ding) no ha retenido más que el objeto a. Y el goce del Otro no puede separarse del goce sexual.

Es necesario seguir a Lacan, cuando dice que el amo, en tanto que castrado, a renunciado a "el goce absoluto"(no al goce del Otro, sino al mito de un goce sexual absoluto que está implicado en la sublimación), pero no cuando afirma que habría dejado la efectividad de este goce al esclavo (como representante del Otro), a cargo este último (el esclavo) de producir el plus de goce para darlo al amo (Lacan evoca aquí la plusvalía de Marx (48)). El amo, ha conocido el goce puro en la sublimación, el goce del otro, separado del goce sexual.

Pero, en el cuadro del discurso del amo él pierde (de allí que "le deba" al esclavo) este goce puro, y vuelve al goce que da el plus de goce en donde se mezcla el goce sexual y el goce del Otro. Lo mismo para el esclavo, que no conoce tampoco, el puro goce del Otro y simplemente no ha hecho la experiencia del carácter mítico de un goce sexual absoluto.

El discurso del amo confronta en el otro la ilusión que hay una relación sexual, que lo masculino y lo femenino se complementan y constituyen la armonía del mundo.

El otro sabe, sin embargo, y el saber establece que no hay relación sexual. Pero el amo permite al otro soportar este saber que le da horror, disimulando las últimas consecuencias. El es el castrado, aquél que se ha sacrificado, que ha pagado por los otros y por ello recibe todos los horrores.

El discurso del amo no implica ningún odio porque nadie quiere identificarse con el amo. El amo sostiene a los hombres en su existencia cotidiana y les permite soportar su saber-ser.

Pero no los hace actuar en el sentido propio del término, los hace continuar siendo lo que eran.

El discurso del amo y en particular el discurso político no hacen acto. El único discurso que hace acto es el discurso analítico. Es el único que permite la emergencia de lo nuevo, por la producción en el otro (analizante) del signifi-
ficante amo.

Los otros discursos, si producen significante, producen un significante que no es jamás el significante supremo.

En el caso del discurso del amo, el significante-amo, aparece en el lugar del que tiene el discurso; no caracteriza un modelo identificatorio (lo que conduciría al odio); parece venir del sujeto mismo y no estar puesto en el sujeto por el otro (lo que sería el amor). Sustraído al odio y al amor pero también a las posibilidades que el odio y el amor abren, el discurso del amo es el discurso del deseo*.

2 - El discurso universitario:

El discurso que da libre curso al odio es el que Lacan denomina discurso de la Universidad y su forma común es el discurso moral. La tesis de este discurso es que debe perseguirse la maestría, el dominio. Y no se trata de la maestría (50) del discurso "del amo", que siempre resulta muy poco amo (porque en él la sublimación ha dejado de crecer desde muy temprano), sino de una "verdadera" maestría. Una maestría interior. Esta Tesis es totalmente opuesta a la idea del inconsciente. Se trata de la maestría del sabio estoico, que Hegel hace suceder, dialécticamente y por "interiorización", a la maestría del amo inmediato, del guerrero. Pero, puesta como ideal en el discurso, esta maestría resulta irrealizable por ello mismo. En primer lugar, irrealizable para el otro, a quien el discurso universitario produce el efecto de hacerle sufrir y comprobar su falta (§). Y también para el agente del discurso, el universitario, que sin embargo sabe (y que es, incluso, "todo saber", nada más que sa-

*Lacan dice que el sujeto que tiene el discurso del amo cae en el mito de ser idéntico a su propio significante (49)

ber, afirma Lacan)(51). Este saber es plenamente un saber, pero el saber propio del discurso universitario radica en que el significante-amo en el cual se apoya todo saber, funciona al mismo tiempo como un modelo identificatorio. De ahí, surge la apariencia de que el universitario no posee un verdadero saber, probado como tal por él, y que no es más que el conservador y el trasmisor del "saber real de los grandes autores". Su saber es un verdadero saber que se cubre de referencias a los maestros-amos. En esto último, él es el guardián de la letra, es su "ministro".

Si ha debido haber sublimado para adquirir su saber, no se permite a sí mismo un plus de sublimación, reservándola a los "grandes autores". El discurso universitario no permite que, ni el agente ni el otro acceda a la sublimación. Supone que el agente ha adquirido un saber en otra parte. Y su efecto es el de hacerle experimentar al otro su "falta", su "carencia". Es así como Lacan afirma, a propósito de la impotencia característica del discurso universitario: "Es como una fosa en la que se precipita el sujeto al deber suponerle un autor al saber"(52).

El agente y el otro gozan (es el efecto del discurso) de una misma fascinación por un modelo a cuya ley se encuentran sujetos y al que no pueden alcanzar. Pero el saber sublimatorio (el escrito) adquirido por uno de ellos, y sin el cual no podría ser el agente de este discurso, no se transmite al otro. El discurso universitario es característico de todas las instituciones clericales o burocráticas, donde los poderosos ministros establecen su poder basándolo en un conocimiento de textos y haciendo referencia a los maestros ausentes. Nadie puede llegar a aprender algo en una institución semejante, cuyo funcionamiento encuentra su fin en la selección. Lacan frecuentemente denuncia la presencia de este modelo en psicoanálisis (53). En esta selección, llevada a cabo por las instituciones universitarias y eclesiásticas, cree ver, al menos en ocasiones, un instrumento al servicio de los maestros /amos. Lacan afirma al respecto: "El plus-de-goce, que se encarna en los maestrillos, no permanece enseñado para nada, sólo se sirve del enseñante. Los que poseen de familia la receta, revelarán a los significantes-amos, que no son la producción sino la verdad de la Universidad".(54).

Pero los significantes-amos de la Universidad son maestros de otra especie

(de los autores) y, la Universidad (que, contrariamente a lo que afirma, en este caso, Lacan, no tiene nada que ver con las publics schools inglesas) opone su poder, el poder de los clérigos, al de los maestros "inmediatos". El poder suscita el mismo odio que lo anima pero no por ello resulta menos efectivo.

El discurso universitario no está al servicio de ningún otro discurso. La fórmula propuesta por Lacan, según la cual, "la ciencia, a fiarnos de nuestra articulación, se las arreglaría para darse a conocer al discurso universitario, el que, por el contrario, se revelaría en su función de perro guardián para reservarla a quien corresponda"(55). Induciría doblemente en el error al hacer creer que "el saber del maestro/amo" al que se refiere el discurso de la Universidad, sería el "saber" científico y que permitiría reservarlo al poseedor del discurso del maestro/amo. A diferencia de la ciencia que no es en sí misma un saber, el saber del que el universitario es ministro, saber inscripto en la letra, es un verdadero saber.

La Universidad es, esencialmente, "literaria". Aún cuando la letra mata en el marco de la misma (el pobre sujeto que no se convertirá jamás en maestro, como el universitario que disimula su dominio tras el ministerio al que se consagra). La letra es producida a partir de otro discurso.

3 - El discurso de la histérica; un saber inacabado:

El discurso que Lacan designa como "discurso de la histérica" es el discurso a través del cual aparece, ya no en la letra y el verdadero saber, sino en la ciencia. "Por paradógica que resulte esta afirmación, dice Lacan, la ciencia se desarrolla a partir del discurso de la histérica"(56). Esta tesis, clásicamente empirista, sostiene que, lo que es significativo es el objeto como plus-de-goce, que se debe perseguir el placer (toda moral hedonista concibe el goce como placer, porque sólo él puede ser "perseguido"). Pero lo que provoca en el otro el discurso de la histérica no es el plus-de-goce, que, por el contrario, le está barrado, sino el saber. A propósito de la impotencia característica de este discurso, Lacan evoca "la impotencia del saber que (él) provoca, a animarse de deseo"(57). Pero este saber, que es el efecto del discurso de la histérica, no es en sí mismo plenamente un

saber. Puesto que un verdadero saber, que es escritura hablante, enuncia y evoca el significante paterno, a partir del cual deviene propiamente significante y válido para un sujeto. En el caso del discurso de la histérica, el saber como efecto producido y como significante que hace que se produzca todo el discurso, parece ser el significante supremo, que no hace surgir en sí mismo ningún otro significante. El significante paterno y el sujeto, abolidos del discurso y del saber de la ciencia ("la ciencia es una ideología de la abolición del sujeto" y el Nombre del Padre está forcluido)(58), se encuentran sin embargo, presentes como condiciones necesarias de la producción y del sentido de este saber para siempre inacabado, no consumado. El sujeto es acá el que tiene el discurso. El ha sublimado, como los agentes de cada uno de estos discursos, pero lo hace de manera tal que el otro, que también ha sublimado (ya que podrá ocupar el lugar del amo en el discurso), no lo arrastre hacia un plus de sublimación. Supone al otro como el amo que ha adquirido el verdadero saber, precisamente, por la sublimación. Hace del otro su ideal*(59). Lo ama. Así amado, en tanto que sujeto supuesto saber ("sujet supposé savoir"), el otro produce en la escritura se "saber". Pero sin que este saber logre nunca alcanzar su verdad y escribir sus propios límites. La situación que enmarca el discurso de la histérica es, sin duda, la de la transferencia como resistencia al análisis. Y Lacan nota, en esta misma idea, que lo que el análisis instaura es por la resistencia que provoca, la "histerización del discurso", introducción artificial del discurso de la histérica, quien, desde luego, preexiste al análisis (es quien soporta el malentendido de la relación sexual)(60). Este discurso dispensa el amor de transferencia, pero en su ligazón específica con el odio. La verdad del saber que supone el discursos de la histérica se encuentra en el síntoma. El síntoma permanece exterior al discurso como tal, pero es por él que es necesariamente evocado (61), caracterizando al sujeto (que se encuentra en el lugar del agente). Por esta presencia del síntoma y por el juego de la identificación neurótica del sujeto y del otro, este discurso es denominado por Lacan, muy precisamente, discurso de la "histérica"(ya que hay un nudo histérico en toda neurosis)(62).

De una manera totalmente neurótica, provocando la producción del saber y situando de antemano su efecto como significante, suscita la ilusión de que lo que

*A propósito del otro como S_1 , en el discurso de la histérica, Lacan habla de la función de padre idealizado.

es deseado es el saber. Para Lacan el deseo de saber es lo que instaura el discurso de la histérica (63) pero, entrar en el mito del deseo de saber es caer en el juego de la histérica (y Lacan ha demostrado claramente que el complejo de Edipo, más allá de todo el mito del Edipo que desea saber, no es sino una producción histérica)(64). En Encore, Lacan especifica que "no hay un deseo de saber, como ese famoso Wissentrieb, algunas veces apuntado por Freud"(65). Consecuencia necesaria de la idea del inconsciente: el saber está allá, suficiente, y no es porque algo "escape" al saber, al saber en-sí, que al saber no le falta nada, lo que cuenta es la forma en que el hombre se relaciona con su saber; colocarlo en la escritura como escritura hablante no es sino la sublimación misma. El discurso universitario no permite al otro acceder al saber escrito, a la letra de la que es guardián, pero es un verdadero saber: el discurso de la histérica hace que ocurra, cambiado, el saber como saber escrito; en ese sentido, el saber se comunica (66), no se tiene que pasar por duras experiencias en la soledad para producirlo, pero no es sino un trozo de saber, un saber esencialmente inacabado.

4 - El discurso del analista o discurso analítico:

El tercer discurso coloca en el lugar de la verdad al saber inconsciente. Su tesis es que el saber es el significante. Pero no en el sentido que sería el significante supremo y el objeto del deseo. Lo propio del saber como saber "inconsciente" es que es un saber que no falta y que ya se tiene y que, por el contrario, ubica como significante supremo a otro significante. El saber inconsciente no puede ser significante para el agente de este discurso sino a partir del significante supremo y, como letra, saber escrito (67).

Al enunciar el saber inconsciente en su discurso, el agente debe ocuparse con la escritura y con la sublimación a la que invita al otro. El es el analista y el discurso que él sostiene es el analítico. Al provocar en el otro la producción del significante paterno y al asegurarle en la situación analítica la identificación imaginaria con el padre simbólico, el analista parece no tener en cuenta la impotencia de los otros discursos. De hecho, también él tropieza con esta misma impotencia. El analista, a través de su discurso, no hace sino posible el

pasaje del analisante a la sublimación. Para que este pasaje se torne real, es necesario que el propio analisante entre en el "trabajo de duelo". De lo contrario, no puede soportar la identificación con el padre simbólico que produce la situación analítica. Y, por la transferencia, suscita la aparición de la estructura propia del discurso de la histérica. En el discurso analítico, la "impotencia" adquiere el sentido positivo de ser, por un lado, el deseo mismo y, por el otro, la libertad del otro. El analista no es simplemente el objeto, sino la Cosa y, sublimar es para el sujeto, soportar que el analista no sea simplemente el objeto de su fantasma. Sublimar es "elevar el objeto a la dignidad de la Cosa", volviendo a realizar el acto creador, repitiéndolo, por él, del lugar del Otro simbólico, la letra es producida sobre la página que es, en la ocurrencia, el propio analista. Esta identificación imaginaria al padre simbólico, propia de la sublimación, no constituye, en sí misma, ningún dominio. No hay un "efecto de dominio" dentro del marco del discurso analítico. Y si Lacan nota que el discurso analítico hace reaparecer (68) el discurso del amo, que es, sin embargo, su "revés", esto sucede por una ruptura del proceso sublimatorio. "Haber adquirido la sublimación", por así decirlo, conduce a interpretar el rol del amo y a hacerse cargo del discurso; a diferencia del discurso universitario, el discurso analítico no pretende ningún dominio. Tampoco es el acto de un amo introduciendo al sujeto en el mismo dominio. No hay una iniciación, afirma Lacan. Si es un saber no iniciativo, precisa Lacan, es porque no se enseña cuales son las vías directas del goce, todas ellas condicionadas por el fracaso fundador del goce sexual.

El discurso analítico, por el contrario, se establece en ese punto donde se separan el goce sexual y el goce constitutivo del ser hablante. Separación ésta donde la eflorescencia siempre es corta y limitada, según la fórmula mencionada anteriormente*(70). Esta fórmula hace incapié en el hecho de que la situación analítica, que permite el acceso a la sublimación y al goce puro, implica, sin lugar a dudas, el goce sexual. Sin embargo, debe enviarse a otro plano. El discurso analítico separa al goce del Otro, del goce sexual. Al hacer experimentar la verdad del inconsciente en su goce específico, al mismo tiempo que enuncia al inconsciente como saber inconsciente, el discurso analítico está enteramente solo entre los demás discursos. Es el discurso sobre el inconsciente.

*¿Tengo necesidad de decir que en la ciencia en oposición a la magia y a la religión el saber se comunica? Pero es necesario insistir que esto no ocurre solamente porque es habitual, sino que la forma lógica dada a este saber incluye el modo de la comunicación, como suturando al sujeto que él implica.(69).

Sección II: Comentarios a Juranville.

El discurso en las Ciencias Económicas:

He agregado con especificidad la interpretación que Alain Juranville da desde la Filosofía, y al mismo tiempo como discípulo de Lacan, de sus ya famosos cuatro discursos porque no podían dejar de estar dentro de una teoría general de los discursos.

Estas cuatro articulaciones son citadas en todos los tratados actuales de Lingüística y Antropología y por cierto en muchos ensayos filosóficos ya que Lacan se funda al establecer esta correlación tan poco matemática de la Dialéctica del Amo y el Esclavo de Hegel (71)*

Esta Tesis, en cambio funda como está explicitado en esta misma proposición su noción del discurso administrativo y contable, en una fundamentación mas amplia que la lacaniana pero tomando sin embargo, elementos de dicha teoría. Es decir, sin responder al pie de la letra a los cuatro discursos pero sí a su fundamentación. Para ello me remito a la página 366 de esta proposición, en donde se marca el discurso filosófico de la modernidad como esencialmente problemático y problematizante, fundado en un deseo de saber al estilo de Spinoza o de una buena interpretación de Freud.

Este deseo no es una pulsión originaria. No existe una pulsión epistemófila. Sí, insisto, un deseo de saber que, como he marcado en la antedicha página, mueve tanto al filósofo, como al científico, como al artista.

La sola existencia de un deseo, el reconocimiento de esta subjetividad en relación al discurso, barra al sujeto, ya que el deseo se funda en la falta, anula toda pretensión de obtener o adherir a un discurso que cierre al estilo de los discursos filosóficos o de los discursos metafísicos hasta el siglo XIX.

Estos discursos pretendían la completitud. Por lo tanto, esta Tesis reconoce dentro del sistema de la lengua y del RSI de una época dada (ver proposición III^a de esta Tesis) la existencia de discursos establecidos, aceptados en la simbólica de la época y de la cultura y la de otros en formación, cuya representacionalidad es resistida.

Esto coincide con la escuela de Frankfurt y con Heidegger, en que el avance del discurso de una ciencia cualquiera se funda paradójicamente en sus crisis. Dicho en forma literaria, sus respuestas ya no responden.

*Para una explicitación que rebasaría los marcos de esta Tesis recomendamos la lectura de La Dialéctica del Amo y del Esclavo, de Hegel, pág. 11 a 37. Sobre todo si se tiene en cuenta que Lacan estudió Hegel directamente con Kojève, a su vez influenciado por Heidegger.

Como podrá verse luego, en las discusiones de esta Tesis*(que son aplicaciones ejemplificatorias ilustrativas de la teoría sustentada) lo que se pone en duda tanto en Contabilidad como en Administración, son los principios generalmente aceptados.

Por tanto esta Tesis es un discurso que se refiere a otros discursos. Los que ya están escritos, y los que van formulándose en la medida en que un real y/o un obstáculo epistémico provocan el intento de contornear nuevas proposiciones.

Repito, el saber puede ser ilusorio pero no el deseo de saber; la verdad puede ser ilusoria, pero no el deseo de verdad.

En estas dos conceptualizaciones, y desde ellas, se fundamenta la discusión con las leyes empiristas de la necesidad, el interés y la utilidad, marcando que el discurso empirista que fundamenta muy primariamente al de la ciencia económica es esencialmente fatalista, a pesar de que el neo-empirismo y la probabilística agregaron puntos de inestabilidad y de duda en las formulaciones clásicas.

Si el discurso formulado es inevitablemente una ideología, un tema del ideal, su crisis -en la que se inserta esta Tesis- tacha el ideal y se coloca en el lugar de la pregunta.

Esta Tesis, fundada en una Filosofía del Lenguaje, pero sin caer en nominalismo alguno, sólo se atiene a aquello que puede decirse y escribirse, ya sea sobre una empresa, un organigrama, una memoria del directorio o sus estados contables.

Es decir, al discurso manifiesto que realiza (incurre en la realidad) a un ente.

Pero al mismo tiempo, no es nominalista porque -como ya se ha afirmado- el deseo incluye una ética: El dar palabra, que no es entendible desde el empirismo, ni desde el racionalismo, ni desde el logicismo simbólico.

Y en este punto me repito textualmente: "porque el dar palabra supone una sujeción, un sujetamiento a la ley de la palabra, al deseo del OTRO y no de cualquier otro".

Desde este punto de vista he marcado desde el título que mis proposiciones se refieren a un discurso y no a una realidad. He coincidido luego con Foucault(72) marcando que todo discurso implica una clasificación y un código. Posee un criterio de formación y criterios de correlación -interfase con otros discursos-.

*Ver Proposiciones XVª y XVIª.

Esta trilogía de Foucault me permite construir una episteme que no de por cerrado este análisis, sino que apuntalando los momentos y espacios de lazo social entre los discursos que a su vez hacen lazo, puedan desplegarse las preguntas que inquieten el estado de estancamiento en que se encuentra el Discurso de las Ciencias Económicas. Para poder ejercitar esta propuesta, sin desarrollar otra ilusión de completud, he aclarado que la episteme no es un estado en la evolución de la razón sino una relación compleja de desfases sucesivos. Desde los desfases que la deconstrucción actual plantea en todas las ciencias me limito a señalar que los Discursos Administrativo y Contable se halla tan en crisis como los de la filosofía o el de la Física.

Las preguntas que la Tesis abre se dirigen, para ser sintética y simple, a hacer consciente la crisis, a plantear la posible recomposición de un discurso manifiesto que se contradice a sí mismo (el actual).

La Addenda que subsigue muestra como esta misma postura puede plantearse mucho mas emotiva y violentamente.

Este texto ha preferido la cautela y una terminología más acorde al código, a la manera de expresarnos, a la estética que tenemos, que nos marca a los profesionales en ciencias económicas.

ADDENDA II A LA XIIª PROPOSICION

NOTAS PARA UNA ETICA - ADRIAN GRASSI *

Quisiéramos hacer algunas puntuaciones en torno a nociones con las cuales nos fuimos familiarizando en el transcurso de nuestra experiencia en la facultad. Hablar de ello se nos hace necesario, porque es introducirse, para la formación de una posición necesaria al respecto, en el tema de la ética de la transmisión.

Hagamos jugar "El Programa" en su polifonía, y para este inicio, escuchemos, apoyados en el lenguaje de la computación una frase tal como: "Esto no está en mi programa", que además nos reubica frente a una pregunta tan desatinada que se nos puede haber deslizado en un "final". Se marca así, un dentro y un fuera del programa, un recorte, el establecimiento de un campo. La ubicación de un punto o un dato en su inclusión o exclusión.

En otro sentido, se trata de seguirlo. A un programa, siempre hay que seguirlo. "Seguir un programa" tal lo que nos pide el Superyo; que él vaya delante, siempre delante y nosotros detrás, siempre detrás. Nos indica así, un camino, un derrotero, buena guía para no perdernos en el mar de los conceptos. Nos orienta y nos informa, nos habla de sus horarios y sus temas, anticipando y organizando un devenir: Informa a sus seguidores. También Uni-forma, sobre todo a sus mas fieles seguidores, a aquellos que están mas dispuestos a formarse, siguiendo al "pie de la letra" un Programa. Nos referimos acá al Mito que ubica en el lugar del Ideal la Unicidad en la formación, formarse en las filas tras la única forma.

Podemos aludir también el aspecto de movimiento de un Programa. Un Programa propone (bibliografía, trabajos prácticos, seminarios, ateneos, etc.) pero todavía es pura informática. Todavía no funciona, es maquinaria que no produce. Se diría que "El Programa" aún no comenzó, claro que el comienzo no está a la espera de su horario. Queremos señalar aquí, un sentido posible que las cosas pueden tomar. Y es el que el Programa, sea fácilmente tomado por la acción del participio. De ser un "Programa" pase a ser un "Programado", una acción acabada,

*:Un comentario acerca del discurso de la Universidad.

vaciada de movimiento, ya realizada, que excluye de antemano el Sujeto de la Programación, planteando al alumno una relación de enajenación con la acción misma de programar, una "Programación" realizada.

Puntualicemos: La Materia (luego trataremos el punto de "La Materia") ofrece un tiempo de trabajo, con una serie de actividades. Un Programa, pero incompleto, decíamos, un (P) en menos, con una tachadura que está indicando que hay pasaje hacia una acción que se está por realizar (a-programas). Del participio al infinito. Lo que hay dado de antemano es un Programa, pero no una Programación. Eso es lo que falta, de ahí que sea un "a"-programar (1). Entonces, la puesta en marcha, el desarrollo de su potencial, su funcionamiento, están a la espera de un trabajo que se haga con él. El "a" de a-programar demanda un ponerse a trabajar, trabajo que es trabajo significativo, trabajo de consumición.

Es oportuno irnos de Programa (momentáneamente al menos) para hacer algunas sugerencias en relación a lo que me gustaría llamar de un modo seguramente no del todo correcto, el tratamiento de la "Materia". Propongo que cuando nos referamos a la Materia, lo hagamos tal como se trata cualquier Materia; donde lo importante no es de qué naturaleza sea ésta, sino el uso que hagamos de ella (2). Como un artesano trata sus "Materias Primas", más como sustancias vivas a transformar por medio de su manipulación, que como naturalezas muertas para su copia y reproducción. Más fábrica o taller (atelier) fuente de procesamientos y producciones, que Museo, lugar de colecciones y obras acabadas, "monumentos", dignos de paciente contemplación. En fin: tal como se trata al Otro, ya que el Otro no es nunca "texto sagrado". El Otro es o debería ser Materia dispuesta a su manipulación; si es que le damos un valor al hecho de que es en el agujeramiento del Otro (Ø) donde está la condición de posibilidad del Sujeto (S).

Luego de esta digresión, volvamos. La Materia es un "ser ahí", un Real, un continente, un cuerpo a ser devorado, un "corpus" de donde extraer contenidos, que pide que el Programa sea consumido. Hay que tragarse todo el Programa, escuchamos decir con cierto mal gusto a los estudiantes. Pero tragarse el Programa no quiere decir acá, memorizarlo, repetirlo (porque si se repite es que está mal digerido). El repetirlo es bien propio de un grabador.

Tragarse el Programa quiere decir, entonces, de-construirlo, desarmarlo, des-

trozarlo (y hasta arruinarlo). Luego tendría una marca personal, un sello, como consecuencia de ese movimiento fundante de incorporación - expulsión. Interpretarlo en el sentido por el cual la interpretación mas se acerca a la creación, en el sentido por el cual la interpretación marca la Obra, haciendo una re-escritura de ella. La interpretación no deja nunca intacta la Obra, produce un antes y un después (se diría que Hamlet es el mismo después de la interpretación de Sir Lawrence Olivier? ¿O que la tragedia griega de Sófocles es la misma después de Freud? Es ya otra la Obra en la misma. Lo que hay es suma de escrituras con nuevos nombres impresos a modo de Palimpsesto.

Esa interpretación, ese nuevo sentido, esa particular articulación que el alumno produzca (con) la Materia haciéndose su propia programación, es un dato, un punto, que creemos conveniente no quede "fuera de Programa". Ahora podemos transformar: no es el alumno el que debe seguir el Programa al Pie de la Letra, sino que entendemos que es el Programa el que debe tener la suficiente capacidad de deformación (3) como para ir al "tempo" del Sujeto (4).

Dijimos que el Programa era un (P) en menos; respetuoso de las diferencias subjetivas, decimos también que es "en mas", ya que hay un plural del Programa. Es en este sentido un Programa (s), ya que este "a"-programar ha de dar lugar a todas las posibles "lecturas" que puedan hacerse de él. Las incluye.

Y así como todo trabajo produce un "plus", un rédito, el efecto de este planteamiento son una serie de reposicionamientos: el alumno-lector se hace autor-programante. El Programa es un "a"-programar que incluye al autor de la programación. El Placer es que el Sujeto (se) produce (en) un Texto (5). Finalmente, nuestra Etica en la Transmisión es la producción del Sujeto en un trabajo de incabamiento constante a no ser que querramos quedar condenados eternamente y en el Final a escuchar "repetidores en cadena".

NOTAS

(1) Aludimos al objeto a tal como lo formula Lacan, es decir que el origen de la puesta en marcha del movimiento del deseo en el Sujeto.

(2) Recomiendo para la ampliación del punto la lectura del Cap.VI de Realidad y Juego (El jugar y la realidad), de D.W.Winnicott.

(3) El concepto topología deformación indica que una figura topológica se transforma en otra cuando el material no sufre ni desgarramientos ni adherencias.

(4) Tal como en el análisis es desde el lugar del paciente desde donde se inaugura el lugar del saber en el del análisis.

(5) Roland Barthes: El placer del texto.

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
DE LA XIIª PROPOSICION

- (1) DUBOIS, JEAN Y OTROS; "Dictionnaire de Linguistique" - Editorial Larousse París, 1973 - Página 156.
- (2) LACAN, JACQUES; "Escritos I - Función y Campo de la Palabra en Psicoanálisis" - Editorial Siglo XXI - México, 1975 - Página 81.
- (3) BENVENISTE, EMILE; "Problemas de Lingüística General " - II Tomos - Editorial Siglo XXI - México, 1977.
- (4) LACAN, JACQUES; Opus cit (2).
- (5) JACOBSON, ROMAN; "Essais de Linguistique Generale" - Edición de Minuit París 1963
- (6) CHOMSKY, NOAM; "Problemas actuales en teoría Lingüística" - Editorial Siglo XXI - Buenos Aires. 1981 - 3ª edición.
- (7) ALAIN, JURANVILLE; "Lacan et la Philosophie Presse" - Universitaire de France París, 1984 - Página 66.
- (8) ALAIN, JURANVILLE Opus cit (7)
- (9) ALAIN, JURANVILLE; Opus cit (7)
- (10) HABERMAS, "Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento" - Editorial Planeta - Barcelona, 1986
- (11) KUHN, T. S; "Historia de las Revoluciones Científicas" Editorial Fondo de Cultura Económica - México 1971
- (12) LACAN, JACQUES; "Escritos I" - Editorial Siglo XXI México, 1981.
- (13) LACAN, JACQUES; Opus cit (12).
- (14) ALAIN, JURANVILLE; Opus cit (7).

- (15) HEIDEGGER, MARTIN; "El Ser y el Tiempo" - Editorial Fondo de Cultura.Econom México 1951.
- (16) DESCARTES, RENE; "Discurso del Método" - Editorial Aguilar Buenos Aires, 1978.
- (17) LACAN, JACQUES; Opus cit (12)
- (18) SPINOZA, "Etica" -Editorial Aguilar Buenos Aires, 1982.
- (19) HERACLITO; "Los Filósofos Presocráticos" - Conrado Eggers y otros - Editorial Gredos- Barcelona, 1981 - Tomo II.
- (20) PLATON "Diálogos" - Editorial Edaf Madrid, 1980.
- (21) NIETZSCHE, FRIEDRICH; "Más allá del Bien y del Mal" - Editorial Alianza Madrid, 1978.
- (22) KANT, EMANUEL; "Critique de la Raison Pure" - Editorial Alcan París, 1927.
- (23) LACAN, JACQUES: "La ética del Psicoanálisis" - Editorial Paidós Buenos Aires, 1988
- (24) HABERMAS, Opus cit (10)
- (25) MARTELLI, JUAN CARLOS; "Psicoanálisis Actual" Editorial Legasa. Buenos Aires,1984.
- (26) LACAN, JACQUES: "Seminario XI" -
- (27) HEIDEGGER, MARTIN:"El ser y el tiempo" - Editorial Fondo de Cultura Económica
- (28) LACAN, JACQUES: "Seminario R.S.I - revista Argentina del Psicoanálisis Buencs Aires, Diciembre 1977
- (29) LACAN, JACQUES; "Seminario XI" -Página 53.
- (30) PIAGET, JEAN; "Psicología de la Inteligencia" - Editorial Psigue Buenos Aires. 1984

- (31) FEYERABEND, PAUL K: "Contra el Método" - Editorial Orbis Argentina, 1984
- (32) FOUCAULT, MICHEL: "El Discurso del Poder" - Editorial folios Buenos Aires, 1983
- (33) FOUCAULT MICHEL; Opus cit (32)
- (34) FOUCAULT. michel: Opus cit (32)
- (35) FOUCAULT, MICHEL: "Historia de la Locura" - Editorial Folios Buenos Aires, 1985
- (36) FEYERABEND. KUHN, HABERMAS; Opus cit - Citados en esta Proposición.
- (37) HABERMAS, Opus cit (10)
- (38) KUHN, T S; Opus cit (11)
- (39) POPPER, KAPL; "La Lógica de la Investigación Científica" Editorial Tecnos - Madrid, 1973
- (40) LEGENDRE, PIERRE; "El Discurso Jurídico" - Editorial Hayette Buenos Aires, 1982
- (41) LEGENDRE, PIERRE; Opus cit (40)
- (42) LACAN, JACQUES; "Seminario R.S.I." Revista Argentina de Psicoanálisis Buenos Aires, Diciembre, 1977
- (43) ALAIN JURANVILLE: Opus cit (7)
- (44) ALAIN JURANVILLE Opus cit (43)
- (45) HEIDEGGER, MARTIN; "El Ser y el Tiempo" -- Editorial Fondo de Cultura Económica México. 1951.
- (46) LACAN, JACQUES: "Seminario XVII
- (47) LACAN, JACQUES; "Radiophonia" - Página 97

- (48) LACAN, JACQUES, Seminario XVIII - "De un Discurso que no fuese Semblante"
- (49) LACAN, JACQUES; Seminario XVII - El Reverso del Psicoanálisis -
- (50) El término maitrise significa a la vez, maestría (calidad de maestro), magisterio (dignidad y autoridad del maestro) dominio y habilidad. En cuanto al término maitre, denomina tanto al amc, dueño o señor como al maestro y al profesor. Ambos están utilizados en un sentido ambivalente, dada la función del maestro como amo del discurso universitario
- (51) LACAN, JACQUES; Seminario XVII - "El Reverso del Psicoanálisis"
- (52) LACAN, JACQUES; Radiophonie - Página 97
- (53) LACAN, JACQUES; Escritos, "La ciencia y la Verdad" - París -Seuil 1966
Páginas 876-877.
"Para la religión, más bien debe servirnos como un modelo que no debe seguirse, en la institución de una jerarquía social donde se conserva la tradición de una cierta relación con la verdad como causa.
"El simulacro de la Iglesia católica, que se reproduce cada vez que la relación con la verdad como causa alcanza lo social, resulta particularmente grotesco en un cierto psicoanálisis Internacional, por la condición que impone a la comunicación.
- (54) LACAN, JACQUES; "Cierre del Congreso de EPF, en Scilicet 2/3 - Página 395
- (55) LACAN, JACQUES; "Cierre del Congreso de EPF, en Scilicet Capítulo 68
- (56) LACAN, JACQUES; "Cierre del Congreso de EPF, en ibid, Página 396.
- (57) LACAN, JACQUES; "Radiophonie" - Página 88
- (58) LACAN, JACQUES; Opus cit (56) - Página 97
- (59) "A propósito del otro como Si en el discurso de la hitérica, Lacan habla de la función del padre idealista".
- (60) LACAN, JACQUES; Seminario XVII - "El Reverso del Psicoanálisis"
- (61) C.F. Ibid. En el discurso de la hitérica, dice Lacan, lo que pertenece al discurso ordenase alrededor del síntoma.

- (62) LACAN, JACQUES: "Seminarios - XXIV - 19-4-77
- (63) LACAN, JACQUES: Seminarios - XVIII- Particularmente en las últimas sesiones
- (64) LACAN, JACQUES; Seminario XX - "Aun"
- (65) LACAN, JACQUES; Seminario XIX - "...o peor"
- (66) LACAN, JACQUES. Escritos II -
- (67) LACAN, JACQUES; Seminario XVII - "El Reverso del Psicoanálisis"
- (68) LACAN, JACQUES; Seminario XIX - "...o peor"
- (69) LACAN JACQUES: "La Ciencia y la Verdad" - Escritos II
- (70) LACAN, JACQUES: Opus cit (65)
- (71) KOJEVE, ALEXANDRE; "La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel" - Editorial La Pleyade - Buenos Aires, 1985
- (72) FOUCAULT, MICHEL: Opus cit (32)
- (73) Aludimos al objeto a tal como lo formula J.Lacan, es decir que el origen de la puesta en marcha del movimiento del desec en el Sujeto.
- (74) Recomiendo para la ampliación del punto la lectura del Cap.VI de Realidad y Juego (El jugar y la realidad), de D.W.Wiinicot.
- (75) El concepto topológica deformación indica que una figura topológica se transforma en otra cuando el material no sufre ni desgarramientos ni adherencias
- (76) Tal como en un análisis es desde el lugar del paciente desde donde se inaugura el lugar del saber en el del análisis.
- (77) Roland Barthes; "El placer del Texto". - Editorial Siglo XXI - Traducción de Nicolás Rosa - México, 1972.

PROPOSICION DECIMOTERCERA:

LA CAUSA Y LA VERDAD

13.0 DESARROLLO DE LA XIIIª PROPOSICION:

A través de un análisis de causa y verdad desde las perspectivas filosófica y psicoanalítica, se llega a que en la Economía y Administración la determinación de la verdad se relaciona en la primera con el concepto del valor y en la segunda, preferentemente en la expresión de informes sobre la gestión y estados de situación que conducen a la necesidad de distinguir con cuidado los aspectos fácticos de los que son materia opinable, dentro del código que los nombra y valora previamente. Es decir, siempre en función del código y de la firma.

13.1 CONCEPTOS DE CAUSA Y VERDAD EN ARISTOTELES Y EL CRISTIANISMO:

Si bien, por motivos propedéuticos, explicitaré las nociones de causa tal como se enseñaron a partir de la Escolástica Tomista y a-posteriori, ya que son esas nociones las que se dan por sentadas en la lengua y en su aplicación a una racionabilidad contable o administrativa, quiero dejar sentado que se trata -y luego lo desarrollaré brevemente- de una interpretación estrecha y formal del pensamiento griego. Tal como se explica en la Iª Proposición, el correlato causa-efecto es ya una traducción, otra manera de decir, o sea, de pensar, de los romanos. La primera acepción latina de causa es la de la causa judicial, el proceso y por extensión el de cosa (res). Tanto causa como cosa era asunto, tema de la ley y de su ejercicio. La cosa derivará luego en la Escolástica y en la Lógica de Port Royale(1) el criterio de substancia, lo que existe en sí. Cosa es lo que se concibe como subsistente por sí mismo; la cosa es la substancia en tanto invariante, el subjectum de todo lo que se percibe. Cosa entonces -lo que luego llamará Kant(2) cosa en sí o nùmeno- termina oponiéndose a causa. La cosa es incausada -en Spinoza(3), por ejemplo, existe siempre en la naturaleza divina trasuntada por su panteísmo- o incognoscible, tanto para los empiristas como para Kant. Lo cognoscible son "los objetos de la experiencia". La causa se aplicará al objeto, no a la cosa.

Y se pondrá también como fundamento de toda la silogística y la ontoteología a partir de la siguiente interpretación de la Metafísica de Aristóteles:(4)

Las cuatro causas aristotélicas son:

1º- La causa formal. La forma que impregna y hace comprensible a la materia bruta; lo que hace que un objeto sea ese objeto; su verdadera quiddidad o "coseidad".

2º- La causa material: aquello que sustenta a la forma, eso de lo que el objeto está hecho.

3º- La causa eficiente: que provoca el pasaje de la potencia, de lo que es potencial, al acto.

4º- La causa final: ese "en vista de que" algo se realiza.

Los romanos, tomando el concepto aristotélico de motor inmóvil, agregaron:

5º- La causa prima: es decir inicial, originaria. La Escolástica derivó, a su vez, la causa sui de la causa prima.

6º- La causa sui: causa de sí, es una formulación que implica que Dios, creador y causa de todas las cosas, es él mismo sin causa, siendo necesariamente causa de sí mismo. Nietzsche en Más allá del bien y del mal (5), comentará sarcásticamente: "La 'causa sui' es la mejor contradicción interna jamás conocida, una suerte de violación, un monstruo lógico".

7º- La causa ejemplar: La Escolástica atribuyó a Aristóteles, como si el abuso fuera poco, la noción de esta causa.

Un ejemplo clásico de la aplicación de las conceptualizaciones de causa (ejemplo que si se lee bien y atentamente la Iª Proposición es definiblemente no aristotélico) es el de la estatua:

¿Qué es esto? -Una estatua.

Esta respuesta, para la escolástica, prioriza la forma del objeto y será tra-

ducida como causa formal.

¿De qué está hecha? -De mármol.

Sustento de la materia. -Causa material.

¿Qué representa? -A Apolo.

Se introduce el tema del modelo, vagamente platónico y no aristotélico: es la causa ejemplar.

¿Quién la ha hecho? -Polictetes.

El autor -que no existía como tal para la poiesis griega- se transforma en el que opera el pasaje de la potencia al acto: causa eficiente.

¿Por qué la ha hecho? -Para ganar un talento de oro.

Frase irónica sin duda. Y aquí tenemos el fin, el motivo y la intención anudados a la noción de finalidad: causa final.

Más interesante que estas cinco causas que debían encontrarse en todo obrar humano, es otra acepción, esta vez de la lógica aristotélica: el término medio del silogismo es la causa del silogismo o de su conclusión. Gracias al término medio, el silogismo es concluyente. El término medio será entonces, para la lógica silogística formal, el objeto de la investigación.

No se crea que aquí se termina con el increíble listado de causas que la metafísica católica -la alianza de la fe con la razón- desarrolló concienzudamente. Daré algunos ejemplos mas, antes de marcar la sucesiva caída del concepto de causa a partir de la premodernidad hasta los tiempos actuales. No sin agragar, de paso, su anudamiento con la noción clásica de verdad, barrada ya repetidas veces y colocada en su lugar de no totalidad y de subjetivación en acto a lo largo de esta Tesis.

La causa prima -a diferencia de la causa sui- actúa independientemente de toda otra causa: es otro de los nombres de Dios. La causa prima es Dios mismo. La causa segunda, actúa bajo la dependencia de otra causa que se encuentra por encima de ella en la cadena causal. Así se funda el edificio, la arquitectura del Orden Natural, ajustado al Bien y a la Razón. Pero en el tema de las causas segundas, se distinguían (se distinguen, al menos hasta Maritain)(6) las causas próximas y las alejadas. La causa próxima consistía en el conjunto de antecedentes inmediatos que producen el fenómeno o concurren a su producción. La causa

alejada es los antecedentes de los antecedentes de la causa próxima. Por fin, la causa última (que podía ser Prima o primera) es el antecedente que se sitúa al fin de la cadena y que es él mismo sin antecedente. La causa última se identificaba en círculo con la causa prima. Dios estaba en todas partes.

Conviene, antes de entrar en el tema de la causa en Hume (comienzo de la filosofía moderna; causa; si se quiere, del gran despliegue kantiano) especificar brevemente la diferencia entre la noción de causa en el empirismo y en el positivismo (7).

13.2 EL EMPIRISMO Y EL POSITIVISMO: HUME Y OTROS:

Para el empirismo la causa será el antecedente constante de un fenómeno, y no aquello que lo produce (del latín pro-ducere, llevar adelante). La producción no es un dato de la experiencia. La experiencia sólo puede señalar que cada vez que sucede b, ha sucedido a. Pero no que a es la causa de b. De esta manera, para el ingenioso acertijo de Hume, la causa se identifica a la ley objetiva de las ciencias o constituye, por inconstancia, un caso particular de la ley. La ley no afirma ningún parto, ninguna potencia transformada en acto, ninguna realidad. No se pregunta por lo incognoscible. Se limita a señalar -abriendo camino a la futura estadística- una constancia.

Reproduciendo la aseveración, queda clara en el último de los grandes psicólogos empiristas. John Stuart Mill afirma: "El antecedente invariable es llamado la causa" (ST. Mill, Sistema de lógica)(8).

O, para introducirme en Hume: "Si se define una causa por eso por lo cual una cosa existe, ¿qué se comprende en las palabras por lo qué? En cambio si se afirma que una causa es esto después de lo que una cosa existe constantemente, habremos comprendido los términos de la definición" (9).

En otras palabras, para el empirismo no es verdad, como generalmente se afirma, que la investigación experimental nos haga conocer las causas de las que luego induciremos leyes. La investigación nos hace descubrir leyes, de las que deduciremos causas. Si la causa es un antecedente constante, no se puede saber si un antecedente es causa sin constatar previamente que es constante: es preciso

conocer la ley para poder hablar de causas. Este es el punto subversivo que el empirismo inglés plantea como obstáculo epistemológico de la metafísica tradicional.

La concepción positivista no puede considerarse, en cambio, como equivalente a la empirista. Es una confusión habitual, empero. Y en rigor, asombrosa. La concepción positivista es antinómica a la empirista.

El positivismo afirma que eso que produce un fenómeno, es decir aquello que clásicamente produce un fenómeno, será siempre incognoscible. Sólo podrá conocerse el antecedente, la condición, pero no lo que precisamente produce. La propuesta coincide con el empirismo en que sólo se conocen los antecedentes constantes. Pero jamás las causas como modalidades de la constancia. Para el positivismo la causa se opone a la ley.

La diferencia se ve claramente en Augusto Comte: "En nuestras explicaciones positivas, no tenemos la menor intención de exponer las causas generadoras de los fenómenos, sino solamente analizar con exactitud las circunstancias de su producción, y reunir las unas a las otras como relaciones normales de sucesión o de similitud". (10)

En rigor, vemos que el criterio de causalidad remite al de relación, del latín relatus, derivado de relato, participio pasado de referre (llevar atrás, reportar). En francés por ejemplo, se plantea como relación el rapport, que también tiene origen jurídico. Pero, prefiero no ampliar y quedarme con el relato de la relación, que implica a la causa. En la metafísica tradicional implicaba precisamente a la causa -y no al testimonio en el juzgado- porque implicaba que los objetos del pensamiento podían ser comprendidos en un mismo acto intelectual en virtud de las relaciones que los unían. La principal, era la de causalidad, a la que se agregaban el parecido o el contraste, la cercanía o el alejamiento (característica, por otra parte, de la causa escolástica). La relación, mucho más importante que la causa, es una de las diez categorías de Aristóteles: el accidente por el cual algo es pros ti, se relaciona con otro. (11)

Algo bien lejano a la noción matemática de correlación, que mide la ligazón existente entre dos variables. O la covariación, que no escapa de la noción tradicional de causa. No era por el lado matemático, como se trató de explicar el

siglo pasado, que Aristóteles planteaba su pros ti. No podía haber deducido de los principios pitagóricos que, por ejemplo, dos cantidades cualesquiera se encuentran en relación la una con la otra, si el valor de la primera fija exactamente el valor de la segunda. Por ejemplo, la superficie del círculo en relación con su diámetro. No es que esta relación o correlato no hubiera sido establecido. Lo que no se había establecido era una mensurabilidad matemática como correlato. Una simbólica de la relación. Y menos aún, las nociones de incertidumbre o de aproximación, que reconocerían el fracaso de la mensurabilidad absoluta en el siglo XX.

Ya en Kant la relación era una de las cuatro clases divididas en tres categorías trascendentales:

Substancia: relación de substancia - accidente.

Causalidad: relación causa-efecto, como regla de sucesión "a priori".

- Comunidad: relación dialéctica acción-reacción.(12)

Es que es la relación en la noción de causa la introducirá el concepto, antes impensable de relatividad, lo relativus.

Baste plantear, antes de hacer el recorrido propedéutico, que no casualmente, Heisenberg*-como se marca en la Proposición Primera- regresa a Kant, pero ya no habla de causa. La regla de sucesión se ha convertido en una relación de incertidumbre. La relación de incertidumbre es un principio de microfísica según el cual la incertidumbre relativa a la posición de un corpúsculo está en relación inversa a la incertidumbre relativa a su velocidad en ese instante. Más brevemente: es imposible conocer al mismo tiempo la posición de un corpúsculo y su velocidad. Y aquí se quiebra, desde la física, la causa formal y la causa material aristotélico-tomista. Esa aparente irreductibilidad se hace añicos. La relación de incertidumbre niega que sea posible conocer, a la vez, la figura y el movimiento. Cuando la observación de un sistema atómico o subatómico se dirige a la estructura, se escapa, como real, su dinámica. Si se dirige a la dinámica, se evade, como real, la estructura. Como comenta Louis de Broglie:**"Si llegamos a localizar los diversos elementos de un sistema, habremos adquirido solamente un conocimiento estático instantáneo de ese sistema y quedaremos en la incertidumbre completa con respecto a las tendencias dinámicas que lo animan. Si por el con-

*Ver cita (13) en las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

**Idem cita (14).

trario, precisamos el aspecto dinámico del sistema, quedaremos en la incertidumbre en cuanto a la localización de sus partes".

Para llegar a esta crisis, crítica por cierto, desde el mismo pensar científico hubo que superar la imposición en todas las ciencias del pensar empirista y positivista. La empeiria, en Grecia, vagamente traducida como experiencia, se oponía a la episteme; empeiria era lo dado, lo que estaba. El médico, por ejemplo, trabajando con el cuerpo, era presencia, un empírico.

La noción de empirismo, puede usarse como adjetivo o como sustantivo. En Kant (15) la significación es peyorativa; para Leibniz, por ejemplo, se trataba de aquello que quedaba al nivel de la experiencia espontánea o vulgar sin recurrir a la razón para explicarla u organizarla(16) En su Monadología afirma: "los hombres actúan como las bestias, en tanto las consecuencias de sus percepciones no responde más que al principio de la memoria; se parecen a los médicos empíricos, que tienen una simple práctica sin teoría alguna; y nosotros somos empíricos en las tres cuartas partes de nuestras acciones. Por ejemplo, cuando se afirma que mañana será otro día, porque siempre ha sido así. No hay astrónomo juzgando este hecho por la vía de la razón".(17)

De manera estricta y filosófica el empirismo inglés se basa en un viejo adagio latino: Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu. La causa ha sido dejada afuera. Es cosa del mundo y, por ello, el asociacionismo parte de esa causa prima: los sentidos o los datos de los sentidos. Por ello, paradójicamente, puede calificarse al Obispo Berkeley de empirista idealista. Si sólo existe la representación, nos atenemos a un mundo de datos sin asidero alguno en ninguna exterioridad. Esta es una observación de paso. Lo principal es tener en cuenta que el empirismo se opone a la filosofía cartesiana en cuanto Descartes (18) culmina el medioevo (deduccionismo a partir del Cógitio) y abre la modernidad con la res extensa (mecánica). Descartes, racionalista, intentará aplicar a la filosofía los métodos de las matemáticas (en este sentido Jaques Lacan sigue una tradición esencial del filosofar francés). El empirismo inglés tomará en cuenta, en cambio por ideal, a las ciencias de la naturaleza y sus métodos inductivos: la experiencia se basta a sí misma. Lo incognoscible no vale la pena ni el tiempo que cuesta bordear su incognoscibilidad. El empirismo, imperial, es esencial-

mente pragmático. Debía tropezar y tropezó de hecho, con el problema de los universales y con la antinomia necesidad/contingencia. El empirismo racionalista, tuvo en cuenta las observaciones de Leibniz: no hay nada en la inteligencia que no haya pasado por los sentidos; nisi ipse intellectus; nada si no es, también, la inteligencia o la razón(19)La causalidad se transforma en una creencia, que surge del comercio del espíritu con las cosas. Henry Bergson (20) retornará a un empirismo vitalista y metafísico, que abre el camino de la escuela de Frankfurt, en connivencia con Peirce(21)Bergson introducirá el concepto de intuición, concepto indefinible en la captación de "los fenómenos de la vida". La noción así planteada es casi metafísica: retrotrae a la experiencia mística.

El empirismo lógico, también llamado neopositivismo o empirismo científico, surge del Wiener Kreis, del Círculo de Viena* Sostiene, en primer lugar, como el empirismo tradicional, que la experiencia es la única fuente por la que podemos conocer la realidad. En segundo lugar, que la razón, en cuanto lógica, juega un papel esencial, coordinar en un sistema coherente los enunciados protocolares de las observaciones (poco importan los hechos en sí mismos) y constituir por ese camino "la lengua bien hecha"; esa bella definición de Condillac(23) para toda ciencia que se precie de serlo. El empirismo lógico, al negar toda verdad de hecho y toda subjetividad, es la forma más moderna del nominalismo. La filosofía de la ciencia, por esta vía se redujo a una sintaxis lógica del lenguaje científico; es decir a las reglas de formación y transformación de las proposiciones de las ciencias. La filosofía de las ciencias se convierte en una gramática. Sólo tiene en cuenta la coherencia lógica de las proposiciones con relación a axiomas que no deben ser probados en relación con hechos fácticos o materiales. El problema metafísico de la causa ha sido ciertamente anulado con la realidad misma y con el problema de lo real.

Kant responderá a Hume y a los empiristas ingleses, absorbiendo en parte sus teorizaciones. "La impresión de un objeto sobre la facultad representativa, en tanto somos afectados por él, es la sensación, y la intuición que se dirige al objeto por medio de la sensación se llama empírica".(24) "Intuición y conceptos constituyen elementos de todo conocimiento. Estos dos elementos son puros o empíricos: empíricos cuando contienen una sensación (que supone la presencia real

* Ver especialmente la obra de Popper(22) Este comentario le abarca en su conjunto.

del objeto) y puros, cuando no se hallan mezclados con ninguna sensación. Solamente los conceptos e intuiciones puras son a priori; las empíricas son siempre aposteriori".

El a priori de la razón; las categorías de espacio y tiempo serán causas fundamentales. Es preciso aclarar que ya Descartes había señalado que el conocimiento puro era el que no debía nada a los sentidos(25) Kant intenta, en rigor, una síntesis entre el empirismo inglés y el cartesianismo. "Si a las intuiciones empíricas de los cuerpos y sus modificaciones (movimientos) se les elimina todo elemento empírico, es decir lo que pertenece a la sensación, queda todavía el espacio y el tiempo que son por consecuencia intuiciones puras, que sirven de fundamento apriori y que por consecuencia, no pueden ser eliminadas jamás".(26)

No debe confundirse en este punto, y en Kant, razón pura con el a priori y razón práctica con lo pragmático. En rigor, Kant opone la razón pura a la razón empírica. Cuando Kant habla de razón práctica se refiere a la acción moral. La razón práctica es también siempre pura: ejecuta el principio a priori de la acción moral o imperativo categórico: "Obedece la ley. Actúa siempre de tal manera que puedas erigir la máxima acción en ley universal". La causa, en todo caso, reducida al a priori del espacio-tiempo sólo es comprensible -como en Heisenberg-(27) como regla de suceso.

Debe reconocerse que el empirismo desarrolló un pensar mucho más agudo que el del positivismo. Es un tema, éste, que no voy a desarrollar. El positivismo, en rigor, se define filosóficamente, por negación y positivamente, por la suma de los datos de las ciencias positivas.

Por oposición al empirismo el positivismo tacha de quimera a la metafísica y se atiene al dato positivo de una experiencia cierta. Se atiene a los datos de la experiencia sin interrogarse por las causas o sobre la naturaleza última de las cosas. La ciencia -en Comte, por ejemplo- debe contentarse con establecer las leyes concebidas como enunciados de suceso constante y la filosofía debe contentarse con sintetizarlas. Aclaro en Kant y en Heisenberg la suceso es un a priori que define toda constancia o inconstancia. La suceso es causa prima. En el positivismo, la constancia es la única causa detectable y la suceso al ejercicio sobre ella de un pensar "positivo" y "excluyente".

13.3 CRITERIOS CLASICOS DE VERDAD:

La verdad -veritas (en latín) o aletheia (en griego)- en general puede definirse como la conformidad entre el pensamiento o su expresión y el objeto del pensamiento; en términos escolásticos la adecuatio rei (res) et intellectus (adecuación de la cosa y la inteligencia). Este es el criterio genérico postaristotélico de verdad. Por ejemplo, podemos entender esta adecuación desde un punto de vista lógico u ontológico. Pero lo que vamos a entender por verdad lógica (acá no se puede entender el logos griego como razón, porque la traducción del logos como razón es a posteriori) es lo que culminará en la escuela de Viena, de la que diré algo más adelante.

Los griegos entendían por logos el habla. Se entiende por verdad lógica, del pensamiento o de la palabra (logos) a la conformidad del pensamiento con su objeto, la adecuatio intellectus cum re, (con la cosa) es decir, la conformidad del intelecto con algo real. En cambio, la verdad ontológica tiende a demostrar la verdad del ser de la cosa. La adecuatio rei cum intelecto en este caso es la adecuación de la cosa con el intelecto -de la cosa con un ideal o tipo- (Dios) como última garantía de verdad.

Pueden dividirse los criterios de verdad en: 1) verdad formal y 2) verdad material: La primera es el acuerdo del pensamiento consigo mismo. Está determinada por la ausencia de contradicción. En eso se asegura la lógica formal. La segunda consiste en la conformidad del pensamiento con un dato de hecho. Este dato de hecho puede ser psíquico, inmaterial; es la verdad que va a buscar su legitimidad en el método experimental (en la experiencia).

El primer método es deductivo. El segundo es inductivo.

Pero dentro de estas dos corrientes la filosofía va a desarrollar la validez veritativa en primer lugar en las verdades eternas (desde el medioevo a Descartes). Son verdades eternas porque son leyes absolutas que implican normas absolutas del pensamiento que superan la adecuación, porque son normas del pensamiento divino; Descartes a pesar de que sea el fundador del pensamiento moderno tanto por su criterio de egovidad (ego cógito) como por su postulación de la res extensa, medible, que abre el campo de las ciencias físico naturales para mostrar como perduraba en él, sin embargo, el pensamiento heredado de la teología medieval. "No se debe pensar que las verdades eternas dependen del entendimiento humano o de

la existencia de las cosas, sino solamente de la voluntad de Dios que como un soberano legislador las ha ordenado y establecido para toda la eternidad. Por ejemplo, las verdades eternas son el objeto natural de nuestro entendimiento, por ellas se relacionan naturalmente las acciones humanas a su regla y los razonamientos a los primeros principios conocidos por el razonamiento mismo como eternos e invariables (28). Per ejemplo Leibniz postula "¿Cuál sería el fundamento real de la certidumbre de las verdades eternas si ningún espíritu existiera?"(29). Esto nos lleva al último fundamento de las verdades, a este espíritu supremo y universal que no puede dejar de existir, y cuyo entendimiento, al decir verdad, es la región de las verdades eternas.

El asunto deriva de la interpretación tomista(30) acerca de las verdades primeras en Aristóteles que se definen así (axiomas): proposiciones evidentes e indemostrables, pero necesarias a toda demostración. Por consiguiente, constituyen de hecho y de derecho la primer certidumbre de todo razonamiento. Por ejemplo: el principio de no contradicción.

Por extensión, una proposición que algunos consideran como válida en sí y rehusan ponerla en cuestión, discutirla. Este es el tema de toda ideología totalitaria (serían frases totalitarias, los siguientes dichos comunes: el cliente siempre tiene razón; las computadoras no se equivocan).

Pero desde la antigua Grecia se había diferenciado ya, lo cual crea un obstáculo epistemológico, la opinión que luego se traduciría como juicio falso, de la aletheia que luego se traducirá como juicio verdadero. Antes de que el criterio de verdad pasara a ser teoría del juicio, a la opinión se va a oponer la fe, la convicción.

Para toda la patrística medieval y para todo el tomismo, la verdad es la interpretación oficial que la iglesia hace de las Sagradas Escrituras. Hasta muchos siglos después no habrá historia de la filosofía y no habiendo historia no hay conciencia de la relatividad de la verdad.

Los dos valores de la lógica clásica no son lo verdadero y lo falso sino lo verdadero y lo no verdadero. Lo contradictorio es lo verdadero y lo no verdadero. (Lo contrario es lo verdadero y lo falso).

En lo no verdadero están comprendidos los valores intermedios entre lo verdadero y lo falso: indecidible, dudoso, probable. Porque lo verdadero comprenderá

lo efectivo o lo necesario.

Una proposición que no es verdadera, no es necesariamente falsa. Están las proposiciones indecibles: Lloverá el 20-03-1990 -es indecible- hoy.

Toda la lógica formal es bivalente. Las lógicas trivalentes aceptan lo indecible.

En filosofía clásica la verdad formal es lo que no implica contradicción y por consiguiente es posible y pensable. Descartes va a decir: todas aquellas proposiciones claras y distintas son verdaderas.

En 1642, en una carta al doctor Mersén escribía "Ud. me pregunta cómo un axioma viene a mí; todo lo que nosotros concebimos claramente es o existe"(31).

Dentro de lo que estamos considerando como verdad formal puede citarse una definición importante de Condere en su libro "La relatividad": "todas las geometrías abstractas son verdaderas en la medida en que se desarrollan lógicamente de acuerdo a sus premisas"(32).

Lógicamente hablando, una opinión -una creencia- una comunicación no son necesariamente falsas.

La definición correcta de una convicción es que es una proposición tenida por verdadera, pero que puede ser falsa. (Ver concepto de convicción delirante en Las Discusiones, Proposiciones XV y XVI)

Por otro lado, lo verdadero puede ser considerado como absoluto en su conjunto y hasta personificado. Pascal en el Tratado del vacío dice que "La verdad aventaja a la opinión de los antiguos porque es siempre más antigua que todas las opiniones y sería ignorar su naturaleza; imaginarse que ella haya comenzado en algún tiempo, porque ha comenzado antes de ser conocida".(33)

Si personalizamos este absoluto, tenemos la verdad divina: el verbo en San Juan "Luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo".(34)

Bossuet en el siglo XVII decía: "Los sentidos no aportan verdad al alma, los sentidos advierten al alma de ciertos efectos".(35) Entonces el alma busca las causas y no las descubre más que en una luz superior que viene de Dios o que es Dios mismo -Dios es entonces la verdad siempre presente a todos los espíritus y verdadera fuente de la inteligencia. (Causa y Verdad, Lacan, UNO: DIOS) A esta noción teológica se opondrá el pragmatismo que viene del griego pragma: acción que se atenderá a las hipótesis verificables o corroborables por la experiencia.

Dirá que lo que no es explicable por la experiencia está mas allá de la razón humana (no es que existe o no existe; es que no importa).

13.4 LOS REFERENTES EN HUME: IDENTIDAD Y CAUSALIDAD:

David Hume en su tratado de la Naturaleza Humana (36) dice que hay siete especies diferentes de la relación filosófica:

- 1- Semejanza.
- 2- Identidad.
- 3- Relaciones de tiempo y lugar.
- 4- Proporción en cantidad y número.
- 5- Grados de una cualidad.
- 6- Contrariedad.
- 7- Causalidad.

Cabe subrayar su noción de identidad:

Identidad: Aunque dos objetos sean perfectamente semejantes entre sí y aparezcan en el mismo lugar en tiempos diferentes, pueden ser numéricamente distintos. Y como el poder mediante el cual produce un objeto a otro objeto no puede nunca descubrirse meramente por la idea de ambos, es evidente que causa y efecto son relaciones de las que tenemos noticia gracias a la experiencia y no por un razonamiento abstracto o por reflexión.

Con diversos elementos Hume, irá rechazando a todos los otros principios que ha señalado y a las ciencias que los aplican. Inclusive la geometría es degradada al rango de arte y no de ciencia porque es imperfecta. Por consiguiente tan sólo el álgebra y la aritmética parecen ser las únicas ciencias en que puede efectuarse una argumentación de cualquier grado de complejidad conservando una exactitud y certeza perfectas.

Para Hume, una vez establecida su admiración por las matemáticas, se trata de desautorizar a los matemáticos en tanto estos pretenden aprehender sus conceptos en forma refinada y espiritual comprendiéndolos por una visión pura e intelectual que tendrían las facultades del alma. Dentro de la misma diatriba caen los filósofos que de esta manera "ocultan sus absurdos".

Hume insistirá en que todas nuestras ideas están copiadas de nuestras percepciones.

nes, porque nuestras impresiones son claras y precisas y las ideas copiadas de éstas son claras y precisas. Sólo por culpa nuestra las ideas podrán tener confusiones. Por su naturaleza misma una idea es mas debil y ténue que una impresión; pero como en todos los demás aspectos es la misma cosa no podrá implicar ningún gran misterio el comprenderla. Si es su debilidad lo que la hace oscura; tarea nuestra será remediar ese defecto manteniendo la idea estable y precisa -y hasta que hayamos logrado esto será vano pretender razonar.

Hume refuta la noción de causalidad.

Pareciera que la única noción que puede ser llevada mas allá de nuestros sentidos (porque todas las demás dependen de nuestros sentidos) y que nos informa de objetos o existencias que no podemos ver o sentir, es la causalidad. Va a empezar a analizar esta idea.

La causalidad no es universal con relación a las cualidades de los objetos. Si no depende de la cualidad de los objetos dependerá de la relación de los objetos. Podría haber una relación de contigüidad para que haya causa-efecto. Una causa se enlaza con otra causa por contigüidad.

La segunda relación que a Hume no le parece tan universalmente aceptable es la prioridad del tiempo de la causa con relación a su efecto. Al respecto dice: Prioridad: "Pretenden algunos que no es absolutamente necesario que una causa preceda a su efecto y que, por el contrario, cualquier objeto o acción puede ejercer su cualidad productiva en el primer momento de su existencia, originando otro objeto u acción en perfecta simultaneidad"(37) La experiencia no demuestra esto, pero Hume va a hacer una refutación lógica. La demostración lógica está dirigida contra Aristóteles, Santo Tomás y Descartes. Es una máxima establecida que un objeto cuya percepción es total no puede producir otro objeto sin que en un principio le saque de su inactividad y le haga ejercer la energía potencial que tenía.

Aristóteles, Santo Tomás y Descartes sostienen que todo cuerpo, con excepción de la causa primera, se mueve sólo gracias a ser movido (pasando de la potencia al acto).

Ahora bien -dice Hume- según esta máxima, si una causa cualquiera pudiera ser perfectamente simultánea a su efecto ciertamente todas las causas deberán serlo también. Pues aquella causa que demora su operación por un sólo momento dejará

de actuar en ese preciso tiempo particular en que podría haber actuado (sin inmediatez) y por consiguiente no será propiamente causa.

La consecuencia de esto, sería la destrucción de la serie causal que observamos en el mundo y de hecho la absoluta aniquilación del tiempo. En efecto, si una causa fue simultánea a su efecto, y este efecto lo fuera con el suyo como causa y así sucesivamente, no existiría la sucesión y todos los objetos deberían ser subsistentes.

Como eso no es pensable Hume insiste en que las relaciones de continuidad y sucesión son elementos previos a la causa y el efecto. Va a hacer la reflexión clásica del pragmatismo: si me quedo en la contigüidad y en la sucesión me he detenido demasiado pronto y no puedo considerar ningún ejemplo particular de causa y efecto.

Por ejemplo: en virtud del choque que se produce, el movimiento de un cuerpo es considerado como causa del movimiento de otro. Cuando examinamos estos objetos con la mayor atención vemos únicamente que un cuerpo se aproxima al otro y que el movimiento de uno precede al del otro, sin intervalo perceptible alguno.

Es inútil que nos torturemos con mas pensamientos y reflexiones sobre este asunto, no podemos ir mas allá.

Un objeto puede ser contigo y anterior a otro sin ser la causa de este.

¿Qué es lo que es necesario? Hace falta una conexión necesaria. La conexión necesaria será el nudo -como se ha escrito- entre relato y constancia.

Nunca podremos demostrar la necesidad de una causa para toda nueva existencia sin probar al mismo tiempo la imposibilidad de que una cosa pueda empezar a existir sin principio generativo. Para Hume es imposible probarlo en forma demostrativa.

El segundo argumento que utiliza la filosofía como causa, presume que una cosa debe tener causa porque si no se produciría a sí misma.

Esto es una falacia porque cuando negamos la causa estamos afirmando lo que negamos, la causa. Decir que una cosa es producida sin causa no es afirmar que esa cosa misma es la causa.

13.5 EL PENSAMIENTO DE LOCKE:

Hay un tercer argumento, el de Locke (39) que

pretende demostrar la no necesidad de la causa: que todo lo que es producido sin causa es producido por nada; hay nada o no hay nada que sea su causa.

Una causa no puede ser igual a nada. La nada proviene de colocar las causas y de suprimirlas, pero el punto en cuestión es si una cosa debe o no debe tener una causa. Eso no puede darse por supuesto.

El efecto incluye la causa y la causa incluye el efecto, pero esto no son más que ideas. Cuando hacemos una inferencia de las causas a los efectos tratamos de establecer la existencia de esas causas.

Hay dos formas de lograrlo:

- por nuestra memoria;
- por nuestros sentidos;

o por inferencia de otras causas. Pero esta última forma es una falacia porque implica una regresión al infinito. Por lo tanto Locke se queda con las dos primeras formas: la memoria y los sentidos.

Los razonamientos concernientes a causas y efectos derivan de una impresión de la memoria o de los sentidos y de la "idea de existencia" producida por el objeto de la impresión:

- 1º- la impresión original;
- 2º- la transición a la idea de la causa o del efecto conectadas;
- 3º- la naturaleza o cualidades de esa idea.

La causa última de las impresiones procedentes de los sentidos es perfectamente inexplicable a la razón humana. Nunca se podrá decir con certeza si surgen inmediatamente del objeto (Locke) o si son producidos por el poder creativo de la mente (Leibniz) o si se derivan del autor de nuestro ser (Berkeley)(40).

Finalmente, va a decir Locke que sólo de la experiencia podemos inferir la existencia de un objeto de la de otro objeto.

Y lo que nos va a mostrar la experiencia es una mera creencia.

La creencia es mas que una simple idea. Es una idea vivaz relacionada o asociada con una impresión presente.

Entonces Locke va a analizar la creencia estableciendo como máxima general de la ciencia de la naturaleza humana, que siempre que una impresión cualquiera llega a hacérsenos presente no sólo lleva a la mente las ideas con que está relacionada, sino que comunica a las ideas su fuerza y vivacidad.

De ello concluirá (hacia la mitad del Tratado) que la creencia es un acto mental que surge de la costumbre; que la costumbre es la que crea la falsa creencia de causa por comparación errónea de ideas. Curiosamente va a poner como ejemplo lo que luego la psicología llamó el tema del miembro fantasma; a la persona que se le amputa un brazo sigue creyendo tenerlo un tiempo después o servirse de él; o el duelo, cuando alguien muere, la familia solo con gran esfuerzo puede hacerse a la idea de que esa persona esté muerta.

La gente cree de verdad lo que se le ha inculcado.

En último término el tema de la causa y el efecto será reducido al de la contingüidad y al de la semejanza, en tanto creencias.

En último término serán las experiencias pasadas las que, por costumbre y por repetición, sin la inferencia de razonamiento alguno o conclusión, establecen como verdad segura que toda creencia que sigue a una impresión presente deriva exclusivamente de esa impresión. Cuando estamos acostumbrados a ver dos impresiones entre sí, la aparición o idea de la una nos lleva a la idea de la otra. No hay causa, no hay efecto.

13.6 CONSIDERACIONES SOBRE LA INTUICION:

Para el empirismo, a partir de Hume, la realidad y lo real quedan reducidos a un mero objeto de creencia*. Con lo cual la verdad queda abolida: no hay ninguna verdad. La verdad será la verdad de la experiencia en cuanto creencia; una verdad producida meramente por el hábito, en último término una verdad no ética, ya que en base a esta relativización se pueden hacer los mejores negocios.

No hay en el texto de Hume ninguna referencia a la intuición y sin embargo es un concepto filosófico muy antiguo que tradicionalmente entra a jugar cada vez que se trata de la causa o de la verdad.

Proviene del latín intuitio (acción de ver, tueri in: originalmente, imagen reflejada en un espejo).

En el sentido general, la intuición es un modo de conocimiento inmediato sin intermediaciones. Pero, a partir de Descartes, se opone específicamente al Discurso y se convierte en el acto por el cual alcanza una realidad directamente en sí mismo y, por ello mismo, Descartes procura una certidumbre absoluta: el Cogi-

* Para Freud sólo la realidad es ciencia; o pertenece, en Lacan, al registro de lo imaginario, lo real escapa, anudándose a lo simbólico (ver Proposición III^a). El anudamiento subjetivo de lo real en acto y el del superyo en la ética kantiana restituyen una dimensión de verdad: a que se refiere esta Tesis.

to es una intuición.

Puede citarse a Descartes para ver luego cómo el concepto perdura en Sartre. Aquél expresa: "no hay otras vías que se ofrezcan a los hombres para arribar a un conocimiento certero que la intuición evidente y la deducción necesaria".(41)

Sartre dirá 300 años después: "no hay otro conocimiento que el intuitivo".

La deducción y el discurso impropriamente llamado del conocimiento no son más que instrumentos que conducen a la intuición. Cuando llegan a ella los medios utilizados para conseguirla se borran delante de ella.

Cuando no llegan a ella (la intuición) los razonamientos y el discurso permanecen como placas indicadoras que señalan hacia una intuición fuera de alcance"(42)

Brunschwig (43) comentando al fundador del pensamiento científico moderno, Henri Poincaré, escribe: "¿Cómo la intuición puede engañarnos hasta este punto?" Preguntándose a propósito del ejemplo clásico de las funciones continuas sin derivadas; pero antes de acusar a la intuición sería necesario probar que ella estaba presente donde la falta estaba cometida. Agrega el autor citado: "Para nosotros hay una cosa segura. Una intuición falsa no es una intuición, como un embarazo nervioso no es un embarazo".*

Por la primera captamos fenómenos físicos, como formas y colores. Por la segunda fenómenos psíquicos como la tristeza o el deseo.

Conturat en sus "Reglas del método" escribía en la misma época de Frege (44): "No hay otra manera de definir un número entero que proponer una colección particular que tenga ese nombre, y todos los esfuerzos que se hagan para llegar a una definición analítica terminan en un llamado a la intuición.

También se dividió a la intuición en intuición racional, consistente en la percepción inmediata de relaciones (de parecido - de diferencia - de relación - de causalidad) e intuición metafísica que establecía la relación de los seres mismos con su existencia y con Dios.

Para definir mejor la primera, la intuición racional, conviene regresar a Descartes y -por qué no- a Brunschwig en su filosofía matemática.

Dice Descartes: "A propósito de las proposiciones que son la consecuencia inmediata de los primeros principios se puede decir, siguiendo la manera diferente en que se los considere, que se los conoce tanto por intuición, como por deducción. Pero los primeros principios mismos no pueden ser conocidos más que por

* Compárense estas nociones con las de abducción, con texto de descubrimiento, etc. La intuición -para nosotros emergencia inconsciente- ha sido recolocada como real en el centro de todo el teorizar contemporáneo.

intuición y, por el contrario, las consecuencias alegadas no pueden ser conocidas más que por deducción".(45)

Brunschwig (46), a su vez, afirma: "En una demostración es posible distinguir entre lo interior y lo exterior. Lo exterior es el discurso en el que el análisis comprende, capta; es la memoria que retiene, una a una, todas las articulaciones. Lo interior es yo no sé qué es lo que hace la unidad de la demostración lo que provocará una nueva interpretación del término y un nuevo llamado a la intuición". (Ver proposiciones sobre La Ciencia y La Escuela Frankfurt - sobre Los Discursos - Xª, XIª y XIIª respectivamente).

Pasaremos por alto la intuición metafísica -ya comentada- que no corresponde a la modernidad e iremos a la intuición, tal como está planteada en la ciencia moderna. Se trata de la toma de conciencia inmediata resultante de un trabajo de reflexión inconsciente de relaciones que no podrían haber sido establecidas racionalmente más que por complejas operaciones discursivas.

Vale aquí otra cita: "Ningún camino lógico nos lleva a las leyes fundamentales e hipótesis generales: solo la intuición, apoyándose sobre el sentimiento de la experiencia, y conduciéndola"(47).

Y otra más: "El analista matemático, por una suerte de intuición, adivina antes de poder demostrar (¡Adivinar antes de demostrar!) ¿Tengo necesidad de recordarles que así se han logrado todos los descubrimientos importantes?: es por la lógica que uno demuestra y por la intuición que uno inventa"(48).

Los matemáticos también hablaron de la intuición prolongada. Es una representación imaginativa que por analogía extiende los datos de la intuición a un dominio en el cual la intuición no es posible (lo real, en esta Tesis).*

Así si veo intuitivamente que en un plano no puedo, a partir de un punto tomado sobre una recta, elevar más que una perpendicular a esa recta, pero que en el espacio gracias a la tercera dimensión puedo elevar a la infinidad de perpendiculares - cuando paso a un espacio de cuatro dimensiones veo gracias a una intuición prolongada que tomando un punto fuera de la recta puedo, gracias a la cuarta dimensión, bajar una infinidad de perpendiculares a esa recta.

Brunschwig (49), dice: " el método proyectivo demanda, como en el método de los indivisibles, que se prolonguen las propiedades sugeridas por la representación intuitiva, allí mismo donde la representación propiamente dicha cesa de te-

* Intentos matematizantes y topologizantes en Lacan, por ejemplo.

ner lugar (el borde de lo irrepresentable)*; que uno sustituye a los datos reales de la intuición una imaginación ideal que se llamará, por extensión, intuición"

13.7 EL PENSAMIENTO DE KANT:

Enfrentando al desarrollo del pragmatismo inglés se levantará la monumental obra de Kant, que puede interpretarse como una respuesta al pensamiento de Hume por una parte y a la metafísica dogmática por la otra. No sin un profundo reconocimiento de los aportes de Hume. En Los Principios de la Metafísica, Kant escribirá que las reflexiones sobre las causas en Hume "lo despertaron del sueño dogmático de la razón"(50).

Su crítica de la razón pura comienza en el prefacio de la primera edición en 1781 con una frase clave que dice: "la razón humana tiene este destino singular en el camino del conocimiento de ser atormentada por preguntas que no puede evitar porque le son impuestas por su misma naturaleza, pero que no puede responder porque sobrepasan totalmente el poder de la razón humana"(51). En este párrafo conviene señalar que Kant invierte la definición tradicional de que el hombre es un animal racional; no es que el hombre tenga razón sino que la razón es humana. O, en otras palabras, que la razón tiene al hombre; no hay antropologismo o subjetivismo en Kant, como mal interpretaron luego muchos de sus discípulos.

Se opondrá por una parte el poder despótico de la metafísica dogmática. Coincidirá con el pragmatismo, como se puede entender en el párrafo que reprodujimos, en cuanto a los límites de la razón, pero no se quedará allí.

Dirá que es imprescindible preguntarse, más allá de la lógica, por el funcionamiento de esa razón, en relación con los objetos y no por casualidad, cuando trate de comenzar a definir qué es el conocimiento "a priori"; cuando diga que una cosa es determinar un objeto, y su concepto que viene de otra parte, y otra cosa es realizarlo, planteando así la diferencia entre conocimiento teórico y práctico de la razón.

El primer ejemplo que da en el libro de conocimiento a priori es el siguiente: "el primero que demostró el triángulo isósceles, llámase Thales o como se quiera, tuvo una revelación porque encontró que no debía seguir paso a paso lo que veía en la figura ni atenerse al simple concepto de esta figura, como si del concepto pudiera comprender las propiedades, sino que le era necesario realizar o cons-

*Nuevamente "lo Real".

truir esta figura por medio de lo que pensaba o se representaba él mismo a priori por conceptos (es decir por construcción), y que para saber seguramente lo que sea a priori no debía atribuir a las cosas lo que él mismo había colocado en ellas conforme a su concepto. (52)

Otro ejemplo tomado, esta vez de la física, ciencia más imperfecta. Cuando Galileo hizo rodar sus esferas sobre un plano inclinado con un grado de aceleración debido al peso determinado según su voluntad; cuando Torricelli hizo soportar al aire un peso que él sabía de entrada era igual al de una columna de agua que le era conocida; estas fueron revelaciones luminosas para todos los físicos. Comprendieron que la razón no ve mas que lo que produce ella misma de acuerdo a sus propios planes y que debe tomar la delantera con los principios que determinarán sus juicios siguiendo leyes inmutables y que debe obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas y no dejarse conducir o arrastrar por ella. Porque de otra manera nuestras observaciones hechas al azar y sin ningún plan trazado de antemano no se relacionarían nunca con una ley necesaria, cosa que la razón demanda de la que tiene necesidad. Es necesario entonces que la razón se presente a la naturaleza teniendo en una mano sus principios, que sólo pueden dar a los fenómenos concordantes entre ellos la autoridad de leyes, y en la otra mano, la experimentación que la razón ha imaginado a partir de esos principios. Para ser instruido por la naturaleza, es cierto, pero no como un escolar que se deja decir todo lo que le place al maestro, sino, por el contrario, como un juez en funciones que fuerza a los testigos a responder a las preguntas que les proponen.

Está claro entonces que su posición no es idealista, porque reconoce la existencia de los fenómenos de una naturaleza fenoménica. No es pragmática ni positivista, porque plantea que hay que extraer a ese fenómeno su verdad de acuerdo a los principios de la razón (limitada); y no es metafísico dogmático, porque dirá que la razón no puede contestar por sí sola a problemas como la vida futura, Dios, la inmortalidad.

Más adelante, entonces, explicitará, en primer lugar, que es cierto que nuestro poder de conocer no podría ser despertado si no fuera porque los objetos golpean nuestros sentidos, producen nuestras representaciones, y ponen en movimiento nuestra facultad intelectual, a fin de que ella compare, ligue, estas representaciones, ni más ni menos que la teoría positivista. Kant comentará que plan-

teada la cosa cronológicamente así ningún conocimiento precede a la experiencia.

"Pero si todo nuestro conocimiento debuta con la experiencia, esto no prueba que derive todo de la experiencia porque podría suceder muy bien que aún nuestro conocimiento por experiencia, fuera un compuesto de lo que recibimos de las impresiones sensibles, y de lo que nuestro poder de conocer (simplemente exitado por las impresiones sensibles) produce por sí mismo (53) - y allí se preguntará si no hay un conocimiento independiente de la experiencia y aún de todas las impresiones sensibles (sentido). Si existieran esos conocimientos puros deberían ser llamados a priori y deberíamos diferenciarles de los empíricos que tienen su fuente a posteriori, es decir, en la experiencia.

Por conocimiento a priori entendemos no los que han sido generalizados de tal o cual experiencia para luego ser aplicados a tal otra; no los que surgen de la repetición de un experimento que nos haría saber una cierta ley general, mientras no hubiere excepciones a esa regla.

Los conocimientos a priori son aquellos que son absolutamente independientes de toda experiencia; y entre los conocimientos a priori son puros aquellos en los que no se haya mezclado nada de empírico. Por ejemplo esta proposición: todo cambio tiene una causa; es a priori pero no es pura porque el cambio es un concepto que se puede extraer de la experiencia.

Los conocimientos a priori deberán ser necesarios. Cuando hay necesidad hay un juicio a priori en la medida en que la proposición no derive de ninguna otra que valga por sí misma, y además deben ser universales con una verdadera y estricta universalidad en sus juicios. Porque hay universalidad supuesta y relativa por inducción y esta universalidad se traduce en que nuestras observaciones por mas numerosas que hayan sido hasta ahora no hayan jamás encontrado excepción a tal o cual regla.

La universalidad empírica no es entoces más que una elevación arbitraria del valor. Se hace de una regla válida en la mayor parte de los casos; una ley que se aplica a todos, como por ejemplo en la proposición: todos los cuerpos son pesados. Cuando un juicio por el contrario posee una estricta universalidad, se conoce que ésta proviene de un poder de conocimiento a priori. Entonces necesidad y estricta universalidad son; indisolublemente unidas, las marcas seguras de un conocimiento a priori (54).

Los juicios necesarios y universales en el sentido estricto y por consiguient-

te puros y a priori se encuentran realmente en el conocimiento humano y es fácil mostrarlo.

Por supuesto si se quiere un ejemplo tomado de las ciencias se puede recurrir a las proposiciones de la matemática.

Pero si queremos un ejemplo tomado del uso mas ordinario del entendimiento podemos afirmar la proposición: Todo cambio debe tener una causa. En esta última proposición el concepto mismo de una causa encierra manifiestamente el concepto de una ligazón necesaria con un efecto e implica la estricta universalidad de la regla. Si bien este concepto de causa quedaría enteramente perdido si se lo hiciera derivar, como lo hace Hume, de una asociación frecuente entre lo que sucede y lo que lo precede, y del hábito que resulta de ello.

Hume por consecuencia, establece una necesidad simplemente subjetiva de ligar representaciones.

Se podría decir, además, si fuera necesario, dar ejemplos parecidos para probar la realidad de los principios puros a priori en nuestro conocimiento, y mostrar que estos principios son indispensables para que la experiencia misma sea posible y, por consiguiente, la necesidad del a priori mismo.

Se va a preguntar Kant de donde la experiencia podría tener certidumbre si todas sus reglas no fueran más que empíricas y, por lo tanto, contingentes.

Unos párrafos después dará un ejemplo clásico, si se le saca poco a poco al concepto experimental que se tiene de un cuerpo todo lo que tiene de empírico: el color, la dureza, la blandura; el peso - la impenetrabilidad quedará sin embargo - el espacio que ocupaba ese cuerpo (totalmente desvanecido) que no puede hacerse desaparecer. Parecidamente, si en el concepto empírico que uno tiene de un objeto, cualquiera que sea, corporal o no corporal, se deja a un lado todas las propiedades que la experiencia enseña, hay una que no es posible quitarle, aquella que le hace pensarlo como substancia o como inherente a una substancia.

En resumen: todos los modos de sucesión temporal a priori.

13.8 LA VERDAD Y LA CAUSA EN SCHOPENHAUER:

Schopenhauer comienza su obra central en "El mundo como voluntad y representación"(55) afirmando que el mundo es representación y que esta es una verdad aplicable a todo ser viviente. El hombre...

no conoce un Sol ni una Tierra, sino un ojo que ve al Sol y una mano que siente el contacto de la Tierra. El mundo no existe mas que en relación con quien lo percibe representándolo.

¿Quién es ese ser que representa y se representa? Un sujeto, que todo lo conoce y de nadie es conocido; su cuerpo mismo es un objeto. Va a distinguir, como Kant, discutiéndolo representaciones intuitivas comunes a todos los seres con vida y abstractos.

Allí dirá, de todas maneras, que toda representación está condicionada de una forma más vasta que en Kant por el espacio, el tiempo, el principio de causalidad y el principio de individuación. Confunde inclusive el concepto de tiempo con el de causa, pero dará una curiosa versión del tiempo como puro presente.

"El tiempo en cada momento sólo puede existir en cuanto, aniquila el momento anterior -su padre- para ser a su vez aniquilado por el siguiente. El pasado y el futuro (independientemente de la serie aritmética de su contenido, son tan irreales como un sueño) y el presente sólo es la línea sin extensión y sin contenido que sirve de límite entre los dos"(56)

Así veremos esta misma irrealidad en todas las formas del principio de razón (el a priori). Con lo cual, tiempo, espacio, causa, motivo, sólo tienen una existencia relativa, sólo existen por y para otra cosa semejante a ellos: también relativa.

Lo esencial de este punto de vista es muy antiguo, Heráclito lamentaba el eterno flujo de las cosas. Platón hablaba de lo que siempre deviene pero nunca es. Spinoza, en cambio, se refiere a puros accidentes como la única substancia a la cual solamente corresponde el verdadero ser y existe por sí. Kant opuso lo conocido de este modo como mera apariencia a la cosa en sí. Finalmente, cabe apuntar que la antigua filosofía hindú se expresaba del siguiente modo:

"Maya es el velo de la ilusión que cubre los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del cual no se puede decir que es o que no es, pues se asemeja al sueño, al reflejo del sol en la arena que el viajero toma por un manantial o al trozo de cuerda que confunde con una víbora".(57)

Schopenhauer también afirma que el tiempo y el espacio, cada uno por sí, nos los podemos representar intuitivamente sin la materia. Todos los fenómenos podrían existir, inclusive si fueran estados imaginables nada más, mezclados en el

espacio infinito, sin estorbarse recíprocamente ya que el espacio es infinito, y sucederse en el tiempo sin desorden. Por lo tanto, no sería imprescindible aplicar una causalidad a estos fenómenos.

La causalidad se hace necesaria cuando la variación es tal que no consiste únicamente en un cambio de posición sino en la sucesión de posiciones en un mismo lugar del espacio y en la coexistencia de posiciones en un mismo instante determinado del tiempo. Sólo con esta limitación recíproca del tiempo por el espacio y del espacio por el tiempo se impone una ley destinada a regir en cambio.

No es la sucesión de los estados en un tiempo puro lo que constituye la ley de causalidad sino la sucesión en el tiempo con relación a un determinado espacio. El cambio, o sea la variación producida por la ley de causalidad, refiérese a una parte determinada del tiempo conjuntamente.

La causalidad pone en relación al tiempo con el espacio. Pero, va a criticar luego todas las otras teorías de la causalidad. Cómo el párrafo es muy claro conviene reproducirlo:

"El que creyese que por el hecho de que la percepción se realice mediante el conocimiento previo de la causalidad se da paralelamente una relación de causa-efecto entre el sujeto y el objeto, se equivoca lamentablemente porque tal lazo solo existe entre el objeto inmediato y el mediato (existe solo entre objetos). En este error se basó la absurda polémica sobre la realidad del mundo exterior en la que el dogmatismo y el escepticismo aparecen frente a frente a veces teñidas de realismo, a veces teñidas de idealismo.(58)

Para el realismo la causa está en el objeto y el efecto en el sujeto. Pero como entre ambos no funciona el principio de razón dado que hemos visto que todo objeto es una representación, ninguna de estas afirmaciones pudo ser probada, aunque en general el escepticismo ha salido siempre victorioso. En efecto, en contra de lo que creía Hume(59) la ley de la causalidad es anterior a la intuición y a la experiencia, como es su condición tácita y no puede ser revelada ni por la intuición ni por la experiencia. Del mismo modo, el sujeto y el objeto son la condición previa a todo conocimiento y por lo mismo el principio de razón en general, porque cualquiera que sea el principio de razón no será más que la forma en que se revela un sujeto, que supone siempre un sujeto. Es por ello que no puede haber una relación de causa-efecto.

La polémica sobre la realidad del mundo exterior nace cuando se quiere aplicar el principio de razón solamente al sujeto.

El dogmatismo realista en cambio, considera la representación como efecto del objeto, pretendiendo separar lo que es uno, la representación y el objeto, lo que implicaría admitir una causa distinta de la representación, un objeto independiente del sujeto. En resumen, objeto y representación son una misma cosa.

Dentro de este esquema toda causalidad solo existe en el entendimiento. Y el mundo real, activo, está condicionado por el entendimiento y sin él no es nada. El gran universo de los objetos es siempre representación, por eso está condicionado perpetuamente por el sujeto. Otra de las maneras con que Schopenhauer critica el concepto vital de causalidad es la siguiente: afirma que la filosofía no trata de investigar cuál es la causa del mundo o su finalidad; se pregunta ¿qué es el mundo? y afirma el por qué está aquí subordinado al qué porque el principio de razón forma ya parte del mundo. En verdad, podríamos decir que sea lo que sea el mundo, cada uno de nosotros lo conoce sin auxilio alguno, puesto que cada uno de nosotros somos el sujeto del conocer cuya representación es el mundo, y en tal sentido esto sería verdad, pero este es un conocimiento intuitivo, in concreto (o sea, concretamente) y la filosofía trata de plantearse este mismo problema in abstracto.

Para Schopenhauer la cosa en sí, el nōmeno kantiano (lo incognoscible - lo real) es algo que llama apotiori, es decir aproximadamente, la voluntad. "La wille" Esa voluntad no es una voluntad racional, no es un querer consciente. Es algo que precede, y funda el pensamiento, mas aún, el pensar será una materia, una deyección de esa voluntad.

En este sentido la voluntad sería una causa que carece de causa.

Toda "causa natural" no es mas que ocasional. Para Schopenhauer estas causas ocasionales -todas- dependen de esa wille misteriosa que en sí no tiene causa, simplemente es.

Su demostración final contra la teoría clásica de la causa la escribe en el capítulo IIIº tomo II y afirma:(60)

"La teoría de que causa y efecto son simultáneas se demuestra por la siguiente reflexión: una serie no interrumpida de causas y efectos llena la totalidad del tiempo. Si hubiera interrupción el universo se detendría. Si todo efecto

coincidiera con su causa, cada uno de ellos se remataría en el tiempo hasta su causa, y la cadena aunque compuesta de infinitos eslabones no ocuparía tiempo alguno y menos infinito. Todos existirían a la vez en el mismo momento. Por consiguiente, si suponemos simultáneos la causa y el efecto todo el curso del universo se reduciría a un instante.

Muy difícil, a veces imposible, es saber cuándo cesa la causa y cuándo empieza el efecto. Los cambios, es decir, la sucesión de estados forman una serie continua, como el tiempo en que se desarrollan y en él son divisibles al infinito. En rigor, el enunciado substancial de la ley de causalidad debería ser para Schopenhauer el siguiente: "toda variación en el mundo material no se produce sin que le preceda inmediatamente otra; o en otras palabras, todo cambio tiene su causa en otro cambio que le precede inmediatamente".(61)

Siempre que una cosa sucede, es decir siempre que aparece un nuevo estado o una cosa cambia, es preciso que inmediatamente antes haya cambiado alguna otra cosa, e inmediatamente y sucesivamente hasta el infinito pues una causa primera es tan absurda como un comienzo en el tiempo, como un límite en el espacio. Las causas son siempre a posteriori inferidas de anteriores experiencias.

Entonces la ley de causalidad se aplica a todo lo que pasa en el mundo pero no al mundo mismo. Con ella nos ha sido dado el mundo y con ella desaparece, porque es una de las formas de nuestro intelecto y el intelecto es su condición.

En cuanto a su crítica de la teoría de la causa en Hume, con respecto a que el concepto de causalidad nace de la costumbre de ver dos estados sucederse constantemente el uno al otro, queda refutado por la sucesión antigua a saber la del día y la noche, a la que a nadie se le ha aocurrido considerar como sucesión causal.

Porque ya en Kant mismo la causa es una variante de la ley de sucesión; es la regla de la ley de sucesión.

13.9 UNAS PALABRAS SOBRE LA CAUSA SEGUN HEGEL:

En Hegel la noción de causa se hace intrínseca a la de historicidad. En la fenomenología del espíritu, que es la historia dialéctica del desarrollo del espíritu humano, la causa está condicionada a la dialéctica misma de la historia.(62) Es el mismo planteo que Marx

va a revertir tomando a su manera las relaciones de producción como única causa (la causa materiales) aplicada a una historia cuya estructura será la economía y la relación entre las fuerzas de producción.

Es cierto que volviendo a Hegel y a su "Lógica"(63) la noción de causa queda nuevamente relativizada a través precisamente de la dialéctica. Por ejemplo cuando afirma que la razón es negativa y dialéctica porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto y es positiva en cuanto crea el universal y en lo universal comprende lo particular".

Puede comprenderse que más allá de la filosofía de la historia es difícil discernir si la causa es por ejemplo lo particular o lo universal, (el ser es el más universal de todos los conceptos pero a su vez es lo inmediato e indeterminado).

Las síntesis finales de la lógica también dejan la cuestión de la causa en suspenso. Para Hegel la lógica tradicional y la metafísica partían de la premisa de que lo que conocemos mediante el pensamiento y sus determinaciones no constituye algo extraño al objeto sino que son su misma esencia. En la cosa y la idea que tenemos de esa cosa no existía sino una diferencia fundamenteal tal como lo pregonizaba el pensamiento ingenuo. El desarrollo de la filosofía como vimos en Kant y Schopenhauer interpone entre la cosa y la idea un mundo de representaciones, de intermediaciones, de barreras que convierten prácticamente en inaccesible la cosa a la idea, lo que para el pensamiento ingenuo era lo mismo. Esto es obra para Hegel del pensamiento reflexivo que al abstraer separa. Por lo tanto, el saber queda reducido a opinión (no el conocimiento).

El conocimiento sería aquello que permite aproximarse a la cosa, bordearla o escamotearla, sustituyéndolas por reglas generales - leyes y funciones (como en la física moderna el objeto no existe). Hegel regresa en cierto sentido sin ingenuidad pero asumiendo un idealismo absoluto a la identificación del pensamiento con la cosa (con lo cual la causa también desaparece).

Por ejemplo cita: "la ciencia pura presupone la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. La conciencia (idealismo absoluto) contiene el pensamiento en cuanto este es también la cosa en sí misma. O bien, la cosa en sí en cuanto ésta es también el pensamiento puro. Como ciencia, la verdad es pura conciencia de sí misma que se desarrolla y tiene la forma de sí misma, es decir,

que lo existente en sí y por sí es concepto consciente. Pero el concepto como tal es lo existente en sí y para sí".(64)

Acá debe introducir la necesidad del método dialéctico. Porque este no es distinto de su objeto, es la dialéctica misma de la historia. Ni es distinto de su contenido. Es el contenido en sí (es pura lógica).

Por ejemplo: la definición de Dios como origen, como causa, causa prima es una palabra vacía para Hegel. Cita: "Solamente el ser, el ser simple sin ninguna otra significación ulterior, este vacío constituye el comienzo de la filosofía." En la ciencia de la lógica dice con respecto a los conceptos que corresponden al ser. El puro ser, sin ninguna otra determinación, es plena indeterminación y puro vacío, es la nada, y la nada es simple igualdad consigo misma, es indistinción en sí misma, es el ser. El puro ser y la pura nada son una misma cosa.

La verdad no está en una ni en la otra, porque cada una desaparece en la opuesta. La verdad consiste en ese movimiento del inmediato desaparecer de uno en otro y eso es el devenir; la verdad está en el devenir pero no podemos confundir el devenir con la causa.

En Hegel ni siquiera en la acción humana podemos establecer un concepto de causa, porque el ser verdadero del hombre es su acción.

El hombre religioso actúa en nombre de un más allá y aquí sí hay causa, porque Dios es causa eficaz y proviene de la divinidad; pero en la medida en que proviene de la divinidad, el hombre no realiza su libertad ni su ser y no obtiene satisfacción. Tampoco obtiene la satisfacción en la acción misma ya que no se reconoce en ella y espera su salvación en la gracia divina, pues la acción no vale de por sí. Indefectiblemente ese hombre ineficaz en su acción será desdichado. Para abandonar la desdicha debe abandonar la idea del más allá. Debe reconocer que su realidad verdadera y única es la acción libremente efectuada en el más acá, para el más acá.

No encontrará nada fuera de su existencia activa en el mundo donde vive, nace y muere. La conciencia del más allá es la conciencia infeliz. Reconocerse en un Dios trascendente implica ser y saberse desdichado en este mundo.

Cuando esta religión desaparece el hombre que abandona esta nostalgia descubre la existencia inmediata de la razón, ese hombre es el intelectual. A este le falta tanto el pensamiento de la trascendencia como el sentimiento de la des-

dicha; sin embargo no está satisfecho, en razón de la inmediatez de su actitud. Deja al mundo tal como está y se contenta con gozar en el mismo lugar en donde el religioso consume su espera. A lo que más puede llegar es a la alegría del artista inactivo y pacífico, mientras que el que obtiene la satisfacción es el que mediatiza su existencia por el esfuerzo del trabajo y la lucha que son los únicos que pueden cambiar al mundo. Tanto el intelectual como el religioso son pasivos y el otro hombre es activo. En Hegel, hay un hombre político.

El final de la historia será el de la autoconciencia como saber absoluto. En otras palabras, la filosofía prehegeliana no se ocupaba del Estado, de la humanidad, de la historia; sólo se ocupaba de lo particular aislado. Pero hablando de lo particular, debe necesariamente hablar de lo universal al cual lo particular se opone. Ese universal que aparece no es sólo el Estado (cultura-civilización) sino la Naturaleza, es decir algo que efectivamente no depende del hombre y que le es exterior. Esta naturaleza es pues, esencialmente inhumana.

En la filosofía prehegeliana, el hombre no es considerado más que en su oposición pasiva ante esa naturaleza: el contacto activo transformador de la naturaleza, realizado en y por el trabajo, está soslayado.

El hombre para la filosofía prehegeliana no tenía poder sobre la naturaleza. Hegel dirá que el hombre con el trabajo transforma la naturaleza, y criticará a Descartes y con él a toda la filosofía tradicional. Dice que Descartes opone la res cogitans al intelecto puro del hombre aislado -ergo sum- y real y a un universo real, empírico, mensurable (res extensa), desespiritualizado, deshumanizado, privado de pensamiento. Y por supuesto, no puede encontrar el nexo entre estas dos instancias. ¿Cuál es el nexo? La Acción Negadora y en la medida que Negadora creadora de la lucha y del trabajo.

La causa, en Hegel, es la negación en cuanto acción y la acción en tanto negación.

Solo un acto negativo frente a aquello que es dado, la naturaleza en sí, puede crear la cultura. Lo contrario será la negación. La negación en acto.

El hombre que no ha experimentado la angustia de la mente, sabe que el mundo natural dado le es hostil, que tiende a matarlo, a destruirlo; que no se dan allí las condiciones fundamentales que puedan satisfacerlo. Ese hombre sigue siendo -en el fondo- solidario con el mundo dado. Querrá a lo sumo reformarlo,

es decir cambiar los detalles, hacer transformaciones particulares sin modificar sus caracteres esenciales. Ese hombre actuará como reformista hábil, es decir, como conformista pero jamás como revolucionario verdadero.

Pero el mundo dado donde vive pertenece al AMO (humano o divino) y en ese mundo es necesariamente ESCLAVO. No es pues la reforma sino la supresión dialéctica, vale decir, revolucionaria del mundo la que puede liberarlo y por tanto, satisfacerlo. Pero esta transformación revolucionaria del mundo presupone la negación, la no aceptación del mundo dado en su conjunto, y el origen de esta negación absoluta reside en el terror absoluto inspirado por el AMO, de este mundo. Sin embargo el AMO, que engendra (involuntariamente) el deseo de la negación revolucionaria; es el AMO del ESCLAVO.

El hombre no puede en consecuencia, liberarse del mundo dado que no lo satisface sino a condición de que ese mundo en su totalidad pertenezca en efecto a un AMO (real o sublimado). Pero, en tanto que el AMO vive -por eso el AMO absoluto es la muerte- él (el AMO) se halla también sometido al mundo del cual es AMO; (el AMO es esclavo de su calidad de tal) porque el AMO no trasciende el mundo dado sino cuando arriesga su vida. Únicamente su muerte realiza su libertad. El esclavo tiene al AMO. El AMO tiene la muerte.

El AMO no puede nunca desprenderse del mundo donde vive y si ese mundo perece, sucumbe con él. Sólo el esclavo puede trascender el mundo que le es dado, sometido al AMO, y no perecer. Entonces sólo el esclavo puede transformar el mundo que lo forma y lo fija en la servidumbre, y crear un mundo en el que él sea libre. El esclavo sólo llega a ello por el trabajo forzado y la angustia de muerte soportada al servicio del AMO. Al transformar al mundo mediante ese trabajo el esclavo se transforma a sí mismo (toma de conciencia en Marx) y genera las condiciones objetivas nuevas que le permiten retomar la lucha liberadora para el reconocimiento (ser reconocido) que rehusó en el comienzo por temor a la muerte.

La muerte es el amo del amo y el amo del esclavo. Y así es que en conclusión todo trabajo servil no realiza la voluntad del AMO, sino aquella (inconsciente en su origen) del esclavo que por fin triunfa allí donde el amo necesariamente fracasa (aquí radica el idealismo de Hegel). Como la Fenomenología del Espíritu es la Historia de la conciencia, esta parábola simboliza a la conciencia en un principio, dependiente, servidora y servil, que realiza y revela en última instancia el ideal de la autoconciencia autónoma.

El amo es amo: 1º porque él se considera AMO -autorreconocimiento; 2º por el reconocimiento del ESCLAVO -que es unilateral ya que el AMO no reconoce la dignidad del esclavo.

Paradoja de la tesis hegeliana. La tragedia del AMO es ser reconocido por alguien a quien él no reconoce. El AMO ha luchado y ha arriesgado su vida por el reconocimiento, pero solo lo ha obtenido como algo sin valor para él (porque es el del esclavo).

El AMO no es amo mas que porque su deseo ha recaído no sobre una cosa sino sobre el otro deseo que ha sido así un deseo de reconocimiento. Por otra parte el haber devenido AMO es en tanto que AMO que debe ser reconocido, y no puede ser reconocido como tal, sino haciendo del otro su esclavo. Pero el esclavo es para él un animal o una cosa es, pues, reconocido por una cosa.

Entonces su deseo se fija en conclusión sobre una cosa y no sobre un deseo humano.

Lacan dirá: el deseo es el deseo del OTRO. Por lo tanto erró el camino. Luchó para ser un hombre reconocido por otro hombre y no lo logró. Si el hombre solo puede ser satisfecho por el Reconocimiento, el AMO nunca lo tendrá y dado que el principio el hombre nace amo y esclavo; el hombre satisfecho será por necesidad esclavo. O mas justamente, aquél que ha sido esclavo, que ha pasado por la esclavitud, que ha suprimido dialécticamente su servidumbre.

Dentro de una dialéctica del devenir, si el amo ocioso es un obstáculo, el esclavo trabajador hace la historia, el progreso social. Toda esta dialéctica supone una primera relación entre un AMO y un ESCLAVO.

El AMO por no poder reconocer al otro que lo reconoce se encuentra en un callejón sin salida. Interesa la causa final. En toda utopía la causa es una causa finalis, lo cuál es una paradoja, porque la causa final es una causa no realizada, relativa, del futuro, o una causa utópica.

13.10 LA CAUSA EN FREUD:

La causa en Freud es ya una causa perdida. Si se postula -y esta tesis ha aceptado esta postulación- que hay lo inconsciente y que lo inconsciente no puede delimitarse, constituirse en dominio claro y distinto; en otras palabras, si lo inconsciente no es objetivable, tampoco es, por una parte

un campo, un dominio que pueda investigarse al modo clásico y por otra parte, tampoco una causa delimitable. Ha escrito hay lo inconsciente para evitar el es del verbo ser. Lo inconsciente no tiene estatuto ontológico, no es substancia ni esencia. Es, cuando aparece a través de sus formaciones -sueños, lapsus, actos fallidos, conversiones corporales, alucinaciones, marcas psicósomáticas- pero ese es no puede provocarse, repetirse y medirse "científicamente". No está al alcance de la voluntad consciente. Por el contrario, su característica es substraerse a ella. Lo inconsciente es esquivo y reticente. Es un saber que no quiere ser sabido en la medida, dinámica, en que el yo (consciente) no quiere o no puede saberlo; emerge también, entonces como síntoma, es decir como solución de compromiso. Lo que no debe saberse se manifiesta con dolor.

Desde el punto de vista de la conducta -y del conductismo, claro- el descubrimiento o la conquista freudiana (dar nombre a un fenómeno es conquistarlo) implica la introducción de una variable imprevisible, de un elemento a-racional en un mundo donde "todo es explicable" por la relación causa-efecto. Lamentablemente para el conductismo, ni los ratones en sus laberintos, ni los empleados en las empresas re-accionan previsiblemente a estímulos dados. Y aunque el ratón sea pre-visible en su medio natural o artificial, de acuerdo con pautas controlables, mensurables e inducidas, esa visibilidad previa e instintual, puesta en duda hoy por muchos biólogos, es absolutamente inaplicable al ser humano. Resulta obvio que, desde el punto de vista de la conducta, tema eminentemente sociológico, cualquier acto es razonablemente explicable (existen gradaciones, por ejemplo, en la responsabilidad legal). Pero esta responsabilidad, válida para el derecho o para la coherente administración de una empresa, es externa al sujeto. Se relaciona con la validez contingente de un código y no con la causa que lo lleva a serle fiel o a trasgredirlo. La legalidad, desde Freud, se subjetiviza. Nadie puede afirmar con certeza -dado que la certeza es un tema de la conciencia en sí y para sí- ni el motivo, ni el momento en que se produce un "cambio de conducta". Ese "cambio de conducta" será un cambio en la posición subjetiva, conflictual en relación al yo, como alteridad, y a los otros, como espejos de esta instancia narcisística. La Ley existe, sin duda, fuera del sujeto. Pero co-existe en él, es parte de él, lo conforma como mandato y mandamiento en relación a un ideal (el ideal del yo) y a una conminación (el superyo). El yo y el sujeto están es-

cindidos. No hay unidad consciente. La consciencia está rota. Desde este quiebre la noción de causa en Freud es definidamente problemática.

O, mejor dicho, la representación misma de causa, de motivo como causa de la acción humana queda relegada a una incógnita que sobrepasa, inclusive los apriorismos kantianos. En el a-priori kantiano la causa era nada más que un modo de la serialidad matemática o, desde otro enfoque, el espacio y el tiempo encuadraban como causa última toda recepción posible. Con Kant estamos todavía en el reino de la razón humana. Con Schopenhauer, también desde una óptica de la representación, la causa, el espacio, el tiempo, el principio de individuación son formas constitutivas de los Velos de Maya que dan forma a un mundo ilusorio. Pero el inconsciente freudiano carece de tiempo, es atemporal, no es espacial ni localizable, se burla del principio de contradicción; responde sólo a la lógica de los sueños: la condensación (una imagen es plurisignificativa) y el desplazamiento (la significatividad de una imagen se desliza en otra y en otra). Nada es lo que es.

Lo manifiesto remite a una latencia, pero esa latencia late en lo manifiesto: la represión es el retorno de lo reprimido. En resumen, desde este enfoque, no hay efecto, hay conflicto.

Hay conflicto, y Lacan ha leído aquí muy bien a Freud, porque el hombre es el único ser que habla. En cuanto hablante, tiene la ilusión de nombrar, cuando en rigor es nombrado. El tratamiento psicoanalítico tratará de devolver al habla su asociación libre, su libertad de re-presentar más allá de toda ilusión de manejo yoico. Pero esa ilusión que en términos estrictos es una creencia, está inserta en la lengua misma. Técnica de la desilusión, tensión de libertad, la terapia tiene un fin, pero no se cumple plenamente jamás: es terminable e interminable. El yo es un objeto erróneo, el superyo una conciencia moral que puede ser cruelmente inconsciente, el ideal un peso inalcanzable; tres instancias que perderán su peso culpógeno y asfixiante, sin desaparecer. No hay ser humano sin yo, sin superyo, sin ideal.

Entonces, podría decirse que la causa en Freud es pluricausal y que esa pluricausalidad, en cuanto inconsciente, es inalcanzable. Es un ángulo posible de la teoría. Puede afirmárselo paradójicamente: lo manifiesto es puro efecto de causas perdidas. Hasta el recuerdo mismo es encubridor. La memoria miente. No hay

recuerdo que sea fiel a ninguna realidad. Se recuerda, como se vió en Nietzsche, para olvidar más eficazmente. Alguna banalización del psicoanálisis, su vulgarización, pretendió que la causa freudiana estaba, precisamente en el pasado. Se trataba de "recordar" el "trauma" y "por catarsis" hacer desaparecer al síntoma. De eso se trataba, exactamente, en la hipnosis, por medio de la sugestión. Y es de ahí de donde parte Freud. La hipnosis, con más justeza que la sugestión post-hipnótica, solo le ha servido para comprobar que una orden, es decir un móvil, puede ejercer una eficacia inconsciente mientras no afecte a los dos grandes enigmas: sexo y muerte. El hipnotizado cumplirá con la orden del hipnotizador sin saber por qué lo hace, mientras esa orden no afecte su moral, sus buenas costumbres y su supervivencia. Hasta en la hipnósis hay resistencia.

Pluricausalidad perdida entonces. El pasado se hace literalmente presente en sesión porque se repite; el sujeto lo repite sin saberlo. Esta compulsión a repetir desde antiguas trazas es la memoria. El futuro, en cambio, o está en el reino del ideal (religión, utopía política) o se manifiesta en esa peculiar forma de la temporalidad que es el a-posteriori. Un hecho actual remite, inconscientemente, insisto, a un trazo del pasado que remite a un acto o un síntoma futuro. Otra temporalidad: lo inconsciente se manifiesta uno, entero, sin fallas; nunca ha sucedido antes, nunca sucederá. Es este modo el específico de la transferencia en una relación psicoanalítica. Más allá muestra su cola en el chiste y en la vida cotidiana. Puede rastrearse, y mucho, cuando se muestra desde lo que se muestra; pero no hay una causa última, una causa prima. Lo inconsciente no es entonces ni causa ni material, ya que carece de materialidad; ni causa formal, ya que rompe la forma, la estructura misma de la lengua racional; ni causa prima. ¿Será una pura causalidad eficiente? Podría ser, pero insisto: ya que La Causa está perdida, será una eficiencia en sí.

Por cierto que existe otro abordaje de la causa en Freud. Lo sintetizaré en una sola frase. El a-priori en Freud se llama deseo.

Si lo animal, desde que lo humano lo nombra, puede sintetizarse en la conjunción necesidad-instinto, lo humano se amalgama en un más allá de la necesidad: el deseo.

El instinto -seré breve- tiene un fin y una meta prefijados. La pulsión sobre la que el deseo encaja, carece de meta. El fin y la meta del instinto tien-

de a calmar una necesidad (sexual, alimenticia). La pulsión y el deseo que de ella dimana, alucinada por el lenguaje, tiene metas parciales, nunca fijas, fantasmáticas, siempre insatisfactorias. Se desea lo que no se necesita. Se necesita lo que no se desea.

Desde esta perspectiva el deseo es el motor de la historia, subjetiva y universal. Pero Freud no habla sólo del deseo consciente, en el que se puede basar, empero, toda una teoría del mercado (tener hambre y desear caviar; poseer una mujer y desear otra). Freud escribe sobre el deseo inconsciente. Y aquí sí tenemos un nombre para la causa ignota: sin deseo no habría demanda; esa demanda que nunca será satisfecha. Esa demanda que, por los guiños fascinantes del deseo, será siempre demanda de otra cosa que la que se pide. Una posible definición de lo humano, desde Freud puede ser esta: el hombre es un ser deseante. Un ser deseante que no sabe lo que desea. Un ser guiado por un deseo que ignora. La causa: otra vez causa perdida.

Y es en el nudo entre el deseo y el lenguaje en donde entra la lectura que Lacan hace de Freud. ¿Cuál es la causa en Lacan?*

13.11 LA CAUSA Y LA VERDAD EN NIETZSCHE:

¿Qué quiere decir Nietzsche con su famosa frase sobre La Subversión de todos los valores? Por lo tanto hablaba de valores morales; valores que los hombres sentían como algo dado, real y efectivo, más allá de ninguna duda; valores que consideraban superior al hombre bueno, e inferior al hombre malvado. Nietzsche decía: hay que poner entre dicho el valor mismo de esos valores y como consecuencia "la moral como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno".

Explica, en la Genealogía de la moral (65), que la moral no se forma históricamente por razones de utilidad (como pretendía la escuela inglesa) sino más bien, en relación con el poder. Afirma que los nobles, los poderosos, fueron los que se valoraron a sí mismos y a su obrar como buenos, considerando malo lo

*Ver 13.12 de esta Proposición.

plebeyo, equivalente a bajo, abyecto y vulgar. Para probar sus asertos hace Nietzsche una noble investigación etimológica. Por ejemplo, los ricos, los propietarios, son los arya, (los arios). La aristocracia griega se llama a sí misma La Veraz. En Grecia estlos (noble) quiere decir el que es, el que es real. En cambio son sinónimos de plebeyos Jajós (malo) Deilós (miedoso), en contraposición a los nobles que son Agadó's (buenos). Sería largo desarrollar todos los argumentos similares, de allí supone Nietzsche que los poderosos, en principio, deciden el orden moral. Pero entre los que detentan el poder están los guerreros activos y las pasivas castas sacerdotales que se enfrentan entre sí, celosas. Y muy especialmente, la casta sacerdotal judeo cristiana, que invierte los valores diciendo que son buenos los miserables, los pobres, los impotentes, los indigentes, los enfermos y los deformes, La historia de la moral es la del triunfo de una esclava moral del resentimiento. Esos hombres del resentimiento, serán más inteligentes que los nobles gobernando pulsiones e instintos; domeñando un inconsciente creador, plástico y regenerador.

Así, la cultura es un taller de fabricación de ideales que apesta a mentira. La religión, un gran espectáculo de sadismo en donde los fieles se regocigan con la visión de los condenados torturándose en diversos y horribles infiernos.

Luego de esta introducción, Nietzsche define al hombre como "al animal al que le es lícito hacer promesas" (66). Gracias a una activa capacidad de olvido, logra sin embargo, mantener tranquilidad, orden, jovialidad. Ese olvido que permite vivir, se contrapone a una memoria activa que suspende al olvido en función de la promesa. Para tener futuro, entonces, el hombre debe aprender a responder de sí como futuro; a prometerse. A ser responsable. Este hombre libre, empero, que puede prometerse, está en general atado por la "eticidad de las costumbres y la camisa de fuerza social".

Razón, Culpa, Deuda y Dolor

La memoria de la humanidad es una "suma de dolor, fuego, sangre, martirio, espanto y crueldad". Una historia de castigos, una historia de usos horribles (desde el empalamiento hasta el descuartizamiento). Tales imágenes acumuladas producen finalmente, "cinco o seis no quiero". Cinco o seis renuncias por las

que el hombre da promesa con tal de vivir en sociedad. Esta memoria lleva a la razón: "¡Ay!, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: qué caros se han hecho pagar; cuánta sangre y horror en el fondo de las cosas buenas".

En este momento, Nietzsche introduce el tema de la mala conciencia, de la conciencia de culpa. Schuld, en alemán, significa al mismo tiempo culpa y deuda. Deuda es culpa, en el mismo sentido en que el padre nuestro cristiano dice perdónanos nuestras deudas, como metáfora de la culpa (67). Esta culpa-deuda es muy anterior a todo lo que se considera esencial en un crimen. Por ejemplo: si el crimen es intencional, negligente, casual, imputable. Y más aún, es anterior al sentido de la libertad por el que ahora pensamos que un reo merece un castigo porque podría haber actuado de otro modo. No. Para Nietzsche la aplicación de la pena se hacía de la misma manera con que ahora sus padres castigan a sus hijos: por cólera ante un perjuicio que se desahoga sobre el causante. El perjuicio, se compensa por el dolor del otro. Y esta relación es tan remota -la relación perjuicio y dolor- como la que existe entre el acreedor y el deudor: remite a las formas básicas de la compra, venta, cambio, comercio y tráfico.

Aquí es donde Nietzsche analiza las relaciones entre el deudor, el acreedor y la promesa. El deudor empeña al acreedor (para el caso de que no cumpla) su cuerpo, su mujer, su libertad y su vida. Pero sobre todo, el deudor ofrece su cuerpo a la afrenta, la tortura y la castración. Ofrece su cuerpo de acuerdo a una valuación de las partes (brazo, mano, pie) y la legislación romana establecía que si al acreedor se le iba la mano y cortaba un poco más de lo debido el cuerpo del deudor, no era fraude.

¿Cuál es la lógica de este absurdo? Para Nietzsche la voluptuosidad de faire le mal pour le plaisir de le faire (68).

El goce causado por la violentación. Y así, cuando más inferior sea el acreedor (el que castiga) más placer encontrará en participar de un derecho de señores. Este derecho primitivo es un derecho a la crueldad. Así la culpa, la conciencia, el deber, y la santidad del deber, huelen a sangre y a tortura. El hacer sufrir como compensación de las deudas, se convierte en auténticas fiestas y la crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua.

"E incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas las alegrías".

Con esto Nietzsche no quiere aportar al pesimismo y al tedio vital, sino afirmar que la humanidad no se avergonzaba de su crueldad. Hacer sufrir era un atractivo de primer rango y Nietzsche dice que lo sigue siendo: "No tengo ninguna duda, de que en comparación con una única noche de dolor de una mujer histérica culta, la totalidad de los sufrimientos de todos los animales a los que se les ha interrogado hasta con el cuchillo para obtener respuesta científica no cuenta sencillamente para nada".

Precisamente porque el dolor causa más daño, ahora se lo sublima y se lo utiliza. El hombre inventaba antes dioses para explicarse lo absurdo del dolor y esos dioses eran los espectadores en el gran circo. La guerra en Homero no era otra cosa que un gran festival para los dioses: "Está justificado todo mal cuya visión sea edificante para un Dios".

El origen mismo del pensar comienza en la relación de la deuda y la culpa. Se origina en la relación de acreedores y deudores, cuando las personas se midieron entre sí. Fijaron precios, tasaron valores, imaginaron equivalentes. El hombre se convierte en un animal tasador; la justicia nace del concepto de que toda cosa tiene su precio y todo puede ser pagado: este es el principio de la equidad y de la objetividad sobre la tierra.

"La justicia no es mas que la buena voluntad entre hombres de poder aproximadamente igual"(69).

Más adelante en el tiempo, será la comunidad la que mantenga la relación del acreedor con el deudor. El delincuente es un infractor, alguien que quiebra, frente a la totalidad, el contrato y la palabra con respecto a los bienes y comodidades de la vida en común, de los que hasta ahora había participado. El delincuente es un deudor que pierde los bienes y ventajas que poseía y al perderlo se le recuerda la importancia que tales bienes poseen. La pena reproduce el comportamiento normal frente al odiado enemigo, desarmado y sojuzgado. La ley se permitirá más adelante alguna impunidad, sólo en la medida en que el acreedor se ha enriquecido y puede soportar perjuicios, sin dejar de ser rico. El poderoso, en este sentido, está más allá del derecho. La justicia se da el lujo de suprimirse a sí misma. Y, de todos modos, el escenario, la escena, el procedimiento, son anteriores a la pena. ¿Por qué se imponen?.

El sentimiento de culpa

¿Será útil la pena, el castigo, para despertar el sentimiento de culpa de los culpables? Todo lo contrario. El castigo endurece, enfría, exsacerba la fuerza de resistencia. El castigo bloquea el sentimiento de culpa. El criminal ve, permisivamente, una sociedad donde funcionan el espectáculo y la tortura, el espionaje, el engaño y la corrupción. ¿Por qué ha de sentirse culpable? El autor de daños, antes, "era un irresponsable fragmento de fatalidad". La pena caía como puede caer una piedra. ¿Y ahora? La pena apenas sirve para domesticar al hombre: no para hacerlo mejor. Y entonces, ¿qué es el sentimiento de culpa? Es una tristeza acompañada de la idea de que algo sucedió de manera opuesta a lo que esperábamos: "El sentimiento de culpa es la profunda dolencia a la que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de la más radical de las modificaciones sufridas por él: aquella por la cual se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz" (70). Por tanto, es absolutamente originario y constituyente; no hay forma de salvarse de él. Implica que desvalorizamos lo instintual, que lo ponemos en suspenso; implica erguirse sobre los dos pies y "llevarse a cuestras a sí mismo"; implica el plúmbeo (plomazo) malestar de pensar, calcular, calcular causas y efectos, ser conscientes: implica rechazar los instintos hacia adentro e inventar un alma; implica la inhibición y la vuelta de las pulsiones contra el hombre mismo; implica crear un hombre, un loco, un desesperado que se estrella en su jaula, prisionero añorante: inventor de la culpa: un salto que es una caída, desde el animal al hombre. Todo esto implica la adquisición del lenguaje, claro. La mala conciencia es así un instinto de libertad (voluntad de poder) reprimido, encarcelado, volcado contra sí mismo. Es el voluptuoso trabajo de un alma escindida consigo misma, que se hace sufrir por el placer de hacer sufrir. ¿Y de qué otra parte surge la belleza? ¿y de dónde el desinterés? Precisamente de, y desde, esta mala conciencia; de este cruel sentimiento de culpa. El desinterés es autonegación del que se niega a sí mismo. De esta mala conciencia cruel surgen los valores no egoístas (altruistas).

Esta culpa, esta deuda, es la que se paga a los antepasados y es una relación jurídica, no afectiva, que implica sacrificios y obras y fiestas y capillas y homenajes; pero sobre todo obediencia. Y nunca se le da bastante a los antepasa-

dos y la deuda crece. Cuanto más gloriosa es la estirpe, más exigente es el deber. Cuanto más todopoderoso es el Dios, más reintegros exige. El Dios cristiano exige al máximo el sentimiento de culpa. No es como los graciosos dioses griegos. Ni tampoco basta el ateísmo, si no se logra una segunda inocencia; si no se logra la unschuld, la desdeuda, la desculpa.

De dónde sale Dios

¿De dónde sale este Dios? De aquella voluntad de autotortura, de aquella culpa y deuda que se ponen afuera. Esta es la más terrible enfermedad que desvasta al hombre. Los dioses griegos eran culpables; eran locos y no pecaban.

Y de todo esto surge el ideal ascético: pobreza, humildad y castidad. Y aquí enfrenta Nietzsche a Schopenhauer y a Sthendal. Para Sthendal lo bello es una promesa de bonheur. Para Schopenhauer, lo bello es un calmante de la voluntad. Deduce Nietzsche que cuando un filósofo proclama el ideal ascético, quiere escapar a la tortura del deseo. Quiere tener enemigos que lo seduzcan. Dice: "perezca el mundo, hágase la filosofía, hágase el filósofo, hágame yo"(71). Los filósofos odian la fama, los príncipes, las mujeres; saben que quien posee es poseído" Pero todo ello no es más que sensualidad trasmutada, que ya no penetra en la conciencia como estímulo sexual". El filósofo se enmascara con ideales ascéticos, y sigue con ello al mago, al adivino, al religioso. Representa una escisión que se quiere escindida, que se goza a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve inclusive siempre más triunfante en la medida en que disminuye la vitalidad fisiológica. El filósofo busca un sujeto puro del conocimiento, ajeno a la voluntad, al dolor y al tiempo.

"Es como pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo. Aquí se los pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. ¿No significa esto castrar el intelecto?"(72)

El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera. Implica en el sacerdote el deseo de ser-de-otro-modo. Implica que el hombre es un animal enfermo; acosado por epidemias enteras de estar harto (como

la danza de la muerte en 1348 o como el SIDA)(73).

El ideal ascético provoca resentimiento. Es un narcótico que amortigua el dolor por vía afectiva o que provoca la proyección de la culpa en los otros. Lo único que busca es combatir el sentimiento de displacer. Rebajando el nivel del sentimiento vital. Evitando querer, desear, amar, odiar; no vengándose, no enriqueciéndose, no mendigando ninguna mujer o lo menos mujer posible. Como dice Pascal, "il faut s'abêtir".

Un ideal ascético que, en último término finaliza en Brahma ; en el budismo nihilista, en la más profunda de las tres religiones; en la religión pesimista que llama a Dios, Nada (74).

Frente a ello, existe insinceramente, la bendición del trabajo; la pequeña alegría, la formación de un rebaño como lucha contra la depresión; la organización gregaria, Los medios no culpables en la lucha contra el displacer; los que no sean desenfrenados o entusiastas. Los que no procuren la cólera, el temor, la voluptuosidad, la venganza, la esperanza, el triunfo, la desesperación, la crueldad. (Todo desenfreno sentimental de este tipo cobra su precio y es juzgado culpable por los sacerdotes ascéticos). Ellos han inventado el pecado. Y no hay enfermos, si no pecadores, y la gente, en lugar de quejarse contra su dolor, lo anhela. Una mediación reblandeciente y castradora. Una medicación que produjo el mal de San Vito, los flagelantes y las multitudes que recorrían Europa gritando "Evviva la muerte"(75)

Finalmente ¿nos salvará la ciencia del ideal ascético? La ciencia -dice Nietzsche- es hoy un escondrijo para toda especie de malhumor, incredulidad, gusano roedor, desprecio de sí, mala conciencia; la ciencia es el desasosiego propio de la ausencia de un ideal, el sufrimiento por la falta del gran amor, la insuficiencia de una sobriedad involuntaria. La ciencia oculta (76). Se ciega a sí misma los ojos. Se aturde. Los científicos son seres que sufren y no quieren convencerse a sí mismos lo que son: seres aturdidos e irreflexivos. Se hallan muy lejos de ser espíritus libres, porque creen todavía en la Verdad. Frente a los científicos, son admirables los miembros de la orden de los asesinos (los Hashidin de Borges) que tenían por lema: "Nada es verdadero, todo está permitido". La ciencia se funda en un valor metafísico de la Verdad. Es un juego de disfraces, de máscaras desecadas y dogmatizadas que devuelven la libertad al i-

deal ascético y se alían con él. La cruel ciencia es la mejor aliada del ideal ascético que ha convertido al hombre en un animal sin metáforas. En último término, suponiendo que nada de lo que el hombre conoce satisfaga sus deseos, qué maravillosa escapatoria es buscar la culpa de esa insatisfacción, no en el dese- ar sino en el conocer. Esta: la trampa de la ciencia (77).

"El ateísmo tampoco sirve. El ateísmo incondicional y sincero. (Y su aire es lo único que respiramos nosotros, los hombres más espirituales de esta época). NO se encuentra en contraposición con el ideal ascético como a primera vista pa- rece; más bien es una de las últimas fases de su desarrollo, una de sus consecuen- cias finales... es la catástrofe que impone respeto, de una bimilenaria educación para la Verdad..."

Así es la conciencia cristiana, transformada en conciencia científica. "En todo caso es el arte, en el cual precisamente la mentira se santifica y la volun- tad de engaño tiene a su favor la buena conciencia (unschuld) se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia: por ello Platón odiaba el arte"(78)

¿Qué queda? Simplemente que la voluntad de verdad, de decir y ser verdad, co- bre conciencia de sí como problema. Y nada más. Porque sino, el resultado fi- nal es el nihilismo: "El hombre prefiere querer la nada a no querer".(79)

13.12 EL PENSAMIENTO DE LACAN ACERCA DE LA CAUSA Y LA VERDAD:

A partir del tema de la causa en Nietzsche remarcaré algunos puntos que son esenciales para enten- der a Lacan sobre el particular.

No debe confundirse wille (como ya se dijo, mal traducida como voluntad) en Schopenhauer , con la voluntad de poder en Nietzsche.

No se trata de un poder hacer, de una potencia que luego será acto o de un po- derío como consta en alguna mala traducción castellana. La voluntad de poder en Nietzsche está anudada con el eterno retorno de lo mismo y con la wiederholung o compulsión de repetición en Freud. Como bien hace notar Heidegger en su semi- nario sobre Nietzsche de 1940-45, y Lacan a lo largo de su obra; el retorno de lo mismo no debe equipararse al regreso de lo igual o de lo idéntico.

Cuando lo mismo vuelve a darse ya sea en la Historia Universal, en el "Big Bang" de la Astronomía, o en la historia de un sujeto o de una empresa el punto

de repetición es la marca de la diferencia. Lo mismo al repetirse ya no es lo mismo (por eso es distinto a lo idéntico). Por lo tanto, no hay una voluntad dirigida y consciente que pueda evitar la repetición, sino un acontecer que surge de la diferencia misma creada en los momentos de la repetición. Eso por lo pronto. Por otra parte, la diferenciación entre la voluntad que con Unamuno y Lacan traducimos como deseo o pulsión, en Nietzsche se diferencia netamente del pesimismo orientalista de Schopenhauer.

Si Schopenhauer ha afirmado que la wille al tomar conciencia de sí misma a través de la representación humana solo desea la nada, el aniquilamiento, para Nietzsche serán bien distintos.

La respuesta que le da a Schopenhauer queda explícita en la frase inicial y final de apertura y de cierre de la Genealogía de la Moral: es preferible querer la nada a no querer. En donde lo que se subraya no es una anuencia con la nada Schopenhaueriana, sino que el peso de la expresión cae sobre el querer, en rigor le contesta Schopenhauer que es preferible querer a no querer. Con lo que Nietzsche se une a Freud en su valoración del deseo por sobre el objeto. El objeto siempre será ilusorio - imaginario o fantasmático; lo que importa tanto para Nietzsche como para Freud es el deseo en sí.

Desde la óptica lacaniana esa falta de objeto, ese agujero en el objeto, que provoca la metonimia del deseo se llamará objeto a.

Curiosamente, en Lacan desde Freud y desde Nietzsche la causa se pierde en el objeto que no es objeto, se pierde en la carencia de objeto. Tanto desde la finitud Heideggeriana como de los pensadores que estoy analizando; la causa es la falta.

De ahí la definición clásica lacaniana: objeto a: causa de deseo.

Quede claro que la causa no es la nada sino algo que va más allá de la nada: la inabarcabilidad de lo real que es precisamente lo inabarcable, inaccesible para cualquier ciencia.

Desde esta Tesis podemos afirmar que su "objeto a" es el valor por una parte y por otra la definición de hombre como parlente y finito (riesgo) en cuanto no hay OTRO del OTRO; un más allá del lenguaje.

Tanto el valor como el riesgo desde estas articulaciones escapan al dominio de lo mensurable: son incommensurables.

Por otro lado, Lacan al plantear el nudo borromeo tal como puede leerse en la Proposición III^a, descarta toda noción de causalidad.

El registro del nudo no tiene ninguna anterioridad lógica o cronológica en cada uno de sus bucles. No es que lo real sea previo a lo imaginario o simbólico o viceversa; o que lo simbólico como registro del lenguaje y de la diferencia sea previo a lo real que lo agujerea, o a lo imaginario que lo representa. El nudo no reconoce causa alguna.

Con respecto a esta Tesis y desde un punto de vista fenomenológico podrían reconocerse solo dos causas constituyentes de "lo humano": la lengua y la ley del incesto. Pero subrayo que he escrito fenomenológicamente ya que a su vez, lengua e incesto se anudan con el deseo y nuevamente regresamos a la falta, a la incommensurabilidad del objeto a al barramiento del sujeto como sujeto de lo inconsciente como causas, que en rigor son causas perdidas.

13.13 LA CAUSA EN DERRIDA:

Valga esta observación como síntesis de lo que ya está dicho en las proposiciones correspondientes.

Derrida observará a la lingüística a partir de Suassure, a Heidegger y al Psicoanálisis a partir de Lacan; una tendencia hacia lo que él denomina logocentrismo y etnocentrismo.

Su crítica al logocentrismo indica que en los autores nombrados y en la lingüística en general se ha retornado al logos-parlante destituyendo el papel fundador de la escritura. Esta posición sería etnocéntrica porque solo es válida para las lenguas occidentales en donde lo escrito tiene una correspondencia fonemática con lo dicho.

La prioridad del significante oral carece de sentido cuando no hay correspondencia entre lo dicho y lo escrito como en la escritura china, japonesa y en otras también ideográficas.

Es preciso también aclarar que la objeción de Derrida no se refiere sólo a la letra sino a lo inscripto. Desde las inscripciones libidinales en el cuerpo entendidas como escrituras, hasta la inscripción de los espacios de una tribu que culturalizan, escriben la tierra al signar los lugares del culto, cerrar las vallas del endogrupo, abrir los caminos del bosque, marcar los sitios de intercam-

bio exogámico.

De todos modos para Derrida, la escritura es tan originaria como la lengua hablada.

Por lo tanto, a la causa parlante habría que sumarle la causa escrita; el discurso escrito, modo esencial de transmisión en nuestra cultura. Esta Tesis al referirse a lo escrito de la empresa, de sus estados contables, de su Memoria y Balance, a sus organigramas y Manuales de Procedimiento adhiere en parte a la objeción derridiana ya que difícilmente haya discurso manifiesto que no esté escrito y ya que otorga al acto de firmar un valor de decisión subjetiva más importante que el de la verificabilidad siempre relativa de los datos que consten en los documentos que deban hacerse creíble para el otro (destinatario - receptor - DGI) y para el OTRO (la ley).

13.14 LA CAUSA EN FOUCAULT Y EN LA ESCUELA DE FRANKFURT:

La noción de discurso en Foucault (80) desarrollada con rigor en la proposición correspondiente hace imposible la priorización de un discurso sobre otro y con ello el criterio de causación. Lo que más podría acercarse nos remitiría nuevamente a lo perdido, a lo que no cierra, a lo que puede surgir de las interfases, más que al cierre de un discurso manifiesto cualquiera.

Su observación de que todo discurso es discurso de poder y está connotado ideológicamente no refiere a un poder explícito que puede aislarse como causa sino al poder mismo de la palabra que es preciso deconstruir (para usar su terminología) para liberarla de la trabazón metafísica y en la actualidad científica en que se encuentra atrapada, atrapándonos. En esta misma línea y también negando toda causalidad explícita podemos colocar a los pensadores de la escuela de Frankfurt. Aunque digamos que el contexto de descubrimiento (Feyerabend) o a la abducción (Peirce) son momentos de emergencia de lo inconsciente, no por ello lo colocaremos en el lugar de una causa ubicable o mensurable en el tiempo o en el espacio.

Estas propuestas a las que adherimos hacen innecesario un señalamiento que sería demasiado obvio con respecto al científicismo formal, ni siquiera al neopragmático o neocempirista de Bunge.(81)

13.15 CONSIDERACIONES SOBRE CAUSA Y VERDAD EN ECONOMIA Y ADMINISTRACION:

En los diversos puntos de esta Proposición se ha desarrollado, sintética y rápidamente el tema de la causa, tal como fue puesto en causa por la filosofía y finalmente, por el psicoanálisis. Fuertemente anudado con el concepto de verdad, la causa, que para la tendencia aristotélico-tomista se relacionó con la causa prima, con Dios, se confundió, teológicamente con el de una verdad primera, sostén del hombre -hecho a su imagen y semejanza- y del mundo -puramente "natural"- en que éste habita.

Es a partir de Hume, empirista inteligente, que Kant, sacudido por la refutación que el filósofo inglés hace de la causalidad, "se ve despertado del sueño dogmático de la razón". La causa, en Kant, pasará a ser una modalidad a-priori sucesión temporal. Y la verdad quedará relativizada: sólo es posible conocer los fenómenos. La cosa en sí, el nómeno, no es comprensible para la razón humana. Con ese movimiento, con ese scorzo, se reserva una verosimilitud fenomenal para el desarrollo de las ciencias, pero se cuestiona su pretensión de verdad: no existe más la adaequatio intellectus ad rem. Ya no se puede, a partir de Kant, decir que hay un intelecto que refleja con exactitud el ser o la esencia de cosas o acontecimientos. Ni siquiera el empirismo que da origen a la episteme científica moderna, podrá sostener esta pretendida veracidad. Más bien, todas las doctrinas establecerán criterios de verosimilitud acordes con un código. Es el código el que recorta un sector de realidad y lo hace su objeto, aplicándole las leyes que el código establece. Lo que es "verdadero o falso", lo es para ese código. La verdad entonces, deja de ser universal.

En esta Tesis, siguiendo el pensar de Heidegger y Lacan, se reconoce a la verdad como aletheia, como ocurrencia, como advenimiento y no como construcción, ni tampoco como devenir utópico. La verdad, como subversión del sujeto, conforma al objeto. Y desde el fantasma, desde el vidrio oscuro que separa a un sujeto barrado de lo Real, resignifica y transvalora en acto a la objetividad marcada y al sujeto mismo, que es sujeto de lo inconsciente y del significante.

Al cuestionar un pensar causalista y al relativizar las verdades dadas, el tema del valor económico, por ejemplo, alcanza una dimensión de real incluido, quedando el precio como aquello que es representable y mensurable en la realidad e-

conómica. Pero no debe por ello confundirse precio y valor. Sobre este tema regresaré en la Proposición XIV^a.

Quisiera, sin embargo, hacer una breve reflexión sobre los estados contables y la memoria anual que pretenden dar cuenta de la situación de una empresa dentro de la reconocida realidad económica.

Para establecer criterios de verdad o falsedad dentro de este discurso codificado, debo acudir a la intersección de dos Códigos: el de la Contabilidad y la Administración por una parte, y el Código Penal por otra. No cabría en esta Tesis el análisis de los criterios y conceptualizaciones que, sobre verdad y falsedad establece el Código Penal. Implicaría una desviación muy grande, y la consulta, que recomiendo, de la vasta obra de Pierre Legendree. (82)

Conviene, en cambio, centrar la atención sobre los estados contables; informes sobre la situación patrimonial de un ente a una determinada fecha, así como sobre la evolución del patrimonio, a través de conceptualizaciones inscriptas en el código: los resultados del respectivo ejercicio o período, o los componentes del patrimonio neto. Y preguntarnos, siempre dentro del código mismo, sin cuestionarlo, como se manifiestan aquí los criterios de verdad o falsedad.

Para el Derecho argentino, la falsedad de estados contables es tipificada en la figura del balance falso. Pero esta falsedad está definida como ideológica. Una palabra -ideológica y no ideal, por ejemplo- que connota, desde el Derecho Romano y por influencias platónicas, la diferencia entre la Idea, inatacable, inquestionable y la ideología humana, impregnada de intencionalidad: una mala copia. Señalo de paso, que habría que profundizar la función paterna en el tema del patrimonio pero, insisto, me limito a acotaciones que, de ser desarrolladas, ocuparían un espacio equivalente al de todas las proposiciones de esta Tesis.

Supondré, en primer lugar, la existencia de un balance ~~materialmente~~ falso. Este balance, no ideológica sino materialmente falso (figura delictiva posible: balance falsificado) es hipotética. En efecto, no se han planteado casos judiciales que la tipifiquen. Sería, para simplificar, el caso de un balance no firmado. Sin la firma del responsable, el balance no se inscribe en el RSI de la cultura. El código lo especifica. Poco importa entonces su contenido. Ese balance ni siquiera puede entrar en el circuito de los organismos de control público. Más que hablar de falsedad material, habría que señalar su inexistencia.

En efecto, poco importa lo que contenga, afirme o niegue; sin la firma, el balance es un hecho literario. No es un documento contable.

Pero lo mismo vale para la verdad o falsedad ideológica del balance. Sólo la firma del responsable lo incluirá en el código. Sólo a partir de la firma el balance se transformará en discurso contable. Sólo porque está firmado se hace objeto de consideración. La firma, al autenticar el balance (auténticado, es decir, presuntamente verdadero) pone en juego los equívocos subsiguientes. Lo conjeturalmente verdadero, puede ser conjeturalmente falso. Pero conviene no sustancializar. Lo conjeturalmente verdadero o falso, lo será en relación al código aceptado por la ley, como ley. Es el código el que refiere qué sectores de la realidad económica son relevantes o irrelevantes, cuáles son los que deben constar, y de qué se da cuenta. La forma del balance determina, muy aristotélicamente, su contenido. Desde un punto de vista extra-económico, y esta Tesis ha insistido en el cruce de discursos, todo balance puede ser considerado ideológicamente falso. ¿Por qué? Porque puede objetarse la falsedad íntegra del código. Los códigos, se sabe, no son divinos ni eternos. También puede afirmarse entonces, con toda cautela, que los balances son verdaderos ideológicamente o caen en igual falsedad (ideológica) si el contenido no responde a la exigencia del código.

Y aquí entra un tema que roza y se hace en función del intangible valor. Es la cuestión de la creencia, tan histórica y variable como el código mismo. Un balance desde el punto de vista contable y jurídico-contable, puede adolecer de fallas técnicas. Si en esas fallas no se encuentra intencionalidad dolosa, ese balance será, simplemente, un balance mal hecho. Más grave es para la Ley que su contenido no sea creíble. Es decir, cuando el patrimonio (conjunto de bienes y deudas expuesto en los papeles) no exista, entodo o en parte. Si el patrimonio ha sido adulterado más allá de lo que el código y la Ley lo aceptan, será totalmente falso; falsos serán sin duda, la expresión de los resultados y el patrimonio neto.

¿Por qué escribí: "adulterado más allá de lo que el código y la Ley lo aceptan"? Por una sencilla razón: el responsable del balance ejecuta valuaciones. Y toda valuación, por más codificada que esté, deja lugar a un margen aceptable o razonable, de error. Por una parte, ineludiblemente se juega la subjetividad del responsable que encarna su función. Por otra, las disposiciones normativas

o pautas que aprecian valores no dan garantías para la expresión de una verosimilitud inequívoca.

Para el Código Penal y para el código implícito y explícito que entre los contadores circula como criterio de verosimilitud, contarán solamente, entonces, como delitos la falsificación de los hechos en el balance mismo; de esos hechos convertidos en realidad objetiva y valorados -por el código mismo- para una determinada época y una definida cultura. En el plano judicial, empero, estos hechos deformados, por transparentes que sean, y la intencionalidad del responsable que los registró o hizo registrar y los firmó, quedan librados a su propio discernimiento. Aclaro: también al discernimiento del juez que entiende en la causa. Lo expuesto muestra entonces, la relatividad de los criterios que, sobre lo verdadero o falso, rigen en el sistema contable.

Tanto es así, que se precisan otras instancias (y otras firmas comprometiéndose). Contrariamente a lo que suponen los jueces y no pocos profesionales, ni el auditor ni el síndico son responsables del balance. Son responsables de lo que escriben en sus propios informes o dictámenes avalados -claro está- por sus propias firmas. Como es obvio, el profesional no hace suyo al balance; pero en la Argentina se obliga al síndico a refrendarlo, en la suposición incorrecta de que es co-responsable. En rigor se trata de obtener una doble intencionalidad, un reaseguro: dos o más firmas en lugar de una. Hasta tal punto se califica al dar fe como esencial. No debería ser así. La firma del auditor sólo debería validar su propio juicio (no hay informe que pueda evadir el juicio ni la calificación).

La "verdad ideológica", esta semi-verdad codificada concierne a lo que expresa el dictamen -y el dictaminante- sobre la labor cumplida y sobre cuestiones de hecho (para el código). En cambio, el juicio técnico es materia opinable, y no implica una verosimilitud o una falsedad definidas.

Regreso al otro caso: al del balance que adolezca de deformaciones en la técnica contable generalmente aceptada. Podría demostrarse en este caso, y si no se trata de un profesional inexperto, que el balance es engañoso. O mejor dicho, ya que el balance es un instrumento ideológico dentro de un discurso, que es excepcionalmente engañoso. El auditor y el síndico pueden avalar ese engaño. En este caso el dictamen, ese dictamen cómplice, puede llegar a ser refutado por falso.

Pero el tema del engaño, de la intencionalidad dolosa, deja a un lado el de la verdad o falsedad del balance. Se trata del verdadero eje de la cuestión. Se trata de la firma, avalando un delito. Se trata de juzgar, subjetivamente a un sujeto y no a una supuesta situación objetiva. Curiosamente, y por el empirismo de los legisladores, esta situación no está expresamente contemplada en la legislación penal argentina.

Retorno finalmente, al código. Para el código, con todo su entorno metafísico, el tema de la verdad -también por posición empirista- queda reducido al viejo dilema de la adecuación del intelecto a las cosas. La pauta básica para señalar una verdad o una falsedad corresponde a la división artificial -que no tiene en cuenta al código mismo como factor y a la subjetividad del firmante y del lector- entre verdad fáctica (relativa a hechos) y verdad conceptual (relativa a las ideas o conceptos propuestos por el Código). La propuesta habitual implica el reservar la veracidad o falsedad conjetural de un documento a lo fáctico, al hecho; sin tener en cuenta que el hecho, el valor del hecho y el hecho mismo son figuras del código; que se trata entonces, de veracidades o falsedades relativas y no universales y que, en último término solo acceden al supuesto juicio de terceros cuando la firma del profesional las ha incluido en el discurso. Sólo teniendo en cuenta estas limitaciones, y subrayando el valor de la firma, puede aceptarse la verosimilitud no absoluta y la falsedad, tampoco absoluta, de un discurso sometido a los malentendidos de la lengua, que no pueden ser extirpados por la denotación de ningún código. En cuanto a la "verdad conceptual" -sólo en la medida en que pueda ser rigurosamente separada de la fáctica- es relativizada por el elástico concepto de razonabilidad, que no se evade, fácticamente, de la evaluación de posiciones y decisiones subjetivas.

Deberá reconocerse, finalmente, que en el contacto profesional impera el criterio empirista hasta el punto que los siete referentes filosóficos de David Hume tienen aplicación en las pautas de apreciación técnica exigidas, por ejemplo, en el informe 13 de la FACPCE para la exposición de los estados contables.

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
DE LA XIIIª PROPOSICION

- (1) NIETZSCHE, FRIEDRICH; "Más allá del bien y del mal" - editorial alianza Madrid 1978. - Página 21.
- (2) MARITAIN, JACQUES: Filósofo Católico Francés Contemporáneo.
- (3) STUART, MILL JOHN; "Sistema de Lógica" - tomo III- Editorial Aguilar Buenos Aires, 1970
- (4) HUME. DAVID: "Tratado del Entendimiento Humano" - Lección VIII - Tomo II editorial Orbis, Buenos Aires, 1981.
- (5) COMTE, AUGUSTO; "Curso de Filosofía Positiva" - Editorial Orbis Buenos Aires, 1981 - Tomo 1 - Página 17.
- (6) KANT EMANUEL: "Critique de la Raison Pure" -Editorial Alcan París, Francia, 1927.
- (7) BROGLIE, LOUIS DE; "Prefacio del Libro de Jean Louis Destouches Physique Moderne et Philosophie" - Editorial P.U.F. - París, Francia, 1967.
- (8) LIEBNIZ, "Nuevo Tratado sobre el Entendimiento humano Monadología" Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1966 - tomo II -"De las Ideas Innatas"
- (9) KANT, EMANUEL; Opus cit (6) - Página 53.
- (10) KANT, EMANUEL: "Prolegómenos" - Editorial Charcas Buenos Aires, 1984 - Parágrafo X
- (11) DESCARTES; "Discurso del Método" - Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1980.
- (12) LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM "Discurso de Metafísica" - Editorial Aguilar Buenos Aires, 1982.
- (13) DESCARTES, RENE; "Correspondencia" - Editorial Taurus Madrid, 1967.

- (14) CONDRE, LUIS; "La Relatividad" -- Editorial Planeta
Barcelona, 1980
- (15) PASCAL, BLAISE; "Pensées" - Editorial Gallimar
París. 1977 - Página 363.
- (16) Evangelio Según San Juan, Nuevo Testamento
- (17) BOSSUET, JACQUES BENIGNE: "Tratado del Libre Arbitrio"
Tucumán, Argentina. . 1948
Oeuvres Complètes - Editorial Enguillaume - XI Volúmenes
París, 1877.
- (18) HUME, DAVID; "Tratado de la Naturaleza" Humana" - Editorial Orbis
Buenos aires, 1984
- (19) LOCKE, ALAIN LE ROY; "Ensayos sobre el entendimiento humano"
Editorial Aguilar - Buenos Aires. 1968
- (20) DESCARTES. RENE Opus cit (11)
- (21) SARTRE, JEAN PAUL; "El Ser y la Nada" - Editorial Losada
Buenos Aires, - Página 220
- (22) BRUNSCHWING, LEON; "Les etapas de la filosofía matemática"
Editorial Losada. Buenos Aires., 1945.
- (23) COTURAT, "Reglas del método" - Editorial Aguilar
Madrid, 1943.
- (24) DESCARTES, RENE; Opus cit (11)
- (25) BRUNSCHWING, LEON: Opus cit (22) - Página 421
- (26) EINSTEIN. ALBERT: "Como veo el mundo" - Editorial planeta
España, 1959 - Página 157. -
- (27) POINCARÉ, HENRI; "Ciencia y Método" - 1909.
OUVRES DE HENRY POINCARÉ- Editorial Plon - París 1916 1956
- (28) BRUNSCHWING, LEON; Opus cit (22)

- (29) KANT, EMANUEL; "Prolegómenos" - Editorial Charcas Buenos Aires, 1984
- (30) KANT, EMANUEL; "Critique de la Raison Pure" - Editorial Felix Alcan París, 1927
- (31) KANT, EMANUEL; Opus cit (30) - Página 135
- (32) KANT, EMANUEL; Opus cit (30) - Página 68
- (33) KANT, EMANUEL; Opus cit (30) Página 42
- (34) SCHOPENHAUER, ARTURO; "El mundo como voluntad y representación" Editorial Biblioteca Nueva - Buenos Aires, 1942
- (35) SCHOPENHAUER, ARTURO; Opus cit (34) · Página 31
- (36) FATONE, VICENTE; "El budismo nihilista y otros ensayos" Editorial Sudamericana - Buenos aires, 1972
- (37) SCHOPENHAUER, ARTURO; Opus cit (34) - Página 583 "De la asociación de Ideas"
- (38) HEGEL, "Fenomenología del Espíritu" - Fondo de Cultura Económica - México, 19
- (39) HEGEL, "Ciencia de la lógica" - Editorial Solar Hachette - Buenos Aires, 196
- (40) NIETZSCHE, FRIEDRICH; "La Genealogía de la Moral" - Editorial alianza Madrid, 1972 - Página 29-51
- (41) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 65
- (42) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 80
- (43) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 100-105
- (44) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 101
- (45) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 109
- (46) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página113- 133

- (47) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 139
- (48) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 140
- (49) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 155
- (50) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 163-166
- (51) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 171
- (52) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 173
- (53) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 175
- (54) "Esta frase que reivindica al Deseo como única verdad y como única causa abre y cierra la genealogía de la moral (Nietzsche)"
- (55) HEIDEGGER, MARTIN: "Nietzsche" II tomos- Edición Gallimard París, 1971
- (56) DERRIDA, JACQUES;
 - a) "De la gramatología" - Editorial Siglo XXI - Buenos Aires, 1984
 - b) "Posiciones" - Editorial Pretextos - Valencia, 1972
 - c) "La carte postale" - Editorial Aubier-Flamaion - París 1980
 - d) "Parages" - Editorial Galiléé - París 1986.
- (57) Ver Bibliografía en las Proposiciones de los Discursos y de la escuela de Frankfurt.

PROPOSICION DECIMOCUARTA:

LA TEORIA DEL VALOR

14.0 DESARROLLO DE LA XIVª PROPOSICION:

El discurso en las ciencias económicas y de la administración se rige por códigos propios cuyo contenido depende de las posiciones filosóficas, psicológicas e incluso sociológicas de los diferentes autores o de los organismos elaboradores formales de tal contenido. Ejemplos válidos de ellos han sido los diversos conceptos de valor aportados por las distintas doctrinas, desde los llamados "clásicos" de la economía pasando por su no querido vástago y enconado opositor Karl Marx, hasta los neoclásicos con sus diferentes escuelas (la inglesa, la austríaca, la matemática), y rematando en Keynes. En el terreno de la administración, es notoria la ausencia de una conceptualización rigurosa del valor en la contabilidad (instrumento básico de la administración) así como es agravada esta falta de precisión conceptual en el manejo de los efectos de la inflación para la determinación de los valores. Se concluye que en ambas disciplinas—por supuesto, incluyendo en la administración a la contabilidad que en el presente más que hablar de la teoría del valor habría que referirse a la teoría de los precios y que en materia contable, en vez de expresar valores, se tendría que hablar de la asignación de precios a bienes y servicios.

14.1 EL PENSAMIENTO ANTERIOR AL DE LOS CLASICOS:

El criterio de valor es anterior al de las más primitivas teorías económicas y desde ya, al de la constitución de la economía como ciencia. Por ello mismo debe tomarse con pinzas y relativizarse opiniones como la de Schumpeter cuando atribuye a Aristóteles, por ejemplo claridad en las nociones de valor de uso y valor de cambio. (1)

Lo planteo a modo de ejemplo, porque en este punto es preciso coincidir con los desarrollos historicistas - estructuralistas que se esbozan en Hegel y se realizan en el filosofar económico de Marx. La pregunta es simple: ¿Se trata de los mismos valores de uso y de cambio en una cultura esclavista que los concebibles en los principios del sistema capitalista? ¿Cómo afirmar valores de cambio en Aristóteles si para el mismo pensador la idea de acumulación de dinero era impensable: "El dinero es estéril"?

Inclusive—y según las diversas traducciones—habría que preguntarse si es el mismo Aristóteles o si es la versión que de él va a dar el tomismo, el que afir-

ma que los valores están en relación directa con las necesidades que satisfacen. Si fuera así, se originaría en Aristóteles la dificultad epistemológica que esta Tesis señala para todo el desarrollo de la ciencia económica: Se funda en un sujeto de la necesidad no en un sujeto del deseo.

Barrado el tema de la moneda—al menos tal como se la analiza a partir del Siglo XV—las tesis aristotélicas centrarían el tema del valor únicamente en el intercambio. Este teorizar primitivo lo llevaría (si es que es válido extraer doctrinas económicas de su teorizar ético), en la Etica a Nicómaco (2) a rozar una de las más clásicas paradojas en las elucubraciones sobre el mercado. En el lenguaje actual se traduce ése viejo ejemplo que fatigó tantas discusiones y tantos textos: El agua —indispensable para la supervivencia— posee un alto valor de uso y un bajo valor de cambio. Los diamantes, en cambio, con un bajo valor de uso, poseen, por su escasez, un alto valor de cambio.

Aunque resulta obvio que el diamante es un objeto de deseo, connotado en nuestros tiempos con variables de poder y prestigio, no puede dejarse a un lado que en otros momentos del desarrollo de la cultura, pudo tener virtudes alquímicas y aún mágicas tan trascendentes como las del cuerno del narval. Por otro lado esta hipótesis, que parecía tan elemental es, con respecto al tema del agua, típicamente etnocéntrica. Para las culturas de estepas y desiertos cada gota de agua es un diamante de incalculable valor. Pero el ejemplo se complica además, en el mercado actual. Si el agua con relación al diamante, parece ser un objeto básico de necesidad frente a un prototipo de objetos de deseo, el mercado ofrece sodas, aguas minerales, infinidad de gaseosas, aguas cosméticas y bebidas de todo tipo que transforman esa presunta necesidad en otros hilos de la densa trama del deseo, estimulada por la estridente publicidad de nuestros tiempos.

Schumpeter, algo arriesgadamente, concluye que en la época aristotélica el valor de cambio está expresado por el precio. Lee en Aristóteles una condena al monopolio (ya que en esta situación los precios pueden elevarse artificialmente) y una defensa del precio justo basado en la competencia. Sería largo y rebasaría con mucho este intento de crítica historiográfica, señalar las diferencias culturales y estructurales de los habitantes de las "polis" griegas. ¿Acaso puede olvidarse que para los meditatores de la acrópolis ateniense los comerciantes eran llamados idiotas?(3) y que ésta idiotez estaba connotada, como para los

bárbaros extranjeros, por una ignorancia del idioma? Los idiotas no hablaban la lengua.

Se acerca más al entendimiento actual la historia del análisis económico (4) (ése texto obligado de Joseph A. Schumpeter) cuando analiza el mercado para Santo Tomás. Conviene, sin embargo, sintetizarlo con rigor. El mercado para Santo Tomás de Aquino, es parte de ese orden natural que abarca y organiza a todos los seres. El mercado es un lugar moral dentro de su lógica deductiva cuyo axioma primero es Dios. En ese mercado el valor es el precio natural; el valor es una escencia y el precio, un accidente, empírico y fluctuante. En otras palabras: "Más allá del largo plazo de competencia" que señala Schumpeter (5) el valor es eterno; está predeterminado y se traduce por la actualidad del precio sujeto a los azares de la realidad cambiante.

Si la teoría tomista es ahora difícilmente pensable tampoco se puede concebir con facilidad la de otro escolástico-Duns Scoto- que considera al precio desde los costos sin releer las reflexiones sobre la usura que consta en la Proposición IIIª de esta Tesis. Duns Scoto opina que el justo precio es igual al costo. Esta es una proposición moral.

No es posible traducirla, como hace Schumpeter, y escribir que el insumo más el valor agregado es igual al trabajo. El valor trabajo, la noción de insumo y aún la de valor agregado no eran pensables para Scoto.

Interpretar las laterales y escolásticas construcciones del desarrollo teórico desde la Edad Media al Renacimiento con una lectura en vocabulario moderno implica un verdadero esfuerzo de desconocimiento, y una inevitable ideologización.

Schumpeter recién se siente cómodo y habla de "Teorías del valor bien planteadas" cuando se refiere al Lessius, Molina y Delugo, (6) y es lógico que se sienta cómodo porque los tres eran jesuitas e introducían una renovación indispensable en el discurso eclesiástico. No debe olvidarse que los jesuitas conformaron un verdadero imperio progresista, cuya destrucción y caída tuvo que ver con su florecimiento económico y territorial. Los jesuitas representaron-en oposición dialéctica con el protestantismo-el avance de la modernidad sobre la estática del tomismo. Enumero con Schumpeter sus aportes:

(1) A diferencia de las interpretaciones anteriores el precio es el precio de la operación concreta.

(2) El costo no es la causa del valor de cambio.

(3) Bien pragmáticamente, esbozaron una teoría de la utilidad como causa del valor. Pero esta utilidad introdujo, o mejor dicho se anudó con, el surgimiento de la subjetividad. La motivación tiene más fuerza que el objeto. El valor no corresponde a características de los bienes sino al uso que de ellos hacen los sujetos.

(4) Dejaron a un lado la relación de la utilidad con la abundancia o con la escasez. Lo que es útil en un lugar no lo es en otro. Y lo que es útil en un tiempo tampoco lo era en otro.

(5) Esta relativización, que se revela contra el criterio sustancialista del tomismo, los obliga a tener en cuenta los factores que determinan los precios.

(6) Y, por tanto, diferencian, al discutir el concepto de justo precio, un precio normal y un precio corriente de competencia.

El pensar jesuítico abre camino al laico. Locke, Perry y Cautillón, pero especialmente Locke, desarrolla la teoría del valor - trabajo - tierra.

Para Locke (7) la propiedad que es natural al hombre es resultado del trabajo sobre la naturaleza. Su ruptura con el tomismo es liberal: los que carecen de propiedad si trabajan pueden adquirir el derecho natural a tenerla. Pero, subrayó el fundamento del tomismo el "derecho natural" no ha sido dejado de lado. Esta subversión la realizará recién Galiani (8): en 1751, no casualmente, menos de cuarenta años antes de la revolución francesa.

Galiani establece que el valor es la relación de equivalencia subjetiva entre cierta cantidad de una mercancía y cierta cantidad de otra.

Se deja llevar por la lógica y una vez establecida la regla general propone las variables. Son dos: la utilidad y la escasez. Es interesante señalar que para Galiani, que en este punto va más allá del vulgar pragmatismo, lo útil es aquello que produce placer o bienestar. Lo escaso o la escasez, mejor dicho, se produce cuando la cantidad de un bien existente no alcanza para cubrir sus usos posibles. Esta riqueza conceptual e innovadora lo insta a elaborar una nueva idea: la demanda. Jugando entre la subjetividad y el deseo, aceptados como variables incluidas, será la demanda la que determine el valor. El precio influye razonablemente sobre las cantidades demandadas. Se produce entonces una interacción y más aún, un par oposicional; el precio regula a la demanda y a su vez es

regulado por ella. La creatividad de Galeani, que nosiempre ha sido reconocida en toda su dimensión introduce, además, la noción de valor trabajo, al afirmar que el trabajo es el único factor de producción que otorga valor a los objetos. Está abriendo todo el camino de un teorizar económico que culminará con Marx. Diferencia, también, ya que ha comenzado a distinguir al trabajo entre aquel que produce bienes comercializables (trabajo productivo) y el dedicado a los servicios (trabajo improductivo).

Para los fisiócratas (9) conviene apuntarlo, todo el trabajo que no surgiera de la producción agropecuaria era improductivo. Todos estos aportes abren el camino para la obra de Adam Smith (10). Smith cautiva por el descubrimiento mismo que lo fascina: la omnipotencia y la magia del mercado libre. Como buen inglés* y, más aún, como buen inglés en el auge del mercantilismo sentirá que las actitudes intervencionista son catastróficas. ¿Pero cómo hacer para desdeñar toda intervención del estado y plantear al mismo tiempo un sistema económico armónico?

Por lo pronto, el valor de uso es exiliado de la economía y el valor de cambio no dependerá exclusivamente de la utilidad.

14.2 EL ADVENIMIENTO DE LOS AUTORES "CLASICOS" SMITH, RICARDO Y MALTHUS:

Sm

ya se encuentra frente a otro valor que no es fácilmente atrapable: los precios monetarios fluctuantes. Una vez más es necesario buscar la substancia, elaborar una base esencial, un parámetro que sirva de referente, es decir, algo que no cambie cuando todo cambia.

Smith, tal vez sin comprenderlo, recae nuevamente en el tomismo al establecer precios naturales que no se alteran, que se fundan en "valores reales" (nominales) más o menos constantes.

¿Dónde encontrar esa substancia? No en el peso oro o plata porque ahí hay altibajos extremos. Sí, tal vez en la mercancía y ¿cuál es la mercancía más estable?: el trabajo.

No desarrolla Smith todavía una teoría del valor trabajo. El trabajo es utilizado como unidad de medida, en la medida en que incorporado a la mercancía define su precio real, pero lo define claro está, en proporción con el costo de

*En realidad era escocés, pero no pudo huir de la influencia del pensamiento anglosajón

producción. El precio nominal, en cambio surge de la suma de tres componentes: salarios, beneficios* y rentas. A largo plazo, ambos precios, el real y el nominal coincidirán porque también se unificarán el precio natural y el costo de producción.

El valor trabajo, en cambio, está esbozado en forma muy primitiva para definir eventuales culturas en donde no haya acumulación de capitales. Es clásico su ejemplo del castor. Si cuesta doble trabajo matar a un castor que a un ciervo, el castor valdrá el doble que el ciervo.

En rigor, ni siquiera esta observación es válida, salvo que sea interpretada como otro mito de los orígenes. Smith ignora el eventual valor simbólico de esos animales y la estructura misma del intercambio en las llamadas sociedades primitivas. La teoría de Smith confunde, además, la cantidad de trabajo por la que ha de cambiarse una mercancía con la cantidad de trabajo que cuesta producirla.

Sería demasiado extenso, y por otro lado Smith es lo suficientemente conocido, detallar todos sus aportes. Prefiero creer que mi lector ha leído también a Schumpeter y en esa intertextualidad me instalo.

El más importante planteo de Smith con relación al valor es aquél que establece al costo de producción como una suma. Por otra parte, no olvido que también para Smith tiene valor la desutilidad que produce el trabajo. Es decir que valora, y en esto es muy moderno, el esfuerzo y la fatiga. Resumo también: el precio del salario y del beneficio están determinados por la oferta y la demanda de trabajo y de capital.

Pero para que esta oferta y demanda tengan un correlato mensurable se le hace preciso esbozar una teoría de la distribución. Simplemente los salarios aumentarán cuando la tasa de crecimiento de la economía sea más rápida que lo que la gente pueda producir. Pero el beneficio funciona en sentido opuesto. Cuando hay mucha actividad económica, abunda la competencia. En este mercado altamente competitivo bajan los precios y, por tanto, disminuyen los beneficios. Si esta ley de distribución es válida para la totalidad de la economía ¿cómo determina Smith la aparente contradicción entre salarios y beneficios? Para ello, esta construcción que va planteando en la medida en que crecen sus propios cuestionamientos, obliga a Smith a lanzar otra teoría: la de las rentas netas iguales. Es que, a veces, los desarrollos teóricos plantean las mismas dificultades que

*Aquí comienzan los problemas terminológicos en castellano: la voz beneficio puede usarse como sinónima de ganancia (profit) y es en este sentido que se transcribe aquí. Empero, puede tener un significado más amplio, de ventaja o provecho.

una novela. Los esclarecimientos producen nuevas obscuridades; la estructura de-
manda, para ser coherente, estipulaciones que provienen de su misma articulación.
Si los salarios y beneficios tienden a ser desiguales, lo son para compensar en
una balanza imaginaria ventajas y desventajas. El mercado ocupa el lugar de Dios.
Y Smith se convierte sin quererlo en el padre de la administración de empresas.

Del economismo* se desliza al psicologismo. Por ello enumera factores muy difi-
cilmente evaluables: la amenidad, la dificultad en el aprendizaje de una tarea,
la permanencia en el empleo, los grados de responsabilidad y los grados de riesgo.
En la economía, tal como Smith la entiende, han penetrado imponderables. Algo de
lo real, como está establecido en esta Tesis ha metido la cola.

Señalaré otros puntos claves en el pensamiento de Smith. Por lo pronto el re-
conocer, superando la posición agropecuaria de los fisiócratas, los valores pro-
ductivos de la industria. Sólo quedaba entonces, como trabajo improductivo el
de los numerosos empleados domésticos de su época: no generaban como los indus-
triales y los agropecuarios bienes vendibles. Obviamente también esta proposi-
ción es refutable: tiene que ver con la ubicación de la mujer en la economía de
su época y de su país, y con la utilización del tiempo libre.

Pero el avance más notable de Smith con respecto a los fisiócratas es el re-
conocimiento del excedente como beneficio; el reconocimiento de un plus de valor.

Esta posición se anuda con su primera definición de trabajo productivo: aquél
que genera un excedente por encima de los insumos. Y también con la segunda
que le hace espejo: el trabajo productivo es aquél que se incorpora a una merca-
dería vendible. Recuerdo, de paso, que los servicios no están incluidos en la
productividad.

Los planteos de Smith serán reconocidos como "muy materiales" por el marxismo
que encontrará en ellos y en los de Ricardo muchos elementos fundantes para sus
especulaciones.

Desde el punto de vista de esta Tesis, las nociones de trabajo en Smith, e-
sencialmente numerarias, no contribuyen a elaborar una teoría del valor.

David Ricardo (1) en cambio, parte de la teoría de la distribución ya esbozada
por Adam Smith y desarrolla dentro de ella cuatro articulaciones:

- (1) Teoría del rendimiento decreciente de la tierra y del trabajo.
- (2) Teoría de los salarios de subsistencia (ley de Malthus).

*Economismo deformación que caracteriza una excesiva concentración en lo econó-
mico.

(3) Teoría de la renta diferencial: formulada por la fertilidad de los diferentes tipos de terreno.

(4) Teoría residual del beneficio: lo que resta después de haber realizado pagos imprescindibles.

Ricardo, como A. Smith, tropieza con el tema de las distorsiones que le plantea la fluctuación monetaria. La formación metafísica no perdona, nuevamente, en la búsqueda de una substancia elabora en la primera etapa de su vida, un pensamiento fisiocrático fundado en el sector agropecuario al que cree generalizable para toda economía. Para Ricardo, el capital y el producto industrial se presentaban todavía como obstáculos epistemológicos. Su muy conocido gráfico se refiere al punto primero de la teoría y tiene tres lecturas:

(A) La del rendimiento decreciente del trabajo medido en las cantidades adicionales del mismo en una sola unidad de tierra.

(B) La de la unidad adicional de tierra en base a una proporción tierra-trabajo fija, que equivale al rendimiento decreciente de la tierra.

(C) Un modelo de acumulación que incluye al factor tiempo. Pero, por ejemplo, ¿qué pasaría si, como en el gráfico, el salario no se paga solamente en granos porque los adjudicatarios consumen productos manufacturados?

Ante este cuestionamiento Ricardo se ve obligado a introducir un movimiento relativo de precios. Una vez más la substancia se ha dividido. Una vez más, el valor no puede ser reducido a un objeto. Ricardo abandona al grano como unidad de medida y pasa al trabajo. Pero es más sutil que Smith. Este al confundir el valor trabajo con el trabajo incorporado a la mercancía, llegaba a la conclusión contingente de que si los salarios se elevaban, aumentaba irremediablemente el valor de la mercancía.

Para Ricardo, en una tesis que será reformulada por Marx, la diferencia entre el trabajo incorporado a un bien y el salario, esa diferencia, ese plus, es el beneficio empresario.

Pero, insisto, Ricardo también quería; llevado por la teoría misma de las ciencias, encontrar una medida invariable del valor. El intento de obtener una fórmula que capture a un real -en el sentido que se da a esta palabra en esta Tesis- llevará siempre, por una parte al fracaso, pero por otra abrirá nuevos caminos.

En este caso, Ricardo intenta generalizar el mito del origen de Smith: el de los castores y los ciervos. Pretende hacerlo válido para cualquier discurso económico. Para Ricardo, el aporte de capital (por ejemplo las armas para cazar el ciervo y el castor que es, al mismo tiempo un aporte tecnológico), no cambia su fórmula: Los precios estarán en relación al "trabajo real incorporado". En síntesis: la proporción de trabajo y capital es la misma en todas las ramas de la economía.

Ricardo sabe que está sosteniendo una postulación imposible e inaplicable a los diferentes campos de producción que implican una composición orgánica distinta del capital. Pero al insistir en el papel determinante del trabajo, más exactamente del valor trabajo, tratará de demostrar que los salarios y los beneficios no determinan los precios en conjunto.

Para Dobb (12) (marxista y neoricardiano), hacia el final de su teorizar, Ricardo tiene en cuenta el valor oro y no el oro en sí. Es decir que incluye al mercado del dinero. Pero lo fundamental será la testaruda insistencia de Ricardo en su defensa del valor trabajo. Introdujo así la economía, la noción de un producto que es núcleo conflictivo entre trabajadores y empresarios.

A partir de él, los economistas se dividen en ricardianos y antiricardianos, y los ricardianos mismos se subdividen en una tendencia socialista que pretende llevar hasta el extremo el planteo antagónico entre capital y trabajo, (Marx es su máximo representante); y otra representada por John Stuart Mill y Malthus que lo defienden desde una posición crítica.

Malthus en 1825 (13) afirma que al definir Ricardo al valor como valor relativo o de cambio, no refuta a los que encuentran al mismo valor en el costo de producción. Dobb (14) señala que el valor, absoluto o relativo, de Ricardo, no tiene connotaciones metafísicas sino causalistas.

Debería agregar que todo causalismo es metafísico.

La reacción antiricardiana comienza con Samuel Bayley (15). Lo esencial en la discusión de Bayley es la objeción al postulado de un valor absoluto. Bayley relativiza los valores en función del cambio. Más originales que Bayley, Longfie y Senior introducirán un curioso concepto: el de abstinencia.

El beneficio es la remuneración por la abstinencia y la abstinencia es la pos-

tergación del disfrute. Una curiosa teoría que tiende a justificar la acumulación de capital desde un punto de vista estrictamente freudiano y, aún más, lacaniano. La postergación del goce, en función de un principio de realidad, haría posible la aparición menos perversa y más neurótica del principio del placer. Se trataría de una renuncia sólo aparentemente negativa, en relación con un placer menor pero posible. Agregó que las especulaciones de Longfield y Senior dan la razón a Nietzsche en cuanto a la introducción de un ideal ascético en la ciencia (16). Si el capital debe su existencia y su preservación al no consumo, es decir a la abstinencia, la actividad económica se basaría en el sacrificio del capitalista. Esbozaré apenas algunas sutilezas más de estos pensadores. Diferencian, por ejemplo, el beneficio que da el capital de la renta que ofrece la tierra. Pero ¿qué sucede si el capital es heredado? Sucede una paradoja; el fruto de la herencia no es un beneficio sino una renta. El beneficio aparece así para ellos como una figura marginal dentro de la gran acumulación de capital que caracteriza a la sociedad moderna. Senior, juega nuevamente al valor dentro de las viejas categorías de la utilidad y de la escasez. Pero al hacerlo comienza a desbrozar él las teorías actuales sobre la utilidad marginal.

En 1831, Whately - Lloyd (17) pretende rebautizar la economía política eliminando toda búsqueda de factores estables. La economía política sería cataláctica y quedaría reducida a una técnica de estudio de los mecanismos del cambio. La substancia, el invariante, es el cambio mismo.

El hecho de que historiográficamente hayan ricardianos y anti-ricardianos demuestra, más allá de la verosimilitud de sus diversos planteos, el valor paradigmático de la teoría de Ricardo y el punto de ruptura y cambio que imprimió en el discurso de la economía.

La "verdadera" economía en el discurso anti-ricardiano, es la del intercambio, aquella que depende del mercado. Los factores movilizados se limitarán al juego de la oferta y la demanda. Para los ricardianos, en cambio, no podrán evitarse en el análisis económico los condicionamientos sociales.

Dentro de estas dos vastas corrientes hay teorizaciones intermedias por ejemplo, y solamente por ejemplo, la de John Stuart Mill. Aparentemente coincidió con los anti-ricardianos al afirmar que la producción está determinada por la tec-

nología, pero al mismo tiempo escribió que la distribución de los ingresos podía variar ya que dependía de instituciones sociales alterables. Sumó al optimismo tecnológico el optimismo socialista. Por ello, si bien coincide con Ricardo al postular que la economía tiende a un estado estacionario, disiente con él al afirmar que le faltan pocos años para lograrlo. Presumía que con una producción óptima los aumentos de producción dejarían de tener sentido. Por tanto sólo quedaría en ese paraíso inminente dedicarse a una mejor distribución del ingreso.

Dejaré a un lado las seis postulaciones que Schumpeter especifica críticamente con respecto a la teoría del valor en Ricardo. Hacerlo me llevaría a la vez a discutir con Schumpeter saliendo del marco historiográfico que pretendo en este sector de la Tesis. Me limitaré a reproducir la reformulación de la teoría ricardiana del valor que consta en esa obra (18): "En condiciones de competencia perfecta, los valores de cambio de las mercancías serán proporcionales a la cantidad de trabajo contenido o incorporado en ellas". Esta definición no es exactamente ricardiana. La sería si Schumpeter aceptara que el trabajo es el único factor de producción. Para Ricardo el valor del trabajo, en cuanto trabajo incorporado, es el fundamento del valor de cambio de todas las cosas.

14.3 DE HEGEL A MARX:

Puede discutirse además la hipótesis de Schumpeter cuando realiza una diferenciación entre trabajos intelectuales y manuales. Marx preferirá fundarse en la noción de trabajo homogéneo de Ricardo para establecer su noción de trabajo socialmente necesaria.

Pero la formación marxista es más compleja y curiosamente más metafísica que la del resto de los economistas nombrados.

Marx tomará ab initium la relación entre estado y sociedad civil para discernir el futuro de la propiedad capitalista. Esta dialéctica se origina en el pensar hegeliano. Hegel, en la Fenomenología del Espíritu (19) concede al estado el lugar de punto de conciliación entre los intereses particulares y el interés general. En esa misma obra, Hegel desarrolla la dialéctica del amo y del esclavo que será decisiva para Marx, pero también lo será para Lacan en la versión que de ella da en sus clases parisinas Kojève (20).

Simplificaré y mucho, esta doble influencia para Hegel el amo es aquél que a-

riesga su vida; se la juega a muerte. La juega en una lucha desgarrante por obtener el reconocimiento del otro. Aquél que no se juega a muerte, que no arriesga su vida, está destinado a ser esclavo.

La paradoja es que al amo, no le basta el reconocimiento de su esclavo.

El esclavo es una cosa. Ese esclavo no es reconocido por el amo y por tanto el reconocimiento del esclavo no vale nada. Pero, entre tanto el esclavo ha trabajado para el amo modificando él en sí, la naturaleza. La naturaleza, repito, es ese en sí que para Hegel ha ocupado a toda la filosofía occidental. Al modificar la naturaleza, al historizarla, cómo reflexionará el primer Marx, al trabajar él en sí, el esclavo conoce también la muerte para sí. El amo mientras tanto vive encerrado en su goce, se ha convertido en un consumidor. El futuro será del esclavo. El tema de la transformación de la conciencia en sí, natural, en conciencia para sí, histórica, no suprime a la naturaleza; el ser humano tiene un cuerpo que muere.

La dialéctica hegeliana adquiere así una dimensión de universalidad absoluta. Pretende abarcar la naturaleza y la historia, incluyendo la angustia y la muerte. Conviene citarla (21): "El hombre que no ha experimentado la angustia de la muerte no sabe que el mundo natural dado le es hostil, que tiende a matarlo, a destruirlo, que no se dan allí las condiciones esenciales que puedan satisfacerlo realmente. Ese hombre sigue siendo, pues, en el fondo, solidario con el mundo dado. Querrá a lo sumo reformarlo, es decir, cambiar los detalles, hacer transformaciones particulares, sin modificar sus caracteres esenciales. Ese hombre actuará como reformista hábil, es decir, como conformista, pero jamás como revolucionario verdadero.

El mundo dado donde vive pertenece al amo (humano o divino) y en ese mundo es necesariamente esclavo. No es entonces la reforma sino la supresión dialéctica, vale decir revolucionaria del mundo, la que puede liberarlo y por consiguiente satisfacerlo. Pero esta transformación revolucionaria del mundo presupone la negación, la no aceptación del mundo dado en su conjunto. Y el origen de esta negación absoluta reside en el terror absoluto inspirado por el mundo dado, o más exactamente por este o aquél que domina este mundo, por el amo del mundo.

Sin embargo, el amo que engendra (involuntariamente) el deseo de la negación revolucionaria, es el amo del esclavo.

El hombre no puede, en consecuencia, liberarse del mundo dado que no lo satisface sino a condición de que ese mundo, en su totalidad, pertenezca en efecto a un amo (real o sublimado). Pero en tanto que el amo vive, se halla siempre sometido al mundo del que él es amo.

Puesto que el amo no trasciende al mundo dado, sino en y por el riesgo de su vida, únicamente en su muerte, realiza su libertad. Mientras que el amo vive, no alcanza jamás la libertad que lo elevaría por sobre el mundo dado. El amo no puede nunca desprenderse del mundo donde vive y si ese mundo perece, sucumbe con él.

Sólo el esclavo es capaz de trascender el mundo dado (sometido al amo) y no perecer.

Sólo el esclavo puede transformar el mundo que lo forma y lo fija en la servidumbre, y crear un mundo formado por él en el que será libre. Y el esclavo sólo llega a ello por el trabajo forzado y la angustia soportada al servicio del amo. Ciertamente ese trabajo no lo libera a él solo. Pero al transformar al mundo mediante ese trabajo, el esclavo se transforma a sí mismo y de tal modo genera las condiciones objetivas nuevas que le permiten retomar la lucha liberadora para el reconocimiento que rehusó en el comienzo por temor a la muerte.

Y así es, que, en conclusión, todo trabajo servil realiza no la voluntad del amo, sino aquella -inconsciente en su origen- del esclavo que, por fin, triunfa allí donde el amo necesariamente fracasa.

El planteo historicista de Hegel y su idealismo atraen profundamente a Carlos Marx.

La dialéctica del amo y del esclavo, la dialéctica hegeliana en general, y su noción de negatividad (el ser humano se constituye como pura negatividad frente a lo dado, al en sí, a la naturaleza) influyen decisivamente en el joven Marx.

Ya en los manuscritos Económicos Filosóficos (22) negará que queda algo natural sobre la tierra. El hombre, como animal histórico, habita un planeta histórico. No es la oposición naturaleza-cultura la que vale la pena definir, ya que toda la naturaleza ha sido tocada por la cultura, sino la contradicción entre amos y esclavos.

El fin de su obra es lograr un cuadro -menos racional de lo que el marxismo

vulgar supone- de las conflictuales relaciones y contradicciones que caracterizan a los humanos en la modernidad, apelando para ello a su desarrollo histórico y a algunas conceptualizaciones nuevas o nuevamente contextualizadas (clase social, sociedad civil, estado, proletariado, capital, etc.).

Haré una reseña reconociendo en ella los riesgos del reduccionismo, que también vale para todos los nombrados en este "raconto" historiográfico. Retomo mi arbitrario punto de partida, aunque tal vez, más que arbitrario debería nominarlo contingente. No hay necesidad alguna que señale al orden cronológico como obligatorio para penetrar en la obra de un pensador. La interpretación de los textos, por más al pie de la letra, que fuere, estará impregnada por la subjetividad del lector. No hay manera de hacer que un texto sea "objetivo". La lectura medieval podría traducirse, si no fuese así, por la más "objetiva" de todas, se fundaba en una explicitación previa y sólo en una: la que los teólogos habían establecido, en cuanto traductores de la verdad de Dios. Por ello, era necesaria. No hay en la actualidad, criterio de objetividad alguno que imponga una necesidad especular o triádica. El criterio de autoridad ya no es sagrado y, por otra parte, nadie puede afirmar que un criterio evolutivo revele la verdad insita de cualquier obra, regreso, entonces, a la diferenciación de estado y sociedad civil. Hegel la había tomado de Adam Smith. Marx la adopta de ambos, pero, menos dialéctico que Hegel, incluye esa pesadilla economicista que parece simplificarlo todo: la necesidad. Necesariamente, entonces, el estado será leído como un instrumento de opresión de la clase en el poder. El amo de Hegel adquiere una dimensión política y abstracta ("El estado es la clase", sintetizará Lenin algunas décadas después). Esta opresión del estado recaerá sobre aquellos a quienes Hegel denominaba esclavos. En la sociedad civil, cada vez más capitalizada, ha surgido el proletariado industrial. Proletariado: un significativo con pesada carga etimológica. En el derecho romano, los prolus darii, eran aquellos miserables que sólo podían ofrecer al estado sus hijos para el servicio o para la guerra. Ninguna otra cosa tenían para dar. Dentro de la dialéctica marxista son los que, por ello, no tienen nada que perder, salvo la vida. ¿Pero, al arriesgarla y comprender al mismo tiempo, la necesidad objetiva y científica del desarrollo histórico, no adquieren acaso una conciencia para sí? Salidos de la pura bruma fetichizada del en sí, el para sí del proletariado se adquirirá por una nueva cons-

ciencia, por una toma de conciencia; la conciencia de clase. El proletario advertido de su pertenencia a la clase oprimida, renunciará a su individualismo (alienación en espejo con el amo o patrón capitalista) y será genéricamente revolucionario. Aún la misma vanguardia de ese proletariado, aún los esclarecidos que han comprendido antes que los otros, y que como los apóstoles, deben transmitir el mensaje, sacrifican sus existencias a la necesidad de la clase.

Hasta ahora; una aproximación. Acercó otra:

El utopismo de Marx es lógico -la sociedad comunista, luego de la revolución socialista disuelve cualitativamente el concepto, abstracto y concreto, de clase social- y cronológico (evolución desde el esclavismo, pasando por el feudalismo, hasta el capitalismo). Pero no se trata, claro está, de una evolución del espíritu reflejada en las formas del Estado; sino de la dialéctica aplicada a la sociedad civil. El estado no es causa; es consecuencia de la lucha de clases; o, más correctamente aún, está en causa, porque rigidiza y legaliza relaciones injustas de producción, pero es consecuencia de ellas. Una línea moral, un fundamento moral con pretensión de ética* impregnará la economía política marxista.

Pero no debe olvidarse que toda la escuela inglesa -y muy especialmente Stuart Mill y antes, Locke, y toda la escuela sociológica francesa, especialmente Rousseau y su contrato social, Turgot y Condorcet (23), habían desarrollado un moralismo progresista.

¿Acaso Locke no había afirmado: "Si se sobrepasan los límites de la moderación y si se toman más cosas que aquellas marcadas por la necesidad, se toma lo que pertenece a otros? ¿Acaso Adam Smith no había desarrollado toda una teorización sobre la simpatía, invitando a los humanos a convertirnos en "espectadores imparciales"? ¿Acaso Bentham no había propuesto una "aritmética moral", para su utilitarismo? ¿Será necesario releer a Condorcet, en su Esquisse o'un tableau historique des progres dek l'esprit humaine?(24). Este loco idealismo, este positivismo lanzado hacia el futuro, esta postulación de un paraíso final no sólo será adoptada por Marx. Saint Simon en Francia, dibujará el fatalismo historicista de Hegel al pie de la letra (25). La libertad carece de valor; no es nada en un universo físico y moral regido por leyes matemáticas. Su sistema, bastante delirante, dividía la sociedad en tres clases: los sabios, los industriales, los ar-

*Ver página 458.

(corresponde * página anterior)

MORAL Y ETICA

A partir de Kant, queda establecida una ética de la generalidad y el imperativo categórico que responde oponiéndose a la noción de moral que predominaba en la escuela empirista inglesa.

La moral como bien lo marca esta escuela es un problema de hábito, de costumbres, que varía en las diversas culturas e históricamente.

El desarrollo de la antropología, de la etnología, de las ciencias históricas en el siglo XIX reforzaron los criterios de la escuela inglesa.

La relatividad de la moral quebraba esencialmente la concepción aristotélico-tonista de una ética fundada en el BIEN y articulada por la razón.

Si Dios, fuente de toda bondad y justicia, permite al hombre el uso de la razón; éste no tiene disculpa si se equivoca.

La noción de pecado se une a la de error, o peor aún a la del uso deficiente de la razón.

Debe remarcar que el mal no es una categoría equivalente a la del BIEN. El mal para la escolástica es un déficit de BIEN. Sólo los herejes maniqueos equiparan el BIEN al mal, no debe olvidarse que para el antiguo testamento los Demonios son Angeles rebeldes y su pecado la Soberbia.

Tenemos entonces una antinomia entre la ética escolástica y la moral relativista del empirismo que muy pronto supera las fronteras inglesas. Kant, en cambio, postulará una ética en base a la razón pero en base a la razón humana.

Lo justo no podrá ser contradictorio y se plantea como un imperativo categórico a la conciencia de los hombres.

Cuando en esta tesis se habla de ética y moral, se diferencian por una parte los requisitos de una ética profesional que puede estar en contradicción con la llamada moral media de una cultura en un momento dado.

En otras palabras, las morales se fundan en ideologías o religiones y son trascendentes. Pueden trascender en el sentido de que dependen de un principio divino, de un gran OTRO sustancial, o en que, como en el caso del marxismo, dependen de una postura teleológica = el paraíso es el comunismo.

La ética tal cómo lo entiende esta tesis, consiste en aceptar críticamente los códigos de los principios profesionales, jugándose en ellos, más allá que, aquello que pregonen los sistemas morales, contradictorios, inscriptos en el RSI de la cultura: moral socialista, moral judeo-cristiana, moral sexual, etc.

tistas. Y los miembros de estas clases estaban jerárquicamente sometidos a los "primeros" sabios, los "primeros industriales", los "primeros artistas": aquellos que habían tomado conciencia del progreso. ¿Y cómo estos jefes sectoriales debían administrar la sociedad? Según la siguiente fórmula: "A cada cual según su capacidad, a cada capacidad de acuerdo a sus obras".

Marx -lo sabemos- alterará esta misma formulación: "A cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad".

Se puede escribir que Marx es un gran heredero, un magnífico sintetizador. Toda su teorización socio-económica se fundamenta -y es un hecho único- en aportes del pensar alemán, inglés y francés. Abre, por una vía difícil y realmente abstracta, el camino de revoluciones concretas. Y cae-como todos los pensadores paradigmáticos,-en el mal entendido, en las simplificaciones y en las luchas interpretativas de sus numerosos seguidores.

Trataré aquí sólo algunos puntos de su teorizar. El de la plusvalía es esencial. Si, dentro de lo que él mismo denominará, para diferenciarse de Hegel, su materialismo dialéctico se encuentra alguna referencia a la filosofía de la materia, no es ese el eje que lo guía. No es la materia frente al espíritu lo que constituye una novedad: más bien se trata del material, del material de trabajo girando sobre el eje del valor-trabajo. El esclavo marxista trabaja, como el hegeliano, domeñando la naturaleza. Más aún: transformándola. Al transformarla, se transforma. La primera toma de conciencia, es decir conciencia del cambio que le sucede al trabajador, es la de comprender las ventajas de la división del trabajo. Pero esta conciencia no lo hace dueño de su trabajo. Más bien, por el contrario, descubre que su capacidad de transformación lo convierte en sujeto de las fuerzas productivas. No es su voluntad la que prima. No es el individuo el que puede lograr algo, salvo que se reconozca como clase, como miembro de una clase, inserto en la dialéctica de las fuerzas productivas. La historia es la historia de las fuerzas productivas, de la infraestructura económico-social de la producción. Los otros fenómenos -que la fetichizada historiografía burguesa pone en primer plano- la personalidad de los gobernantes, el arte, la filosofía misma, son superestructurales. Marx ha encontrado, en el doble sentido que en español tiene la palabra, una causa. La teoría historiográfica-evolutiva (a pesar de los cortes revolucionarios, cuyas "condiciones" deben estar dadas) de Marx

se centra, en la aparición de un excedente, de una plusvalía, de un plus de valor. La diagnosis y sobre todo, el pronóstico de la historia se establece a partir de la distribución del plus. Económicamente hablando, mientras las fuerzas de producción aumentan en forma continuada, las relaciones de producción tienden a esclerosarse, ejercen resistencia al cambio, no evolucionan, se estancan en beneficio de la clase en el poder, que goza del plus. Esta disritmia produce un corte que modifica, tajantemente, las relaciones de producción. Esta definición estructural será rellenada, por Marx, con un contenido social teleológico.

Desde el ideologema sustentador (fuerzas - relaciones de producción - plus) Karl Marx reconstruye, como Hegel, el pasado pero, en lugar de darlo por terminado con su pensamiento, lo destina: Hay un futuro inevitable.

A diferencia del esclavismo y del feudalismo, el capitalismo -el ascenso al poder de la clase burguesa- deja al proletario una libertad relativa: la de vender su fuerza de trabajo. Para demostrarlo, estudiará el mercado capitalista y, retomando la antigua distinción de valor de uso y de valor de cambio, hará un análisis de la mercancía. Y nuevamente, lo que realmente valdrá, más que el genérico valor de uso, cuya medición sería meramente tecnológica, es el valor de cambio. Pero Marx va a ir, en este tema, más allá que sus precursores. Tratará de establecer que el valor es una relación social entre personas, hecho obvio pero afirmará al mismo tiempo, que esta relación asume una forma material y -vía su inconclusa teoría del fetichismo- encubierta y encubridora.

Marx intenta -con el propósito que nunca cierra, de establecer una Ciencia Económica- un parámetro, una medida: una teoría cuantitativa del valor. Supone -siempre en la línea marcada por Hegel- que los productores de mercancía, en tanto amos del modo de producción capitalista, son individuos y por tanto, compiten. Los precios medios de los productos que lanzan al mercado serán proporcionales a su valor-trabajo.

Los productores individuales, en el capitalismo, se están guiando por el sistema de división del trabajo. Esta división inevitablemente, implica una distribución. La distribución del trabajo constituye el mercado. En ese mercado, deduce, para que el trabajo pueda tener un valor social, y equipararse, debe ser valorativamente igual: una substancia pasible de distribución. Por ello, divide el trabajo concreto en dos instancias: por una parte, el trabajo abstracto, uni-

dad teórica de medida que para Marx deriva de una necesidad social y por otra, el trabajo socialmente necesario, que es la cantidad de trabajo que se necesita para producir una mercancía, calculando un promedio entre el trabajador más diestro y el menos diestro. En función de estas dos aseveraciones de dudosa mensurabilidad, Marx se permite un salto cualitativo: el valor es la expresión de la función que el producto del trabajo desempeña entre productores de mercancía disociados. Dicho de otra manera, más claramente, las relaciones sociales entre los productores (capitalistas y proletarios) se cosifican, en el valor, en la materia y en la forma, de un producto de trabajo, el producto incorpora, no sólo valor-trabajo, no sólo trabajo abstracto, sino contradicción social.

Pero tampoco conviene caer en la trampa de creer que el trabajo abstracto es una categorización psicologista. El trabajo abstracto es una igualación social formal. En rigor, dando una media vuelta a estas connotaciones de gran sutileza en el intento de anudar los valores a las formas de trabajo, puedo afirmar que el mismo fenómeno, desde Marx, tiene tres lecturas posibles:

- (1) La magnitud del valor; la potencialidad mensurable del valor en cuanto regulador de la distribución cuantitativa del trabajo social.
- (2) La forma del valor como expresión de las relaciones sociales de producción.
- (3) La substancia o contenido del valor, como expresión del trabajo abstracto.

En las tres lecturas Marx no logra evadirse de los postulados de la metafísica a la que pretende discutir. Las nociones aristotélicas de materia, forma y substancia quedan -tanto como la de energeia y diunamis- como supuestos del desarrollo lógico y metodológico de su teorizar.

Para Marx el trabajo es la substancia, filosóficamente hablando, del valor; y científicamente su medida. La fundamentación es simple: en el capitalismo, el trabajo también es mercancía. Será, sin embargo aún más sutil. La verdadera mercancía es la fuerza del trabajo (la energeia griega) que permite la siguiente traducción: la compra de los bienes necesarios para reponer la fuerza del trabajo.

La fuerza de trabajo produce trabajo, por supuesto, pero al mismo tiempo genera una mercancía cuyo valor es superior al valor de los bienes necesarios para

reponer esa fuerza de trabajo. Este plus de valor hace al capitalismo. El capital se apropia de la plusvalía. El trabajo genera un capital variable sobre el capital constante. Si existiera la misma proporción de plusvalía, de capital variable, en todas las industrias, la tasa de plusvalía sería idéntica a la tasa de ganancia. En este punto, Marx queda atrapado en un deslizamiento significativo: al confundir plusvalía con ganancia, transforma valores en precios. Y nuevamente ese real que es el valor queda atrapado en la representatividad del precio. Marx no pudo hallar siquiera una solución matemática para sus desplazamientos. Elaboró en cambio, en el último capítulo de El Capital (26) una propuesta realmente original y audaz: la hipótesis del fetichismo.

La organización de la economía, en este caso en particular de la economía mercantil que es el capitalismo, se produce a través del mercado. La distribución de la actividad laboral es indirecta: se realiza a través del mercado. En la medida de la mediación, el mercado asigna el trabajo. Los individuos se relacionan entre sí también indirectamente: a través del mercado, a través de las mercancías.

Marx supone que antes de la economía mercantil, las relaciones de producción eran esencialmente técnicas. Para que las mercancías porten relaciones sociales deben ser el objeto obligado de una continuidad en el proceso de producción. Esta continuidad, antes esporádica, artesanal, secundaria, es la esencia de un ocultamiento que permite a la mercancía ocupar un sitio de intermediación en las relaciones humanas. Es entonces, el objeto el que está definido, por Marx, como un algo, como un ente históricamente valuado; ente de intermediación y ente portador de relaciones sociales. Este objeto, así definido, hace inevitable la alienación del sujeto.

Escrito de otra manera, si todos los objetos son mercancías, y si las mercancías portan las relaciones de producción, es inevitable la mercantilización y la cosificación de las relaciones humanas, por una parte y la personificación de los objetos por otra. Se trata, como puede verse claramente, de una estructura fetichizante. Repito: por un lado, los objetos aparecen personificados y por otro, las relaciones de producción se objetivan. El fenómeno es estructuralmente coherente y claro. Pero las dos alternativas aparecen a diferente nivel. La perso-

nificación de las cosas estaba ya representada, parecía evidente, en la superficie misma del quehacer y del trabajo; era un fenómeno captable. En cambio -y Marx subraya el doble discurso- la alienante cosificación de las relaciones de producción era un fenómeno subterráneo, latente, aún no simbolizado.

Este doble discurso mantiene, en una estructura lábil, un aparecer, un fenómeno fácilmente representable (la personificación de las cosas) y una ocultación, que hace al sistema, una acción constante de difícil representabilidad (la cosificación, casi noumenal, de las relaciones materiales de producción). La fetichización, desde Marx se convierte en un plus de un saber no sabido. Es un saber que la clase en el poder -la burguesía- se negará a saber para mantenerse en el goce. Un burgués capta sin dificultad la personificación de los objetos, pero no podría -intuye Marx- reconocer la objetivación, la cosificación de las relaciones de producción sin penetrar, ipso facto, en una contradicción subjetiva. Educada en una moral del Bien, la burguesía no podría reconocerse como un Mal, aunque fuese históricamente necesario.

Para poder sostener toda su teoría, Marx precisa, eso sí igualar el valor de todo tipo de trabajo productivo. Esta igualación no implica una concepción ética. Es para Marx algo que "se da". Pero conviene comprender que si no se diera, "debería darse". La igualación del valor-trabajo es una necesidad interna del pensamiento de Marx.

Tanto es así que tratará de defender la tesis biologista del trabajo "fisiológicamente igualado", insostenible ya no desde la biología sino desde la fisiología misma. ¿Cómo hace entonces para mantener su fundamento? Apela al "trabajo socialmente igualado". Esta es, claramente, una postura sociológica y no económica, se trata de una valoración correspondiente a las ciencias sociales y esta tesis la coloca, la interpreta, como valoración cultural, a pesar de que Marx trate de otorgarle una base económica. La fuente del carácter social del trabajo se describe en Marx como un postulado económico o al menos, economicista. Al menos, esta es la hipótesis de Rubin (27) cuando pretende responder a Dietzel (sostiene que Marx se deja llevar por el axioma ético de la igualdad) y a Croce, cuando afirma que la teoría marxista es una elaboración Conceptual que se opone a la sociedad capitalista para explicarla más limpia y rigurosamente.

La respuesta de Rubin es ortodoxa: "La igualdad de los productores de mercancía no es un ideal ético sino una medida concebida teóricamente, un patrón con el cual medimos la sociedad capitalista."

Respondiendo a Benedetto Croce, agrega: "La teoría del valor y su premisa de una sociedad de productores iguales de mercancías nos brinda un análisis de un aspecto de la economía capitalista, a saber: la relación de producción básica que une a productores autónomos, esta relación es básica porque genera la economía social".

Ambas respuestas son tautológicas. Ambas, no responden en rigor, más que a los supuestos ínsitos de la teoría que defienden. Marx iba un poco más lejos; defendiendo la pendiente historicista de su pensar, escribía: "Hasta hoy no conocemos otra relación económica entre hombres que la de los poseedores de mercancías relación en la cual el hombre solo entra en posesión de los productos del trabajo ajeno, desprendiéndose de los de suyo propio" (28).

¿Pero, que se deduce de ésta "relación económica"? Por lo pronto, que ambas clases se vinculan porque son formalmente, productores igualados de mercancías. En base a ello pueden pactar o disentir. Los comentarios de Rubin, empero, dejan de lado los aspectos "peligrosos" del marxismo. Si se lo considera desde su potencial revolucionario y desde la desalienación que implicaría una toma de conciencia, la clase obrera es inevitablemente aterradora*. Si, como hace Rubin, se subrayan el economicismo marxista y sus caracteres de inevitabilidad y destinación, no habrá una coyuntura ética, ni se jugará una libertad con caracteres de liberación. Por el contrario, sobrevaluado el aspecto científico, el pensar marxista queda reducido al del pronóstico metereológico, que no deja de tener importancia, sobre todo en las guerras.

Más allá del chiste, Marx parece haber tenido al valor, como a un concepto epistemológico superable. Y este es un error que se paga muy caro. El 11 de julio de 1868, le escribe a Kugelmann (29): "La historia de la teoría demuestra que la concepción de la relación de valor ha sido siempre la misma, más o menos clara o más o menos nebulosa; más o menos envuelta en ilusiones o más o menos científicamente precisa:"

Le será posible establecer una concepción representable y científica del va-

*La coyuntura ética del marxismo es la revolución social al menos en su pretensión ética. Cualquier interpretación economicista de la teoría marxista la alejará de la coyuntura ética que es su praxis.

lor? Desde ya que no. Y no lo logra a pesar de todas las sutilezas que puedan agregarse por vía de traducciones más o menos falaces. Es inútil que Rubin explique que el verbo alemán Darstellen, significa representación y que Marx afirma que el valor es una representación del trabajo y no una igualdad o equivalencia. Es decir que el valor no es el trabajo, ni siquiera el trabajo abstracto, sino que lo representa. Aparentemente, nos encontraríamos de nuevo, frente a la aporía Kantiana: un nómeneo irrepresentable, el trabajo abstracto, sólo es representable como valor. Pero la posición de Marx es, otra vez más, Hegeliana. No se trata de un contenido, de una materia prima o primera, el trabajo, que espera, como un real indefinible, la claridad de una forma, dada por la representación que lo convierte en realidad. Marx (y Hegel) son más dinámicos: El contenido toma forma en el devenir histórico. El trabajo, como contenido del valor, no difiere del trabajo que crea un valor formal. Sintetizando: el valor para Marx es la forma, adecuada y exacta, de expresar su propio contenido, es decir, el trabajo. Lo aclararé en el discurso mismo de Marx: el valor de cambio es la forma social del producto del trabajo (la mercancía) que expresa no solo los cambios del trabajo (y los cambios en las relaciones de producción), sino que en un mismo momento histórico, lo enmascara y oculta (30).

Sobre el pensamiento de Marx dice Rubin lo siguiente:

"Para interpretar las ideas de Marx, es necesario partir del capítulo IV del tomo I de sus *Theorien über den Mehrwert*, que lleva el título de "El trabajo productivo y el trabajo improductivo". Marx brinda una breve formulación de las ideas desarrolladas en este capítulo en el tomo I de *El Capital*, en el capítulo XIV: "La producción capitalista no es ya producción de mercancías sino que es, sustancialmente, producción de plusvalía. El obrero no produce para sí mismo, sino para el capital. Por eso ahora no basta que produzca en términos generales, sino que ha de producir concretamente plusvalía. Dentro del capitalismo, solo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que trabaja para hacer rentable el capital. Si se nos permite poner un ejemplo ajeno a la órbita de la producción material, diremos que un maestro de escuela es obrero productivo si, además de moldear las cabezas de los niños, moldea su propio trabajo para enriquecer al patrono. El hecho de que éste invierta su capital en una fá-

brica de enseñanza en vez de invertirlo en una fábrica de salchichas no altera en lo más mínimo los términos del problema. Por tanto, el concepto del trabajo productivo no entraña simplemente una relación entre la actividad y el efecto útil de ésta, entre el obrero y el producto de su trabajo, sino que lleva además implícita una relación específica social e historicamente dada de producción, que convierte al obrero en instrumento directo de valorización del capital". Después de afirmar esto Marx promete considerar esta cuestión en detalle en el "tomo IV del El capital, es decir, en su libro dedicado al estudio de las teorías sobre la plusvalía. En efecto, al final del primer tomo de esta obra encontramos una disgresión que, en esencia, constituye un desarrollo detallado de las ideas ya formuladas en el tomo I de El Capital.

Ante todo Marx señala que "sólo los burgueses de horizonte limitado, que conciben las formas capitalistas como las formas absolutas de la producción, pueden confundir el problema de qué sea el trabajo productivo desde el punto de vista del capital con este otro: ¿ qué trabajo es productivo de por sí, qué es de por sí el trabajo productivo? Marx descarta por inútil la cuestión de qué tipo de trabajo es productivo en general, en todas las épocas históricas, independientemente de las relaciones sociales concretas. Todo sistema de relaciones de producción, todo orden económico, tiene su concepto del trabajo productivo. Marx limita su análisis a: la cuestión de qué trabajo es productivo desde el punto de vista del capital, o en el sistema capitalista de economía. Responde a esto del siguiente modo: "Dentro del sistema de la producción capitalista trabajo productivo es, pues aquel que produce plusvalía para su patrón, el trabajo que transforma las condiciones objetivas en capital y el propietario de ellas en capitalista, el trabajo que produce como capital su propio producto". "Sólo es productivo el trabajo que se convierte directamente en capital o lo que es lo mismo, el trabajo que constituye el capital variable". En otras palabras, el trabajo productivo es "aquel que se cambia directamente por capital", vale decir, el trabajo que el capitalista compra como capital variable con el propósito de usarlo para crear valores de cambio y plusvalía. El trabajo improductivo es aquel que "no se cambia por capital, sino directamente, por los diversos elementos que forman la ganancia del capitalista, como son el interés y la renta del suelo".

Espero que haya quedado claro un punto, para nada desdeñable del planteo Marxista. Si el valor hasta el desarrollo de sus hipótesis, era un obstáculo epistemológico; si era un real inexpresable, Marx intentará, desde sus postura científicista, una carambola curiosa y fallida: el valor para él, es, precisamente lo representable. Es el camino a la representabilidad. Sólo en tanto vale esa substancia oscura, el trabajo abstracto puede inscribirse en la realidad económica, que a su vez, es la estructura de toda realidad humana e histórica posible, pero, para dar esa posición al valor - hazaña abierta también por el pensar de Nietzsche, quien al llamar a una "subversión de todos los valores", y no solo de los morales, incluidos en su genealogía (31), da por supuesto un saber sobre el valor, para hacerlo representable al valor. Marx debe forzar mucho sus conceptos. Ya procedió a la igualación teórica del valor-trabajo. Pero esta dudosa base no le alcanza. La representabilidad del valor lo llevará a confundirlo con el precio de producción.

Los capitalistas se desplazan por diversas ramas de producción en la medida en que haya diferencia en las tasas de ganancia; por lógica, el capitalista deseará o necesitará para ser fiel al discurso marxista, obtener el máximo posible de plusvalía. Pero, para poder saber en donde invertir su capital y su trabajo y obtener esa tasa máxima, ese plus de valor, el capitalista -según Marx- deberá moverse en parámetros seguros. Deberá, en resumen, saber. Y más aún ese saber deberá depender de un conocimiento mensurable. Y ese conocimiento mensurable, científico, deberá ser racional. No se puede ser capitalista al azar: los golpes de la fortuna están excluidos de un teorizar científico. Debe haber, como en el tema del trabajo, un referente equalizador y seguro. Este referente se llama, en El Capital, composición orgánica de capitales. La "composición orgánica", otra metáfora biológica, es la relación que existe entre el capital constante y el variable. Ahora bien, esta relación es igual en todas las empresas y en todas las ramas de producción. Sólo a partir de este supuesto, podrá afirmar Marx, que la tasa de ganancia es proporcional a la tasa de plusvalía. Y si la tasa de ganancia es proporcional a la de plusvalía, las mercancías se venden por su valor: valor y precio coinciden.

Aquí surge una primera objeción. Supongamos que realmente funcione así el mercado, ¿para qué acudir a la doctrina de los valores, si la mensurabilidad está

dada por los precios? ¿No será que el valor en Marx está colocado en función de la necesidad histórica, encubriendo una ética revolucionaria?

La segunda objeción es más clásica: supone, razonablemente, que las distintas ramas de producción no presentan una composición orgánica de capital igual. Por ejemplo: algunas utilizan más capital intensivo y otras, más capital financiero, en este caso, para que se igualen las tasas de ganancia, las empresas con una composición orgánica de capital más elevada aplicarán precios superiores a sus valores teóricos y las de composición orgánica menos elevada, precios inferiores. Y si este fenómeno no ocurriera, habría tasas de ganancia diferente, según las ramas de producción en la que las empresas trabajan. Si fuese así, las mercancías no se venderían por su valor, sino por el "precio de producción", definido como la suma de los costos de producción y la ganancia media del capital invertido. En este caso el valor perdería su función central, como mecanismo de la distribución de trabajo en las diferentes ramas de la producción.

Marx intentó adelantarse a esta segunda objeción tratando de demostrar matemáticamente que las variaciones de los precios de producción correspondían a variaciones en el valor que, así, seguía determinando la distribución del trabajo.

Señalo, como anécdota secundaria, que la demostración matemática era errónea y fué sometida a críticas puntuales que pretendían, de allí, invalidar toda la teorización. Fué una pérdida de tiempo. Sweezy (32) en este siglo, corrigió el error de Marx y propuso una fórmula aceptable. He dicho que ésta es una anécdota secundaria. Lo escribí así porque más allá de la disgregación matemática, aún si el valor presenta la misma tendencia que el precio de producción. ¿Cuál es su función verdadera? En resumen: ¿para qué sirve el valor? ¿No había afirmado Marx que el valor era representable? Pero, si su representabilidad está objetivada en el precio de producción. ¿Qué impide afirmar que es este último el que establece el equilibrio del mercado? Parece sensato el comentario obligado: el valor queda como una esencia metafísica que acompaña caprichosa u obligadamente, a un hecho empírico. La crítica es válida desde un punto de vista exclusivamente económico. Olvida que Marx precisa del valor para anudar la economía a la política y más aún, a su concepción global socio-histórico-política. Sin el valor-trabajo, por más "metafísico" que resulte a una concepción empirista, no hay re-

laciones sociales de producción. Habrá como máximo, bases técnico-materiales de producción, las ya señaladas por Ricardo, a partir de formas sociohistóricas naturales y eternas. Sin embargo, ¿por qué debo aceptar un valor que no se muestra, ya que debe demostrarse matemáticamente? ¿Por qué debo aceptar esa demostración que subyace y justifica la existencia de esas relaciones socio-históricas de producción? Marx podría tener una fácil respuesta: porque si no acepto ambos supuestos y trabajo solo teniendo en cuenta los aspectos técnico-materiales, estaré cegada por el fetichismo que como economista burguesa me impide captar el doble discurso de la economía.

El marxismo se postula entonces como una ideología que me abarca como sujeto. Pretende ser más que una teoría económica, más que una teoría sociológica, más que una teoría histórica: implica una alternativa y una praxis, es decir, una modalidad existencial. Si acepto sus postulados, me comprometo en una lucha. Si no los acepto, cegada por la alienación, soy una enemiga o al menos, un factor retardatario en el inevitable devenir histórico.

En todo teorizar económico se oculta una ideologema, se implica una ideología pero en ninguno este substrato es tan imperativo, dialéctico y estructurado como en el marxismo.

Es que por ello mismo, el valor se hace representable: la teoría me implica y me juzga; implica y juzga a todo lector: o se acepta su verdad genérica y universal, que propone, insisto una praxis o se está, se vive, fetichizado y alienado en el error. En este sentido el marxismo se coloca, con holgura, como el último gran intento metafísico: posee y postula una verdad.

Por supuesto que esta verdad, en la práctica, se diluye en infinidad de matices, desde el socialismo a la española o a la francesa hasta la perestroika de Michael Gorbachov. Presenta, además, contradicciones notables, inclusive en sus planos teóricos básicos. El licenciado Ricardo Graziano (33), por ejemplo, afirma que, a pesar de reconocerse teóricamente la indivisibilidad del planteo tecnológico y social, Marx cree posible que históricamente los procesos de producción adquieran un carácter exclusivamente técnico, dejando a una lado la aplicación de sus propios principios a la teoría del mercado. El error estaría en pensar, desde un punto de vista marxista, que las técnicas, las maquinarias y las mercan-

cias mismas, puedan no ser portadoras de procesos de dominación. Error que implicaría la negación de todo el desarrollo teórico -el de las relaciones de producción y el del valor del trabajo abstracto- y no sólo del que señala la fetichización de la mercancía. Esta falsa posición llevaría a pensar, por ejemplo, que una vez liberadas de las relaciones de producción alienantes del capitalismo. Las técnicas y las mercancías puedan ser socio-políticamente neutras.

Desde este punto de vista, que es el general en el marxismo actual y muy especialmente el de la posición de Gorbachov, cuando el socialismo elimina la propiedad privada de los medios de producción, queda abierto el camino para el perfeccionamiento (tecnológico, claro está) del género humano. Esta suposición marxista, es desde el marxismo, fetichista. Y lo es porque no reconoce que en las mismas técnicas productivas están inscriptas relaciones de poder, relaciones de producción, relaciones de clase. Por ello, -afirma Graziano, desde su tesitura marxista- una moderna fábrica de la URSS, no se diferencia de una fábrica capitalista. Las relaciones de trabajo son muy parecidas porque las relaciones de poder que condicionan a esas relaciones, están inscriptas en la tecnología.

Así, de pronto, se producen en el marxismo verdaderas transvaloraciones. Se toma de Marx la apología de la industrialización, ignorando o no valuando que ese canto de gloria se corresponde con la aparición de un proletariado industrial capaz de conciencia revolucionaria, es decir, capaz de producir, muy precisamente, el cambio en las relaciones de producción. Desde este punto de vista, un marxismo coherente en su teoría y en su praxis, necesariamente, al variar las relaciones de producción, cambiaría las técnicas de producción. La tecnología entera estaría en función del cambio. Y por tanto, prosiguiendo con el ejemplo de Graziano, no podría haber intercambio tecnológico entre los países socialistas y los capitalistas.

El tema es terminante y determinante: el utopismo de Marx -muy de acuerdo con el post-iluminismo y el progresismo científicista del Siglo XIX- no es tecnológico, sino socio-histórico-político. La tecnología es, o debería ser subsidiaria, por una parte y por otra, nueva. Otro aspecto interesante y contradictorio de la aplicación práctica de la teoría marxista es la división, novedosa para el punto de vista del sentido común, entre trabajo productivo y trabajo improducti-

vo. Vale, de paso, para introducir en esta reseña el tema de la contabilidad.

Se considera productivo -desde el marxismo- solamente al trabajo que produce bienes materiales, es decir, un aumento en el "stock de riqueza social".

Por ello la contabilidad de los países socialistas no toma en cuenta a los servicios como parte del PBI.

Esta práctica constituye una extensión del pensar marxista. Marx reseñó, obviamente para la sociedad capitalista, como productiva, a toda actividad generadora de plusvalía. Y no diferenció el hecho de que esta rentabilidad del capital proviniera de la producción de bienes o de los servicios.

Para Marx, el único trabajo improductivo es aquel que, aún produciendo bienes materiales y siendo objetivamente útil, no genera un aumento del capital variable, es decir, plusvalía.

Para ilustrar el pensamiento de Marx tomo un ejemplo clásico, de raíz ricardiana: el trabajo de un actor empleado por un empresario capitalista, es productivo, o puede serlo, en la medida en que la obra o la película produzcan ganancias. El del personal doméstico, en cambio no lo es: no genera acumulación de capital variable.

Sintetizo un ejemplo que consta en Rubin (34): el trabajo de un sastre empleado de una sastrería es productivo (produce plusvalía); el de un sastre que trabaja a domicilio, no lo es.

¿Por qué? Marx lo escribe claramente: "el trabajo productivo es aquel que se cambia directamente por capital" (35). El trabajo improductivo, no se cambia directamente por capital. Como en el caso del sastre a domicilio, por más útil que sea, se consume en renta y no crea plusvalía.

Estas definiciones pueden parecer arbitrarias sino se tiene en cuenta el marco total de la teoría marxista. Dentro de ese encuadre es productivo todo trabajo que produzca plusvalía porque desarrolla a la sociedad capitalista (el sastre a domicilio es hoy un anacronismo). Al desarrollar, la sociedad capitalista apresurará su quiebre, su corte histórico, el advenimiento, primero del socialismo y luego del comunismo.

Desde esta óptica teleológica (implica una valoración ética del fin), el sastre a domicilio, el cocinero particular o la empleada doméstica sólo producen valor de uso, no aumentan la rentabilidad del capital, no son trabajadores pro-

ductivos. Puede verse como Marx no pudo, en su época, valorar, por una parte, al tiempo libre y por otra, ni siquiera hacerse la idea de una mujer capitalista, empresaria y productora de plusvalía. No comprendió que el valor de uso del servicio doméstico, podía convertirse en valor de cambio: el ama de casa transformada en empresaria. Y es probable que su incorporación provenga de la exclusión, en sus hipótesis, del deseo. Sólo en el hipotético reino de la necesidad el valor de uso se diferencia tajantemente del valor de cambio.

Reproduzco ahora, del libro de Rubin, una aproximación a la teoría marxista de la contabilidad:

"Dirigimos la atención del lector a la cuestión de la contabilidad porque, como afirman algunos autores, Marx negó el carácter productivo del trabajo en la contabilidad, en todos los casos. Sostenemos que tal opinión es errónea. En realidad, las ideas de Marx sobre la "contabilidad" se caracterizan por su extrema oscuridad y pueden ser interpretadas en el sentido indicado. Pero, desde el punto de vista de la concepción de Marx del trabajo productivo, la cuestión del trabajo de los contadores no plantea particulares dudas. Si la contabilidad es necesaria para la ejecución de funciones reales de producción, aunque esas funciones se lleven a cabo en el curso de la circulación (el trabajo del contador se relaciona con la producción, la conservación y el transporte de bienes), entonces la contabilidad se relaciona con el proceso de producción. El trabajo del contador es improductivo sólo cuando realiza la metamorfosis formal del valor, la transferencia del derecho de propiedad sobre el producto de compra y venta en su forma ideal. Repetimos que, en este caso, el trabajo del contador no es improductivo porque no efectúa cambios en bienes materiales (a este respecto, no difiere del trabajo del contador de una fábrica), sino porque es contratado por el capital en la fase de la circulación (separada de todas las funciones reales)".

En último término, y muy curiosamente, sigue sin entenderse por qué la plusvalía, que marcará la diferencia entre lo productivo y lo improductivo, es una necesidad. Se trata, en verdad, de un deseo, claramente inscripto en el imaginario social, pero perfectamente recusable por cualquier sujeto. Ser o no ser capitalista es, vuelvo a remarcarlo, una cuestión de deseo. Por ello, y para no

abundar en múltiples ejemplos, la más abultada herencia puede "perdersé" de un día para otro. Un drama, seguramente "mal visto" desde el RSI de nuestra sociedad y de nuestra época, es decir, desde el RSI de nuestra cultura, pero no por ello, imposible. Es que en la dialéctica entre el deseo y la necesidad, que Marx no pone en juego, se abre el camino de la libertad subjetiva, que sólo en parte está sobredeterminada por una destinación histórica.

14.4 UN SALTO HACIA ADELANTE EN EL TIEMPO: LOS NEOCLASICOS:

Si la teoría marxista fue paradigmática al esbozar una etapa del desarrollo de la economía mercantil -el capitalismo- sólo en la medida en que aceptan el término, la calificación, puede considerarse a los neoclásicos como puntualmente contestatarios con respecto al marxismo. Descubrirán, por otra parte, nuevas herramientas teóricas y establecerán parámetros actuales, como la macro y la micro economía y regresarán a puntos claros que el marxismo dejó a un lado o implícitamente negó: la subjetividad, la libertad.

Desde 1870 hasta la emergencia crítica de 1930, se desarrollan tres escuelas -la inglesa, la austríaca y la suiza- sintetizadas por Marshall hacia 1890.

Conviene, en base a la investigación de Dobb, determinar las características generales que permiten clasificar a las tres escuelas y a sus diversos pensadores, bajo una sola denominación. Por lo tanto, los costos y el proceso de producción (problemática común de la escuela clásica y de la marxista) son reemplazados por otros objetivos de estudio: La investigación de la demanda y el consumo final. Cambio de objetivo que, en rigor, es un cambio de objetos científicos que requerirá nuevas técnicas. Los neoclásicos harán énfasis en este carácter científico de sus propuestas. Lograrán reducir el campo de acción a la economía -como corresponde a su pretensión de ciencia- tratando de librarla de las implicancias morales y sociales, históricas o metafísicas. Los economistas, hasta Marx, eran filósofos. Los neoclásicos serán, simplemente, economistas. Al dedicarse al análisis micro-económico y al valorar la acción individual, relativizarán a las teorías objetivas del valor: la subjetivarán.

Estas variantes en el objeto se hacen evidentes, por ejemplo, cuando estudian

la relación entre distribución y cambio. Para Ricardo y para Marx las relaciones del precio con los valores de cambio, aparecían después de establecerse un proceso de distribución que respondía a un principio extra-económico. Para la nueva orientación, el problema de la distribución tiene que ver con la formación de precios de insumos por un proceso de mercado. La distribución, así, queda determinada por un proceso de cambio y, más específicamente aún, por la estructura del mercado del producto final.

En sus primeros aportes, la teoría neoclásica hace depender a la distribución, no sólo de la estructura del mercado, sino de la intensidad de la demanda de consumo. La afirmación era riesgosa y fue rápidamente corregida. De todas maneras -y hasta la síntesis de Marshall- la distribución de la demanda final se apoya en un supuesto decisivo: la oferta dada de factores productivos. En el discurso económico, en este nuevo discurso, la oferta y la demanda resuenan todavía en los oídos: "Las leyes de la oferta y la demanda" se convierten en un lugar común. Marshall corrige el tema de la distribución unidireccional desde la demanda a la distribución, estableciendo un par dialéctico, el de la distribución como oferta, enfrentando a la demanda de los consumidores.

Wieser (36) profundizó y utilizó el tema: un bien, una mercancía, no expresa absolutamente su valor de cambio, que depende, también, del poder adquisitivo de los demandantes. Como puede comprenderse el mercado y sus leyes han sido incluidos en el valor de cambio, en el lugar que ocupaba el trabajo abstracto para la teoría marxista. Y aún más: en el lugar de las relaciones de producción. Pero al reencontrarse con el ubicuo valor, Wieser retoma el viejo significante tomista. Establece que hay un valor natural (ya no histórico-social) por el cual los bienes se estiman de acuerdo a su utilidad marginal y un valor de cambio, que suma a la utilidad marginal, el poder adquisitivo.

De todas maneras, supondrá que el poder adquisitivo, es decir la distribución del ingreso es un factor irrelevante. La determinación de los precios es, fundamentalmente, un efecto del valor natural.

Wieser aceptará, a lo sumo, que cambios institucionales pueden modificar la distribución personal del ingreso en un sujeto dado, pero no afectará la distribución factorial, será insignificante en el mercado.

Es interesante subrayar que lo histórico-social queda así excluido del acontecer económico. El objeto de la ciencia económica, el sistema económico, será aislado de los otros discursos, la intertextualidad queda, así, barrada. Los economistas no deberán ocuparse siquiera de esa plusvalía, eje de la teoría marxista. El tema del excedente está subsumido en el de la distribución. El análisis económico se centra en las condiciones de equilibrio bajo situaciones de competencia.

Si hay equilibrio pleno, habrá equilibrio pleno de los factores -capital, trabajo- en la medida en que cualquier excedente se ve reducido por vía de la competencia hasta anonadar su precio en cero. Una mera disquisición teórica, ya que una mínima elasticidad de demanda, absorbe cualquier excedente.

Este énfasis en las situaciones de equilibrio pleno, modelo estructural estático y aquejado de completitud, llevó, por una parte, a ignorar situaciones de equilibrio múltiple (por ejemplo, las correspondientes a diversos niveles de empleo) y por otra, inevitablemente a una mecánica estática, que no puede abarcar la estabilidad o inestabilidad en la trayectoria que se establece entre dos situaciones de equilibrio pleno. Por consecuencia, el cientificismo pretendidamente objetivo, produce un empobrecimiento del teorizar, al reducir al objeto mensurable: la microeconomía, se impone. Y se descuidan, por tanto, las situaciones más amplias de interdependencia. Este discurso del método obliga a sus seguidores a optimizar. Bajo condiciones de competencia, en todos los mercados, se optimizaba el valor producido. Por extensión, y nuevamente, perdiendo el valor, se dedujo equivocadamente que se maximizaba la suma total de utilidad, sin tener en cuenta la distribución del ingreso. En este punto de quiebre habrá que colocar el óptimo de parejo, que sólo será útil para justificar un régimen ideal de competencia perfecta y libertad de mercado.

Por otra parte, al reducir los neoclásicos, todo el tema de la distribución al de la formación de los precios de los factores productivos, descuidaron, nada casualmente, el papel de la proporción de los factores en la oferta. En este neotomismo liberal, cada factor recibe "naturalmente" el equivalente de su contribución productiva.

Habrà que reconocer, empero, a la vasta escuela neoclásica, su fervor matemático, que la llevó a elaborar instrumentos de análisis sumamente precisos, teore-

mas y postulaciones que luego fueron útiles en otros contextos teóricos. Dobb (37) supera la antinomia marxismo-neoclasicismo, al replantear la posición neoclásica frente al clasicismo ricardiano.

Para los neoclásicos la inconsistencia de Ricardo queda revelada en su intento de que una sola ecuación deleve dos incógnitas. Una primera incógnita, el precio, está determinado por los salarios, más los beneficios. Al mismo tiempo, el beneficio es definido como un excedente de valor, producido por encima de los salarios

La crítica es válida para las hipótesis de Smith- que sumaba los componentes- y no para Ricardo, que ofrece una segunda ecuación: la de las condiciones de producción del bien-salario.

Para Dobb, reconociendo el valor de su aporte tecnológico, la teoría neoclásica se mantiene, es aplicable, responde a una verosimilitud, sólo en situaciones muy especiales.

Y para reconocerle ese valor, se coloca en una óptica suprainstitucional. Es decir, desde ese punto de vista, intenta una contextualización de las situaciones institucionales en las que la teoría podría subsistir. Un bello ardid retórico: si la teoría afirma x y niega y, buscaré las situaciones de realidad en las que x quede afirmado, e y negado.

El más simple de estos supuestos escenarios históricos sería aquel en que los insumos productivos sean objetos naturales, disponibles "naturalmente", en cantidades y fechas determinadas.

En esta estructura ideal, que excluye al trabajo y a la producción, algunas -y no todas- de las relaciones de cambio dependerán de la demanda de bienes finales producidos a partir de diversas combinaciones de insumos.

En otro "contexto institucional", la mano de obra se incluye como un insumo más, igual a los objetos naturales. Estos objetos, claro está, ya no son "naturales" Son generadores de renta y su precio depende del proceso de transformación (productivo) en bienes finales, y de la demanda.

Este caso podría resolverse según Dobb mediante la técnica de programación lineal y constitutiva, que puede aplicarse también a una economía socialista.

Un tercer "contexto institucional" incluye al trabajo y considera a los insu-

mos como reproducibles, no naturales. En este caso, el más frecuente, sin duda, reaparece el problema del excedente, cuya distribución será determinada por la estructura de precios finales.

En este tercer caso no es aplicable la teoría neoclásica, que queda reducida a situaciones de condicionamiento muy registradas. Aún si se acepta la presunta "naturalidad" de determinados insumos, su costo sólo podría ser calculable a muy corto plazo. Y por otra parte, la elección de técnicas de producción no es libre: depende de los precios relativos de los factores y de su presunta substitutibilidad.

14.4.1 LA ESCUELA INGLESA DEL NEOCLASICISMO:

Jevons (38), paradigma de la escuela anglosajona, no tuvo discípulos. Marshall, debo repetirlo, es un autor de síntesis.

La no edad teórica de Jevons consistió en equiparar el valor de cambio con lo que él bautizó como "grado final de utilidad". El valor -y en esto es muy británico- se fundará en el utilitarismo*. La utilidad no es una cualidad inherente a los objetos, sino una relación que surge del interjuego entre los objetos, y las necesidades humanas. Este valor es mensurable y representable. Más aún: es de aplicación cotidiana. Para obtenerlo no es preciso buscar utilidades totales. Basta establecer cantidades pequeñas de utilidad: allí se oculta el valor de cambio, pero no mucho. Tan poco, en realidad, que es formulable. El cambio en los precios rotativos de dos mercaderías será inversamente proporcional a los grados finales de utilidad (marginal) de las cantidades efectivamente demandadas. La fórmula es sencilla:

$$\frac{p(x)}{p(y)} = \frac{\text{Ut. Mayor Y}}{\text{Ut. Mayor X}}$$

En síntesis: el costo de producción determina la oferta; la oferta determina el grado final de utilidad, la utilidad marginal, y el grado final de utilidad determina el valor. Confunde, una vez más, valor con precio. Nuevamente queda a un lado el espinoso tema del deseo, que no es tan fácilmente matematizable como la obsesiva relación utilidad-necesidad.

Marshall (39), criticará a Jevons y acotará que, si se omiten los pasos inter-

*Aclarar la confusión que entraña el uso de la palabra utilidad y ganancia? La ganancia como plus de beneficio, o de renta no implica la cualidad de útil. Lo útil puede no proporcionar ganancia sino satisfacción o placer.

medios, el costo de producción es el que determina al valor. Marshall -también equivocándose- reformula la cadena de causalidad: para que los productores mantengan su trabajo, la utilidad determina la cantidad que debe ser ofrecida, la cantidad que debe ser ofrecida determina a su vez el acto de producción y el costo de producción determina el valor que, a su vez determina el precio de oferta, Una vez más el valor se confunde con un costo numerable, o puede traducirse a él y por tanto, no tiene sentido como paso en la teoría causalista y, por cierto, el plus de valor, la plusvalía es eliminada.

Jevons hace algo parecido cuando, al tratar del valor del capital, introduce la noción de productividad marginal como factor determinante de la tasa de interés

Introduce una dimensión valorativa nueva: el tiempo. Concibe al capital como adelanto temporal para la subsistencia de los trabajadores, recogiendo, seguramente sin saberlo, los primeros pasos de la Iglesia cuando, como se explica en la IIIª Proposición de esta tesis, valora a la usura en función del tiempo y castiga al usurero como ladrón del tiempo divino. El argumento de Jevons es la rigurosa inversión de la valoración católica primitiva. La cantidad invertida de capital, multiplicado por el tiempo, da como resultado la cantidad de la inversión como capital. Y el interés resulta del incremento del producto. Tasa que regist el cociente del incremento del producto, como adelanto, en ese período temporal, del producto total. El tiempo, sin duda, se ha capitalizado y funciona como valor representable, más humano que divino.

14.4.2 LA ESCUELA AUSTRIACA: Menger, Wieser y Böhn-Bawerk:

Fundada por Menger (40) y llevada principalmente adelante por sus discípulos Wieser y Böhn-Bawerk, la escuela austríaca se diferencia tajantemente de la inglesa en un punto clave: desprecia la utilización de las matemáticas.

Menger acusa a Jevons de caer: "en repelentes formulaciones matemáticas y luego hace una defensa terminante de la subjetividad del valor.

Esta postura se ve claramente en un ejemplo del valor de pérdida de un objeto El valor de un caballo, para un campesino, será aquel del cual se ve privado cuando no lo tiene. Habría que preguntarse, claro está, que pasa con la pérdida

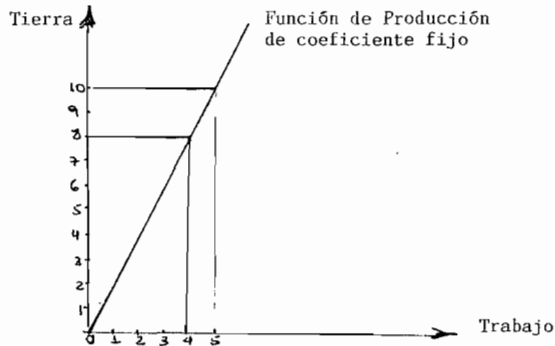
de un objeto del cual no se es propietario; del obrero con la máquina. Y agregar que, para el campesino, el valor del caballo depende del valor que la cultura en la que vive le asigne. En Otras palabras, el caballo vale más o menos que un utensillo de trabajo. Dobb (41) además, agrega: "Esta noción, según puede verse, es en substancia la de la productividad marginal, aunque sin utilizar el término como tal y sin entrar a los refinamientos casi matemáticos con los que llegó a asociársela".

De todas maneras, el "ejemplo del caballo" introdujo la inquietud del deseo, con toda su ambigüedad, en la economía. El tema estaba ya planteado por un osado pensador, y desde 1854. Dobb se asombra de que Hermann Heinrich Gossen haya permanecido ignorado hasta 1879, cuando es redescubierto, o mejor dicho, descubierto, por Jevons. Nada hay de asombroso en esta ignorancia. Gossen, en rigor, es un predecesor de Schopenhauer y de Freud. Se había adelantado demasiado a su tiempo. Y desarrolla, Gossen, una teoría semi-matemática sobre el placer y el dolor. Sostuvo que un máximo placer, y al mismo tiempo la máxima evitación del dolor, se obtendrá igualando los incrementos finales de todos los placeres. Pasarían más de cien años para que Lacan formulara algo parecido, tomando de Marx la plusvalía para hablar, en psicoanálisis de un plus de goce (42). Dobb, inclusive no comprende la osadía de Gossen y la traduce, muy clásicamente, a "los incrementos finales de ingreso monetario gastado en adquirir diversos disfrutes". A juicio de la autora de esta tesis aquella fué una mala traducción: nuevamente el valor se pierde, cuando no en precio, en costo.

Sin embargo, para los luego llamados continuadores, las teorías de Menger son las merecedoras de salvación. En la década del 80 al 90 Fridich Von Wiesen desarrollará el principio de la pérdida dentro de un encuadre más sólido y con mayor rigor matemático.

La teoría subjetiva del valor, en Menger, parte de los bienes de consumo. Estableció como bienes de primer orden a aquellos que satisfacen las necesidades humanas. Estos productos -nominados bienes de orden superior- se obtenían por un proceso de interpretación de cada insumo, de acuerdo a su contribución en la elaboración de bienes de primer orden. Tuvo cuidado en distinguir entre casos de proporciones fijas y proporciones variables de consumo. Para las proporcio-

nes fijas el principio de que el valor de un factor sustraído al proceso de producción será igual a la pérdida total resultante, menos el producto, que resultaría del uso de los factores complementarios en empleos alternativos.



Esto nos lleva al concepto de costo de oportunidad. En el primer caso planteado la pérdida es igual a 2 ($10-8$), mientras el valor de la tierra que quede liberada se utilice en algo alternativo; por ejemplo, la rotación de la plantación de maíz al ganado vacuno.

En el segundo caso, con respecto a las proporciones variables, el valor del factor que es sustraído del proceso, sería igual a la diferencia en el producto, una vez que aquello que quedara del factor mermado y aquello que restara de los demás factores, sea combinado para obtener mayores ventajas.

Con respecto a los bienes de primer orden -bienes de consumo durables y no durables, que satisfacen directamente las necesidades- afirma Menger que la satisfacción del consumidor se maximiza cuando distribuye el ingreso de manera tal que el margen de satisfacción de necesidad sea igual cuando se igualen las utilidades marginales de todos los consumos.

Estas aseveraciones muy psicologistas, más allá de las objeciones al tema de la necesidad que esta tesis ha planteado, plantean la "satisfacción de esa necesidad" como algo posible. Desde el punto de vista del deseo como falta en ser, la

que el hombre da promesa con tal de vivir en sociedad. Esta memoria lleva a la razón: "¡Ay!, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: qué caros se han hecho pagar; cuánta sangre y horror en el fondo de las cosas buenas".

En este momento, Nietzsche introduce el tema de la mala conciencia, de la conciencia de culpa. Schuld, en alemán, significa al mismo tiempo culpa y deuda. Deuda es culpa, en el mismo sentido en que el padre nuestro cristiano dice perdónanos nuestras deudas, como metáfora de la culpa (67). Esta culpa-deuda es muy anterior a todo lo que se considera esencial en un crimen. Por ejemplo: si el crimen es intencional, negligente, casual, imputable. Y más aún, es anterior al sentido de la libertad por el que ahora pensamos que un reo merece un castigo porque podría haber actuado de otro modo. No. Para Nietzsche la aplicación de la pena se hacía de la misma manera con que ahora sus padres castigan a sus hijos: por cólera ante un perjuicio que se desahoga sobre el causante. El perjuicio, se compensa por el dolor del otro. Y esta relación es tan remota -la relación perjuicio y dolor- como la que existe entre el acreedor y el deudor: remite a las formas básicas de la compra, venta, cambio, comercio y tráfico.

Aquí es donde Nietzsche analiza las relaciones entre el deudor, el acreedor y la promesa. El deudor empeña al acreedor (para el caso de que no cumpla) su cuerpo, su mujer, su libertad y su vida. Pero sobre todo, el deudor ofrece su cuerpo a la afrenta, la tortura y la castración. Ofrece su cuerpo de acuerdo a una valuación de las partes (brazo, mano, pie) y la legislación romana establecía que si al acreedor se le iba la mano y cortaba un poco más de lo debido el cuerpo del deudor, no era fraude.

¿Cuál es la lógica de este absurdo? Para Nietzsche la voluptuosidad de faire le mal pour le plaisir de le faire (68).

El goce causado por la violentación. Y así, cuando más inferior sea el acreedor (el que castiga) más placer encontrará en participar de un derecho de señores. Este derecho primitivo es un derecho a la crueldad. Así la culpa, la conciencia, el deber, y la santidad del deber, huelen a sangre y a tortura. El hacer sufrir como compensación de las deudas, se convierte en auténticas fiestas y la crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua.

"E incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas las alegrías".

Con esto Nietzsche no quiere aportar al pesimismo y al tedio vital, sino afirmar que la humanidad no se avergonzaba de su crueldad. Hacer sufrir era un atractivo de primer rango y Nietzsche dice que lo sigue siendo: "No tengo ninguna duda, de que en comparación con una única noche de dolor de una mujer histérica culta, la totalidad de los sufrimientos de todos los animales a los que se les ha interrogado hasta con el cuchillo para obtener respuesta científica no cuenta sencillamente para nada".

Precisamente porque el dolor causa más daño, ahora se lo sublima y se lo utiliza. El hombre inventaba antes dioses para explicarse lo absurdo del dolor y esos dioses eran los espectadores en el gran circo. La guerra en Homero no era otra cosa que un gran festival para los dioses: "Está justificado todo mal cuya visión sea edificante para un Dios".

El origen mismo del pensar comienza en la relación de la deuda y la culpa. Se origina en la relación de acreedores y deudores, cuando las personas se midieron entre sí. Fijaron precios, tasaron valores, imaginaron equivalentes. El hombre se convierte en un animal tasador; la justicia nace del concepto de que toda cosa tiene su precio y todo puede ser pagado: este es el principio de la equidad y de la objetividad sobre la tierra.

"La justicia no es mas que la buena voluntad entre hombres de poder aproximadamente igual"(69).

Más adelante en el tiempo, será la comunidad la que mantenga la relación del acreedor con el deudor. El delincuente es un infractor, alguien que quiebra, frente a la totalidad, el contrato y la palabra con respecto a los bienes y comodidades de la vida en común, de los que hasta ahora había participado. El delincuente es un deudor que pierde los bienes y ventajas que poseía y al perderlo se le recuerda la importancia que tales bienes poseen. La pena reproduce el comportamiento normal frente al odiado enemigo, desarmado y sojuzgado. La ley se permitirá más adelante alguna impunidad, sólo en la medida en que el acreedor se ha enriquecido y puede soportar perjuicios, sin dejar de ser rico. El poderoso, en este sentido, está más allá del derecho. La justicia se da el lujo de suprimirse a sí misma. Y, de todos modos, el escenario, la escena, el procedimiento, son anteriores a la pena. ¿Por qué se imponen?.

El sentimiento de culpa

¿Será útil la pena, el castigo, para despertar el sentimiento de culpa de los culpables? Todo lo contrario. El castigo endurece, enfría, exsacerba la fuerza de resistencia. El castigo bloquea el sentimiento de culpa. El criminal ve, permisivamente, una sociedad donde funcionan el espectáculo y la tortura, el espionaje, el engaño y la corrupción. ¿Por qué ha de sentirse culpable? El autor de daños, antes, "era un irresponsable fragmento de fatalidad". La pena caía como puede caer una piedra. ¿Y ahora? La pena apenas sirve para domesticar al hombre: no para hacerlo mejor. Y entonces, ¿qué es el sentimiento de culpa? Es una tristeza acompañada de la idea de que algo sucedió de manera opuesta a lo que esperábamos: "El sentimiento de culpa es la profunda dolencia a la que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de la más radical de las modificaciones sufridas por él: aquella por la cual se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz" (70). Por tanto, es absolutamente originario y constituyente; no hay forma de salvarse de él. Implica que desvalorizamos lo instintual, que lo ponemos en suspenso; implica erguirse sobre los dos pies y "llevarse a cuestras a sí mismo"; implica el plúmbeo (plomazo) malestar de pensar, calcular, calcular causas y efectos, ser conscientes: implica rechazar los instintos hacia adentro e inventar un alma; implica la inhibición y la vuelta de las pulsiones contra el hombre mismo; implica crear un hombre, un loco, un desesperado que se estrella en su jaula, prisionero añorante: inventor de la culpa: un salto que es una caída, desde el animal al hombre. Todo esto implica la adquisición del lenguaje, claro. La mala conciencia es así un instinto de libertad (voluntad de poder) reprimido, encarcelado, volcado contra sí mismo. Es el voluptuoso trabajo de un alma escindida consigo misma, que se hace sufrir por el placer de hacer sufrir. ¿Y de qué otra parte surge la belleza? ¿y de dónde el desinterés? Precisamente de, y desde, esta mala conciencia; de este cruel sentimiento de culpa. El desinterés es autonegación del que se niega a sí mismo. De esta mala conciencia cruel surgen los valores no egoístas (altruistas).

Esta culpa, esta deuda, es la que se paga a los antepasados y es una relación jurídica, no afectiva, que implica sacrificios y obras y fiestas y capillas y homenajes; pero sobre todo obediencia. Y nunca se le da bastante a los antepasa-

dos y la deuda crece. Cuanto más gloriosa es la estirpe, más exigente es el deber. Cuanto más todopoderoso es el Dios, más reintegros exige. El Dios cristiano exige al máximo el sentimiento de culpa. No es como los graciosos dioses griegos. Ni tampoco basta el ateísmo, si no se logra una segunda inocencia; si no se logra la *unschuld*, la desdeuda, la desculpa.

De dónde sale Dios

¿De dónde sale este Dios? De aquella voluntad de autotortura, de aquella culpa y deuda que se ponen afuera. Esta es la más terrible enfermedad que desvasta al hombre. Los dioses griegos eran culpables; eran locos y no pecaban.

Y de todo esto surge el ideal ascético: pobreza, humildad y castidad. Y aquí enfrenta Nietzsche a Schopenhauer y a Sthendal. Para Sthendal lo bello es una promesa de *bonheur*. Para Schopenhauer, lo bello es un calmante de la voluntad. Deduce Nietzsche que cuando un filósofo proclama el ideal ascético, quiere escapar a la tortura del deseo. Quiere tener enemigos que lo seduzcan. Dice: "perezca el mundo, hágase la filosofía, hágase el filósofo, hágame yo"(71). Los filósofos odian la fama, los príncipes, las mujeres; saben que quien posee es poseído" Pero todo ello no es más que sensualidad trasmutada, que ya no penetra en la conciencia como estímulo sexual". El filósofo se enmascara con ideales ascéticos, y sigue con ello al mago, al adivino, al religioso. Representa una escisión que se quiere escindida, que se goza a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve inclusive siempre más triunfante en la medida en que disminuye la vitalidad fisiológica. El filósofo busca un sujeto puro del conocimiento, ajeno a la voluntad, al dolor y al tiempo.

"Es como pensar un ojo que de ninguna manera puede ser pensado, un ojo carente en absoluto de toda orientación, en el cual debieran estar entorpecidas y ausentes las fuerzas activas e interpretativas que son, sin embargo, las que hacen que ver sea ver-algo. Aquí se los pide siempre, por tanto, un contrasentido y un no-concepto de ojo. ¿No significa esto castrar el intelecto?"(72)

El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera. Implica en el sacerdote el deseo de ser-de-otro-modo. Implica que el hombre es un animal enfermo; acosado por epidemias enteras de estar harto (como

la danza de la muerte en 1348 o como el SIDA)(73).

El ideal ascético provoca resentimiento. Es un narcótico que amortigua el dolor por vía afectiva o que provoca la proyección de la culpa en los otros. Lo único que busca es combatir el sentimiento de displacer. Rebajando el nivel del sentimiento vital. Evitando querer, desear, amar, odiar; no vengándose, no enriqueciéndose, no mendigando ninguna mujer o lo menos mujer posible. Como dice Pascal, "il faut s'abêtir".

Un ideal ascético que, en último término finaliza en Brahma ; en el budismo nihilista, en la más profunda de las tres religiones; en la religión pesimista que llama a Dios, Nada (74).

Frente a ello, existe insinceramente, la bendición del trabajo; la pequeña alegría, la formación de un rebaño como lucha contra la depresión; la organización gregaria, Los medios no culpables en la lucha contra el displacer; los que no sean desenfrenados o entusiastas. Los que no procuren la cólera, el temor, la voluptuosidad, la venganza, la esperanza, el triunfo, la desesperación, la crueldad. (Todo desenfreno sentimental de este tipo cobra su precio y es juzgado culpable por los sacerdotes ascéticos). Ellos han inventado el pecado. Y no hay enfermos, si no pecadores, y la gente, en lugar de quejarse contra su dolor, lo anhela. Una mediación reblandeciente y castradora. Una medicación que produjo el mal de San Vito, los flagelantes y las multitudes que recorrían Europa gritando "Evviva la muerte"(75)

Finalmente ¿nos salvará la ciencia del ideal ascético? La ciencia -dice Nietzsche- es hoy un escondrijo para toda especie de malhumor, incredulidad, gusano roedor, desprecio de sí, mala conciencia; la ciencia es el desasosiego propio de la ausencia de un ideal, el sufrimiento por la falta del gran amor, la insuficiencia de una sobriedad involuntaria. La ciencia oculta (76). Se ciega a sí misma los ojos. Se aturde. Los científicos son seres que sufren y no quieren convencerse a sí mismos lo que son: seres aturdidos e irreflexivos. Se hallan muy lejos de ser espíritus libres, porque creen todavía en la Verdad. Frente a los científicos, son admirables los miembros de la orden de los asesinos (los Hashidin de Borges) que tenían por lema: "Nada es verdadero, todo está permitido". La ciencia se funda en un valor metafísico de la Verdad. Es un juego de disfraces, de máscaras desecadas y dogmatizadas que devuelven la libertad al i-

deal ascético y se alían con él. La cruel ciencia es la mejor aliada del ideal ascético que ha convertido al hombre en un animal sin metáforas. En último término, suponiendo que nada de lo que el hombre conoce satisfaga sus deseos, qué maravillosa escapatoria es buscar la culpa de esa insatisfacción, no en el dese- ar sino en el conocer. Esta: la trampa de la ciencia (77).

"El ateísmo tampoco sirve. El ateísmo incondicional y sincero. (Y su aire es lo único que respiramos nosotros, los hombres más espirituales de esta época). NO se encuentra en contraposición con el ideal ascético como a primera vista pa- rece; más bien es una de las últimas fases de su desarrollo, una de sus consecuen- cias finales... es la catástrofe que impone respeto, de una bimilenaria educación para la Verdad..."

Así es la conciencia cristiana, transformada en conciencia científica. "En todo caso es el arte, en el cual precisamente la mentira se santifica y la volun- tad de engaño tiene a su favor la buena conciencia (unschuld) se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia: por ello Platón odiaba el arte"(78)

¿Qué queda? Simplemente que la voluntad de verdad, de decir y ser verdad, co- bre conciencia de sí como problema. Y nada más. Porque sino, el resultado fi- nal es el nihilismo: "El hombre prefiere querer la nada a no querer".(79)

13.12 EL PENSAMIENTO DE LACAN ACERCA DE LA CAUSA Y LA VERDAD:

A partir del tema de la causa en Nietzsche remarcaré algunos puntos que son esenciales para enten- der a Lacan sobre el particular.

No debe confundirse wille (como ya se dijo, mal traducida como voluntad) en Schopenhauer , con la voluntad de poder en Nietzsche.

No se trata de un poder hacer, de una potencia que luego será acto o de un po- derío como consta en alguna mala traducción castellana. La voluntad de poder en Nietzsche está anudada con el eterno retorno de lo mismo y con la wiederholung o compulsión de repetición en Freud. Como bien hace notar Heidegger en su semi- nario sobre Nietzsche de 1940-45, y Lacan a lo largo de su obra; el retorno de lo mismo no debe equipararse al regreso de lo igual o de lo idéntico.

Cuando lo mismo vuelve a darse ya sea en la Historia Universal, en el "Big Bang" de la Astronomía, o en la historia de un sujeto o de una empresa el punto

de repetición es la marca de la diferencia. Lo mismo al repetirse ya no es lo mismo (por eso es distinto a lo idéntico). Por lo tanto, no hay una voluntad dirigida y consciente que pueda evitar la repetición, sino un acontecer que surge de la diferencia misma creada en los momentos de la repetición. Eso por lo pronto. Por otra parte, la diferenciación entre la voluntad que con Unamuno y Lacan traducimos como deseo o pulsión, en Nietzsche se diferencia netamente del pesimismo orientalista de Schopenhauer.

Si Schopenhauer ha afirmado que la wille al tomar conciencia de sí misma a través de la representación humana solo desea la nada, el aniquilamiento, para Nietzsche serán bien distintos.

La respuesta que le da a Schopenhauer queda explícita en la frase inicial y final de apertura y de cierre de la Genealogía de la Moral: es preferible querer la nada a no querer. En donde lo que se subraya no es una anuencia con la nada Schopenhaueriana, sino que el peso de la expresión cae sobre el querer, en rigor le contesta Schopenhauer que es preferible querer a no querer. Con lo que Nietzsche se une a Freud en su valoración del deseo por sobre el objeto. El objeto siempre será ilusorio - imaginario o fantasmático; lo que importa tanto para Nietzsche como para Freud es el deseo en sí.

Desde la óptica lacaniana esa falta de objeto, ese agujero en el objeto, que provoca la metonimia del deseo se llamará objeto a.

Curiosamente, en Lacan desde Freud y desde Nietzsche la causa se pierde en el objeto que no es objeto, se pierde en la carencia de objeto. Tanto desde la finitud Heideggeriana como de los pensadores que estoy analizando; la causa es la falta.

De ahí la definición clásica lacaniana: objeto a: causa de deseo.

Quede claro que la causa no es la nada sino algo que va más allá de la nada: la inabarcabilidad de lo real que es precisamente lo inabarcable, inaccesible para cualquier ciencia.

Desde esta Tesis podemos afirmar que su "objeto a" es el valor por una parte y por otra la definición de hombre como parlente y finito (riesgo) en cuanto no hay OTRO del OTRO; un más allá del lenguaje.

Tanto el valor como el riesgo desde estas articulaciones escapan al dominio de lo mensurable: son incommensurables.

Por otro lado, Lacan al plantear el nudo borromeo tal como puede leerse en la Proposición III^a, descarta toda noción de causalidad.

El registro del nudo no tiene ninguna anterioridad lógica o cronológica en cada uno de sus bucles. No es que lo real sea previo a lo imaginario o simbólico o viceversa; o que lo simbólico como registro del lenguaje y de la diferencia sea previo a lo real que lo agujerea, o a lo imaginario que lo representa. El nudo no reconoce causa alguna.

Con respecto a esta Tesis y desde un punto de vista fenomenológico podrían reconocerse solo dos causas constituyentes de "lo humano": la lengua y la ley del incesto. Pero subrayo que he escrito fenomenológicamente ya que a su vez, lengua e incesto se anudan con el deseo y nuevamente regresamos a la falta, a la incommensurabilidad del objeto a al barramiento del sujeto como sujeto de lo inconsciente como causas, que en rigor son causas perdidas.

13.13 LA CAUSA EN DERRIDA:

Valga esta observación como síntesis de lo que ya está dicho en las proposiciones correspondientes.

Derrida observará a la lingüística a partir de Suassure, a Heidegger y al Psicoanálisis a partir de Lacan; una tendencia hacia lo que él denomina logocentrismo y etnocentrismo.

Su crítica al logocentrismo indica que en los autores nombrados y en la lingüística en general se ha retornado al logos-parlante destituyendo el papel fundador de la escritura. Esta posición sería etnocéntrica porque solo es válida para las lenguas occidentales en donde lo escrito tiene una correspondencia fonemática con lo dicho.

La prioridad del significante oral carece de sentido cuando no hay correspondencia entre lo dicho y lo escrito como en la escritura china, japonesa y en otras también ideográficas.

Es preciso también aclarar que la objeción de Derrida no se refiere sólo a la letra sino a lo inscripto. Desde las inscripciones libidinales en el cuerpo entendidas como escrituras, hasta la inscripción de los espacios de una tribu que culturalizan, escriben la tierra al signar los lugares del culto, cerrar las vallas del endogrupo, abrir los caminos del bosque, marcar los sitios de intercam-

bio exogámico.

De todos modos para Derrida, la escritura es tan originaria como la lengua hablada.

Por lo tanto, a la causa parlante habría que sumarle la causa escrita; el discurso escrito, modo esencial de transmisión en nuestra cultura. Esta Tesis al referirse a lo escrito de la empresa, de sus estados contables, de su Memoria y Balance, a sus organigramas y Manuales de Procedimiento adhiere en parte a la objeción derridiana ya que difícilmente haya discurso manifiesto que no esté escrito y ya que otorga al acto de firmar un valor de decisión subjetiva más importante que el de la verificabilidad siempre relativa de los datos que consten en los documentos que deban hacerse creíble para el otro (destinatario - receptor - DGI) y para el OTRO (la ley).

13.14 LA CAUSA EN FOUCAULT Y EN LA ESCUELA DE FRANKFURT:

La noción de discurso en Foucault (80) desarrollada con rigor en la proposición correspondiente hace imposible la priorización de un discurso sobre otro y con ello el criterio de causación. Lo que más podría acercarse nos remitiría nuevamente a lo perdido, a lo que no cierra, a lo que puede surgir de las interfases, más que al cierre de un discurso manifiesto cualquiera.

Su observación de que todo discurso es discurso de poder y está connotado ideológicamente no refiere a un poder explícito que puede aislarse como causa sino al poder mismo de la palabra que es preciso deconstruir (para usar su terminología) para liberarla de la trabazón metafísica y en la actualidad científica en que se encuentra atrapada, atrapándonos. En esta misma línea y también negando toda causalidad explícita podemos colocar a los pensadores de la escuela de Frankfurt. Aunque digamos que el contexto de descubrimiento (Feyerabend) o a la abducción (Peirce) son momentos de emergencia de lo inconsciente, no por ello lo colocaremos en el lugar de una causa ubicable o mensurable en el tiempo o en el espacio.

Estas propuestas a las que adherimos hacen innecesario un señalamiento que sería demasiado obvio con respecto al científicismo formal, ni siquiera al neopragmático o neocempirista de Bunge.(81)

13.15 CONSIDERACIONES SOBRE CAUSA Y VERDAD EN ECONOMIA Y ADMINISTRACION:

En los diversos puntos de esta Proposición se ha desarrollado, sintética y rápidamente el tema de la causa, tal como fue puesto en causa por la filosofía y finalmente, por el psicoanálisis. Fuertemente anudado con el concepto de verdad, la causa, que para la tendencia aristotélico-tomista se relacionó con la causa prima, con Dios, se confundió, teológicamente con el de una verdad primera, sostén del hombre -hecho a su imagen y semejanza- y del mundo -puramente "natural"- en que éste habita.

Es a partir de Hume, empirista inteligente, que Kant, sacudido por la refutación que el filósofo inglés hace de la causalidad, "se ve despertado del sueño dogmático de la razón". La causa, en Kant, pasará a ser una modalidad a-priori sucesión temporal. Y la verdad quedará relativizada: sólo es posible conocer los fenómenos. La cosa en sí, el nómeno, no es comprensible para la razón humana. Con ese movimiento, con ese scorzo, se reserva una verosimilitud fenomenal para el desarrollo de las ciencias, pero se cuestiona su pretensión de verdad: no existe más la adaequatio intellectus ad rem. Ya no se puede, a partir de Kant, decir que hay un intelecto que refleja con exactitud el ser o la esencia de cosas o acontecimientos. Ni siquiera el empirismo que da origen a la episteme científica moderna, podrá sostener esta pretendida veracidad. Más bien, todas las doctrinas establecerán criterios de verosimilitud acordes con un código. Es el código el que recorta un sector de realidad y lo hace su objeto, aplicándole las leyes que el código establece. Lo que es "verdadero o falso", lo es para ese código. La verdad entonces, deja de ser universal.

En esta Tesis, siguiendo el pensar de Heidegger y Lacan, se reconoce a la verdad como aletheia, como ocurrencia, como advenimiento y no como construcción, ni tampoco como devenir utópico. La verdad, como subversión del sujeto, conforma al objeto. Y desde el fantasma, desde el vidrio oscuro que separa a un sujeto barrado de lo Real, resignifica y transvalora en acto a la objetividad marcada y al sujeto mismo, que es sujeto de lo inconsciente y del significante.

Al cuestionar un pensar causalista y al relativizar las verdades dadas, el tema del valor económico, por ejemplo, alcanza una dimensión de real incluido, quedando el precio como aquello que es representable y mensurable en la realidad e-

conómica. Pero no debe por ello confundirse precio y valor. Sobre este tema regresaré en la Proposición XIV^a.

Quisiera, sin embargo, hacer una breve reflexión sobre los estados contables y la memoria anual que pretenden dar cuenta de la situación de una empresa dentro de la reconocida realidad económica.

Para establecer criterios de verdad o falsedad dentro de este discurso codificado, debo acudir a la intersección de dos Códigos: el de la Contabilidad y la Administración por una parte, y el Código Penal por otra. No cabría en esta Tesis el análisis de los criterios y conceptualizaciones que, sobre verdad y falsedad establece el Código Penal. Implicaría una desviación muy grande, y la consulta, que recomiendo, de la vasta obra de Pierre Legendree. (82)

Conviene, en cambio, centrar la atención sobre los estados contables; informes sobre la situación patrimonial de un ente a una determinada fecha, así como sobre la evolución del patrimonio, a través de conceptualizaciones inscriptas en el código: los resultados del respectivo ejercicio o período, o los componentes del patrimonio neto. Y preguntarnos, siempre dentro del código mismo, sin cuestionarlo, como se manifiestan aquí los criterios de verdad o falsedad.

Para el Derecho argentino, la falsedad de estados contables es tipificada en la figura del balance falso. Pero esta falsedad está definida como ideológica. Una palabra -ideológica y no ideal, por ejemplo- que connota, desde el Derecho Romano y por influencias platónicas, la diferencia entre la Idea, inatacable, inquestionable y la ideología humana, impregnada de intencionalidad: una mala copia. Señalo de paso, que habría que profundizar la función paterna en el tema del patrimonio pero, insisto, me limito a acotaciones que, de ser desarrolladas, ocuparían un espacio equivalente al de todas las proposiciones de esta Tesis.

Supondré, en primer lugar, la existencia de un balance ~~materialmente~~ falso. Este balance, no ideológica sino materialmente falso (figura delictiva posible: balance falsificado) es hipotética. En efecto, no se han planteado casos judiciales que la tipifiquen. Sería, para simplificar, el caso de un balance no firmado. Sin la firma del responsable, el balance no se inscribe en el RSI de la cultura. El código lo especifica. Poco importa entonces su contenido. Ese balance ni siquiera puede entrar en el circuito de los organismos de control público. Más que hablar de falsedad material, habría que señalar su inexistencia.

En efecto, poco importa lo que contenga, afirme o niegue; sin la firma, el balance es un hecho literario. No es un documento contable.

Pero lo mismo vale para la verdad o falsedad ideológica del balance. Sólo la firma del responsable lo incluirá en el código. Sólo a partir de la firma el balance se transformará en discurso contable. Sólo porque está firmado se hace objeto de consideración. La firma, al autenticar el balance (auténticado, es decir, presuntamente verdadero) pone en juego los equívocos subsiguientes. Lo conjeturalmente verdadero, puede ser conjeturalmente falso. Pero conviene no sustancializar. Lo conjeturalmente verdadero o falso, lo será en relación al código aceptado por la ley, como ley. Es el código el que refiere qué sectores de la realidad económica son relevantes o irrelevantes, cuáles son los que deben constar, y de qué se da cuenta. La forma del balance determina, muy aristotélicamente, su contenido. Desde un punto de vista extra-económico, y esta Tesis ha insistido en el cruce de discursos, todo balance puede ser considerado ideológicamente falso. ¿Por qué? Porque puede objetarse la falsedad íntegra del código. Los códigos, se sabe, no son divinos ni eternos. También puede afirmarse entonces, con toda cautela, que los balances son verdaderos ideológicamente o caen en igual falsedad (ideológica) si el contenido no responde a la exigencia del código.

Y aquí entra un tema que roza y se hace en función del intangible valor. Es la cuestión de la creencia, tan histórica y variable como el código mismo. Un balance desde el punto de vista contable y jurídico-contable, puede adolecer de fallas técnicas. Si en esas fallas no se encuentra intencionalidad dolosa, ese balance será, simplemente, un balance mal hecho. Más grave es para la Ley que su contenido no sea creíble. Es decir, cuando el patrimonio (conjunto de bienes y deudas expuesto en los papeles) no exista, entodo o en parte. Si el patrimonio ha sido adulterado más allá de lo que el código y la Ley lo aceptan, será totalmente falso; falsos serán sin duda, la expresión de los resultados y el patrimonio neto.

¿Por qué escribí: "adulterado más allá de lo que el código y la Ley lo aceptan"? Por una sencilla razón: el responsable del balance ejecuta valuaciones. Y toda valuación, por más codificada que esté, deja lugar a un margen aceptable o razonable, de error. Por una parte, ineludiblemente se juega la subjetividad del responsable que encarna su función. Por otra, las disposiciones normativas

o pautas que aprecian valores no dan garantías para la expresión de una verosimilitud inequívoca.

Para el Código Penal y para el código implícito y explícito que entre los contadores circula como criterio de verosimilitud, contarán solamente, entonces, como delitos la falsificación de los hechos en el balance mismo; de esos hechos convertidos en realidad objetiva y valorados -por el código mismo- para una determinada época y una definida cultura. En el plano judicial, empero, estos hechos deformados, por transparentes que sean, y la intencionalidad del responsable que los registró o hizo registrar y los firmó, quedan librados a su propio discernimiento. Aclaro: también al discernimiento del juez que entiende en la causa. Lo expuesto muestra entonces, la relatividad de los criterios que, sobre lo verdadero o falso, rigen en el sistema contable.

Tanto es así, que se precisan otras instancias (y otras firmas comprometiéndose). Contrariamente a lo que suponen los jueces y no pocos profesionales, ni el auditor ni el síndico son responsables del balance. Son responsables de lo que escriben en sus propios informes o dictámenes avalados -claro está- por sus propias firmas. Como es obvio, el profesional no hace suyo al balance; pero en la Argentina se obliga al síndico a refrendarlo, en la suposición incorrecta de que es co-responsable. En rigor se trata de obtener una doble intencionalidad, un reaseguro: dos o más firmas en lugar de una. Hasta tal punto se califica al dar fe como esencial. No debería ser así. La firma del auditor sólo debería validar su propio juicio (no hay informe que pueda evadir el juicio ni la calificación).

La "verdad ideológica", esta semi-verdad codificada concierne a lo que expresa el dictamen -y el dictaminante- sobre la labor cumplida y sobre cuestiones de hecho (para el código). En cambio, el juicio técnico es materia opinable, y no implica una verosimilitud o una falsedad definidas.

Regreso al otro caso: al del balance que adolezca de deformaciones en la técnica contable generalmente aceptada. Podría demostrarse en este caso, y si no se trata de un profesional inexperto, que el balance es engañoso. O mejor dicho, ya que el balance es un instrumento ideológico dentro de un discurso, que es excepcionalmente engañoso. El auditor y el síndico pueden avalar ese engaño. En este caso el dictamen, ese dictamen cómplice, puede llegar a ser refutado por falso.

Pero el tema del engaño, de la intencionalidad dolosa, deja a un lado el de la verdad o falsedad del balance. Se trata del verdadero eje de la cuestión. Se trata de la firma, avalando un delito. Se trata de juzgar, subjetivamente a un sujeto y no a una supuesta situación objetiva. Curiosamente, y por el empirismo de los legisladores, esta situación no está expresamente contemplada en la legislación penal argentina.

Retorno finalmente, al código. Para el código, con todo su entorno metafísico, el tema de la verdad -también por posición empirista- queda reducido al viejo dilema de la adecuación del intelecto a las cosas. La pauta básica para señalar una verdad o una falsedad corresponde a la división artificial -que no tiene en cuenta al código mismo como factor y a la subjetividad del firmante y del lector- entre verdad fáctica (relativa a hechos) y verdad conceptual (relativa a las ideas o conceptos propuestos por el Código). La propuesta habitual implica el reservar la veracidad o falsedad conjetural de un documento a lo fáctico, al hecho; sin tener en cuenta que el hecho, el valor del hecho y el hecho mismo son figuras del código; que se trata entonces, de veracidades o falsedades relativas y no universales y que, en último término solo acceden al supuesto juicio de terceros cuando la firma del profesional las ha incluido en el discurso. Sólo teniendo en cuenta estas limitaciones, y subrayando el valor de la firma, puede aceptarse la verosimilitud no absoluta y la falsedad, tampoco absoluta, de un discurso sometido a los malentendidos de la lengua, que no pueden ser extirpados por la denotación de ningún código. En cuanto a la "verdad conceptual" -sólo en la medida en que pueda ser rigurosamente separada de la fáctica- es relativizada por el elástico concepto de razonabilidad, que no se evade, fácticamente, de la evaluación de posiciones y decisiones subjetivas.

Deberá reconocerse, finalmente, que en el contacto profesional impera el criterio empirista hasta el punto que los siete referentes filosóficos de David Hume tienen aplicación en las pautas de apreciación técnica exigidas, por ejemplo, en el informe 13 de la FACPCE para la exposición de los estados contables.

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
DE LA XIIIª PROPOSICION

- (1) NIETZSCHE, FRIEDRICH; "Más allá del bien y del mal" - editorial alianza Madrid 1978. - Página 21.
- (2) MARITAIN, JACQUES: Filósofo Católico Francés Contemporáneo.
- (3) STUART, MILL JOHN; "Sistema de Lógica" - tomo III- Editorial Aguilar Buenos Aires, 1970
- (4) HUME. DAVID: "Tratado del Entendimiento Humano" - Lección VIII - Tomo II editorial Orbis, Buenos Aires, 1981.
- (5) COMTE, AUGUSTO; "Curso de Filosofía Positiva" - Editorial Orbis Buenos Aires, 1981 - Tomo 1 - Página 17.
- (6) KANT EMANUEL: "Critique de la Raison Pure" -Editorial Alcan París, Francia, 1927.
- (7) BROGLIE, LOUIS DE; "Prefacio del Libro de Jean Louis Destouches Physique Moderne et Philosophie" - Editorial P.U.F. - París, Francia, 1967.
- (8) LIEBNIZ, "Nuevo Tratado sobre el Entendimiento humano Monadología" Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1966 - tomo II -"De las Ideas Innatas"
- (9) KANT, EMANUEL; Opus cit (6) - Página 53.
- (10) KANT, EMANUEL: "Prolegómenos" - Editorial Charcas Buenos Aires, 1984 - Parágrafo X
- (11) DESCARTES; "Discurso del Método" - Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1980.
- (12) LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: "Discurso de Metafísica" - Editorial Aguilar Buenos Aires, 1982.
- (13) DESCARTES, RENE; "Correspondencia" - Editorial Taurus Madrid, 1967.

- (14) CONDRE, LUIS; "La Relatividad" -- Editorial Planeta
Barcelona, 1980
- (15) PASCAL, BLAISE; "Pensées" - Editorial Gallinar
París. 1977 - Página 363.
- (16) Evangelio Según San Juan, Nuevo Testamento
- (17) BOSSUET, JACQUES BENIGNE: "Tratado del Libre Arbitrio"
Tucumán, Argentina. .1948
Oeuvres Complètes - Editorial Enguillaume - XI Volúmenes
París, 1877.
- (18) HUME, DAVID; "Tratado de la Naturaleza" Humana" - Editorial Orbis
Buenos aires, 1984
- (19) LOCKE, ALAIN LE ROY; "Ensayos sobre el entendimiento humano"
Editorial Aguilar - Buenos Aires. 1968
- (20) DESCARTES. RENE Opus cit (11)
- (21) SARTRE, JEAN PAUL; "El Ser y la Nada" - Editorial Losada
Buenos Aires, - Página 220
- (22) BRUNSCHWING, LEON; "Les etapas de la filosofía matemática"
Editorial Losada. Buenos Aires., 1945.
- (23) COTURAT, "Reglas del método" - Editorial Aguilar
Madrid, 1943.
- (24) DESCARTES, RENE; Opus cit (11)
- (25) BRUNSCHWING, LEON: Opus cit (22) - Página 421
- (26) EINSTEIN. ALBERT: "Como veo el mundo" - Editorial planeta
España, 1959 - Página 157. -
- (27) POINCARÉ, HENRI; "Ciencia y Método" - 1909.
OUVRES DE HENRY POINCARÉ- Editorial Plon - París 1916 1956
- (28) BRUNSCHWING, LEON; Opus cit (22)

- (29) KANT, EMANUEL; "Prolegómenos" - Editorial Carcas
Buenos Aires, 1984
- (30) KANT, EMANUEL; "Critique de la Raison Pure" - Editorial Felix Alcan
París, 1927
- (31) KANT, EMANUEL; Opus cit (30) - Página 135
- (32) KANT, EMANUEL; Opus cit (30) - Página 68
- (33) KANT, EMANUEL; Opus cit (30) Página 42
- (34) SCHOPENHAUER, ARTURO; "El mundo como voluntad y representación"
Editorial Biblioteca Nueva - Buenos Aires, 1942
- (35) SCHOPENHAUER, ARTURO; Opus cit (34) · Página 31
- (36) FATONE, VICENTE; "El budismo nihilista y otros ensayos"
Editorial Sudamericana - Buenos aires, 1972
- (37) SCHOPENHAUER, ARTURO; Opus cit (34) - Página 583 "De la asociación de Ideas"
- (38) HEGEL, "Fenomenología del Espíritu" - Fondo de Cultura Económica - México, 19
- (39) HEGEL, "Ciencia de la lógica" - Editorial Solar Hachette - Buenos Aires, 196
- (40) NIETZSCHE, FRIEDRICH; "La Genealogía de la Moral" - Editorial alianza
Madrid, 1972 - Página 29-51
- (41) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 65
- (42) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 80
- (43) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 100-105
- (44) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 101
- (45) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 109
- (46) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página113- 133

- (47) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 139
- (48) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 140
- (49) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 155
- (50) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 163-166
- (51) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 171
- (52) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 173
- (53) NIETZSCHE, Opus cit (40) - Página 175
- (54) "Esta frase que reivindica al Deseo como única verdad y como única causa abre y cierra la genealogía de la moral (Nietzsche)"
- (55) HEIDEGGER, MARTIN: "Nietzsche" II tomos- Edición Gallimard París, 1971
- (56) DERRIDA, JACQUES;
 - a) "De la gramatología" - Editorial Siglo XXI - Buenos Aires, 1984
 - b) "Posiciones" - Editorial Pretextos - Valencia, 1972
 - c) "La carte postale" - Editorial Aubier-Flamaion - París 1980
 - d) "Parages" - Editorial Galiléé - París 1986.
- (57) Ver Bibliografía en las Proposiciones de los Discursos y de la escuela de Frankfurt.

PROPOSICION DECIMOCUARTA:

LA TEORIA DEL VALOR

14.0 DESARROLLO DE LA XIVª PROPOSICION:

El discurso en las ciencias económicas y de la administración se rige por códigos propios cuyo contenido depende de las posiciones filosóficas, psicológicas e incluso sociológicas de los diferentes autores o de los organismos elaboradores formales de tal contenido. Ejemplos válidos de ellos han sido los diversos conceptos de valor aportados por las distintas doctrinas, desde los llamados "clásicos" de la economía pasando por su no querido vástago y enconado opositor Karl Marx, hasta los neoclásicos con sus diferentes escuelas (la inglesa, la austríaca, la matemática), y rematando en Keynes. En el terreno de la administración, es notoria la ausencia de una conceptualización rigurosa del valor en la contabilidad (instrumento básico de la administración) así como es agravada esta falta de precisión conceptual en el manejo de los efectos de la inflación para la determinación de los valores. Se concluye que en ambas disciplinas—por supuesto, incluyendo en la administración a la contabilidad que en el presente más que hablar de la teoría del valor habría que referirse a la teoría de los precios y que en materia contable, en vez de expresar valores, se tendría que hablar de la asignación de precios a bienes y servicios.

14.1 EL PENSAMIENTO ANTERIOR AL DE LOS CLASICOS:

El criterio de valor es anterior al de las más primitivas teorías económicas y desde ya, al de la constitución de la economía como ciencia. Por ello mismo debe tomarse con pinzas y relativizarse opiniones como la de Schumpeter cuando atribuye a Aristóteles, por ejemplo claridad en las nociones de valor de uso y valor de cambio. (1)

Lo planteo a modo de ejemplo, porque en este punto es preciso coincidir con los desarrollos historicistas - estructuralistas que se esbozan en Hegel y se realizan en el filosofar económico de Marx. La pregunta es simple: ¿Se trata de los mismos valores de uso y de cambio en una cultura esclavista que los concebibles en los principios del sistema capitalista? ¿Cómo afirmar valores de cambio en Aristóteles si para el mismo pensador la idea de acumulación de dinero era impensable: "El dinero es estéril"?

Inclusive—y según las diversas traducciones—habría que preguntarse si es el mismo Aristóteles o si es la versión que de él va a dar el tomismo, el que afir-

ma que los valores están en relación directa con las necesidades que satisfacen. Si fuera así, se originaría en Aristóteles la dificultad epistemológica que esta Tesis señala para todo el desarrollo de la ciencia económica: Se funda en un sujeto de la necesidad no en un sujeto del deseo.

Barrado el tema de la moneda—al menos tal como se la analiza a partir del Siglo XV—las tesis aristotélicas centrarían el tema del valor únicamente en el intercambio. Este teorizar primitivo lo llevaría (si es que es válido extraer doctrinas económicas de su teorizar ético), en la Etica a Nicómaco (2) a rozar una de las más clásicas paradojas en las elucubraciones sobre el mercado. En el lenguaje actual se traduce ése viejo ejemplo que fatigó tantas discusiones y tantos textos: El agua —indispensable para la supervivencia— posee un alto valor de uso y un bajo valor de cambio. Los diamantes, en cambio, con un bajo valor de uso, poseen, por su escasez, un alto valor de cambio.

Aunque resulta obvio que el diamante es un objeto de deseo, connotado en nuestros tiempos con variables de poder y prestigio, no puede dejarse a un lado que en otros momentos del desarrollo de la cultura, pudo tener virtudes alquímicas y aún mágicas tan trascendentes como las del cuerno del narval. Por otro lado esta hipótesis, que parecía tan elemental es, con respecto al tema del agua, típicamente etnocéntrica. Para las culturas de estepas y desiertos cada gota de agua es un diamante de incalculable valor. Pero el ejemplo se complica además, en el mercado actual. Si el agua con relación al diamante, parece ser un objeto básico de necesidad frente a un prototipo de objetos de deseo, el mercado ofrece sodas, aguas minerales, infinidad de gaseosas, aguas cosméticas y bebidas de todo tipo que transforman esa presunta necesidad en otros hilos de la densa trama del deseo, estimulada por la estridente publicidad de nuestros tiempos.

Schumpeter, algo arriesgadamente, concluye que en la época aristotélica el valor de cambio está expresado por el precio. Lee en Aristóteles una condena al monopolio (ya que en esta situación los precios pueden elevarse artificialmente) y una defensa del precio justo basado en la competencia. Sería largo y rebasaría con mucho este intento de crítica historiográfica, señalar las diferencias culturales y estructurales de los habitantes de las "polis" griegas. ¿Acaso puede olvidarse que para los meditadores de la acrópolis ateniense los comerciantes eran llamados idiotas?(3) y que ésta idiotez estaba connotada, como para los

bárbaros extranjeros, por una ignorancia del idioma? Los idiotas no hablaban la lengua.

Se acerca más al entendimiento actual la historia del análisis económico (4) (ése texto obligado de Joseph A. Schumpeter) cuando analiza el mercado para Santo Tomás. Conviene, sin embargo, sintetizarlo con rigor. El mercado para Santo Tomás de Aquino, es parte de ese orden natural que abarca y organiza a todos los seres. El mercado es un lugar moral dentro de su lógica deductiva cuyo axioma primero es Dios. En ese mercado el valor es el precio natural; el valor es una escencia y el precio, un accidente, empírico y fluctuante. En otras palabras: "Más allá del largo plazo de competencia" que señala Schumpeter (5) el valor es eterno; está predeterminado y se traduce por la actualidad del precio sujeto a los azares de la realidad cambiante.

Si la teoría tomista es ahora difícilmente pensable tampoco se puede concebir con facilidad la de otro escolástico-Duns Scoto- que considera al precio desde los costos sin releer las reflexiones sobre la usura que consta en la Proposición IIIª de esta Tesis. Duns Scoto opina que el justo precio es igual al costo. Esta es una proposición moral.

No es posible traducirla, como hace Schumpeter, y escribir que el insumo más el valor agregado es igual al trabajo. El valor trabajo, la noción de insumo y aún la de valor agregado no eran pensables para Scoto.

Interpretar las laterales y escolásticas construcciones del desarrollo teórico desde la Edad Media al Renacimiento con una lectura en vocabulario moderno implica un verdadero esfuerzo de desconocimiento, y una inevitable ideologización.

Schumpeter recién se siente cómodo y habla de "Teorías del valor bien planteadas" cuando se refiere al Lessius, Molina y Delugo, (6) y es lógico que se sienta cómodo porque los tres eran jesuitas e introducían una renovación indispensable en el discurso eclesiástico. No debe olvidarse que los jesuitas conformaron un verdadero imperio progresista, cuya destrucción y caída tuvo que ver con su florecimiento económico y territorial. Los jesuitas representaron-en oposición dialéctica con el protestantismo-el avance de la modernidad sobre la estática del tomismo. Enumero con Schumpeter sus aportes:

(1) A diferencia de las interpretaciones anteriores el precio es el precio de la operación concreta.

(2) El costo no es la causa del valor de cambio.

(3) Bien pragmáticamente, esbozaron una teoría de la utilidad como causa del valor. Pero esta utilidad introdujo, o mejor dicho se anudó con, el surgimiento de la subjetividad. La motivación tiene más fuerza que el objeto. El valor no corresponde a características de los bienes sino al uso que de ellos hacen los sujetos.

(4) Dejaron a un lado la relación de la utilidad con la abundancia o con la escasez. Lo que es útil en un lugar no lo es en otro. Y lo que es útil en un tiempo tampoco lo era en otro.

(5) Esta relativización, que se revela contra el criterio sustancialista del tomismo, los obliga a tener en cuenta los factores que determinan los precios.

(6) Y, por tanto, diferencian, al discutir el concepto de justo precio, un precio normal y un precio corriente de competencia.

El pensar jesuítico abre camino al laico. Locke, Perry y Cautillón, pero especialmente Locke, desarrolla la teoría del valor - trabajo - tierra.

Para Locke (7) la propiedad que es natural al hombre es resultado del trabajo sobre la naturaleza. Su ruptura con el tomismo es liberal: los que carecen de propiedad si trabajan pueden adquirir el derecho natural a tenerla. Pero, subrayó el fundamento del tomismo el "derecho natural" no ha sido dejado de lado. Esta subversión la realizará recién Galiani (8): en 1751, no casualmente, menos de cuarenta años antes de la revolución francesa.

Galiani establece que el valor es la relación de equivalencia subjetiva entre cierta cantidad de una mercancía y cierta cantidad de otra.

Se deja llevar por la lógica y una vez establecida la regla general propone las variables. Son dos: la utilidad y la escasez. Es interesante señalar que para Galiani, que en este punto va más allá del vulgar pragmatismo, lo útil es aquello que produce placer o bienestar. Lo escaso o la escasez, mejor dicho, se produce cuando la cantidad de un bien existente no alcanza para cubrir sus usos posibles. Esta riqueza conceptual e innovadora lo insta a elaborar una nueva idea: la demanda. Jugando entre la subjetividad y el deseo, aceptados como variables incluidas, será la demanda la que determine el valor. El precio influye razonablemente sobre las cantidades demandadas. Se produce entonces una interacción y más aún, un par oposicional; el precio regula a la demanda y a su vez es

regulado por ella. La creatividad de Galeani, que nosiempre ha sido reconocida en toda su dimensión introduce, además, la noción de valor trabajo, al afirmar que el trabajo es el único factor de producción que otorga valor a los objetos. Está abriendo todo el camino de un teorizar económico que culminará con Marx. Diferencia, también, ya que ha comenzado a distinguir al trabajo entre aquel que produce bienes comercializables (trabajo productivo) y el dedicado a los servicios (trabajo improductivo).

Para los fisiócratas (9) conviene apuntarlo, todo el trabajo que no surgiera de la producción agropecuaria era improductivo. Todos estos aportes abren el camino para la obra de Adam Smith (10). Smith cautiva por el descubrimiento mismo que lo fascina: la omnipotencia y la magia del mercado libre. Como buen inglés* y, más aún, como buen inglés en el auge del mercantilismo sentirá que las actitudes intervencionista son catastróficas. ¿Pero cómo hacer para desdeñar toda intervención del estado y plantear al mismo tiempo un sistema económico armónico?

Por lo pronto, el valor de uso es exiliado de la economía y el valor de cambio no dependerá exclusivamente de la utilidad.

14.2 EL ADVENIMIENTO DE LOS AUTORES "CLASICOS" SMITH, RICARDO Y MALTHUS:

Sm

ya se encuentra frente a otro valor que no es fácilmente atrapable: los precios monetarios fluctuantes. Una vez más es necesario buscar la substancia, elaborar una base esencial, un parámetro que sirva de referente, es decir, algo que no cambie cuando todo cambia.

Smith, tal vez sin comprenderlo, recae nuevamente en el tomismo al establecer precios naturales que no se alteran, que se fundan en "valores reales" (nominales) más o menos constantes.

¿Dónde encontrar esa substancia? No en el peso oro o plata porque ahí hay altibajos extremos. Sí, tal vez en la mercancía y ¿cuál es la mercancía más estable?: el trabajo.

No desarrolla Smith todavía una teoría del valor trabajo. El trabajo es utilizado como unidad de medida, en la medida en que incorporado a la mercancía define su precio real, pero lo define claro está, en proporción con el costo de

*En realidad era escocés, pero no pudo huir de la influencia del pensamiento anglosajón

producción. El precio nominal, en cambio surge de la suma de tres componentes: salarios, beneficios* y rentas. A largo plazo, ambos precios, el real y el nominal coincidirán porque también se unificarán el precio natural y el costo de producción.

El valor trabajo, en cambio, está esbozado en forma muy primitiva para definir eventuales culturas en donde no haya acumulación de capitales. Es clásico su ejemplo del castor. Si cuesta doble trabajo matar a un castor que a un ciervo, el castor valdrá el doble que el ciervo.

En rigor, ni siquiera esta observación es válida, salvo que sea interpretada como otro mito de los orígenes. Smith ignora el eventual valor simbólico de esos animales y la estructura misma del intercambio en las llamadas sociedades primitivas. La teoría de Smith confunde, además, la cantidad de trabajo por la que ha de cambiarse una mercancía con la cantidad de trabajo que cuesta producirla.

Sería demasiado extenso, y por otro lado Smith es lo suficientemente conocido, detallar todos sus aportes. Prefiero creer que mi lector ha leído también a Schumpeter y en esa intertextualidad me instalo.

El más importante planteo de Smith con relación al valor es aquél que establece al costo de producción como una suma. Por otra parte, no olvido que también para Smith tiene valor la desutilidad que produce el trabajo. Es decir que valora, y en esto es muy moderno, el esfuerzo y la fatiga. Resumo también: el precio del salario y del beneficio están determinados por la oferta y la demanda de trabajo y de capital.

Pero para que esta oferta y demanda tengan un correlato mensurable se le hace preciso esbozar una teoría de la distribución. Simplemente los salarios aumentarán cuando la tasa de crecimiento de la economía sea más rápida que lo que la gente pueda producir. Pero el beneficio funciona en sentido opuesto. Cuando hay mucha actividad económica, abunda la competencia. En este mercado altamente competitivo bajan los precios y, por tanto, disminuyen los beneficios. Si esta ley de distribución es válida para la totalidad de la economía ¿cómo determina Smith la aparente contradicción entre salarios y beneficios? Para ello, esta construcción que va planteando en la medida en que crecen sus propios cuestionamientos, obliga a Smith a lanzar otra teoría: la de las rentas netas iguales. Es que, a veces, los desarrollos teóricos plantean las mismas dificultades que

*Aquí comienzan los problemas terminológicos en castellano: la voz beneficio puede usarse como sinónima de ganancia (profit) y es en este sentido que se transcribe aquí. Empero, puede tener un significado más amplio, de ventaja o provecho.

una novela. Los esclarecimientos producen nuevas obscuridades; la estructura de-
manda, para ser coherente, estipulaciones que provienen de su misma articulación.
Si los salarios y beneficios tienden a ser desiguales, lo son para compensar en
una balanza imaginaria ventajas y desventajas. El mercado ocupa el lugar de Dios.
Y Smith se convierte sin quererlo en el padre de la administración de empresas.

Del economismo* se desliza al psicologismo. Por ello enumera factores muy difi-
cilmente evaluables: la amenidad, la dificultad en el aprendizaje de una tarea,
la permanencia en el empleo, los grados de responsabilidad y los grados de riesgo.
En la economía, tal como Smith la entiende, han penetrado imponderables. Algo de
lo real, como está establecido en esta Tesis ha metido la cola.

Señalaré otros puntos claves en el pensamiento de Smith. Por lo pronto el re-
conocer, superando la posición agropecuaria de los fisiócratas, los valores pro-
ductivos de la industria. Sólo quedaba entonces, como trabajo improductivo el
de los numerosos empleados domésticos de su época: no generaban como los indus-
triales y los agropecuarios bienes vendibles. Obviamente también esta proposi-
ción es refutable: tiene que ver con la ubicación de la mujer en la economía de
su época y de su país, y con la utilización del tiempo libre.

Pero el avance más notable de Smith con respecto a los fisiócratas es el re-
conocimiento del excedente como beneficio; el reconocimiento de un plus de valor.

Esta posición se anuda con su primera definición de trabajo productivo: aquél
que genera un excedente por encima de los insumos. Y también con la segunda
que le hace espejo: el trabajo productivo es aquél que se incorpora a una merca-
dería vendible. Recuerdo, de paso, que los servicios no están incluidos en la
productividad.

Los planteos de Smith serán reconocidos como "muy materiales" por el marxismo
que encontrará en ellos y en los de Ricardo muchos elementos fundantes para sus
especulaciones.

Desde el punto de vista de esta Tesis, las nociones de trabajo en Smith, e-
sencialmente numerarias, no contribuyen a elaborar una teoría del valor.

David Ricardo (1) en cambio, parte de la teoría de la distribución ya esbozada
por Adam Smith y desarrolla dentro de ella cuatro articulaciones:

- (1) Teoría del rendimiento decreciente de la tierra y del trabajo.
- (2) Teoría de los salarios de subsistencia (ley de Malthus).

*Economismo deformación que caracteriza una excesiva concentración en lo econó-
mico.

(3) Teoría de la renta diferencial: formulada por la fertilidad de los diferentes tipos de terreno.

(4) Teoría residual del beneficio: lo que resta después de haber realizado pagos imprescindibles.

Ricardo, como A. Smith, tropieza con el tema de las distorsiones que le plantea la fluctuación monetaria. La formación metafísica no perdona, nuevamente, en la búsqueda de una substancia elabora en la primera etapa de su vida, un pensamiento fisiocrático fundado en el sector agropecuario al que cree generalizable para toda economía. Para Ricardo, el capital y el producto industrial se presentaban todavía como obstáculos epistemológicos. Su muy conocido gráfico se refiere al punto primero de la teoría y tiene tres lecturas:

(A) La del rendimiento decreciente del trabajo medido en las cantidades adicionales del mismo en una sola unidad de tierra.

(B) La de la unidad adicional de tierra en base a una proporción tierra-trabajo fija, que equivale al rendimiento decreciente de la tierra.

(C) Un modelo de acumulación que incluye al factor tiempo. Pero, por ejemplo, ¿qué pasaría si, como en el gráfico, el salario no se paga solamente en granos porque los adjudicatarios consumen productos manufacturados?

Ante este cuestionamiento Ricardo se ve obligado a introducir un movimiento relativo de precios. Una vez más la substancia se ha dividido. Una vez más, el valor no puede ser reducido a un objeto. Ricardo abandona al grano como unidad de medida y pasa al trabajo. Pero es más sutil que Smith. Este al confundir el valor trabajo con el trabajo incorporado a la mercancía, llegaba a la conclusión contingente de que si los salarios se elevaban, aumentaba irremediabilmente el valor de la mercancía.

Para Ricardo, en una tesis que será reformulada por Marx, la diferencia entre el trabajo incorporado a un bien y el salario, esa diferencia, ese plus, es el beneficio empresario.

Pero, insisto, Ricardo también quería; llevado por la teoría misma de las ciencias, encontrar una medida invariable del valor. El intento de obtener una fórmula que capture a un real -en el sentido que se da a esta palabra en esta Tesis- llevará siempre, por una parte al fracaso, pero por otra abrirá nuevos caminos.

En este caso, Ricardo intenta generalizar el mito del origen de Smith: el de los castores y los ciervos. Pretende hacerlo válido para cualquier discurso económico. Para Ricardo, el aporte de capital (por ejemplo las armas para cazar el ciervo y el castor que es, al mismo tiempo un aporte tecnológico), no cambia su fórmula: Los precios estarán en relación al "trabajo real incorporado". En síntesis: la proporción de trabajo y capital es la misma en todas las ramas de la economía.

Ricardo sabe que está sosteniendo una postulación imposible e inaplicable a los diferentes campos de producción que implican una composición orgánica distinta del capital. Pero al insistir en el papel determinante del trabajo, más exactamente del valor trabajo, tratará de demostrar que los salarios y los beneficios no determinan los precios en conjunto.

Para Dobb (12) (marxista y neoricardiano), hacia el final de su teorizar, Ricardo tiene en cuenta el valor oro y no el oro en sí. Es decir que incluye al mercado del dinero. Pero lo fundamental será la testaruda insistencia de Ricardo en su defensa del valor trabajo. Introdujo así la economía, la noción de un producto que es núcleo conflictivo entre trabajadores y empresarios.

A partir de él, los economistas se dividen en ricardianos y antiricardianos, y los ricardianos mismos se subdividen en una tendencia socialista que pretende llevar hasta el extremo el planteo antagónico entre capital y trabajo, (Marx es su máximo representante); y otra representada por John Stuart Mill y Malthus que lo defienden desde una posición crítica.

Malthus en 1825 (13) afirma que al definir Ricardo al valor como valor relativo o de cambio, no refuta a los que encuentran al mismo valor en el costo de producción. Dobb (14) señala que el valor, absoluto o relativo, de Ricardo, no tiene connotaciones metafísicas sino causalistas.

Debería agregar que todo causalismo es metafísico.

La reacción antiricardiana comienza con Samuel Bayley (15). Lo esencial en la discusión de Bayley es la objeción al postulado de un valor absoluto. Bayley relativiza los valores en función del cambio. Más originales que Bayley, Longfie y Senior introducirán un curioso concepto: el de abstinencia.

El beneficio es la remuneración por la abstinencia y la abstinencia es la pos-

tergación del disfrute. Una curiosa teoría que tiende a justificar la acumulación de capital desde un punto de vista estrictamente freudiano y, aún más, lacaniano. La postergación del goce, en función de un principio de realidad, haría posible la aparición menos perversa y más neurótica del principio del placer. Se trataría de una renuncia sólo aparentemente negativa, en relación con un placer menor pero posible. Agregó que las especulaciones de Longfield y Senior dan la razón a Nietzsche en cuanto a la introducción de un ideal ascético en la ciencia (16). Si el capital debe su existencia y su preservación al no consumo, es decir a la abstinencia, la actividad económica se basaría en el sacrificio del capitalista. Esbozaré apenas algunas sutilezas más de estos pensadores. Diferencian, por ejemplo, el beneficio que da el capital de la renta que ofrece la tierra. Pero ¿qué sucede si el capital es heredado? Sucede una paradoja; el fruto de la herencia no es un beneficio sino una renta. El beneficio aparece así para ellos como una figura marginal dentro de la gran acumulación de capital que caracteriza a la sociedad moderna. Senior, juega nuevamente al valor dentro de las viejas categorías de la utilidad y de la escasez. Pero al hacerlo comienza a desbrozar él las teorías actuales sobre la utilidad marginal.

En 1831, Whately - Lloyd (17) pretende rebautizar la economía política eliminando toda búsqueda de factores estables. La economía política sería cataláctica y quedaría reducida a una técnica de estudio de los mecanismos del cambio. La substancia, el invariante, es el cambio mismo.

El hecho de que historiográficamente hayan ricardianos y anti-ricardianos demuestra, más allá de la verosimilitud de sus diversos planteos, el valor paradigmático de la teoría de Ricardo y el punto de ruptura y cambio que imprimió en el discurso de la economía.

La "verdadera" economía en el discurso anti-ricardiano, es la del intercambio, aquella que depende del mercado. Los factores movilizados se limitarán al juego de la oferta y la demanda. Para los ricardianos, en cambio, no podrán evitarse en el análisis económico los condicionamientos sociales.

Dentro de estas dos vastas corrientes hay teorizaciones intermedias por ejemplo, y solamente por ejemplo, la de John Stuart Mill. Aparentemente coincidió con los anti-ricardianos al afirmar que la producción está determinada por la tec-

nología, pero al mismo tiempo escribió que la distribución de los ingresos podía variar ya que dependía de instituciones sociales alterables. Sumó al optimismo tecnológico el optimismo socialista. Por ello, si bien coincide con Ricardo al postular que la economía tiende a un estado estacionario, disiente con él al afirmar que le faltan pocos años para lograrlo. Presumía que con una producción óptima los aumentos de producción dejarían de tener sentido. Por tanto sólo quedaría en ese paraíso inminente dedicarse a una mejor distribución del ingreso.

Dejaré a un lado las seis postulaciones que Schumpeter especifica críticamente con respecto a la teoría del valor en Ricardo. Hacerlo me llevaría a la vez a discutir con Schumpeter saliendo del marco historiográfico que pretendo en este sector de la Tesis. Me limitaré a reproducir la reformulación de la teoría ricardiana del valor que consta en esa obra (18): "En condiciones de competencia perfecta, los valores de cambio de las mercancías serán proporcionales a la cantidad de trabajo contenido o incorporado en ellas". Esta definición no es exactamente ricardiana. La sería si Schumpeter aceptara que el trabajo es el único factor de producción. Para Ricardo el valor del trabajo, en cuanto trabajo incorporado, es el fundamento del valor de cambio de todas las cosas.

14.3 DE HEGEL A MARX:

Puede discutirse además la hipótesis de Schumpeter cuando realiza una diferenciación entre trabajos intelectuales y manuales. Marx preferirá fundarse en la noción de trabajo homogéneo de Ricardo para establecer su noción de trabajo socialmente necesaria.

Pero la formación marxista es más compleja y curiosamente más metafísica que la del resto de los economistas nombrados.

Marx tomará ab initium la relación entre estado y sociedad civil para discernir el futuro de la propiedad capitalista. Esta dialéctica se origina en el pensar hegeliano. Hegel, en la Fenomenología del Espíritu (19) concede al estado el lugar de punto de conciliación entre los intereses particulares y el interés general. En esa misma obra, Hegel desarrolla la dialéctica del amo y del esclavo que será decisiva para Marx, pero también lo será para Lacan en la versión que de ella da en sus clases parisinas Kojève (20).

Simplificaré y mucho, esta doble influencia para Hegel el amo es aquél que a-

riesga su vida; se la juega a muerte. La juega en una lucha desgarrante por obtener el reconocimiento del otro. Aquél que no se juega a muerte, que no arriesga su vida, está destinado a ser esclavo.

La paradoja es que al amo, no le basta el reconocimiento de su esclavo.

El esclavo es una cosa. Ese esclavo no es reconocido por el amo y por tanto el reconocimiento del esclavo no vale nada. Pero, entre tanto el esclavo ha trabajado para el amo modificando él en sí, la naturaleza. La naturaleza, repito, es ese en sí que para Hegel ha ocupado a toda la filosofía occidental. Al modificar la naturaleza, al historizarla, cómo reflexionará el primer Marx, al trabajar él en sí, el esclavo conoce también la muerte para sí. El amo mientras tanto vive encerrado en su goce, se ha convertido en un consumidor. El futuro será del esclavo. El tema de la transformación de la conciencia en sí, natural, en conciencia para sí, histórica, no suprime a la naturaleza; el ser humano tiene un cuerpo que muere.

La dialéctica hegeliana adquiere así una dimensión de universalidad absoluta. Pretende abarcar la naturaleza y la historia, incluyendo la angustia y la muerte. Conviene citarla (21): "El hombre que no ha experimentado la angustia de la muerte no sabe que el mundo natural dado le es hostil, que tiende a matarlo, a destruirlo, que no se dan allí las condiciones esenciales que puedan satisfacerlo realmente. Ese hombre sigue siendo, pues, en el fondo, solidario con el mundo dado. Querrá a lo sumo reformarlo, es decir, cambiar los detalles, hacer transformaciones particulares, sin modificar sus caracteres esenciales. Ese hombre actuará como reformista hábil, es decir, como conformista, pero jamás como revolucionario verdadero.

El mundo dado donde vive pertenece al amo (humano o divino) y en ese mundo es necesariamente esclavo. No es entonces la reforma sino la supresión dialéctica, vale decir revolucionaria del mundo, la que puede liberarlo y por consiguiente satisfacerlo. Pero esta transformación revolucionaria del mundo presupone la negación, la no aceptación del mundo dado en su conjunto. Y el origen de esta negación absoluta reside en el terror absoluto inspirado por el mundo dado, o más exactamente por este o aquél que domina este mundo, por el amo del mundo.

Sin embargo, el amo que engendra (involuntariamente) el deseo de la negación revolucionaria, es el amo del esclavo.

El hombre no puede, en consecuencia, liberarse del mundo dado que no lo satisface sino a condición de que ese mundo, en su totalidad, pertenezca en efecto a un amo (real o sublimado). Pero en tanto que el amo vive, se halla siempre sometido al mundo del que él es amo.

Puesto que el amo no trasciende al mundo dado, sino en y por el riesgo de su vida, únicamente en su muerte, realiza su libertad. Mientras que el amo vive, no alcanza jamás la libertad que lo elevaría por sobre el mundo dado. El amo no puede nunca desprenderse del mundo donde vive y si ese mundo perece, sucumbe con él.

Sólo el esclavo es capaz de trascender el mundo dado (sometido al amo) y no perecer.

Sólo el esclavo puede transformar el mundo que lo forma y lo fija en la servidumbre, y crear un mundo formado por él en el que será libre. Y el esclavo sólo llega a ello por el trabajo forzado y la angustia soportada al servicio del amo. Ciertamente ese trabajo no lo libera a él solo. Pero al transformar al mundo mediante ese trabajo, el esclavo se transforma a sí mismo y de tal modo genera las condiciones objetivas nuevas que le permiten retomar la lucha liberadora para el reconocimiento que rehusó en el comienzo por temor a la muerte.

Y así es, que, en conclusión, todo trabajo servil realiza no la voluntad del amo, sino aquella -inconsciente en su origen- del esclavo que, por fin, triunfa allí donde el amo necesariamente fracasa.

El planteo historicista de Hegel y su idealismo atraen profundamente a Carlos Marx.

La dialéctica del amo y del esclavo, la dialéctica hegeliana en general, y su noción de negatividad (el ser humano se constituye como pura negatividad frente a lo dado, al en sí, a la naturaleza) influyen decisivamente en el joven Marx.

Ya en los manuscritos Económicos Filosóficos (22) negará que queda algo natural sobre la tierra. El hombre, como animal histórico, habita un planeta histórico. No es la oposición naturaleza-cultura la que vale la pena definir, ya que toda la naturaleza ha sido tocada por la cultura, sino la contradicción entre amos y esclavos.

El fin de su obra es lograr un cuadro -menos racional de lo que el marxismo

vulgar supone- de las conflictuales relaciones y contradicciones que caracterizan a los humanos en la modernidad, apelando para ello a su desarrollo histórico y a algunas conceptualizaciones nuevas o nuevamente contextualizadas (clase social, sociedad civil, estado, proletariado, capital, etc.).

Haré una reseña reconociendo en ella los riesgos del reduccionismo, que también vale para todos los nombrados en este "raconto" historiográfico. Retomo mi arbitrario punto de partida, aunque tal vez, más que arbitrario debería nominarlo contingente. No hay necesidad alguna que señale al orden cronológico como obligatorio para penetrar en la obra de un pensador. La interpretación de los textos, por más al pie de la letra, que fuere, estará impregnada por la subjetividad del lector. No hay manera de hacer que un texto sea "objetivo". La lectura medieval podría traducirse, si no fuese así, por la más "objetiva" de todas, se fundaba en una explicitación previa y sólo en una: la que los teólogos habían establecido, en cuanto traductores de la verdad de Dios. Por ello, era necesaria. No hay en la actualidad, criterio de objetividad alguno que imponga una necesidad especular o triádica. El criterio de autoridad ya no es sagrado y, por otra parte, nadie puede afirmar que un criterio evolutivo revele la verdad insita de cualquier obra, regreso, entonces, a la diferenciación de estado y sociedad civil. Hegel la había tomado de Adam Smith. Marx la adopta de ambos, pero, menos dialéctico que Hegel, incluye esa pesadilla economicista que parece simplificarlo todo: la necesidad. Necesariamente, entonces, el estado será leído como un instrumento de opresión de la clase en el poder. El amo de Hegel adquiere una dimensión política y abstracta ("El estado es la clase", sintetizará Lenin algunas décadas después). Esta opresión del estado recaerá sobre aquellos a quienes Hegel denominaba esclavos. En la sociedad civil, cada vez más capitalizada, ha surgido el proletariado industrial. Proletariado: un significativo con pesada carga etimológica. En el derecho romano, los prolus darii, eran aquellos miserables que sólo podían ofrecer al estado sus hijos para el servicio o para la guerra. Ninguna otra cosa tenían para dar. Dentro de la dialéctica marxista son los que, por ello, no tienen nada que perder, salvo la vida. ¿Pero, al arriesgarla y comprender al mismo tiempo, la necesidad objetiva y científica del desarrollo histórico, no adquieren acaso una conciencia para sí? Salidos de la pura bruma fetichizada del en sí, el para sí del proletariado se adquirirá por una nueva cons-

ciencia, por una toma de conciencia; la conciencia de clase. El proletario advertido de su pertenencia a la clase oprimida, renunciará a su individualismo (alienación en espejo con el amo o patrón capitalista) y será genéricamente revolucionario. Aún la misma vanguardia de ese proletariado, aún los esclarecidos que han comprendido antes que los otros, y que como los apóstoles, deben transmitir el mensaje, sacrifican sus existencias a la necesidad de la clase.

Hasta ahora; una aproximación. Acercó otra:

El utopismo de Marx es lógico -la sociedad comunista, luego de la revolución socialista disuelve cualitativamente el concepto, abstracto y concreto, de clase social- y cronológico (evolución desde el esclavismo, pasando por el feudalismo, hasta el capitalismo). Pero no se trata, claro está, de una evolución del espíritu reflejada en las formas del Estado; sino de la dialéctica aplicada a la sociedad civil. El estado no es causa; es consecuencia de la lucha de clases; o, más correctamente aún, está en causa, porque rigidiza y legaliza relaciones injustas de producción, pero es consecuencia de ellas. Una línea moral, un fundamento moral con pretensión de ética* impregnará la economía política marxista.

Pero no debe olvidarse que toda la escuela inglesa -y muy especialmente Stuart Mill y antes, Locke, y toda la escuela sociológica francesa, especialmente Rousseau y su contrato social, Turgot y Condorcet (23), habían desarrollado un moralismo progresista.

¿Acaso Locke no había afirmado: "Si se sobrepasan los límites de la moderación y si se toman más cosas que aquellas marcadas por la necesidad, se toma lo que pertenece a otros? ¿Acaso Adam Smith no había desarrollado toda una teorización sobre la simpatía, invitando a los humanos a convertirnos en "espectadores imparciales"? ¿Acaso Bentham no había propuesto una "aritmética moral", para su utilitarismo? ¿Será necesario releer a Condorcet, en su Esquisse o'un tableau historique des progres dek l'esprit humaine?(24). Este loco idealismo, este positivismo lanzado hacia el futuro, esta postulación de un paraíso final no sólo será adoptada por Marx. Saint Simon en Francia, dibujará el fatalismo historicista de Hegel al pie de la letra (25). La libertad carece de valor; no es nada en un universo físico y moral regido por leyes matemáticas. Su sistema, bastante delirante, dividía la sociedad en tres clases: los sabios, los industriales, los ar-

*Ver página 458.

(corresponde * página anterior)

MORAL Y ETICA

A partir de Kant, queda establecida una ética de la generalidad y el imperativo categórico que responde oponiéndose a la noción de moral que predominaba en la escuela empirista inglesa.

La moral como bien lo marca esta escuela es un problema de hábito, de costumbres, que varía en las diversas culturas e históricamente.

El desarrollo de la antropología, de la etnología, de las ciencias históricas en el siglo XIX reforzaron los criterios de la escuela inglesa.

La relatividad de la moral quebraba esencialmente la concepción aristotélico-tonista de una ética fundada en el BIEN y articulada por la razón.

Si Dios, fuente de toda bondad y justicia, permite al hombre el uso de la razón; éste no tiene disculpa si se equivoca.

La noción de pecado se une a la de error, o peor aún a la del uso deficiente de la razón.

Debe remarcar que el mal no es una categoría equivalente a la del BIEN. El mal para la escolástica es un déficit de BIEN. Sólo los herejes maniqueos equiparan el BIEN al mal, no debe olvidarse que para el antiguo testamento los Demonios son Angeles rebeldes y su pecado la Soberbia.

Tenemos entonces una antinomia entre la ética escolástica y la moral relativista del empirismo que muy pronto supera las fronteras inglesas. Kant, en cambio, postulará una ética en base a la razón pero en base a la razón humana.

Lo justo no podrá ser contradictorio y se plantea como un imperativo categórico a la conciencia de los hombres.

Cuando en esta tesis se habla de ética y moral, se diferencian por una parte los requisitos de una ética profesional que puede estar en contradicción con la llamada moral media de una cultura en un momento dado.

En otras palabras, las morales se fundan en ideologías o religiones y son trascendentes. Pueden trascender en el sentido de que dependen de un principio divino, de un gran OTRO sustancial, o en que, como en el caso del marxismo, dependen de una postura teleológica = el paraíso es el comunismo.

La ética tal cómo lo entiende esta tesis, consiste en aceptar críticamente los códigos de los principios profesionales, jugándose en ellos, más allá que, aquello que pregonen los sistemas morales, contradictorios, inscriptos en el RSI de la cultura: moral socialista, moral judeo-cristiana, moral sexual, etc.

tistas. Y los miembros de estas clases estaban jerárquicamente sometidos a los "primeros" sabios, los "primeros industriales", los "primeros artistas": aquellos que habían tomado conciencia del progreso. ¿Y cómo estos jefes sectoriales debían administrar la sociedad? Según la siguiente fórmula: "A cada cual según su capacidad, a cada capacidad de acuerdo a sus obras".

Marx -lo sabemos- alterará esta misma formulación: "A cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad".

Se puede escribir que Marx es un gran heredero, un magnífico sintetizador. Toda su teorización socio-económica se fundamenta -y es un hecho único- en aportes del pensar alemán, inglés y francés. Abre, por una vía difícil y realmente abstracta, el camino de revoluciones concretas. Y cae-como todos los pensadores paradigmáticos,-en el mal entendido, en las simplificaciones y en las luchas interpretativas de sus numerosos seguidores.

Trataré aquí sólo algunos puntos de su teorizar. El de la plusvalía es esencial. Si, dentro de lo que él mismo denominará, para diferenciarse de Hegel, su materialismo dialéctico se encuentra alguna referencia a la filosofía de la materia, no es ese el eje que lo guía. No es la materia frente al espíritu lo que constituye una novedad: más bien se trata del material, del material de trabajo girando sobre el eje del valor-trabajo. El esclavo marxista trabaja, como el hegeliano, domeñando la naturaleza. Más aún: transformándola. Al transformarla, se transforma. La primera toma de conciencia, es decir conciencia del cambio que le sucede al trabajador, es la de comprender las ventajas de la división del trabajo. Pero esta conciencia no lo hace dueño de su trabajo. Más bien, por el contrario, descubre que su capacidad de transformación lo convierte en sujeto de las fuerzas productivas. No es su voluntad la que prima. No es el individuo el que puede lograr algo, salvo que se reconozca como clase, como miembro de una clase, inserto en la dialéctica de las fuerzas productivas. La historia es la historia de las fuerzas productivas, de la infraestructura económico-social de la producción. Los otros fenómenos -que la fetichizada historiografía burguesa pone en primer plano- la personalidad de los gobernantes, el arte, la filosofía misma, son superestructurales. Marx ha encontrado, en el doble sentido que en español tiene la palabra, una causa. La teoría historiográfica-evolutiva (a pesar de los cortes revolucionarios, cuyas "condiciones" deben estar dadas) de Marx

se centra, en la aparición de un excedente, de una plusvalía, de un plus de valor. La diagnosis y sobre todo, el pronóstico de la historia se establece a partir de la distribución del plus. Económicamente hablando, mientras las fuerzas de producción aumentan en forma continuada, las relaciones de producción tienden a esclerosarse, ejercen resistencia al cambio, no evolucionan, se estancan en beneficio de la clase en el poder, que goza del plus. Esta disritmia produce un corte que modifica, tajantemente, las relaciones de producción. Esta definición estructural será rellena, por Marx, con un contenido social teleológico.

Desde el ideologema sustentador (fuerzas - relaciones de producción - plus) Karl Marx reconstruye, como Hegel, el pasado pero, en lugar de darlo por terminado con su pensamiento, lo destina: Hay un futuro inevitable.

A diferencia del esclavismo y del feudalismo, el capitalismo -el ascenso al poder de la clase burguesa- deja al proletario una libertad relativa: la de vender su fuerza de trabajo. Para demostrarlo, estudiará el mercado capitalista y, retomando la antigua distinción de valor de uso y de valor de cambio, hará un análisis de la mercancía. Y nuevamente, lo que realmente valdrá, más que el genérico valor de uso, cuya medición sería meramente tecnológica, es el valor de cambio. Pero Marx va a ir, en este tema, más allá que sus precursores. Tratará de establecer que el valor es una relación social entre personas, hecho obvio pero afirmará al mismo tiempo, que esta relación asume una forma material y -vía su inconclusa teoría del fetichismo- encubierta y encubridora.

Marx intenta -con el propósito que nunca cierra, de establecer una Ciencia Económica- un parámetro, una medida: una teoría cuantitativa del valor. Supone -siempre en la línea marcada por Hegel- que los productores de mercancía, en tanto amos del modo de producción capitalista, son individuos y por tanto, compiten. Los precios medios de los productos que lanzan al mercado serán proporcionales a su valor-trabajo.

Los productores individuales, en el capitalismo, se están guiando por el sistema de división del trabajo. Esta división inevitablemente, implica una distribución. La distribución del trabajo constituye el mercado. En ese mercado, deduce, para que el trabajo pueda tener un valor social, y equipararse, debe ser valorativamente igual: una substancia pasible de distribución. Por ello, divide el trabajo concreto en dos instancias: por una parte, el trabajo abstracto, uni-

dad teórica de medida que para Marx deriva de una necesidad social y por otra, el trabajo socialmente necesario, que es la cantidad de trabajo que se necesita para producir una mercancía, calculando un promedio entre el trabajador más diestro y el menos diestro. En función de estas dos aseveraciones de dudosa mensurabilidad, Marx se permite un salto cualitativo: el valor es la expresión de la función que el producto del trabajo desempeña entre productores de mercancía disociados. Dicho de otra manera, más claramente, las relaciones sociales entre los productores (capitalistas y proletarios) se cosifican, en el valor, en la materia y en la forma, de un producto de trabajo, el producto incorpora, no sólo valor-trabajo, no sólo trabajo abstracto, sino contradicción social.

Pero tampoco conviene caer en la trampa de creer que el trabajo abstracto es una categorización psicologista. El trabajo abstracto es una igualación social formal. En rigor, dando una media vuelta a estas connotaciones de gran sutileza en el intento de anudar los valores a las formas de trabajo, puedo afirmar que el mismo fenómeno, desde Marx, tiene tres lecturas posibles:

- (1) La magnitud del valor; la potencialidad mensurable del valor en cuanto regulador de la distribución cuantitativa del trabajo social.
- (2) La forma del valor como expresión de las relaciones sociales de producción.
- (3) La substancia o contenido del valor, como expresión del trabajo abstracto.

En las tres lecturas Marx no logra evadirse de los postulados de la metafísica a la que pretende discutir. Las nociones aristotélicas de materia, forma y substancia quedan -tanto como la de energeia y diunamis- como supuestos del desarrollo lógico y metodológico de su teorizar.

Para Marx el trabajo es la substancia, filosóficamente hablando, del valor; y científicamente su medida. La fundamentación es simple: en el capitalismo, el trabajo también es mercancía. Será, sin embargo aún más sutil. La verdadera mercancía es la fuerza del trabajo (la energeia griega) que permite la siguiente traducción: la compra de los bienes necesarios para reponer la fuerza del trabajo.

La fuerza de trabajo produce trabajo, por supuesto, pero al mismo tiempo genera una mercancía cuyo valor es superior al valor de los bienes necesarios para

reponer esa fuerza de trabajo. Este plus de valor hace al capitalismo. El capital se apropia de la plusvalía. El trabajo genera un capital variable sobre el capital constante. Si existiera la misma proporción de plusvalía, de capital variable, en todas las industrias, la tasa de plusvalía sería idéntica a la tasa de ganancia. En este punto, Marx queda atrapado en un deslizamiento significativo: al confundir plusvalía con ganancia, transforma valores en precios. Y nuevamente ese real que es el valor queda atrapado en la representatividad del precio. Marx no pudo hallar siquiera una solución matemática para sus desplazamientos. Elaboró en cambio, en el último capítulo de El Capital (26) una propuesta realmente original y audaz: la hipótesis del fetichismo.

La organización de la economía, en este caso en particular de la economía mercantil que es el capitalismo, se produce a través del mercado. La distribución de la actividad laboral es indirecta: se realiza a través del mercado. En la medida de la mediación, el mercado asigna el trabajo. Los individuos se relacionan entre sí también indirectamente: a través del mercado, a través de las mercancías.

Marx supone que antes de la economía mercantil, las relaciones de producción eran esencialmente técnicas. Para que las mercancías porten relaciones sociales deben ser el objeto obligado de una continuidad en el proceso de producción. Esta continuidad, antes esporádica, artesanal, secundaria, es la esencia de un ocultamiento que permite a la mercancía ocupar un sitio de intermediación en las relaciones humanas. Es entonces, el objeto el que está definido, por Marx, como un algo, como un ente históricamente valuado; ente de intermediación y ente portador de relaciones sociales. Este objeto, así definido, hace inevitable la alienación del sujeto.

Escrito de otra manera, si todos los objetos son mercancías, y si las mercancías portan las relaciones de producción, es inevitable la mercantilización y la cosificación de las relaciones humanas, por una parte y la personificación de los objetos por otra. Se trata, como puede verse claramente, de una estructura fetichizante. Repito: por un lado, los objetos aparecen personificados y por otro, las relaciones de producción se objetivan. El fenómeno es estructuralmente coherente y claro. Pero las dos alternativas aparecen a diferente nivel. La perso-

nificación de las cosas estaba ya representada, parecía evidente, en la superficie misma del quehacer y del trabajo; era un fenómeno captable. En cambio -y Marx subraya el doble discurso- la alienante cosificación de las relaciones de producción era un fenómeno subterráneo, latente, aún no simbolizado.

Este doble discurso mantiene, en una estructura lábil, un aparecer, un fenómeno fácilmente representable (la personificación de las cosas) y una ocultación, que hace al sistema, una acción constante de difícil representabilidad (la cosificación, casi noumenal, de las relaciones materiales de producción). La fetichización, desde Marx se convierte en un plus de un saber no sabido. Es un saber que la clase en el poder -la burguesía- se negará a saber para mantenerse en el goce. Un burgués capta sin dificultad la personificación de los objetos, pero no podría -intuye Marx- reconocer la objetivación, la cosificación de las relaciones de producción sin penetrar, ipso facto, en una contradicción subjetiva. Educada en una moral del Bien, la burguesía no podría reconocerse como un Mal, aunque fuese históricamente necesario.

Para poder sostener toda su teoría, Marx precisa, eso sí igualar el valor de todo tipo de trabajo productivo. Esta igualación no implica una concepción ética. Es para Marx algo que "se da". Pero conviene comprender que si no se diera, "debería darse". La igualación del valor-trabajo es una necesidad interna del pensamiento de Marx.

Tanto es así que tratará de defender la tesis biologista del trabajo "fisiológicamente igualado", insostenible ya no desde la biología sino desde la fisiología misma. ¿Cómo hace entonces para mantener su fundamento? Apela al "trabajo socialmente igualado". Esta es, claramente, una postura sociológica y no económica, se trata de una valoración correspondiente a las ciencias sociales y esta tesis la coloca, la interpreta, como valoración cultural, a pesar de que Marx trate de otorgarle una base económica. La fuente del carácter social del trabajo se describe en Marx como un postulado económico o al menos, economicista. Al menos, esta es la hipótesis de Rubin (27) cuando pretende responder a Dietzel (sostiene que Marx se deja llevar por el axioma ético de la igualdad) y a Croce, cuando afirma que la teoría marxista es una elaboración Conceptual que se opone a la sociedad capitalista para explicarla más limpia y rigurosamente.

La respuesta de Rubin es ortodoxa: "La igualdad de los productores de mercancía no es un ideal ético sino una medida concebida teóricamente, un patrón con el cual medimos la sociedad capitalista."

Respondiendo a Benedetto Croce, agrega: "La teoría del valor y su premisa de una sociedad de productores iguales de mercancías nos brinda un análisis de un aspecto de la economía capitalista, a saber: la relación de producción básica que une a productores autónomos, esta relación es básica porque genera la economía social".

Ambas respuestas son tautológicas. Ambas, no responden en rigor, más que a los supuestos ínsitos de la teoría que defienden. Marx iba un poco más lejos; defendiendo la pendiente historicista de su pensar, escribía: "Hasta hoy no conocemos otra relación económica entre hombres que la de los poseedores de mercancías relación en la cual el hombre solo entra en posesión de los productos del trabajo ajeno, desprendiéndose de los de suyo propio" (28).

¿Pero, que se deduce de ésta "relación económica"? Por lo pronto, que ambas clases se vinculan porque son formalmente, productores igualados de mercancías. En base a ello pueden pactar o disentir. Los comentarios de Rubin, empero, dejan de lado los aspectos "peligrosos" del marxismo. Si se lo considera desde su potencial revolucionario y desde la desalienación que implicaría una toma de conciencia, la clase obrera es inevitablemente aterradora*. Si, como hace Rubin, se subrayan el economicismo marxista y sus caracteres de inevitabilidad y destinación, no habrá una coyuntura ética, ni se jugará una libertad con caracteres de liberación. Por el contrario, sobrevaluado el aspecto científico, el pensar marxista queda reducido al del pronóstico metereológico, que no deja de tener importancia, sobre todo en las guerras.

Más allá del chiste, Marx parece haber tenido al valor, como a un concepto epistemológico superable. Y este es un error que se paga muy caro. El 11 de julio de 1868, le escribe a Kugelmann (29): "La historia de la teoría demuestra que la concepción de la relación de valor ha sido siempre la misma, más o menos clara o más o menos nebulosa; más o menos envuelta en ilusiones o más o menos científicamente precisa:"

Le será posible establecer una concepción representable y científica del va-

*La coyuntura ética del marxismo es la revolución social al menos en su pretensión ética. Cualquier interpretación economicista de la teoría marxista la alejará de la coyuntura ética que es su praxis.

lor? Desde ya que no. Y no lo logra a pesar de todas las sutilezas que puedan agregarse por vía de traducciones más o menos falaces. Es inútil que Rubin explique que el verbo alemán Darstellen, significa representación y que Marx afirma que el valor es una representación del trabajo y no una igualdad o equivalencia. Es decir que el valor no es el trabajo, ni siquiera el trabajo abstracto, sino que lo representa. Aparentemente, nos encontraríamos de nuevo, frente a la aporía Kantiana: un nómeneo irrepresentable, el trabajo abstracto, sólo es representable como valor. Pero la posición de Marx es, otra vez más, Hegeliana. No se trata de un contenido, de una materia prima o primera, el trabajo, que espera, como un real indefinible, la claridad de una forma, dada por la representación que lo convierte en realidad. Marx (y Hegel) son más dinámicos: El contenido toma forma en el devenir histórico. El trabajo, como contenido del valor, no difiere del trabajo que crea un valor formal. Sintetizando: el valor para Marx es la forma, adecuada y exacta, de expresar su propio contenido, es decir, el trabajo. Lo aclararé en el discurso mismo de Marx: el valor de cambio es la forma social del producto del trabajo (la mercancía) que expresa no solo los cambios del trabajo (y los cambios en las relaciones de producción), sino que en un mismo momento histórico, lo enmascara y oculta (30).

Sobre el pensamiento de Marx dice Rubin lo siguiente:

"Para interpretar las ideas de Marx, es necesario partir del capítulo IV del tomo I de sus *Theorien über den Mehrwert*, que lleva el título de "El trabajo productivo y el trabajo improductivo". Marx brinda una breve formulación de las ideas desarrolladas en este capítulo en el tomo I de *El Capital*, en el capítulo XIV: "La producción capitalista no es ya producción de mercancías sino que es, sustancialmente, producción de plusvalía. El obrero no produce para sí mismo, sino para el capital. Por eso ahora no basta que produzca en términos generales, sino que ha de producir concretamente plusvalía. Dentro del capitalismo, solo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que trabaja para hacer rentable el capital. Si se nos permite poner un ejemplo ajeno a la órbita de la producción material, diremos que un maestro de escuela es obrero productivo si, además de moldear las cabezas de los niños, moldea su propio trabajo para enriquecer al patrono. El hecho de que éste invierta su capital en una fá-

brica de enseñanza en vez de invertirlo en una fábrica de salchichas no altera en lo más mínimo los términos del problema. Por tanto, el concepto del trabajo productivo no entraña simplemente una relación entre la actividad y el efecto útil de ésta, entre el obrero y el producto de su trabajo, sino que lleva además implícita una relación específica social e historicamente dada de producción, que convierte al obrero en instrumento directo de valorización del capital". Después de afirmar esto Marx promete considerar esta cuestión en detalle en el "tomo IV del El capital, es decir, en su libro dedicado al estudio de las teorías sobre la plusvalía. En efecto, al final del primer tomo de esta obra encontramos una disgresión que, en esencia, constituye un desarrollo detallado de las ideas ya formuladas en el tomo I de El Capital.

Ante todo Marx señala que "sólo los burgueses de horizonte limitado, que conciben las formas capitalistas como las formas absolutas de la producción, pueden confundir el problema de qué sea el trabajo productivo desde el punto de vista del capital con este otro: ¿ qué trabajo es productivo de por sí, qué es de por sí el trabajo productivo? Marx descarta por inútil la cuestión de qué tipo de trabajo es productivo en general, en todas las épocas históricas, independientemente de las relaciones sociales concretas. Todo sistema de relaciones de producción, todo orden económico, tiene su concepto del trabajo productivo. Marx limita su análisis a: la cuestión de qué trabajo es productivo desde el punto de vista del capital, o en el sistema capitalista de economía. Responde a esto del siguiente modo: "Dentro del sistema de la producción capitalista trabajo productivo es, pues aquel que produce plusvalía para su patrón, el trabajo que transforma las condiciones objetivas en capital y el propietario de ellas en capitalista, el trabajo que produce como capital su propio producto". "Sólo es productivo el trabajo que se convierte directamente en capital o lo que es lo mismo, el trabajo que constituye el capital variable". En otras palabras, el trabajo productivo es "aquel que se cambia directamente por capital", vale decir, el trabajo que el capitalista compra como capital variable con el propósito de usarlo para crear valores de cambio y plusvalía. El trabajo improductivo es aquel que "no se cambia por capital, sino directamente, por los diversos elementos que forman la ganancia del capitalista, como son el interés y la renta del suelo".

Espero que haya quedado claro un punto, para nada desdeñable del planteo Marxista. Si el valor hasta el desarrollo de sus hipótesis, era un obstáculo epistemológico; si era un real inexpresable, Marx intentará, desde sus postura científicista, una carambola curiosa y fallida: el valor para él, es, precisamente lo representable. Es el camino a la representabilidad. Sólo en tanto vale esa substancia oscura, el trabajo abstracto puede inscribirse en la realidad económica, que a su vez, es la estructura de toda realidad humana e histórica posible, pero, para dar esa posición al valor - hazaña abierta también por el pensar de Nietzsche, quien al llamar a una "subversión de todos los valores", y no solo de los morales, incluidos en su genealogía (31), da por supuesto un saber sobre el valor, para hacerlo representable al valor. Marx debe forzar mucho sus conceptos. Ya procedió a la igualación teórica del valor-trabajo. Pero esta dudosa base no le alcanza. La representabilidad del valor lo llevará a confundirlo con el precio de producción.

Los capitalistas se desplazan por diversas ramas de producción en la medida en que haya diferencia en las tasas de ganancia; por lógica, el capitalista deseará o necesitará para ser fiel al discurso marxista, obtener el máximo posible de plusvalía. Pero, para poder saber en donde invertir su capital y su trabajo y obtener esa tasa máxima, ese plus de valor, el capitalista -según Marx- deberá moverse en parámetros seguros. Deberá, en resumen, saber. Y más aún ese saber deberá depender de un conocimiento mensurable. Y ese conocimiento mensurable, científico, deberá ser racional. No se puede ser capitalista al azar: los golpes de la fortuna están excluidos de un teorizar científico. Debe haber, como en el tema del trabajo, un referente equalizador y seguro. Este referente se llama, en El Capital, composición orgánica de capitales. La "composición orgánica", otra metáfora biológica, es la relación que existe entre el capital constante y el variable. Ahora bien, esta relación es igual en todas las empresas y en todas las ramas de producción. Sólo a partir de este supuesto, podrá afirmar Marx, que la tasa de ganancia es proporcional a la tasa de plusvalía. Y si la tasa de ganancia es proporcional a la de plusvalía, las mercancías se venden por su valor: valor y precio coinciden.

Aquí surge una primera objeción. Supongamos que realmente funcione así el mercado, ¿para qué acudir a la doctrina de los valores, si la mensurabilidad está

dada por los precios? ¿No será que el valor en Marx está colocado en función de la necesidad histórica, encubriendo una ética revolucionaria?

La segunda objeción es más clásica: supone, razonablemente, que las distintas ramas de producción no presentan una composición orgánica de capital igual. Por ejemplo: algunas utilizan más capital intensivo y otras, más capital financiero, en este caso, para que se igualen las tasas de ganancia, las empresas con una composición orgánica de capital más elevada aplicarán precios superiores a sus valores teóricos y las de composición orgánica menos elevada, precios inferiores. Y si este fenómeno no ocurriera, habría tasas de ganancia diferente, según las ramas de producción en la que las empresas trabajan. Si fuese así, las mercancías no se venderían por su valor, sino por el "precio de producción", definido como la suma de los costos de producción y la ganancia media del capital invertido. En este caso el valor perdería su función central, como mecanismo de la distribución de trabajo en las diferentes ramas de la producción.

Marx intentó adelantarse a esta segunda objeción tratando de demostrar matemáticamente que las variaciones de los precios de producción correspondían a variaciones en el valor que, así, seguía determinando la distribución del trabajo.

Señalo, como anécdota secundaria, que la demostración matemática era errónea y fué sometida a críticas puntuales que pretendían, de allí, invalidar toda la teorización. Fué una pérdida de tiempo. Sweezy (32) en este siglo, corrigió el error de Marx y propuso una fórmula aceptable. He dicho que ésta es una anécdota secundaria. Lo escribí así porque más allá de la disgregación matemática, aún si el valor presenta la misma tendencia que el precio de producción. ¿Cuál es su función verdadera? En resumen: ¿para qué sirve el valor? ¿No había afirmado Marx que el valor era representable? Pero, si su representabilidad está objetivada en el precio de producción. ¿Qué impide afirmar que es este último el que establece el equilibrio del mercado? Parece sensato el comentario obligado: el valor queda como una esencia metafísica que acompaña caprichosa u obligadamente, a un hecho empírico. La crítica es válida desde un punto de vista exclusivamente económico. Olvida que Marx precisa del valor para anudar la economía a la política y más aún, a su concepción global socio-histórico-política. Sin el valor-trabajo, por más "metafísico" que resulte a una concepción empirista, no hay re-

laciones sociales de producción. Habrá como máximo, bases técnico-materiales de producción, las ya señaladas por Ricardo, a partir de formas sociohistóricas naturales y eternas. Sin embargo, ¿por qué debo aceptar un valor que no se muestra, ya que debe demostrarse matemáticamente? ¿Por qué debo aceptar esa demostración que subyace y justifica la existencia de esas relaciones socio-históricas de producción? Marx podría tener una fácil respuesta: porque si no acepto ambos supuestos y trabajo solo teniendo en cuenta los aspectos técnico-materiales, estaré cegada por el fetichismo que como economista burguesa me impide captar el doble discurso de la economía.

El marxismo se postula entonces como una ideología que me abarca como sujeto. Pretende ser más que una teoría económica, más que una teoría sociológica, más que una teoría histórica: implica una alternativa y una praxis, es decir, una modalidad existencial. Si acepto sus postulados, me comprometo en una lucha. Si no los acepto, cegada por la alienación, soy una enemiga o al menos, un factor retardatario en el inevitable devenir histórico.

En todo teorizar económico se oculta una ideologema, se implica una ideología pero en ninguno este substrato es tan imperativo, dialéctico y estructurado como en el marxismo.

Es que por ello mismo, el valor se hace representable: la teoría me implica y me juzga; implica y juzga a todo lector: o se acepta su verdad genérica y universal, que propone, insisto una praxis o se está, se vive, fetichizado y alienado en el error. En este sentido el marxismo se coloca, con holgura, como el último gran intento metafísico: posee y postula una verdad.

Por supuesto que esta verdad, en la práctica, se diluye en infinidad de matices, desde el socialismo a la española o a la francesa hasta la perestroika de Michael Gorbachov. Presenta, además, contradicciones notables, inclusive en sus planos teóricos básicos. El licenciado Ricardo Graziano (33), por ejemplo, afirma que, a pesar de reconocerse teóricamente la indivisibilidad del planteo tecnológico y social, Marx cree posible que históricamente los procesos de producción adquieran un carácter exclusivamente técnico, dejando a una lado la aplicación de sus propios principios a la teoría del mercado. El error estaría en pensar, desde un punto de vista marxista, que las técnicas, las maquinarias y las mercan-

cias mismas, puedan no ser portadoras de procesos de dominación. Error que implicaría la negación de todo el desarrollo teórico -el de las relaciones de producción y el del valor del trabajo abstracto- y no sólo del que señala la fetichización de la mercancía. Esta falsa posición llevaría a pensar, por ejemplo, que una vez liberadas de las relaciones de producción alienantes del capitalismo. Las técnicas y las mercancías puedan ser socio-políticamente neutras.

Desde este punto de vista, que es el general en el marxismo actual y muy especialmente el de la posición de Gorbachov, cuando el socialismo elimina la propiedad privada de los medios de producción, queda abierto el camino para el perfeccionamiento (tecnológico, claro está) del género humano. Esta suposición marxista, es desde el marxismo, fetichista. Y lo es porque no reconoce que en las mismas técnicas productivas están inscriptas relaciones de poder, relaciones de producción, relaciones de clase. Por ello, -afirma Graziano, desde su tesitura marxista- una moderna fábrica de la URSS, no se diferencia de una fábrica capitalista. Las relaciones de trabajo son muy parecidas porque las relaciones de poder que condicionan a esas relaciones, están inscriptas en la tecnología.

Así, de pronto, se producen en el marxismo verdaderas transvaloraciones. Se toma de Marx la apología de la industrialización, ignorando o no valuando que ese canto de gloria se corresponde con la aparición de un proletariado industrial capaz de conciencia revolucionaria, es decir, capaz de producir, muy precisamente, el cambio en las relaciones de producción. Desde este punto de vista, un marxismo coherente en su teoría y en su praxis, necesariamente, al variar las relaciones de producción, cambiaría las técnicas de producción. La tecnología entera estaría en función del cambio. Y por tanto, prosiguiendo con el ejemplo de Graziano, no podría haber intercambio tecnológico entre los países socialistas y los capitalistas.

El tema es terminante y determinante: el utopismo de Marx -muy de acuerdo con el post-iluminismo y el progresismo cientificista del Siglo XIX- no es tecnológico, sino socio-histórico-político. La tecnología es, o debería ser subsidiaria, por una parte y por otra, nueva. Otro aspecto interesante y contradictorio de la aplicación práctica de la teoría marxista es la división, novedosa para el punto de vista del sentido común, entre trabajo productivo y trabajo improducti-

vo. Vale, de paso, para introducir en esta reseña el tema de la contabilidad.

Se considera productivo -desde el marxismo- solamente al trabajo que produce bienes materiales, es decir, un aumento en el "stock de riqueza social".

Por ello la contabilidad de los países socialistas no toma en cuenta a los servicios como parte del PBI.

Esta práctica constituye una extensión del pensar marxista. Marx reseñó, obviamente para la sociedad capitalista, como productiva, a toda actividad generadora de plusvalía. Y no diferenció el hecho de que esta rentabilidad del capital proviniera de la producción de bienes o de los servicios.

Para Marx, el único trabajo improductivo es aquel que, aún produciendo bienes materiales y siendo objetivamente útil, no genera un aumento del capital variable, es decir, plusvalía.

Para ilustrar el pensamiento de Marx tomo un ejemplo clásico, de raíz ricardiana: el trabajo de un actor empleado por un empresario capitalista, es productivo, o puede serlo, en la medida en que la obra o la película produzcan ganancias. El del personal doméstico, en cambio no lo es: no genera acumulación de capital variable.

Sintetizo un ejemplo que consta en Rubin (34): el trabajo de un sastre empleado de una sastrería es productivo (produce plusvalía); el de un sastre que trabaja a domicilio, no lo es.

¿Por qué? Marx lo escribe claramente: "el trabajo productivo es aquel que se cambia directamente por capital" (35). El trabajo improductivo, no se cambia directamente por capital. Como en el caso del sastre a domicilio, por más útil que sea, se consume en renta y no crea plusvalía.

Estas definiciones pueden parecer arbitrarias sino se tiene en cuenta el marco total de la teoría marxista. Dentro de ese encuadre es productivo todo trabajo que produzca plusvalía porque desarrolla a la sociedad capitalista (el sastre a domicilio es hoy un anacronismo). Al desarrollar, la sociedad capitalista apresurará su quiebre, su corte histórico, el advenimiento, primero del socialismo y luego del comunismo.

Desde esta óptica teleológica (implica una valoración ética del fin), el sastre a domicilio, el cocinero particular o la empleada doméstica sólo producen valor de uso, no aumentan la rentabilidad del capital, no son trabajadores pro-

ductivos. Puede verse como Marx no pudo, en su época, valorar, por una parte, al tiempo libre y por otra, ni siquiera hacerse la idea de una mujer capitalista, empresaria y productora de plusvalía. No comprendió que el valor de uso del servicio doméstico, podía convertirse en valor de cambio: el ama de casa transformada en empresaria. Y es probable que su incorporación provenga de la exclusión, en sus hipótesis, del deseo. Sólo en el hipotético reino de la necesidad el valor de uso se diferencia tajantemente del valor de cambio.

Reproduzco ahora, del libro de Rubin, una aproximación a la teoría marxista de la contabilidad:

"Dirigimos la atención del lector a la cuestión de la contabilidad porque, como afirman algunos autores, Marx negó el carácter productivo del trabajo en la contabilidad, en todos los casos. Sostenemos que tal opinión es errónea. En realidad, las ideas de Marx sobre la "contabilidad" se caracterizan por su extrema oscuridad y pueden ser interpretadas en el sentido indicado. Pero, desde el punto de vista de la concepción de Marx del trabajo productivo, la cuestión del trabajo de los contadores no plantea particulares dudas. Si la contabilidad es necesaria para la ejecución de funciones reales de producción, aunque esas funciones se lleven a cabo en el curso de la circulación (el trabajo del contador se relaciona con la producción, la conservación y el transporte de bienes), entonces la contabilidad se relaciona con el proceso de producción. El trabajo del contador es improductivo sólo cuando realiza la metamorfosis formal del valor, la transferencia del derecho de propiedad sobre el producto de compra y venta en su forma ideal. Repetimos que, en este caso, el trabajo del contador no es improductivo porque no efectúa cambios en bienes materiales (a este respecto, no difiere del trabajo del contador de una fábrica), sino porque es contratado por el capital en la fase de la circulación (separada de todas las funciones reales)".

En último término, y muy curiosamente, sigue sin entenderse por qué la plusvalía, que marcará la diferencia entre lo productivo y lo improductivo, es una necesidad. Se trata, en verdad, de un deseo, claramente inscripto en el imaginario social, pero perfectamente recusable por cualquier sujeto. Ser o no ser capitalista es, vuelvo a remarcarlo, una cuestión de deseo. Por ello, y para no

abundar en múltiples ejemplos, la más abultada herencia puede "perdersé" de un día para otro. Un drama, seguramente "mal visto" desde el RSI de nuestra sociedad y de nuestra época, es decir, desde el RSI de nuestra cultura, pero no por ello, imposible. Es que en la dialéctica entre el deseo y la necesidad, que Marx no pone en juego, se abre el camino de la libertad subjetiva, que sólo en parte está sobredeterminada por una destinación histórica.

14.4 UN SALTO HACIA ADELANTE EN EL TIEMPO: LOS NEOCLASICOS:

Si la teoría marxista fue paradigmática al esbozar una etapa del desarrollo de la economía mercantil -el capitalismo- sólo en la medida en que aceptan el término, la calificación, puede considerarse a los neoclásicos como puntualmente contestatarios con respecto al marxismo. Descubrirán, por otra parte, nuevas herramientas teóricas y establecerán parámetros actuales, como la macro y la micro economía y regresarán a puntos claros que el marxismo dejó a un lado o implícitamente negó: la subjetividad, la libertad.

Desde 1870 hasta la emergencia crítica de 1930, se desarrollan tres escuelas -la inglesa, la austríaca y la suiza- sintetizadas por Marshall hacia 1890.

Conviene, en base a la investigación de Dobb, determinar las características generales que permiten clasificar a las tres escuelas y a sus diversos pensadores, bajo una sola denominación. Por lo tanto, los costos y el proceso de producción (problemática común de la escuela clásica y de la marxista) son reemplazados por otros objetivos de estudio: La investigación de la demanda y el consumo final. Cambio de objetivo que, en rigor, es un cambio de objetos científicos que requerirá nuevas técnicas. Los neoclásicos harán énfasis en este carácter científico de sus propuestas. Lograrán reducir el campo de acción a la economía -como corresponde a su pretensión de ciencia- tratando de librarla de las implicancias morales y sociales, históricas o metafísicas. Los economistas, hasta Marx, eran filósofos. Los neoclásicos serán, simplemente, economistas. Al dedicarse al análisis micro-económico y al valorar la acción individual, relativizarán a las teorías objetivas del valor: la subjetivarán.

Estas variantes en el objeto se hacen evidentes, por ejemplo, cuando estudian

la relación entre distribución y cambio. Para Ricardo y para Marx las relaciones del precio con los valores de cambio, aparecían después de establecerse un proceso de distribución que respondía a un principio extra-económico. Para la nueva orientación, el problema de la distribución tiene que ver con la formación de precios de insumos por un proceso de mercado. La distribución, así, queda determinada por un proceso de cambio y, más específicamente aún, por la estructura del mercado del producto final.

En sus primeros aportes, la teoría neoclásica hace depender a la distribución, no sólo de la estructura del mercado, sino de la intensidad de la demanda de consumo. La afirmación era riesgosa y fue rápidamente corregida. De todas maneras -y hasta la síntesis de Marshall- la distribución de la demanda final se apoya en un supuesto decisivo: la oferta dada de factores productivos. En el discurso económico, en este nuevo discurso, la oferta y la demanda resuenan todavía en los oídos: "Las leyes de la oferta y la demanda" se convierten en un lugar común. Marshall corrige el tema de la distribución unidireccional desde la demanda a la distribución, estableciendo un par dialéctico, el de la distribución como oferta, enfrentando a la demanda de los consumidores.

Wieser (36) profundizó y utilizó el tema: un bien, una mercancía, no expresa absolutamente su valor de cambio, que depende, también, del poder adquisitivo de los demandantes. Como puede comprenderse el mercado y sus leyes han sido incluidos en el valor de cambio, en el lugar que ocupaba el trabajo abstracto para la teoría marxista. Y aún más: en el lugar de las relaciones de producción. Pero al reencontrarse con el ubicuo valor, Wieser retoma el viejo significante tomista. Establece que hay un valor natural (ya no histórico-social) por el cual los bienes se estiman de acuerdo a su utilidad marginal y un valor de cambio, que suma a la utilidad marginal, el poder adquisitivo.

De todas maneras, supondrá que el poder adquisitivo, es decir la distribución del ingreso es un factor irrelevante. La determinación de los precios es, fundamentalmente, un efecto del valor natural.

Wieser aceptará, a lo sumo, que cambios institucionales pueden modificar la distribución personal del ingreso en un sujeto dado, pero no afectará la distribución factorial, será insignificante en el mercado.

Es interesante subrayar que lo histórico-social queda así excluido del acontecer económico. El objeto de la ciencia económica, el sistema económico, será aislado de los otros discursos, la intertextualidad queda, así, barrada. Los economistas no deberán ocuparse siquiera de esa plusvalía, eje de la teoría marxista. El tema del excedente está subsumido en el de la distribución. El análisis económico se centra en las condiciones de equilibrio bajo situaciones de competencia.

Si hay equilibrio pleno, habrá equilibrio pleno de los factores -capital, trabajo- en la medida en que cualquier excedente se ve reducido por vía de la competencia hasta anonadar su precio en cero. Una mera disquisición teórica, ya que una mínima elasticidad de demanda, absorbe cualquier excedente.

Este énfasis en las situaciones de equilibrio pleno, modelo estructural estático y aquejado de completitud, llevó, por una parte, a ignorar situaciones de equilibrio múltiple (por ejemplo, las correspondientes a diversos niveles de empleo) y por otra, inevitablemente a una mecánica estática, que no puede abarcar la estabilidad o inestabilidad en la trayectoria que se establece entre dos situaciones de equilibrio pleno. Por consecuencia, el cientificismo pretendidamente objetivo, produce un empobrecimiento del teorizar, al reducir al objeto mensurable: la microeconomía, se impone. Y se descuidan, por tanto, las situaciones más amplias de interdependencia. Este discurso del método obliga a sus seguidores a optimizar. Bajo condiciones de competencia, en todos los mercados, se optimizaba el valor producido. Por extensión, y nuevamente, perdiendo el valor, se dedujo equivocadamente que se maximizaba la suma total de utilidad, sin tener en cuenta la distribución del ingreso. En este punto de quiebre habrá que colocar el óptimo de parejo, que sólo será útil para justificar un régimen ideal de competencia perfecta y libertad de mercado.

Por otra parte, al reducir los neoclásicos, todo el tema de la distribución al de la formación de los precios de los factores productivos, descuidaron, nada casualmente, el papel de la proporción de los factores en la oferta. En este neotomismo liberal, cada factor recibe "naturalmente" el equivalente de su contribución productiva.

Habrà que reconocer, empero, a la vasta escuela neoclásica, su fervor matemático, que la llevó a elaborar instrumentos de análisis sumamente precisos, teore-

mas y postulaciones que luego fueron útiles en otros contextos teóricos. Dobb (37) supera la antinomia marxismo-neoclasicismo, al replantear la posición neoclásica frente al clasicismo ricardiano.

Para los neoclásicos la inconsistencia de Ricardo queda revelada en su intento de que una sola ecuación deleve dos incógnitas. Una primera incógnita, el precio, está determinado por los salarios, más los beneficios. Al mismo tiempo, el beneficio es definido como un excedente de valor, producido por encima de los salarios

La crítica es válida para las hipótesis de Smith- que sumaba los componentes- y no para Ricardo, que ofrece una segunda ecuación: la de las condiciones de producción del bien-salario.

Para Dobb, reconociendo el valor de su aporte tecnológico, la teoría neoclásica se mantiene, es aplicable, responde a una verosimilitud, sólo en situaciones muy especiales.

Y para reconocerle ese valor, se coloca en una óptica suprainstitucional. Es decir, desde ese punto de vista, intenta una contextualización de las situaciones institucionales en las que la teoría podría subsistir. Un bello ardid retórico: si la teoría afirma x y niega y, buscaré las situaciones de realidad en las que x quede afirmado, e y negado.

El más simple de estos supuestos escenarios históricos sería aquel en que los insumos productivos sean objetos naturales, disponibles "naturalmente", en cantidades y fechas determinadas.

En esta estructura ideal, que excluye al trabajo y a la producción, algunas -y no todas- de las relaciones de cambio dependerán de la demanda de bienes finales producidos a partir de diversas combinaciones de insumos.

En otro "contexto institucional", la mano de obra se incluye como un insumo más, igual a los objetos naturales. Estos objetos, claro está, ya no son "naturales" Son generadores de renta y su precio depende del proceso de transformación (productivo) en bienes finales, y de la demanda.

Este caso podría resolverse según Dobb mediante la técnica de programación lineal y constitutiva, que puede aplicarse también a una economía socialista.

Un tercer "contexto institucional" incluye al trabajo y considera a los insu-

mos como reproducibles, no naturales. En este caso, el más frecuente, sin duda, reaparece el problema del excedente, cuya distribución será determinada por la estructura de precios finales.

En este tercer caso no es aplicable la teoría neoclásica, que queda reducida a situaciones de condicionamiento muy registradas. Aún si se acepta la presunta "naturalidad" de determinados insumos, su costo sólo podría ser calculable a muy corto plazo. Y por otra parte, la elección de técnicas de producción no es libre: depende de los precios relativos de los factores y de su presunta substitutibilidad.

14.4.1 LA ESCUELA INGLESA DEL NEOCLASICISMO:

Jevons (38), paradigma de la escuela anglosajona, no tuvo discípulos. Marshall, debo repetirlo, es un autor de síntesis.

La no edad teórica de Jevons consistió en equiparar el valor de cambio con lo que él bautizó como "grado final de utilidad". El valor -y en esto es muy británico- se fundará en el utilitarismo*. La utilidad no es una cualidad inherente a los objetos, sino una relación que surge del interjuego entre los objetos, y las necesidades humanas. Este valor es mensurable y representable. Más aún: es de aplicación cotidiana. Para obtenerlo no es preciso buscar utilidades totales. Basta establecer cantidades pequeñas de utilidad: allí se oculta el valor de cambio, pero no mucho. Tan poco, en realidad, que es formulable. El cambio en los precios rotativos de dos mercaderías será inversamente proporcional a los grados finales de utilidad (marginal) de las cantidades efectivamente demandadas. La fórmula es sencilla:

$$\frac{p(x)}{p(y)} = \frac{\text{Ut. Mayor Y}}{\text{Ut. Mayor X}}$$

En síntesis: el costo de producción determina la oferta; la oferta determina el grado final de utilidad, la utilidad marginal, y el grado final de utilidad determina el valor. Confunde, una vez más, valor con precio. Nuevamente queda a un lado el espinoso tema del deseo, que no es tan fácilmente matematizable como la obsesiva relación utilidad-necesidad.

Marshall (39), criticará a Jevons y acotará que, si se omiten los pasos inter-

*Aclarar la confusión que entraña el uso de la palabra utilidad y ganancia? La ganancia como plus de beneficio, o de renta no implica la cualidad de útil. Lo útil puede no proporcionar ganancia sino satisfacción o placer.

medios, el costo de producción es el que determina al valor. Marshall -también equivocándose- reformula la cadena de causalidad: para que los productores mantengan su trabajo, la utilidad determina la cantidad que debe ser ofrecida, la cantidad que debe ser ofrecida determina a su vez el acto de producción y el costo de producción determina el valor que, a su vez determina el precio de oferta, Una vez más el valor se confunde con un costo numerable, o puede traducirse a él y por tanto, no tiene sentido como paso en la teoría causalista y, por cierto, el plus de valor, la plusvalía es eliminada.

Jevons hace algo parecido cuando, al tratar del valor del capital, introduce la noción de productividad marginal como factor determinante de la tasa de interés

Introduce una dimensión valorativa nueva: el tiempo. Concibe al capital como adelanto temporal para la subsistencia de los trabajadores, recogiendo, seguramente sin saberlo, los primeros pasos de la Iglesia cuando, como se explica en la IIIª Proposición de esta tesis, valora a la usura en función del tiempo y castiga al usurero como ladrón del tiempo divino. El argumento de Jevons es la rigurosa inversión de la valoración católica primitiva. La cantidad invertida de capital, multiplicado por el tiempo, da como resultado la cantidad de la inversión como capital. Y el interés resulta del incremento del producto. Tasa que regist el cociente del incremento del producto, como adelanto, en ese período temporal, del producto total. El tiempo, sin duda, se ha capitalizado y funciona como valor representable, más humano que divino.

14.4.2 LA ESCUELA AUSTRIACA: Menger, Wieser y Böhn-Bawerk:

Fundada por Menger (40) y llevada principalmente adelante por sus discípulos Wieser y Böhn-Bawerk, la escuela austríaca se diferencia tajantemente de la inglesa en un punto clave: desprecia la utilización de las matemáticas.

Menger acusa a Jevons de caer: "en repelentes formulaciones matemáticas y luego hace una defensa terminante de la subjetividad del valor.

Esta postura se ve claramente en un ejemplo del valor de pérdida de un objeto El valor de un caballo, para un campesino, será aquel del cual se ve privado cuando no lo tiene. Habría que preguntarse, claro está, que pasa con la pérdida

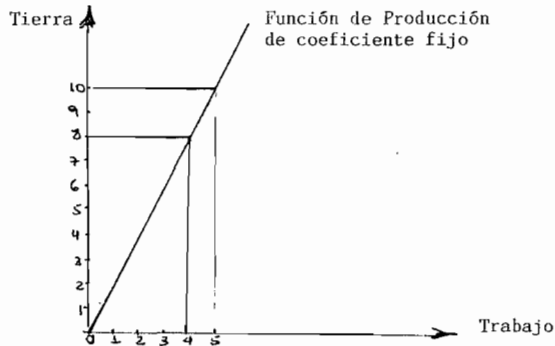
de un objeto del cual no se es propietario; del obrero con la máquina. Y agregar que, para el campesino, el valor del caballo depende del valor que la cultura en la que vive le asigne. En Otras palabras, el caballo vale más o menos que un utensillo de trabajo. Dobb (41) además, agrega: "Esta noción, según puede verse, es en substancia la de la productividad marginal, aunque sin utilizar el término como tal y sin entrar a los refinamientos casi matemáticos con los que llegó a asociársela".

De todas maneras, el "ejemplo del caballo" introdujo la inquietud del deseo, con toda su ambigüedad, en la economía. El tema estaba ya planteado por un osado pensador, y desde 1854. Dobb se asombra de que Hermann Heinrich Gossen haya permanecido ignorado hasta 1879, cuando es redescubierto, o mejor dicho, descubierto, por Jevons. Nada hay de asombroso en esta ignorancia. Gossen, en rigor, es un predecesor de Schopenhauer y de Freud. Se había adelantado demasiado a su tiempo. Y desarrolla, Gossen, una teoría semi-matemática sobre el placer y el dolor. Sostuvo que un máximo placer, y al mismo tiempo la máxima evitación del dolor, se obtendrá igualando los incrementos finales de todos los placeres. Pasarían más de cien años para que Lacan formulara algo parecido, tomando de Marx la plusvalía para hablar, en psicoanálisis de un plus de goce (42). Dobb, inclusive no comprende la osadía de Gossen y la traduce, muy clásicamente, a "los incrementos finales de ingreso monetario gastado en adquirir diversos disfrutes". A juicio de la autora de esta tesis aquella fué una mala traducción: nuevamente el valor se pierde, cuando no en precio, en costo.

Sin embargo, para los luego llamados continuadores, las teorías de Menger son las merecedoras de salvación. En la década del 80 al 90 Fridich Von Wiesen desarrollará el principio de la pérdida dentro de un encuadre más sólido y con mayor rigor matemático.

La teoría subjetiva del valor, en Menger, parte de los bienes de consumo. Estableció como bienes de primer orden a aquellos que satisfacen las necesidades humanas. Estos productos -nominados bienes de orden superior- se obtenían por un proceso de interpretación de cada insumo, de acuerdo a su contribución en la elaboración de bienes de primer orden. Tuvo cuidado en distinguir entre casos de proporciones fijas y proporciones variables de consumo. Para las proporcio-

nes fijas el principio de que el valor de un factor sustraído al proceso de producción será igual a la pérdida total resultante, menos el producto, que resultaría del uso de los factores complementarios en empleos alternativos.



Esto nos lleva al concepto de costo de oportunidad. En el primer caso planteado la pérdida es igual a 2 ($10-8$), mientras el valor de la tierra que quede liberada se utilice en algo alternativo; por ejemplo, la rotación de la plantación de maíz al ganado vacuno.

En el segundo caso, con respecto a las proporciones variables, el valor del factor que es sustraído del proceso, sería igual a la diferencia en el producto, una vez que aquello que quedara del factor mermado y aquello que restara de los demás factores, sea combinado para obtener mayores ventajas.

Con respecto a los bienes de primer orden -bienes de consumo durables y no durables, que satisfacen directamente las necesidades- afirma Menger que la satisfacción del consumidor se maximiza cuando distribuye el ingreso de manera tal que el margen de satisfacción de necesidad sea igual cuando se igualen las utilidades marginales de todos los consumos.

Estas aseveraciones muy psicologistas, más allá de las objeciones al tema de la necesidad que esta tesis ha planteado, plantean la "satisfacción de esa necesidad" como algo posible. Desde el punto de vista del deseo como falta en ser, la

satisfacción, es desde Freud, ilusoria. Tampoco la hipótesis de Menger satisface matemáticamente. Las unidades que se miden, pueden ser físicas o de ingreso monetario. Si son unidades de ingreso monetario, ya no se puede hablar de utilidad marginal de las mercancías. Si se trata de utilidad marginal en función de sus precios, nuevamente se cae en la problemática de la distribución del ingreso.

Wieser (43) intenta desarrollar el Principio de Pérdida como fundamento, imputando valores a los bienes de producción a partir de los bienes de consumo en función de la productividad marginal. Para lograrlo igualó el precio de un bien de producción, al valor de su contribución productiva. Nuevamente el precio es decisivo y el valor queda, resta, como incognita. Pero, como ya señalé, la factibilidad de estos desarrollos teóricos solo mostró alguna validez para situaciones estáticas, limitadas, no continua, rechazando, por tanto, clasificaciones amplias de los factores y tratando, elementalmente, cada tipo de insumo como un bien distinto. Incluye, en su análisis, la complementariedad y la optimización. Con estas herramientas teóricas Wieser pretende demostrar que el valor de todos los factores complementarios excede al de producción si se aplica a bienes de capital* en donde hay grandes unidades indivisibles. Admite que las proporciones entre los factores puede variar, que la proporción no es siempre fija, pero agrega que cualquier combinación de factores que se aparte de la combinación óptima, tiende a disminuir el valor del producto. Por tanto, opta por trabajar con proporciones definitivamente fijas.

Este esfuerzo por lograr un esquema teórico ideal, requiere un supuesto adicional: si bien en cada uso, la proporción de factores es fija, entre diversos usos, la proporción debe ser diferente. Adjudica por primera vez al valor de uso un valor de cambio.

La solución es ingeniosa, pero adolece de varias limitaciones:

- a) La cantidad de bienes finales y de bienes de producción (insumos) tiene que ser la misma, y los precios de los bienes de producción deben de estar determinados de antemano
- b) Como los precios de los productos ya están dados, se supone que las demandas finales son infinitamente elásticas: los precios no varían al variar la cantidad.

*¿Bienes de capital, en el sentido de inversión?

c) Se plantea un dilema con respecto a la oferta de factores (aquella que se toma como dada):

- 1- Si lo que se toma como dada es la oferta de los diferentes bienes individuales la teorización sólo es aplicable al corto plazo, y habrá diversos valores para los distintos tipos de capital fijo. Por tanto, no habrá una tasa uniforme de ganancia.
- 2- Si, en cambio, se acepta una agrupación más amplia de factores, se plantea por ejemplo, la problemática de cómo cuantificarlos, independientemente del capital.

Dicho de otra manera, esta teoría es consistente si se supone una divisibilidad infinita. En este caso, con proporciones fijas, el valor de un factor está determinado por su utilidad en usos alternativos. Es la pluralidad marginal y alternativa del uso, de la utilidad, la que genera el valor de cambio. Pero, con proporciones variables, los precios deberán ser iguales a la relación de los productos marginales. El valor queda como parámetro del precio.

Böhm-Bawerk (44) propuso, esencialmente, siguiendo a Jevons, otra conceptualización, temporal del capital, la del período de producción. Esta noción de período le permitirá salir del "cortoplacismo". Todo lo contrario; el capital mejora la productividad del trabajo, en la medida en que permite recurrir a períodos de producción más prolongados. Pero, al mismo tiempo, el capital que, muy idealmente está definido como fondo de subsistencia de los trabajadores, decrecería su productividad con la extensión del período. Las dos alternativas permiten una pregunta: ¿Cuál es el período óptimo de producción?

Para obtenerlo, debe haber un nivel de salarios dados, y una oferta dada de capital. Por vía competitiva, la tasa de interés iguala el cociente entre el producto adicional logrado por la extensión del período y el capital adicional requerido.

Insisto: dada, por una parte, la oferta de trabajo que compite en el mercado de trabajo y por otra la oferta de capital en busca de inversión, quedan por determinar tres factores simultáneamente:

- 1- El nivel de salarios.
- 2- La extensión del período de producción y

3- La tasa de interés.

La clave está en la oferta de capital. Si la oferta de capital fuera limitada, la tasa de interés tendería a cero y la extensión del período de producción, al infinito. La plusvalía queda así relativizada. El interés subsume al tema de la plusvalía.

Por la oferta de capital no es limitada. Depende de la curiosa subjetivización (psicologización) del valor-tiempo que ejercita Böhm-Bawerk. La oferta de capital dependerá de la subvaluación del futuro. ¿Por qué? Porque todo sujeto está marcado por una estructura psicológica que lo lleva a:

1- Suponer que en el futuro su ingreso real será más alto.

Por tanto los bienes presentes son más útiles que los bienes futuros.

2- Subestimar, por la misma causa, irracionalmente, sus necesidades futuras.

3- Suponer esta superioridad técnica del bien presente, en la medida en que está disponible, para invertirla en procesos de producción más productivos.

La conclusión general es simple: hay preferencias marcadas por el consumo presente.

Por lo pronto, conviene aclarar que, de acuerdo a los planteos de ésta tesis y al actual desarrollo de la psicología, los sujetos en tanto sujetos a un deseo, en función del ideal, presentizan al futuro y al pasado. Y es tan importante, o más, la marca de la repetición, la insistencia de lo olvidado, que el dibujo que del futuro pueda hacer un imaginario social. Debe recordarse en este punto, que aquí hablo de deseo inconsciente y de saber no sabido. Ningún saber-sabido, ningún ideologema sobre el futuro, desde el futuro, supera el nivel de la ilusión. En los sujetos del deseo, en cambio, es esencial la configuración de sus fantasías inconscientes. Dentro, inclusive, de una sociedad productivo-consumista, puede afirmarse que, en contra de la hipótesis de Böhm-Bawerk, hay muchos sujetos que sobre-estiman sus "futuros". Pero ninguna temporalidad cronológica puede dar cuenta -y menos aún generalizar- estas estimaciones valorativas; estos afectos que causan efecto.

Otras críticas en la ciencia económica: La más habitual, es la que señala a Böhm-Bawerk que, en su teoría, cae en varias repeticiones de principio. En ausencia de inversión, la producción y el consumo, se convierten, mágicamente, en

hechos simultáneos. Así se hace inaplicable la noción de trabajo hecho con anterioridad. Bastará con afirmar que el producto del año está generado por el trabajo de ese mismo año. La propuesta adolece, a pesar de la osadía psicologista de Böhm-Bawerk, de estaticismo. Los períodos de producción son tomados como elementos aislados, que no dependen de una dinámica que abarca al proceso. Pero si, además, sus suposiciones fueran verosímiles: ¿Por qué el stock de Capital no alcanza nunca la saturación, dejando la productividad marginal reducida a cero?

Por otra parte, los períodos de producción no son aislables por factores extra-económicos. Y tampoco medibles, cuantificables. La constancia arbitraria del período, entonces postula una regresión al infinito.

Finalmente, y en forma muy concreta: si cambia la tasa de interés, pueden cambiar de lugar los esquemas de los diversos insumos de tiempo. Con esta sola variante, ya quedan modificadas las duraciones relativo-óptimas de los períodos de producción.

14.4.3 LA ESCUELA DE LAUSANA O ESCUELA MATEMATICA: Walras y Pareto:

Walras (45) intenta hacer una síntesis de las diversas posturas del enfoque neoclásico, coordinándolas dentro de un sistema matemático de dependencias mutuas.

La "dependencia mutua" está introducida con la loable intención de suprimir la relación causa-efecto. La lógica del modelo propuesto conduce a obtener un equilibrio a travéz de la determinación simultánea de las variables en juego. Al menos, este fue su planteo teórico. La causa no está suprimida cuando se afirma que el precio del producto, deriva, por una parte de las necesidades del consumidor y por otra, del valor de los servicios de los distintos factores de producción.

El problema de Walras -como en el de todo esbozo de simplificación matemática- es la traducción numerológica de un valor (el de los servicios) y de una necesidad que no es tal (la de los consumidores).

En la primera exposición que hizo de su doctrina, Walras intento esta simplificación, suponiendo coeficientes fijos de producción. Pero en la segunda presentación de su trabajo tuvo que introducir coeficientes variables.

El modelo propuesto se traduce como dado, como calculable desde el punto de vista de la oferta. Para los casos de equilibrio estático (corto plazo) Walras sostenía que los bienes de capital estaban dados. Sus variables se aplicaban, entonces, al valor de los servicios productivos del capital. Valor que era derivable de los coeficientes técnicos de utilización y de los precios de los productos. A partir de esta relación se recapitalizaban los valores del mercado en los diversos servicios productivos durante períodos unitarios. Se obtenían de esta manera, el valor de los bienes durables de capital.

Walras, en sus primeros aportes no había esquematizado ninguna teoría del beneficio. Para incluirla, especuló con un mercado de ahorros que se dirigían hacia la inversión en aquellos bienes de capital valuados por encima de sus costos de producción. Esbozaba así un mercado de ahorro a una tasa uniforme de retribución (teoría de los fondos prestables).

El problema de esta aparente solución -más allá de su coherencia matemática- es que si el valor y el costo de capital habían sido simbolizados, no bastaba con suponer una tendencia hacia la uniformidad de las tasas de retribución, sino que además, había que suponer también un nivel único de esta tasa a largo plazo. En otras palabras: la tasa de beneficio estaba predeterminada era lo dado que permitía articular el sistema.

Pero, si los bienes de capital se tratan en términos concretos-específicos y no genéricos- estamos hablando de bienes reproducibles. Si el capital es reproducible, no hay razón para que haya una tasa positiva de beneficio. Esta tasa solo es pensable en el corto plazo y en condiciones estáticas.

Dicho de otra manera, en condiciones de equilibrio, el valor de los bienes de capital -traducidos a precios- no tendría que estar por encima de su costo de amortización.

En última instancia, la generalización que le permite a Walras desarrollar su modelo se funda en los coeficientes fijos e implica una tecnología -y una sola- disponible por industria.

Si se dejan a un lado los coeficientes fijos, en cambio, cada industria tiene frente suyo una amplia gama de alternativas técnicas. A menor beneficio o a menor interés, se elegirán alternativas de capital intensivo de mayor costo. al per-

sistir esta situación, reaparece la escasez de bienes de capital y en consecuencia reaparece una tasa positiva de beneficio.

A largo plazo, y si no se produjeran progresos técnicos, se llegaría otra vez a una situación estacionaria.

La teoría, aparentemente verosímil, plantea un callejón sin salida.

Si se aplican los fundamentos del interés tal como los plantea Böhm-Bawerk, la tasa de interés se convierte en un fenómeno puramente subjetivo. Y queda en pie también, sin solución, la distribución del ingreso.

Si algunos de los factores de producción -como ocurre en la realidad del discurso económico- fuera a su vez producido (no dado), la distribución del ingreso no responde solo a la demanda del consumidor, sino también a las características del proceso de crecimiento.

A este tema se abocó Von Neuman (46): con un salario real dado, se maximiza el crecimiento cuando los precios son tales como para hacer igualar la tasa de beneficio y la tasa de crecimiento. En el modelo de Walras, en cambio, la tasa de beneficio es independiente de los valores de consumo, por una parte y de la cantidad existente de capital, por otra.

Esta proposición hace inútil cualquier intento de establecer proporciones.

Pareto (47) intenta librar a la ciencia económica de sus raíces utilitaristas y hedonistas.

Subraya la oposición entre la interdependencia matemática que plantea Walras y el enfoque genético causal de la Escuela Austríaca. Para lograrlo exageró este contraste hasta convertirlo en una oposición definida y esencial. En rigor no era, ni es así: se trataba y se trata de diversos niveles de abstracción en el discurso, y en rigor, de diferentes niveles de discurso y no de una oposición, de un obstáculo en un mismo discurso.

Trató, Pareto, de matematizar la pretendida disyunción por medio de una teoría de la demanda representada por curvas de indiferencia.

14.5 KEYNES:

La llamada "revolución keynesiana" (48) se encuadra en el marco

general de la teoría post-Jevoniana y no perturba para nada las postulaciones previas sobre el valor y la distribución.

Keynes sólo desafía al marco teórico anterior en un punto clave: aquel que planteaba, como condición necesaria, el supuesto de un equilibrio estático con pleno empleo de todos los recursos productivos disponibles.

Keynes postula la posibilidad de lograr un equilibrio en cualquier nivel del producto y del empleo. No será necesaria, por tanto la aparición de una tendencia al cambio en los precios relativos si hay una respuesta apropiada por parte del producto o del empleo.

Si "la oferta crea su propia demanda" (Ley de Say) (49), todo ingreso es consumido o invertido y, de una manera u otra, se gasta como demanda del producto, ya sea en el mercado de bienes de consumo o en el de capital, o en el del trabajo.

El intento de Keynes equiparará la inversión con el ahorro. Una aseveración que dio lugar a una pregunta incisiva: ¿La ganancia individual, los ingresos, no se acumulan en depósitos bancarios?

En este caso, repondió Keynes, las tasas de interés son el mecanismo regulador.

Pero el eje del debate entre Keynesianos y neoclásicos se centró en la teoría del crecimiento. Los neoclásicos, ya lo he escrito suponían una única función de producción, derivada de la noción de capital como entidad mensurable. Como si el capital fuese una única substancia maleable que pudiera adquirir la forma de las diversas máquinas o equipos.

Sraffa (50) sostuvo que al caer la tasa de interés, y por ende, al aumentar la cantidad de capital por hombre empleado, se pasa de técnicas de trabajo intensivas, a técnicas de capital intensivo. Y solo por una simplísima razón: el capital es relativamente más barato.

Es lo que se dio en llamar "redesplazamiento de los métodos de producción", con el consiguiente cambio en los precios de los factores.

Este redesplazamiento puede formularse solamente mientras repose en la relatividad de los precios con respecto a la distribución de los ingresos. La teoría, en este punto, al aceptar el ingreso y su distribución se asemeja a la marxista

cuando afirma desviaciones de los precios de producción con respecto al valor-trabajo.

Pero la semejanza no pasa de eso, Keynes representa al proceso de producción como una serie vertical de etapas que se prolonga hacia atrás en el tiempo. En cada etapa, establece la fecha de cada insumo de mano de obra que interviene en la producción.

En resumen, no se puede llegar a ninguna noción de capital mensurable que no sea independiente de la distribución del ingreso y de los precios.

El efecto de los cambios en la tasa de interés sobre los precios, dependerá entonces, de cómo se distribuyen en el tiempo los períodos de trabajo. Al respecto, Rubin expresa lo siguiente:

"Para clarificar más las razones de esta aparente paradoja, se puede representar la situación de producción de esta manera: se puede concebir el costo y el precio final de una mercancía como la suma de una serie vertical de etapas de la producción esparcidas hacia atrás en el tiempo, en que cada una esté compuesta de un insumo de mano de obra más insumos de mercancías (máquinas, materias primas, componentes) que sean productos de alguna etapa anterior, y en que en cada insumo de mano de obra se establezca la fecha en las series verticales. Esto es lo que Sraffa ha denominado "reducción a trabajo fechado". En forma manifiesta, todo dependerá, en lo que concierne al efecto de los cambios de las tasas de interés sobre los precios, de la manera como se distribuyen en el tiempo estos períodos del trabajo. Tomemos primero el caso de dos mercancías, una con un total mayor de insumos de trabajo, pero agrupados en fechas recientes, y la otra con un total menor de insumos de trabajo agrupados en fechas distantes. Con salarios bajos e interés alto, la primera puede resultar más barata a pesar de su nómina de salarios mayor. A medida que aumentan los salarios y descende el interés, la segunda de las mercancías estará, en alguna etapa, en situación más ventajosa debido a su nómina menor de salarios, ventaja que puede esperarse que mantenga, aunque los altos salarios suban y baje el interés. Este es el paso ortodoxo al cual puede aplicarse una función de producción ordinaria. En segundo lugar, se puede suponer un caso donde una mercancía tenga todos los insumos de trabajo, o la mayor parte de ellos, aplicados en alguna fecha intermedia y la otra, algún

trabajo en una fecha distante, pero el grueso del mismo en una fecha muy reciente. Es muy posible ahora que la segunda de este par de mercancías tenga una ventaja en el precio en niveles intermedios de interés y de salarios, pero la primera será la preferida (porque es más barata) tanto a niveles muy altos de interés (con bajos salarios) como a muy bajos niveles de interés (con salarios equitentemente altos). La razón está, por supuesto, en la posibilidad de las diferencias en los cambios del efecto compuesto de la tasa de interés, sobre los costos comparativos de los insumos de fechas muy distantes y de fechas intermedias. El ejemplo que para esto da Sraffa es el del vino y el tonel de roble viejo.

Una manera concisa de expresarlo sería decir que en este último caso el resultado depende de las proporciones ampliamente diferentes de trabajo y otros insumos en las diversas "capas" en el proceso de producción vertical. Sraffa ha explicado la situación de la manera siguiente: "Los movimientos de precios relativos de dos productos vienen a depender, no sólo de las "proporciones" de trabajo con respecto a los medios de producción por los cuales han sido respectivamente generados, sino también de las "Proporciones" mediante las cuales esos mismos medios, han sido producidos, y de las "proporciones" por las cuales esos medios de producción de los medios de producción han sido producidos, y así sucesivamente. El resultado es que el precio relativo de dos productos puede variar, cuando bajan los salarios, en dirección opuesta a la que podríamos haber esperado sobre la base de sus "proporciones" respectivas; además, los precios de sus correspondientes medios de producción pueden variar de tal manera como para revertir el orden de los dos productos, en lo que atañe a proporciones más altas y más bajas". La relevancia de esto para el problema de la cantidad-de-capital fue subrayada de inmediato, esto es, su "importancia" sobre los intentos que han sido realizados para encontrar en el período de producción una medida independiente de la cantidad de capital que podía utilizarse, sin apelar a un argumento circular, para la determinación de los precios y de las participaciones en la distribución. La posibilidad del tipo de caso que hemos considerado "parece concluyente para demostrar la imposibilidad de sumar los períodos⁴ pertenecientes a las varias cantidades de trabajo dentro de una magnitud simple, que represente la cantidad de capital. La reversión en la dirección del movimiento de los precios

relativos (mientras los salarios varían) frente a métodos invariables de producción, no puede ser reconciliada con ninguna noción de capital como cantidad mensurable, independiente de la distribución y de los precios".

En resumen, no se puede llegar a ninguna noción de capital mensurable, que sea independiente de la distribución del ingreso y de los precios,

Más adelante, la Escuela de Harvard intenta demostrar que es imposible -y qué, por tanto, no es científico- establecer leyes que abarquen el total de un sistema de producción. Las teorías keynesianas podían aplicarse a una industria determinada pero no a un sistema en donde se producen n mercancías, por medio de una cantidad de métodos alternativos.

Parinetti y Garegnano (51) refutaron a los autores de Harvard y señalaron los errores matemáticos de la doctrina. Garegnano generalizó la objeción: "Para que el capital sea un factor cuyo servicio tiene un precio, que es la tasa de interés, debe ser concebido como el valor, en alguna unidad de bienes de capital; y el valor de cualquier bien de capital, como el valor de cualquier producto, varía con la distribución".

Parinetti agregó, señalando el punto de desplazamiento "entre dos técnicas": "Que la técnica por la cual se cambia cuando baja el interés sea siempre aquella que muestra -cuando los bienes de capital de ambas técnicas se valúan a los precios del punto de desplazamiento- el valor más alto de capital probable. Esta pretensión carece de fundamento. A medida que la tasa de interés declina el desplazamiento puede efectuarse en favor de la técnica que requiere bienes de capital de menor, y no de mayor, valor por hombre."

Sería largo y fatigoso introducir en esta problemática el debate de Samuelson y otras inferencias. Importa sí, en cambio, mostrar como el valor regresa a las teorizaciones, indeterminado o mal determinado, y vuelve a convertirse en eje de las postulaciones y referencias. El valor vuelve a presentarse como el referente inagotable pero inasible, y ninguna representabilidad lo agota. Nadie, sin embargo, parece poner en duda la funcionalidad, la eficiencia del concepto valor.

No he incluido en este desarrollo de corte historiográfico a los monetaristas -a Milton Friedman, por ejemplo- porque pertenecen a una escuela que reivindica

a la teoría neoclásica (frente al enfoque keynesiano) solamente en cuestiones de eficacia relativa de política monetaria y fiscal.

En ningún momento los monetaristas se cuestionan la representabilidad que el valor pueda tener en la teoría del crecimiento, en la del capital, o en la del beneficio. En ningún momento el tema del valor, que juega en estas cuestiones, aparece siquiera en forma implícita. En resumen: no innovan; adhieren acríticamente a las postulaciones neoclásicas.

14.6 VALUACION EN CONTABILIDAD Y SU RELACION CON LAS TEORIAS ECONOMICAS:

He mostrado , apenas, cómo los criterios con que se establece la valuación de activos y pasivos, dependen de los diversos cauces que fueron discutidos en el desarrollo del discurso económico. Pero no ha sido hecha una revisión de los diversos referentes -todos metafísicos- que dieron origen a esos criterios. Los criterios -por el contrario- se toman como lo dado; referentes indiscutibles que aseguran una verosimilitud.

Las normas de valuación "generalmente aceptadas", hace ya tiempo que se han convertido en técnicas de valuación, que, siempre, son técnicas de verosimilitud y aseguramiento del orden del discurso. Las teorizaciones implícitas en ellas hace mucho tiempo que están olvidadas.

Voy a dar un ejemplo:

El valor no está en función del precio como valor de realización, sino en función de la tasa de retorno esperada, que determina activos puestos en marcha. Por tanto, primariamente, se define la tasa de retorno esperada, mas la prima de riesgos e incertidumbre y luego se establece el valor.

Aclaro que la tasa de retorno en cualquier activo es igual a la tasa de interés mas una prima de riesgo.

Esta es una de las traducciones posibles del valor, y más aún, del valor del valor, que no lo agota de ninguna manera: una praxis instituída, y por tanto, legitimada; una praxis convertida en técnica y fundamentada en una convención discursiva.

No se puede pretender que un contador, en su práctica cotidiana, se inquiete

por una convención que lo respalda e intente ponerla en duda teóricamente.

Es el contador mismo, el que, como sujeto, se vería arrastrado por la puesta en duda de los supuestos del discurso que lo constituye como contador.

Esta actitud, que acepta el RSI que lo constituye y lo acredita, es incuestionable. La verosimilitud, esa máscara de la verdad, está encadenada al cumplimiento formal del código.

Pero ocurre, en el discurso de la ciencia económica, como sucede -en cualquier otro- que un profesional comience a cuestionarse sobre la presunta arbitrariedad del código que lo guía, o al menos, a plantearse por qué necesariamente debe ser así. Al hacerlo, si lo hace, descubre que el código, como cualquier otro paradigma, no es sólo reformulable, sino que oculta una subjetividad -la suya- en acto, enmascarada en soluciones aparentes, que por supuesto, responden a deseos, congelados o no en intereses. Ese profesional, se habrá convertido en un teórico.

Yo, en este instante, soy ese profesional. Por una parte insisto en que el valor es un real, que por serlo, escapa por el momento, a toda representabilidad que lo exprese y lo abarque. Por otra parte, afirma que la elección entre una versión y otra del discurso -hemos visto rápidamente varias- se desliza siempre una distribución diferente del ingreso.

El tema de la distribución, a partir del Marx, ha quedado bien claro. Cualquier discusión de alternativas teóricas, técnicas o prácticas debe tener explicadas y para nada ignoradas, las implicancias distributivas de la teoría. Pero además -y si no esta tesis agregaría poco a lo ya dicho- será preciso tener en cuenta la improbable y ubicua ubicación del valor.

Esta observación vale tanto para la Contabilidad como para la Administración.

Repetiré un ejemplo básico: si se supone que el ser humano es un animal racional, consciente, que tiende naturalmente hacia el Bien, la contabilidad del Bien y la administración de los bienes, por más matematizables y objetivas que sean en sus enunciados, no habrán renunciado al supuesto aristotélico-tomista. Estarán, como fundamentación, en su fundamentación, fuera del RSI de nuestra época y de nuestra cultura.

Lo mismo vale para el valor. Si en el Siglo XIII la noción del dinero consti-

tufa un obstáculo epistemológico (ver Proposición III), la noción del valor es ahora, lo que antes el dinero. El valor es, ahora, nuestro obstáculo epistemológico. Que la contabilidad no pueda dar cuenta de él y que no haya sido -por ejemplo- introducido como una incógnita en la teoría de la administración o en el esquema de la contabilidad, no es desalentador. Las ciencias avanzan cuando reconocen los obstáculos que deshacen la coherencia interna (apariencial) de sus discursos.

No reconocer el obstáculo, reducirlo -reducir; por ejemplo valor a precio-cuesta aparentemente poco, pero resulta caro. El discurso se soluciona. Al mismo tiempo se empobrece, se repite, se pierde.

Esta tesis no pretende dar respuesta a la temática del valor, sino restituirla en todo potencial interrogante. Desde la interrogación se abre aquello que merece ser pensado.

Daré dos ejemplos más de la problemática del valor. En primer lugar el tratamiento de la inflación:

En general, los debates sobre la teoría del valor se desarrollan en donde no importan los precios absolutos de las mercancías: en el campo de los precios relativos. Cuando este discurso se enfrenta con el fenómeno de la inflación tiene consecuencias decisivas para esos precios relativos.

El aumento generalizado de precios (inflación) está caracterizado siempre por aumentos diversos en los precios de las distintas mercancías y en el salario. Estos aumentos reflejarían la variación de precio relativos por sector y por producto.

Sin embargo, en situaciones de alta inflación, las variables de precios relativos pueden responder en el corto plazo a distintas variables de ajuste o de respuesta a la variación del nivel general de precios (si es que el nivel general de precios puede considerarse una constante). Ahora bien, en estas situaciones, un valor muy poco tangible, casi inmedible, concurre a estabilizar el mercado: la confianza

Todo proceso de valuación deberá tener en cuenta estas variables:

- 1- La que responde a cambios de procesos productivos y situaciones de mercado.
- 2- La que responde a diversas velocidades de ajuste.

3 - La que responde a la confianza en el equipo económico o en el gobierno en general.

La indexación que se utiliza habitualmente, recurriendo a índices generales de precios, distorsiona aún más a los factores que inciden en el mercado. Un mercado, por otra parte, en el que el imaginario social* es una variable relativa que debe tenerse en cuenta.

Los índices generales de precios son sólo un ejemplo -implican una apreciación economista, simplificante y pretendidamente objetivante del mercado. El índice excluye al sujeto. Esto por una parte, por otra, los índices impiden que los precios reflejen cambios de eficiencia o de productividad en las diversas empresas que actúan y forman el mercado. Por tanto, un índice general de precios, por una parte matematiza e ignora, todos los elementos valorativos que juegan en el RSI del mercado y, por otra, desalienta la competitividad en la producción

El otro ejemplo de la problemática del valor está dado en la gestión misma.

Repetiré sintéticamente lo expresado en otras proposiciones de esta tesis:

1 - No se puede mensurar la eficiencia de un sujeto por su conducta, ni por medio de "test" psicológicos.

2 - Lo que habitualmente se mide es la eficiencia de una gestión, es decir, la eficiencia de una función durante un período de tiempo. Se tiene en cuenta que el sujeto no es una pura consciencia, ni una pura voluntad, sino un sujeto barrado (sujeto del inconsciente) y un sujeto contradictorio de la lengua. Por tanto, la evaluación no alcanza al sujeto y no se limita a su conducta, sino al desempeño de la función que eventualmente encarna.

3 - También -como ya se ha explicitado- el sujeto es efecto del significante.

En ese aspecto, tampoco puede ser valuado: el significante no puede ser significado, sin perder su función significativa.

Por tanto, lo que se valúa, y siempre a posteriori, es la eficacia de la gestión de un ejecutivo en determinada función durante determinado período de tiempo (y desde ~~ya no para siempre~~, como parece creer Simon): el sujeto es también sujeto al cambio. Lo que se valúa entonces es un significado, en relación con expectativas válidas establecidas previamente para el cumplimiento de la función.

En resumen; no se valúa un sujeto, sino la eficiencia de un sujeto -que como

*En la IIª Proposición de esta tesis se analiza la noción lacaniana del RSI (lo real- lo simbólico lo imaginario) Todo sujeto humano, todo ente hablante es producido y produce en la anudación borromeica de esta tres categorías. Pero dentro de lo imaginario, es decir dentro de lo que se llama habitualmente realidad, hay un sistema de valores y modelos que la sociedad propone como ideales (ideales-económicos-morales-religiosos-etc.) Estas suposiciones que la sociedad impone activamente y más aún ideológicamente configuran el imaginario social de una época. No es igual el imaginario social del romanticismo y el del post-modernismo.

tal queda fuera de juego- para el cumplimiento de una función.

Al menos estos son los elementos estructurales que deberían analizarse, los parámetros de un discurso empresarial.

Sin embargo, en la práctica, nunca pueden aplicarse.

14.7 SINTESIS DE LAS TEORIAS DEL VALOR:

Los clásicos trataron de representar al valor como una realidad medible.

En Smith y en Ricardo todavía el valor no es claro y distinto, Es algo ambiguo, oscuro. En cambio, en Marx, se puede notar la pretensión de dar cuenta del valor como esencia. Una esencia que sustenta la mera apariencia (alienada) de los hechos. Todavía iluminado por el racionalismo utopista del Siglo XVIII, Marx reduce lo real, en el sentido en que le da esta tesis, a la realidad.

A partir de los neoclásicos, se niega al valor. Se lo excluye de la realidad económica o se lo confunde con nociones tan abstractas como el uso, la utilidad o, peor aún, se lo considera empíricamente, como la diferencia que resta a la mensurabilidad del hecho económico.

El valor queda entonces relegado a la metafísica porque no es medible. Por tanto, todas las teorías neoclásicas, son teorías de precios. Este hecho, la insistencia en una objetividad formalista y mensurable, permite el pasaje a un logicismo formalista y axiomático. Nuevamente el valor queda excluido porque no es axiomatizable. Originariamente en el empirismo; la escuela austríaca y la teoría microeconómica axiomática francesa, terminarán afirmando, paradójicamente, que la economía es una ciencia deductiva.

En macroeconomía -y esta es otra de las muchas aplicaciones en que podrían derivar estas proposiciones- se dice que el PBI es. En rigor, si el PBI es valor agregado, derivado de precios del mercado y de costo de factores, mas impuestos indirectos y subsidios, debería hablarse, y escribirse, sobre cambios de valor en el PBI. El PBI vale. Y por tanto, el verbo ser debería sustituirse por el verbo valer. Si el PBI vale, no es.

En contabilidad el valor es igual al precio por la cantidad. Se funda también en un sentido empírico, cotidiano y traducible.

Cuando en el mercado se producen equilibrios, también se habla de valores. Y se trata, con la valuación, de obtener valores globales.

El contador toma unidades tangibles o intangibles y las reduce a una única unidad de medida: la moneda de curso legal o cualquier otra que se ve forzado a usar. Por tanto, asigna precios (sin el precio le es imposible fijar valores) a unidades heterogéneas -bienes tangibles e intangibles- reduciéndolas a unidades homogéneas: la unidad monetaria.

Desde el punto de vista de esta tesis, esta operación, en lugar de llamarse como valuación, debería bautizarse como "asignación de precios a unidades de bienes de servicios tangibles e intangibles".

Debería continuar tocando temas parciales de nuestra tarea cotidiana, como la desocupación y el valor del ocio, tan importantes para la nueva sociología; la relación entre economía y política; la reducción artificial del capital; la definición de costo y la de costo de oportunidad; la de interés; pero como he afirmado, uno de los ejes de esta tesis es que, más allá de la religión y su obligatoriedad de un sólo tipo de lectura, ningún texto cierra. En otras palabras: no todo es posible de decir. Mi intención ha sido abrir una problemática que permita volver a pensar y por tanto volver a discutir algunos puntos de nuestro quehacer cotidiano.

ADDENDA I A LA IIª PROPOSICION

Costo y valor de la vida humana

El autor se funda en una frase de Andre Malraux: "una vida no vale nada, pero nada hay que valga una vida" (52). Pero el libro demostrará, 300 páginas después, recorriendo los más diversos temas: el costo de la vida, el costo de la educación, el costo de la salud, en diversas naciones y diversas épocas,...etc. que "se desprende una característica común: cada vez que una vida humana se contrapone a una suma de dinero o a cierta cantidad de bienes se impone una elección: el principio según el cual la vida humana no tiene precio no se ha puesto en duda jamás, pero los hombres buscan siempre eludir este principio, y, la mayoría de las veces, lo logran"(53). A pesar de esta dura afirmación que después de todo llevará al autor a conclusiones superficiales pero similares a la de ésta tesis indica la inevitabilidad de engaño, del malentendido en los diferentes discursos.

El autor por otra parte a pesar del título del libro -COSTO Y VALOR DE LA VIDA HUMANA- confundirá constantemente el valor con el costo; trata de reflejar constantemente a través de una vasta bibliografía o mejor dicho de trasladar todos los valores a esquemas numéricos o representaciones numéricas.

Es una obra eminentemente estadística y sin que el autor lo note o lo sepa, hegeliana.

ADDENDA II A LA PROPOSICION XIV

Fetichismo, o el vello y lo sublime (54)

Jorge Jinkis en su artículo "El objeto fetiche en el campo escópico", afirma que debe remarcarse una doble vertiente en el objeto: por una parte conserva, para el fetichista, su valor de uso, es decir que es un objeto como cualquier otro, al que le ha sido substraída la utilidad. Por otra, escribirá: lo que llamamos objeto fetiche es el nombre de una noción o de un concepto, de una clase de objetos". Esta interesante observación deja escapar los caminos de la renegación puesta en juego: el valor único que este objeto tiene también para el sujeto. En efecto, no se trata, como piensa Jinkis, de una clase de objetos. La clase, referida seguramente al carácter coleccionador del fetichista señalado por la literatura clásica, no es tal: se trata de la metonimia de ese objeto único y de su incoleccionable "encanto".

Más justo sería afirmar que el fetiche guarda su utensilidad, su a-manualidad, que para Heidegger, es precisamente la esencia del ente entendido como útil o utensilio (la materia y la forma son accesorias). Mantiene entonces su característica de ente en el mundo y al mismo tiempo (espejo de la renegación) es secretamente único. Para los demás es un utensilio; para el fetichista puede ser en sentido amplio, imagen significante (condición fetichista) y en sentido restringido, objeto del goce. En sentido amplio el fetiche vela al objeto a, causa de deseo. En sentido restringido, el objeto a es el sujeto disuelto en el objeto del goce (fetiche). La clase, por más específica que sea (zapato derecho, de punta redonda, taco alto rojo, abotonado) es una recaída en la función: atrapar el objeto. El coleccionismo no es más que una réplica de la metonimia del deseo

Para Heidegger, el manejo utensiliar es -tralicado a Freud- preconscious. Hay tres modos en que el utensilio se transforma en objeto frente a un sujeto: cuando se rompe, cuando no funciona, modo de la sorpresa; cuando en la familiaridad del estar siendo en el mundo, cuando en la pertenencia al mundo, falta, no está donde debiera, modo de la impertinencia; y cuando se presenta como trasto,

como pura inutilidad e insiste, modo de la insistencia. Este tema podrá llevarnos muy lejos, pero es especialmente ejemplificador con respecto al fetiche. Para los otros el fetiche no es sorprendente, es pertinente y no insiste; no aparece; no aparece como objeto; es un útil entre otros. Para el fetichista es único, insiste y persiste a la vista y al tacto (por ejemplo), falta siempre y siempre su pertenencia es evidente (para él): impertinente.

Conviene, antes de proseguir, hacer una aclaración en un tema que, en general confunde y nos subtrae del campo específico del psicoanálisis. Como hay un imaginario subjetivo y un imaginario social, hay un fetichismo subjetivo (objeto de la clínica) y un fetichismo social (objeto de otras disciplinas). Por ejemplo, la teoría del fetichismo en Marx se desarrolla en el último apartado del último capítulo de El Capital. Y es la base de todo el sistema económico, en tanto es la teoría general de las relaciones de producción de la economía mercantil. En el capitalismo, caso particular de la economía mercantil, los bienes no se producen por su valor de uso, sino por su valor de cambio en relación a un mercado. Estos bienes toman el nombre de mercancías. Como marca Nora del Puerto: "La organización de toda la economía de un país no se da a través de un sistema de distribución consciente, sino a través de un mercado en forma indirecta. Pero, sobre todo, a través de la mercancía. En el proceso de cambio están indisolublemente unidos los aspectos socioeconómicos y los aspectos materiales (entendidos como relaciones de producción, no como en el concepto escolástico de materia). Estas conexiones conducen a la cosificación de las relaciones de producción y a la personificación de las cosas por el otro. La cosa aparece personificada y las relaciones sociales, cosificadas. El fetichismo se marca en que la personificación de las cosas aparece en forma inmediata en la superficie de la vida económica y en cambio, la cosificación de las relaciones de producción es un fenómeno subterráneo, no evidente (Marx habla de forclusión) que debe ser descifrado. El fetichismo es reconocer sólo la personificación de las cosas, sin reconocer que previamente, hubo cosificación de las relaciones de producción.

A partir de estos desarrollos (y de los antropológicos) podemos decir que vivimos en un mundo fetichizado. Octave Mannoni, en su tan comentado trabajo je sais bien, mais quand meme..., no causalmente publicado por primera vez en la

revista de Sartre, Les Temps Modernes, realiza todas sus articulaciones en relación con el fetichismo social. En otras palabras habla de un fetichismo de la conciencia. Concluye: "No hay creencia inconsciente; la creencia supone el soporte de el otro". Ni la verleugnung freudiana, ni la topología lacaniana en las que dice basarse, dan pie a sus aseveraciones. Sólo son válidas -horóscopos de por medio- para lo que hemos dado en llamar fetichismo social. En otras palabras, señalan un peligro para el analista: convertirse en fetichizador social. Adelantemos: para Freud la verleugnung es inconsciente: "reúne en sí dos aseveraciones recíprocamente inconciliables"... "sólo es posible bajo el imperio de las leyes del pensamiento inconsciente, de los procesos primarios". Por tanto, la rene-gación es una creencia fundamentalmente inconsciente y en ella habría que distinguir entre soporte del otro y demanda del Otro. Este peligro, el del analista como fetichizador ideológico en función de la teoría, ha sido bien advertido por Pierre Legendre: "La creencia, he aquí para nosotros un término clave, a fin de convencer al lector de que, en la institución social, como en la neurosis, el fetichizador no está lejos. El trabajo del turista (además de sus sucesores actuales en la empresa dogmática) es exactamente el arte de inventar las palabras tranquilizadoras, de indicar el objeto de amor en que la política ubica el prestigio, y de manipular las amenazas primordiales; y ahí también, se efectúa un retorno a Freud, que relaciona a su nivel verídico el terror conservador del axioma: el trono y el altar están en peligro".

Wilhem Stekel asienta la curiosa -por llamarla de alguna manera- afirmación que subsigue: "El fetichismo es una complicada neurosis compulsiva que, además, sirve a los fines del ascetismo". En otros párrafos identifica directamente al fetichismo como forma de la neurosis obsesiva. La acotación no vendría al caso, si a partir del artículo ya mencionado de Mannoni, no se hubieran intentado construcciones relacionando al fetichismo con la creencia, a la creencia con la fe y a la fe con la religión (nada nuevo: Stekel escribía sobre "una religión privada"). Creemos, más bien, antes de abandonar el campo del fetichismo social dejar abierto un aporte en forma de cuestionamiento o pregunta. La posibilidad, más cercana a la teoría psicoanalítica, de relacionar fetichismo con mística, y no con el obsesivo tema de la religión institucionalizada que hace patinar a Ste-

kel (y a tantos otros). En el anacoreta, hay una feminización, realización sufrida del cuerpo por vía del fetiche, del cilicio que positiviza la soledad del místico, lastima las zonas erógenas y permite, en la accessis gozosa el goce imposible de dios, de lo sagrado, y del Otro. En contra de la tesis-Mannoni, no hay ningún otro en la soledad doble de ese goce. Doble, porque aquí el fetiche produce goce encarnando el cuerpo y es condición del goce absoluto, perverso de la divinidad por la vía del sexo mortificado y de la muerte sexualizada (entrega a).

Hacia el final de su obra y de su vida, Freud vuelve a referirse a este tema que considera angular en sus Tres Ensayos Para una Teoría Sexual y al que, sin embargo, dedica un sólo artículo: Fetichismo. En la Escisión del Yo en el Proceso defensivo insistirá en el mecanismo de la verleugnung y seguirá diferenciándola de la represión, pero no vacilará al terminar su artículo, en redefinir al fetiche en función de la "regresión a una etapa oral". Esta aseveración origina las confusiones posteriores que oscilan entre considerar al fetichismo como forma neurótica, como una casi psicosis o como paradigma de la perversión. Pero en esa misma época, en Esquema del Psicoanálisis, escribe un párrafo memorable que sus seguidores muy precisamente borrarán de la memoria. En este párrafo se niega la evolución, la sucesión y la especificidad de las susodichas etapas o fases: "Se caería en un malentendido si se creyera que estas tres fases se revelan, unas a otras, de manera neta; una viene a agregarse a la otra, se superponen entre sí, coexisten juntas". También conviene articular otro deslizamiento no menor, que ha provocado innumerables confusiones. Para hacerlo, es preciso diferenciar dos formas de la condición fetichista y dos formas del fetiche mismo en tanto objeto.

La más señalada, remarcada y repetida forma de condición fetichista es la que Freud plantea como presente e imprescindible en toda relación de objeto; se trata entonces, más que de una condición, de un carácter necesario de la estructura psíquica. Dicho en otras palabras sin condición fetichista no hay amor, no hay la ilusión de la relación sexual, no hay otro como deseado o deseante y en última instancia, no hay cosas, ni mundo.

En resumen, Freud distingue claramente una condición fetichista que es estruc-

tural, y al mismo tiempo, marca la condición fetichista en casa sujeto y por otra parte, define lo que ya denominamos como fetiche social, diferenciándolo del objeto fetiche. En casi todos los trabajos posteriores a los que hemos podido acceder, estas cuatro articulaciones se superponen. Habrá algunas excepciones. Por ejemplo, Pontalis en Lo entrevistado sagazmente señala: "Sólo a partir de este momento en que la necesidad del fetiche toma una forma fija y se substituye al fin normal, o inclusive cuando el fetiche se aparta de una persona determinada y se vuelve por sí solo objeto de la sexualidad es cuando se trata de la perversión fetichista propiamente dicha". Y Rossolato, por su parte, señala el recorte del objeto como borde de lo real del cuerpo (vestimentas, todo lo que tiene contacto con la piel). Pero en ninguno de estos trabajos se indica que la condición fetichista se establece del lado del saber, es subsidiaria del saber, y que el objeto se encuentra más allá de toda significación. Salvo en el caso de Pontalis, se olvida que el fetiche reemplaza al objeto sexual, ocupa su lugar y que cuando se describe al fetiche en relación con el otro, al fetiche como facilitador, se está hablando de condición fetichista y no de fetiche; o, en todo caso de fetiche en función de la condición y no, por así decirlo, de fetiche en sí.

En los casos de substitución, es decir de fetiche en sí, el intento perverso implica validar la creencia de que La Mujer existe; colocar en el fetiche un significante positivizado (renegado) de la falta. En otras palabras, realizar a La Mujer, endiosándola: no es simplemente reina sino Dios. ¿Vertiente renegativa en dónde un Juanito se establece como sujeto a partir del discurso materno: "Si ella lo quiere, Dios también lo querrá"? Juanito aparecería como fetiche de la madre. Su fobia se precipita por la angustia que le produce no poder llenar con su propio real este agujero divino e innominable. De paso, el objeto fóbico se constituye siempre para ocluir la angustia de castración ya sobrevenida. El objeto fetiche, en cambio, que como ya expondremos se encuentra en el camino de un saber no sabido, se constituye para que la angustia no sobrevenga. Toda la estructura del fetiche -hasta su escena, que como señala Piera Aulagnier se congela para negar el tiempo, para permanecer en un antes infinito- y la renegación misma, toma sentido en este intento exitoso de desterrar la angustia.

No es éste, precisamente, el tema de la sublimación, que en general se malentiende a partir de un intento más de lograr ilusoriamente una completud, una totalidad, una realización en la obra de arte. De esto no se trata en la sublimación. Esta es, simplemente, la ilusión que la recubre. Hay bellas obras de arte (bellas porque rompen con los cánones de estética de su época) nacidas de esta ilusión cuando precisamente cae el ideal de completud yoica, desnudando la incompletud, mostrando al objeto que es causa de deseo; revelando la falta, transparentando el imposible objeto a. Las obras y los artistas, los tratados y los científicos, lo son a pesar suyo, a pesar de la ilusión. Sin embargo algunos señalan razonablemente, que desde la posición de Todo, de Uno, el artista intenta reproducirse, realizarse, mostrarse; desde El Todo Uno el artista trataría de proponer un espejo en la obra: un puro narcisismo. Creemos -siempre en la creencia- que el error está en la postulación misma. Desde el Todo, (en tanto ilusión neurótica), hay sublimación a pesar del intento de poner un falo luminoso cubriendo la falta. ¿Pero este falo -faro, no está mal entendido? Lo que Freud afirma -vale la pena repetirlo- es muy distinto. El objeto -fetichismo es un objeto cualquiera (liga, corpiño, trenza, moneda, nariz, brillo en la nariz) que tiene valor secreto y único para el fetichista. Que el fetichista hará pasar por objeto cualquiera guardándolo como su máspreciado tesoro. Su utensilidad: renegada en el punto íntimo y místico.

¿Qué tiene que ver este fetichismo patológico con la obra que se muestra abiertamente como objeto estético o como tractatus a los ojos, al oído, al tacto, al olfato, a la voz de todos? Nuevamente caemos en el fetichismo social. Nuevamente afirmamos que será tema de análisis sólo en la medida en que el fetichismo social sea fetichismo para el sujeto de análisis. Lo que muestra al pretencioso de la obra o del tratado es que nunca se cumple. No se cumple ni desde el Todo, ni desde el No Todo de un final de análisis. Lo que muestra al obra de arte -y esta es su verdad, más allá de todo "encantamiento"- es la perpetuación repetitiva de la falta. Y esto ocurre -insistamos- desde Todo y desde No Todo. Con una esencial diferencia, que justifica éticamente al psicoanálisis. Desde Todo, la obra, el tratado, la carpintería, la vagancia, el oficio, están subvertidos, velados, encubiertos por una ilusión de totalidad, que es una ilusión de poder y de dominio,

que es una ilusión de goce absoluto, que es una ilusión de deslumbramiento, que es una ilusión de inmortalidad en los otros humanos, que es una ilusión de potencia y gloria, que es una ilusión de crear a Dios, que es una ilusión de alcanzar al Ideal del Yo, que es una ilusión superyoica, obligatoria, castigante, alienada. Desde el No Todo, la sublimación que ocurre igualmente porque es el brotar de lo indecible, sabe que lo indecible es indecible pero insiste humildemente en traducirlo en términos de posibilidad, sin aspiraciones de poder y gloria, aunque algo quede (et nihil humanum). Desde el Ideal de fin de análisis decimos toda la soberbia que dificulta, encubre, vela a la sublimación, queda acotada. Casi toda, toda la posible en un intento imposible de transmitir lo que se manifiesta y lo que falla. Desde ahí, haciendo falla, fallida, nace la obra. Des-idealizada como ópera de incompletud que desanuda la incompletud de la obra y de su sujeto, sujeto a la metonimia del deseo incumplido. Del lugar yoico del desconocimiento, se arriba al desconocimiento como lugar en donde el sujeto sublima, como puede (Ver Figura infra).

Conviene a esta altura del trabajo, regresar al texto de Freud. En Fetichismo, lo primero que subrayaremos es su crítica a Laforgue, diferenciando renegación de escotoma. Aquí no hay forclusión: la percepción permanece pero es enérgicamente renegada. Tampoco si la renegación sigue las leyes del proceso primario, habrá síntoma en juego. Toda aplicación de estas reglas al proceso secundario será una traspolación que se desencuentra con el pensamiento freudiano. Con la cautela que caracteriza a sus aseveraciones, Freud lo plantea así al comienzo mismo de Fetichismo: "No se crea, que estas personas recurrieron al análisis necesariamente a causa del fetiche, pues si bien este es discernido como una anomalía por sus adictos, rara vez lo sienten como un síntoma que provoque padecimiento; las más de las veces están muy contentos con él y hasta alaban las facilidades que les brinda en su vida amorosa".

En ese artículo Freud hace una observación que se ha leído en general fenomenicamente, pero que de ninguna manera lo es. A primera vista, por el contrario, parece enigmática: "...acaso se retenga como fetiche la última impresión anterior a la traumática, la ominosa. Entonces el pie, o el zapato, o una parte de ellos, deben su preferencia como fetiches a la circunstancia de que la curio-

sidad del varoncito fisgoneó los genitales femeninos desde abajo, desde las piernas; pieles y terciopelo -esto ya había sido conjeturado desde mucho antes- fijan la visión del vello pubiano, a la que habría debido seguir la ansiada visión del miembro femenino; las prendas interiores, que tan a menudo se escogen como fetiches, detienen el momento del desvestido, el último en que todavía se puede considerar fálica a la mujer".

Señalemos que el niño, o su curiosidad, mejor dicho, sabe que lo ominoso le espera y que su fisgoneo se detiene en último caso, en el vello, en las pieles, en los terciopelos. Esta curiosidad sexual infantil -mal llamada pulsión epistemofílica- es la puesta en acto de un saber no sabido que implica la condición estructural fetichista. En el fetichismo propiamente dicho, este saber no sabido se cristalizará en un S2 advenido. El perverso, renegado, sabe de su saber no sabido. He ahí, su goce y su secreto. ¿Si demanda tratamiento, será fetichista? ¿O será un neurótico cuya condición fetichista ha fallado? Si nos atemos a Freud sólo la última pregunta es la que puede tener una respuesta clínica: "Los otros no discernen la significación del fetiche, y por eso no lo rehusan; es accesible con facilidad, y resulta cómodo obtener la satisfacción ligada con él. Lo que otros varones requieren y deben empeñarse en conseguir, no depara al fetichista trabajo alguno".

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
A LA XIVª PROPOSICION

- (1) SCHUMPETER, JOSEPH; "Historia del Análisis Económico" - Editorial Fondo de Cultura Económica - México, 1971.
- (2) ARISTOTELES; "Etica a Nicómaco o Nicomaqueta" - Editorial Aguilar Buenos Aires, 1982.
- (3) IDIOTAS; "Diccionario Griego- Español" - Editorial Bibliográfica Madrid, 1967.
- (4) SCHUMPETER, JOSEPH; Opus cit (1)
- (5) SCHUMPETER, JOSEPH; Opus cit (1)
- (6) SCHUMPETER, JOSEPH; Opus cit (1)
- (7) LOCKE, "Tratado de la Naturaleza Humana" - Editorial Hyspamerica Buenos Aires, 1980.
- (8) GALIANI; Citado por Dobb Maurice en Teoría del Valor y la Distribución - desde Adam Smith.
- (9) FISIOCRATAS; Citado por Dobb Maurice.
- (10) SMITH; ADAM; Citado por Dobb Maurice.
- (11) DAVID, RICARDO; Citado por Dobb Maurice

- (12) DOBB, MAURICE; "Teoría del valor y de la distribución" - Editorial Siglo XXI - Buenos Aires, 1975.
- (13) MALTHUS; Citado por Dobb Maurice.
- (14) DOBB, MAURICE; Opus cit (12)
- (15) BAYLEY, SAMUEL; Citado por Dobb Maurice.
- (16) NIETZSCHE, FREDERICH; "Genealogía de la Moral" - Editorial Alianza Madrid, 1974.
- (17) WHATELY, LLOYD; Citado por Dobb Maurice (1831)
- (18) SCHUMPETER, JOSEPH; Opus cit (1) - Parte III -Cap.VI - Sección III - Página 282-291.
- (19) HEGEL; "Fenomenología del Espiritu"
- (20) KOJEVE, "Dialectica del Amo y del Esclavo" - Editorial La Pleyade Buenos Aires, 1985.
- (21) KOJEVE; Opus cit (20)
- (22) MARX, KARL; "Manuscrito Económico - Filosófico" de 1844 en Marx y Engels Escritos Económicos Varios - Editorial Grijalbo - México, 1969.
- (23) TURGOT Y CONDORCET; "Discours Sur L'histoire Universelle" - Editorial Seui París, 1934.
- (24) CONDORCET; "Esquisse D'un tableau historique des Progres d'espirit human" Editorial Lafont - París, 1949

- (25) SAINT SIMON; Citado por Lois Ribaud en Studes Sur les Reformateurs París , Lufont 1941 - Tomo I - Página 281.
- (26) MARX, KARL; "El Capital" - Editorial Fondo de Cultura Económica México, 1966
- (27) RUBIN, ISAAK ILLICH; "Ensayos sobre la teoría marxista del valor" Editorial PIP - Argentina, Buenos Aires, 1974 - Página 157
- (28) MARX, KARL; Opus cit (26) - Tomo I - Página 69.
- (29) KUGELMAN, Citado por Dobb - Página 144
- (30) MARX, KARL; OPus cit (26) Tomo I Página 425-426.
- (31) NIETZSCHE; FREDERICH; Opus cit (16).
- (32) SWEEZY, PAUL; "Teoría del Desarrollo Capitalista" - Editorial Fondo de Cultura Económica - México, 1974.
- (33) GRAZIANO, RICARDO; Publicación Facultad de Filosofía de UBA -Bs As, 1988
- (34) RUBIN, ISAAK ILLICH; Opus cit (27) - Capítulo XIX - Página 317.
- (35) MARX, KARL; Opus cit (26) - Página 216.
- (36) WIESER; Citado por Dobb Maurice
- (37) DOBB, MAURICE; Opus cit (12)
- (38) JEVONS ;Citado por Dobb Maurice.

- (39) MARSHALL; Citado por Dobb Maurice
- (40) MENGER, KARL; Citado por Dobb Maurice - Página 208.
- (41) DOBB, MAURICE; Opus cit (12) - Página 210.
- (42) LACAN, JACQUES; "Le Seminaire livre Veinte - Encore" - Editorial Du Seuil Paris, 1975.
- (43) WIESER; "Natural Value" - Editorial William Smart - Londres, 1889.
- (44) BÖHN- BAWERK; Citado por Schumpeter quién en la página 846 de su Historia del análisis económico lo califica como el "Marx de la burguesía"
- (45) WALRAS; Citado por Dobb Maurice - Página 209.
- (46) VON NEUMAN, Citado por Dobb Maurice - Página 212.
- (47) PARETO; Citado por Dobb Maurice - Página 213
- (48) KEYNES, Citado por Dobb Maurice - Página 215.
- (49) LEY DE SAY; Citado por Dobb Maurice - Página 217.
- (50) SRAFFA, Citado por Dobb Maurice - Página 220.
- (51) PARINETI - GARIGNANO; Citados por Dobb Maurice - Página 225.
- (52) MALRAUX; Citado por Alfred Sauvy "Costo y Valor de la Vida Humana" Editorial Emece - Buenos Aires, 1980

- (53) SAUVY, ALFRED; "Costo y Valor de la Vida Humana" - Editorial Emece
Buenos Aires, 1980.
- (54) ADDENDA II
- 1 JORGE JINKIS; El objeto fetiche en el campo escópico (revista conjetural
Nº 6 - Marzo, 1985.
 - 2 MARTIN HEIDEGGER; "El Ser y el Tiempo" - Fondo de Cultura Económica - 1962
 - 3 NORA DEL PUERTO; "Trabajo de Tesis para el Doctorado en Ciencias de Adminis-
tración Facultad de Ciencias Económicas - UBA.
 - 4 OCTAVE MANNONI; "Ya lo sé pero aún así... (La otra escena - Claves de lo
imaginario) - Amorrortu Editores, 1979.
 - 5 PIERRE LEGENDRE; "El amor del censor" (Ensayo sobre el orden dogmático)
Editorial Anagrama, 1979.
 - 6 WILHEM STEKEL; (Sexual Aberrations) - The phenomena of fetichism in relatio
to sex - Volúmen I - Editores Liveright Publishing Corporation -
New York, 1940 - Página 37.
 - 7 SIGMUND FREUD; "Tres ensayos de Teoría Sexual" - Editorial Amorrortu
1905 - Volúmen VII.
 - 8 SIGMUND FREUD; "Análisis de la fobia de un niño de cinco años"
Editorial Amorrortu - 1909 - Volúmen X.
 - 9 SIGMUND FREUD "Fetichismo" - Editores Amorrortu
1927 - Volúmen XXI

- 10 SIGMUND FREUD: "La escisión del yo en el Proceso defensivo" -
Editorial Amorrortu - 1940-1938 - Volúmen XXIII.
- 11 SIGMUND FREUD; "Esquema del Psicoanálisis" - Editorial Amorrortu
1940 - 1938 - volúmen XXIII.
- 12 J.B.PONTALIS; "Lo entrevisto" (en Entre el sueño y el dolor) -
Editorial Sudamericana - 1978.
- 13 G. ROSSOLATO; "Estudio de las perversiones sexuales a partir del fetichismo"
(en el Deseo y la Perversión) - Editorial Sudamerican - 1968
- 14 PIERA AULAGNIER; "Discusión en la presentación de G.Rosolato ya citada.
- 15 JUAN CARLOS MARTELLI; "El gozne" - "Sublimación y fin de análisis"
Presentación en las jornadas internas del Circulo Freudiano - 1986.
- 16 JACQUES LACAN; "Seminarios IV - V - XI - XX " - Kant con Sade.

PROPOSICION DECIMOQUINTA:

EL DISCURSO DE LA ADMINISTRACION

15.0 DESARROLLO DE LA XV PROPOSICION:

A partir del análisis de la obra de Herbert Simon*¹"El comportamiento administrativo" se advierte que el discurso de la disciplina de la administración depende de las fuentes de inspiración de los autores para llegar a conclusiones acerca del quehacer administrativo, no del todo acabadas y valederas. En el caso de Simon se señala su referencia sólo parcial a Freud y su dependencia de la psicología del comportamiento ("behaviorism"), con conclusiones propias de las teorías políticas - utilitarias y las de la economía clásica que han sido refutadas por la psicología y la sociología contemporánea. La obra de Drucker*²al introducir ciertas propuestas, que han tenido considerable acogida en el campo de la administración, ofrece la oportunidad para explorar algunos conceptos clásicos del discurso de dicha disciplina, así como los que él mismo aporta. De su análisis y cuestionamiento pueden extraerse varias conclusiones que se sintetizan, en lo esencial, de la siguiente manera, como parte de esta proposición propia de la autora:

- a) Todo cambio en el discurso agencía un cambio estructural en el conflicto real que es la vida de la empresa;
- b) La ciencia de la administración (ni tampoco la contabilidad) no ha sido inventada por ningún sujeto, pues antes estaba el corte simbólico. En concordancia con Drucker sostengo que entre la función y el sujeto, se realiza el discurso empresarial: ninguno de los dos extremos puede desatenderse, aún en su inasibilidad, sin caer en una grave simplificación. Para abrochar esta XV proposición concluyo que en la disciplina de la administración el discurso de sus manuales es propenso a apegarse a abstracciones atípicas, valorar una racionalidad inconducente, eludir responsabilidad, excluir el RSI de la empresa, elaborar modelos imaginarios en nombre de la coherencia interna de la argumentación, desdeñar la historicidad, la temporalidad y la finitud, dejar de lado el conflicto estructural y el sujeto barrado y olvidar a la empresa como discurso manifiesto y latente.

15.1 INTRODUCCION A LA XV PROPOSICION:

La vastísima producción de obras sobre Administración (a secas, que abarca no solo la administración de empresas, públi-

*Ver cita (1) en la Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

*Idem (2).

cas o privadas, sino también el proceso de gestión de entes de todo tipo) plantea un gran desafío a quien pretende abarcar el discurso de esta disciplina, de manera tal que se inserte en el análisis, lo dicho en las XIV proposiciones que anteceden a la de la presente temática. He considerado conveniente encarar este análisis centrándome en dos obras relevantes de la literatura sobre administración: "El comportamiento administrativo" de Herbert Simon y "La gerencia" de Peter Drucker.

Además de la trascendencia de estas dos obras, las he elegido especialmente porque se centran en aspectos fundamentales de la administración, más propiamente encuadrados en lo que en inglés se llama "management" -término difícil de traducir al castellano, como no ser con las expresiones de dirección o conducción superior- y que el traductor de la obra de Peter Drucker inadecuadamente denominó "La gerencia". Hoy día se intenta débilmente decir "gerencia" para transmitir la idea de "to manage" cuyo significado queda aclarado en toda la obra de Drucker de modo de suplir la insuficiencia de las voces "gerencia" y "gerencias".

A través de dichas dos obras he intentado proyectar lo expuesto en las anteriores proposiciones de esta tesis, sobre el contenido del discurso de la disciplina de la Administración.

15.2 REPASO DE CONCEPTOS PERTINENTES AL TEMA:

Creo conveniente, a esta altura de la tesis, reproducir, de manera escrita y sintética las postulaciones de la Segunda Proposición, sobre el nudo Borromeo y la del Estadio del Espejo, desarrollada en la Quinta Proposición. Mi intención es que actúen a modo de memorandum, sin obligar al lector a retornar a las páginas iniciales. Doy por sentado, en cambio, que el tema de la simbólica y del mudo medieval, tomado a modo de ejemplo y de investigación sobre los orígenes del discurso que me ocupa, así como el tema filosófico de la lengua como fundacional del sujeto humano, están debidamente explicitados y no preciso volver a ellos. Valgan entonces, los dos emprendimientos sintetizantes como anticipo. La Primera Discusión; la de los supuestos implícitos en la Teoría de la Administración de Herbert Simon; y La Gerencia de Peter Druckers. (3) que utilizaré para exponer acerca del discurso de las Ciencias de la Administración.

15.2.1 RETORNO A CONCEPTOS BASICOS DE LA LINGUISTICA:

LO IMAGINARIO - LO SIMBOLICO - LO REAL:

Nos planteamos tres suposiciones y para poner un orden aunque fuera arbitrario, los presentamos así:

1ª Suposición: HAY

Esta propuesta es TETICA no tiene contenido más que por suposición.

Es una proposición de corte quiere decir que hay algo que no es nada.

Eso es lo REAL.

2ª Suposición: HAY LA LENGUA

Es lo simbólico. Si esta suposición nada y singularmente ninguna suposición podría decirse.

3ª Suposición: HAY LO SEMEJANTE - LO PARECIDO.

En ella sustituye a todo aquello que enlaza que hace imagen Eso es lo imaginario.

Fórmulas que en Lacan*se tematizan:RSI.

Desde algunas de estas suposiciones se deducen por análisis series de proposiciones que se encadenan. Así por ejemplo, si suponemos que hay lo semejante, concluiremos que hay lo desemejante y de estas dos suposiciones, que hay relación porque es suficiente que dos términos sean tenidos por semejantes o desemejantes (iguales o distintos) para que entre ellos haya una relación definible (dialéctica elemental).

Se concluye que hay propiedades porque si hay relación entre dos términos habrá una propiedad común que fuera constituida por abstracción; igualmente se concluirá que hay clases fundadas en esas propiedades y que las propiedades no son más que una manera de construir lo parecido. Luego se propondrá que hay todos que tienen un límite. Cada todo se suspende en el punto donde surge algo disímil (de orden de la diferencia). Finalmente concluiremos que HAY representables porque la representación no supone otra cosa que la similitud y la relación.

Por la simple reiteración de precedencia los todos sobre los cuales uno supone existencia pueden ser ligados unos a otros en un tejido de similitudes y diferencias, y constituir así un todo de lo representable.

Eso es lo que se llama la realidad. Estas diversas proposiciones se presuponen recíprocamente de tal manera que a partir de cualquiera de ellas se pueden reconstruir todas las otras.

En rigor, no se ordenan sino que se encierran sobre ellas mismas y hacen bucle se combinan en una especie de ronda incesante.

Como HAY la lengua podemos concluir fácilmente y por presuposición recíproca que hay nombres, que hay algo discernible y que hay un UNO y nuevamente entra a jugar la combinatoria, a partir de allí encontramos el resto de estas suposiciones.

Pero de la suposición tética HAY no puede sacarse ninguna deducción posible.

Sólo una repetición indefinida: hay - hay. Si la efectuamos hará también bucle cerrado, pero no por deducción recíproca como en el caso anterior, sino por la incesante imposibilidad de deducir nada.

Podemos plantearnos de nuevo las tres suposiciones:

*Ver cita (4) en las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

- Nada podría imaginarse es decir, representarse sin I (imaginario).
- Nada podría escribirse sin S (simbólico).
- Nada podría existir sin R (real).

Entonces nada, es decir, más que una homonimia, nada se imagina sin lo imaginario, lo real, no existe nada más que en lo real; lo simbólico se escribe nada más que en lo simbólico.

Con esto queremos plantear un axioma:

- No hay metalenguaje.

Esta es la ley general de las suposiciones.

Pero recíprocamente ninguna de las proposiciones es accesible más que a partir de las otras.

Aparentemente, es al revés, pero veámoslo. Por ejemplo las similitudes de I no sirven para representar el discernible de la suposición S.

Aquí se necesita un discernible puro que no deba nada a lo semejante ni a lo semejante y sea diferente de toda propiedad distintiva.

Las propiedades refractan imaginariamente (espejísticamente) lo que lo simbólico secamente distingue.

Hay transparencias, no correspondencia. Por ejemplo nada del real de R puede obtenerse de I o de S. Podemos decir que lo real es un agujero infranqueable que bien o mal se inscribirá en S es decir en la lengua por una negación.

Lo real no se escribe, no se dice, no admite discernimiento.

Haciendo teoremas: no hay todo, no hay relación, no hay parecidos, no hay clases.

En un estilo restrictivo podría decirse: los todos, las relaciones, las similitudes, las representaciones, las clases son imaginarias.

Paralelamente si tomamos la I para un ser atrapado en el tejido de lo representable y de lo posible lo real aparecerá como lo irrepresentable e imposible como tal (incosciente freudiano).

Allí mismo es donde se instaura el espacio y el tiempo (categorías kantianas) como modos especificables de la relación cuyos cruzamientos determinan la forma de todo acontecimiento posible.

Lo real allí aparecerá como el fuera de espacio de ciertas topologías (cuarta

dimensión - geometrías no euclidianas) y como el fuera de tiempo de un instante, de una ocurrencia.

Frente a S, que diferencia y a I que, liga representa, R es entonces lo indistinto y lo disperso, aquello que Freud denominaba Tánatos en relación a Eros (que reunía).

Estas suposiciones son incesantes y los bucles que las sostienen son indestructibles.

R: alguna cosa jamás cesa de existir.

S: alguna cosa jamás cesa de escribirse.

si al menos eso habla.

I: alguna cosa jamás cesa de representarse.

Si al menos el ser hablante vive porque -como viviente- es un ser tomado en la similitud (condición de representación): la vida en cuanto se individualiza es continuidad, asimilación y reproducción.

A lo que se agrega un determinante mas estrecho todavía cuando estas vías de la reproducción son balizadas por la sexuación.

La sexuación requiere para que eso continúe que haya dos de donde nazca un tercio.

Este tercero requiere que esos dos sean a la vez absolutamente dispares (la sexuación es un conector de disyunción) y congéneres (conector de conjunción que es la especie).

Esto implica que el tercero sea congénere de los dos otros, pero en cuanto a la sexuación del mismo borde que uno de ellos.

Ahí se enraiza en una especie de transparencia, en un tufo de real la incesante posibilidad de eso que será necesario llamar, aunque sea a posteriori, lo igualo parecido, lo semejante y lo des-semejante.

Absoluta desemejanza de los "partenaire" (hombre-mujer) y absoluto parecido de su género próximo (humanos).

De ahí proceden, en un tiempo que dramatizan en el estadio del espejo, las propiedades y las clases.

Es desde el lugar de la vida donde se articula el mandamiento que Andre Gide(5) sintetizaba así:

"Es preciso representar"*

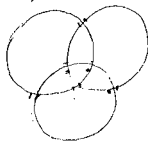
Ahí se enraizan las reglas de todo lugar, leyes, encuentros, uniones, reconcimientos.

Que los bucles sean indestructibles puede imaginarse diciendo que están anudados, anudados borromeamente. Lo real del Nudo es la posibilidad de deshacer uno de sus bucles y en un mismo golpe los dos otros (son distinguibles y esto es lo simbólico del nudo); serán liberados también; si deshacemos uno se liberan los tres.

En el nudo se imagina por la representación el piolín que lo forma. En lo imaginario del nudo. Las letras RSI, escriben lo simbólico.

Nada se sustrae a esta necesidad borromeana que el nudo representa ni siquiera el nudo mismo, que como se ve es real en cuanto que es posible desanudarlo; simbólico en tanto que sus bucles están marcados por las letras R-S-I, e imaginario en tanto que para plantearse el nudo Lacan usaba piolines que son de una realidad manual o manejable.

Pero aún más cada círculo,



cada espacio, cada redondel es en sí mismo real porque es irreductible, simbólico porque marca un cero imaginario, e imaginario porque es redondo, circular (orden de la representación) de tal suerte el nudo tiene en cada uno de sus elementos las propiedades que como conjunto enuncia. Pero, recíprocamente cada uno de esos elementos nombra una propiedad que afecta el conjunto considerado colectivamente y a cada uno de los otros elementos considerado distintivamente.

15.2.2 OTRO CONCEPTO BASICO ESTA VEZ DE LA PSICOLOGIA: EL RETORNO AL ESTADIO DEL ESPEJO:

Recordemos que las observaciones -ya comentadas en la Proposición V^a- de Lacan en 1936 son en rigor, un aporte del psicoanálisis a la psicología general, fundado en las ob-

*La traducción correcta, en argentino, sería: "no queda otra que representar".

servaciones empiristas de Wallon, Guillaume y Baldwin. También es útil consignarlo, en las observaciones de etólogos como Köhler.

Köhler marca otra diferencia significativa. Un chimpancé de seis meses supera en "inteligencia" a un niño de la misma edad. Está en juego el tema de la indefensión. El niño ni siquiera puede ponerse en pie. Sin embargo el niño puede, en un momento anticipatorio y fulgurante, reconocerse en el espejo.

Esa imagen jubilatoria, es a la vez la matriz simbólica del yo-de-la-enunciación. Que quiere decir con esto? Algo que también habían observado los psicólogos. El niño comienza hablando de sí en tercera persona. Le será difícil la operación narcísica de aceptar esa prefiguración que lo hizo un cuerpo Uno, no fragmentado y unificar ambas imágenes. La ficcionalidad del yo en la que ya ha caído es un obstáculo para su formulación lingüística: hasta tal punto su otredad, su alteridad, su alienación, hacen resistencia a la formulación. "El nene" que habla de sí como "el nene" no puede, sin grandes dificultades, ser yo. Ser yo es reconocer la ficcionalidad del otro. Y por cierto, la del yo mismo, especularizado.

Por ello esta fiesta, será también para Lacan un drama "cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la anticipación". Toda fiesta oculta un drama y no sólo las de la horda.

Las de cumpleaños son un buen ejemplo de formación reactiva: se festeja el envejecimiento; se ocultan la finitud y la muerte.

Esta resistencia a la autonominación -dentro del orden del saber no sabido- implica el deseo de no ser UNO. De no reconocerse en la trampa narcísica. De ser el anónimo se: de ser el genérico él. Sabio, el infant (el mudo): cuando comienza a hablar niega la diferencia, es masivo. El origen, entonces, no es el individuo ni el sujeto: es el Otro indiscriminado. Lacan toma de Charlotte Büller lo que la psicología denominó transitivismo infantil. Cuando un niño cae, el otro llora como si él hubiera caído. El, que aún no es yo, se ha caído.

Quando sea yo, cuando el yo se enuncia, un abismo, sólo franqueado por el deseo, se habrá creado. El ya no será el otro. YO será un otro y su deseo, el deseo del otro.

El yo de la enunciación -afirma Lacan⁽⁶⁾ refiriéndose al je francés, diferente al moi, al yo, diferente al Ego para decirlo en castellano de alguna manera- se

simboliza oníricamente por un campo fortificado "en donde el sujeto se empecina por la búsqueda del altivo y lejano castillo interior". Castillo, hace bien escribirlo, inexistente, siempre.

He relatado el ejemplo del helado. De tener, poseer, lo que el otro tiene y posee. No un sustituto, no otro helado, no un ersatz, sino precisamente ese helado semiderretido y manchado que el otro posee antes que lo devore, antes de que sea nada.

El deseo de ese helado nos lleva mucho más allá de la necesidad que se maneja como supuesto en las ciencias económicas y en la administración. Mucho más allá de la fórmula marxista: "a cada cual..." Esa fórmula no es reformulable. No puede decirse "a cada cual según su deseo y a cada cual su capacidad (habilidad)" No es formulable porque el deseo es siempre excesivo, está siempre del lado del plus de la plus-valía; no hay objeto que lo satisfaga, porque la capacidad es sólo arbitrariamente mensurable. En el deseo, el hambre no cuenta el cuento. Si el hambre es realmente necesidad, como en las historias de naufragio y campos de concentración, no puede saciarse sin causar la muerte. Estas historias marcan situaciones de excepción absolutas. Sólo "un muerto de hambre" puede romper los tabúes culturales que condicionan sus deseos y comer cucarachas o ratas vivas.

Esto es literatura; es decir es horror. Y por cierto en este límite de lo ab-nominable no funciona el mercado. El mercado -aún más allá del discurso de la economía- funciona por la vía del deseo. La demanda -que hace variar constantemente la oferta- presupone el deseo. La demanda es demanda de nada, porque, vía el deseo, es siempre demanda de otro objeto ilusorio. Marx lo marcó, equivocadamente: señaló la creación de "necesidades nuevas"(7) No era tal. Dentro de nuestro engrama simbólico hay un juego dialéctico entre la creación de nuevos deseos como propuesta publicitaria y la búsqueda, dentro de la misma apuesta, de deseos que ya funcionen en el mercado. Búsqueda de lo que ya falta, es decir de lo que ya apetece. Algún objeto: el objeto marcará el lugar de la falta (relojes con face lunar o pizzas con jamón). Obviamente podría decirse, desde una cosmovisión que "falta patriotismo" y desde otra que falta "solidaridad". Todas estas connotaciones se jugarán en el mercado como consistentes a un objeto que, en sí, no significa nada. En este juego que implica también a las empresas de servicio

-marcar la diferencia- funciona el mercado y complica hasta el infinito, hasta un infinito sólo muy relativamente cuantificable, las relaciones endoinstitucionales e interinstitucionales.

Saber que el deseo no se satisface equivale a lo que en psicoanálisis significa -sabiamente- aceptar, en ambos sexos, la castración. Aceptar que no haya completud posible. Y que no hay deseo satisfecho que no borde el horror de goce. Los humanos hablantes tratamos -no siempre con éxito- de evitar un orgasmo que dure algo más que un momento.

Pienso que el problema del deseo fue confundido, extraditado, reprimido y aislado hacia lo que denominamos "bienes suntuarios". Es una vieja historia, que marca con sus hitos imaginarios una moral de austeridad. La cosa, esa ausencia, es diferente. Se trata de que el deseo, evidente en lo relativo a "artículos suntuarios" perdura y se manifiesta en los aparentemente necesarios. Para vender pan, es preciso apelar al deseo. Para vender el más elemental y bíblico de los alimentos se apela al deseo, tanto como para vender humo: la nada del cigarrillo.

Freud comprende tempranamente esta función del yo, como objeto y como mediador del deseo (deseo de un sujeto, si se quiere pero de un sujeto sin conciencia alguna). (8)

En la carta 52 a Fliess llama Yo oficial (entiéndase yo oficioso) al imposible Yo placer y muestra su función enajenadora. "Con la agresividad -escribe- que se desprende de ella (la función) se establece toda relación con el otro, aunque fuese la ayuda más samaritana".

Aquí, hacia fin del siglo pasado (ahora estamos viviendo otro) se disuelve la noción de autonomía yoica que proponen las teorías de la razonable conciencia.

Y cómo se vende el deseo?

En la publicidad se busca la identificación de los objetos (léase esta misma proposición, de los posibles objetos de amor, llámense salchichas o ventiladores) con un modelo (o una modelo) colocados en el lugar del Ideal. Si (él, ella, ellos) utilizan o consumen tales productos o servicios, yo no puedo menos que identificarme y usarlos/consumirlos. La identificación, el narcisismo, son lógicamente previos al "poder y al prestigio". Lógica y eróticamente previos. Esa circularidad de la carencia imaginaria (no necesaria) es lo que Freud denominó el falo.

No importa demasiado el término. Tal vez moleste a las conciencias púdicas. Pero Quién puede negar una erótica constante en la oferta de los productos? Quién puede negar que los modelos son modelos eminentemente sexuales y que el falo es lo que escapa de ellos, lo que se oculta, mostrándose? Madres, amantes, padres, hombres, fálicos.

Este yo, fascinado por un falo que resiste toda significación; esa ausencia potente recubierta por los objetos, cae en la fascinación del objeto mismo, que nunca alcanza. Pero esa fascinación -que debe articularse con los desarrollos freudianos de la novena Proposición- se promueve y se desliza por los modelos. El modelo, vía hacia el objeto, encubre a su vez al Ideal, al Gran Otro. El modelo, esa gran Otredad fascinante (encarnado en una espléndida y seductora mujer o en el poderío "varonil" de un motor) valora la transacción y hace deseable desde su terceridad, al objeto. El consumo no es entonces un mero consumo de objetos de necesidad (primera o suntuarios). El consumo es el consumo de objetos hechos deseables por la mediación transaccional y eficaz del modelo (que también connota entorno, imágenes de placer, paraísos o eficacia que ataca al displacer). Un objeto, entonces -yendo como se ve, más allá del otro humano calificado por Freud también como objeto- un objeto cualquiera un utensilio, un útil, un bien de uso, no sólo está marcado por los fantasmas del sujeto, sino por todas las connotaciones polisémicas del modelo inserto en el imaginario social. Se me preguntará: Porqué hablar del gran Otro, si la palabra Ideal del Yo es suficiente? Si el yo está marcado por el Ideal? No es tan simple. El Yo y el Ideal están marcados por los Objetos Primordiales y por los objetos espejísticos (los otros) y por los objetos "de la realidad". El sujeto mismo se define por su relación con una Alteridad, y con un Otro a quien habla. Y se siente hablado y escrito por El. Ese Gran Otro es la misma irrepresentabilidad del significante y el límite de irrepresentabilidad del lenguaje. Que no puede representar todo sin falta, sin caídas de sentido y agujeros de impertinencia: objetos a. Por otra parte, el Ideal del Yo alcanza también la amenazante dimensión de la Otredad: es el de la imagen y semejanza de los textos sagrados. Si le ocurre confundirse, al yo, con su ideal, es un ejemplo clínico, cae en la manía omnipotente y delirante: es Otro o es Dios.

El Yo artífice y víctima de este juego de imágenes, intenta y fracasa. Es lu-

gar de desconocimiento y clave de neurosis por su pretendido poderío fálico y narcisista. "Fortificar" al yo es aumentar su contradicción implícita, con riesgo de quiebre de fractura. Nuestra cultura fortifica al yo, trabaja sobre esa ilusión, propone poderío, grandeza y futuro: produce neurosis. Y desde ya, instituye, al hacerlo, una inmoralidad como modelo ético. O una falta de eticidad, mejor dicho, como modelo moral.

Esta falta de eticidad propone al goce inmediato. El goce, para sólo marcar su faz cuantitativa implica una descarga energética total; una entropía precipitada que altera el aparato psíquico y lo deja casi a nivel cero; vacío. La busca del imposible placer inmediato procura como paradójicamente, una dolorosa y angustiada insatisfacción. Si el yo y el sujeto se disuelven en goce el nudo borromeo se deshace por un instante y su real aparece en acto con su brutal carga de angustia. Donde había un yo habrá un doble: es el tema de lo siniestro, de lo ominoso. Si ese goce se da fuera de lo que llamamos sublimación en el momento de la creación artística o de la creación científica, que disolviendo toda representabilidad rehace un nudo resignificado y transvalorado con metáforas nuevas; si el goce se busca perversamente en la cotidianeidad, el sujeto es castigado por feroces montos de angustia. El camino del deseo, aunque alienante y humilde la entrega al deseo desde la incompletud, desde el no todo de un a-ser. El camino que implica no ya una entrega a los fines sino el placer de hacer y de a ser (esta tesis por ejemplo o una reformulación matemática o un cuadro) es, al mismo tiempo, desalienante, ya que no está comandado por objetos u objetivos y ética, porque no entra en el juego de la fascinación y no pretende la violencia sádica del poder.

Regreso a la observación anterior y agrego una observación que espero, sea convincente, si el mercado estuviese comandado por la necesidad y no por el deseo; por la objetividad y no por valoraciones idealizadas, la publicidad se limitaría a enumerar las supuestas cualidades del objeto, nada más. Y por cierto, no existiría el "packaging".

COMENTARIOS

15.3 COMENTARIOS SOBRE UNA OBRA DE HERBERT SIMON:

"EL COMPORTAMIENTO ADMINISTRATIVO"

15.3.1 Introducción:

Ya el título mismo "El comportamiento administrativo"- implica una toma de posición. La administración es un "comportamiento" es decir, algo que en la escuela conductista, es capturable y estudiable. Los "comportamientos" de los ratones en el laberinto del laboratorio o del tigre en su "habitat" natural serían tan objetivables y mensurables como la del humano en la empresa. La administración no es entonces un discurso establecido, una simbólica imaginarizada y por ende incompleta, abierta en sus bordes de irrepresentabilidad. La administración no es un problema, sino una realidad objetiva, analizable hasta tal punto que se podría establecer una psicología de las decisiones administrativas".

Por cierto que esta "psicología" no diferenciará al yo del sujeto; su-

pondrá sólo al yo de la conciencia (al ego, más que al yo de la enunciación); no tendrá en cuenta la función del Ideal y pensará, en fin, al hombre como "animal racional". Este supuesto metafísico pre-kantiano (ver addenda a esta discusión) y la desatención a los avances de la "psicología" actúan en Simon (y ya veremos también como en otros autores) como verdaderos obstáculos epistemológicos. Capturado en una metafísica que ignora el pragmatismo y el empirismo positivistas de la conducta, caen en la trampa que pretenden evitar. El mismo objetar vale para la llamada filosofía de las ciencias -ver Bunge- (9) que, por cierto, no es una filosofía sino un último y desesperado intento de cerrar una metafísica del saber consciente. Ya Nietzsche (10) señalaba (La genealogía de la moral) que el antiguo ideal ascético de la religión cristiana se refugiaba, en su siglo, en la pretensión de Verdad de la episteme científica.

Afirmar que una organización tiene un "comportamiento", no solo es imaginario; es mítico. La organización se presenta subjetivizada y esencializada. Esta aseveración equivaldría a confundir la empresa con su emblemática y con su icónica. La empresa no es un dragón. No es tampoco su isotipo y su logotipo. No es el león tranquilo de Peugeot o el rugiente de la Metro Goldwien Mayer. Esto no quiere decir que no sea interesante, como dato lateral en un diagnóstico empresarial, estudiar simiólogicamente estas representaciones icónicas. Siempre que se tenga en cuenta su valor de indicadores y su falta de existencia; su imposibilidad de sintetizar lo que la empresa significa o de abarcar la totalidad de su discurso, escrito en sus textos, encubierto, no manifiesto en esos textos mismos.

Otra versión para entender lo que Simon pretende dejar sentado, sería pensar a la empresa como un ser humano. Creer que esa masa artificial hace Uno. Y (como si este ignorar una dialéctica barrada y desgastada no bastara) suponer que el ser humano, ese Uno, se refleja como unidad en la empresa misma. La organización, que sólo es comprensible en cada corte sincrónico (planeamiento general y parcial, replanteos administrativos, estrategias de mercado, etc) sigue funcionando en la diacronía. Esto no implica que la organización tenga un "comportamiento". En cada corte, a posteriori (siempre a posteriori y no a priori) podrán, hasta cierto punto nunca totalmente, evaluarse:

a) El cumplimiento de un programa, marcado a priori con pautas ideales (Ver la

segunda addenda a esta discusión).

b) Los obstáculos que supuestamente hubo en la realización de las pautas prefijadas, analizando ~~la~~ complejísima realización entre las funciones (los "puestos" que connotan un lugar, los "cargos" que connotan una responsabilidad, los "nombres" que asignan al lugar y a la responsabilidad de la función, el nombre del sujeto que la encarnará); entre las funciones, escribía, y no sólo los sujetos que las "ocupen", sino la dinámica inter-relacional consciente e inconsciente que ningún organigrama clásico puede reflejar.

He escrito que cada corte es una operativa de evaluación. Es decir, que en cada corte prevalecerá la subjetividad de quienes evalúen. Evaluar quiere decir establecer valores o juzgar de acuerdo a valores dados. También quiere decir juzgar de acuerdo a leyes escritas y no escritas, pero vigentes. Pero los que juzgan y evalúan -el directorio, los técnicos convocados, los profesionales consultados- no podrán evitar, por más técnicas objetivantes que apliquen, caer en el juego de transferencias* -con todo el peso que esta palabra adquiere en esta tesis-, identificaciones y fascinaciones que son el tejido vivo de la empresa. Su real, su erótica y su violencia, que no se dejan atrapar por representaciones conductivas, ni, menos aún, caer en una lógica de las "motivaciones". Si el sujeto ignora sus motivaciones, si ignora la causa de su transferencia hacia éste o aquél lugar o sujeto (a la empresa misma) mal pueden "los otros" asignarse ese saber divino. Si es infinitamente difícil evaluar el "comportamiento" de un sujeto, mientras no se apliquen nociones exteriores mensurables -eficacia para la función, rentabilidad de la gestión, resultados- menos podrá aplicarse la noción de comportamiento a la evolución, involución o estancamiento de una empresa en sus diversas áreas, ya que no es una "Gestalt", ya que no es una suma armónica de los "comportamientos" de los sujetos que ocupan sus funciones; y que no siempre -casi nunca- la interpretación del discurso de la empresa es interpretado de igual manera en el seno mismo del directorio o conducción superior. Si las funciones en sí se contraponen -deseos de inversión en maquinaria, por ejemplo, en el sector productivo; deseo de acumulación en inversiones más inmediatamente rentables en el financiero-, más aún se contra-pondrán quienes las ocupen. Aquí el juego de las transferencias -que son amores, aunque no lleguen siempre a la meta- deshace la

horizontalidad y la verticalidad: convierte cualquier organigrama en una "fioritura" barroca.

Establecido el tema, vuelvo a Simon. Simon escribe sobre decisiones empresarias. Esta tarea de decidir, que implica, como se insiste en esta tesis, toda una ética del jugarse, un compromiso identificado en una firma, para Simon entraña tres pasos previos:

- a) La enumeración de todas las estrategias alternativas;
- b) La determinación de todas las consecuencias que sucederían a cada una de ellas;
- c) La valoración comparativa de toda esta serie de consecuencias.

Queda claro, de entrada, que Simon, sin expresarlo, subsuma la decisión a una cuidadosa elección previa. En realidad se desplaza el tema de la decisión -tan peligroso- al de la elección racional de estrategias. Las decisiones súbitas, inspiradas, intuitivas -producto de una ocurrencia que no es casual, que puede provenir de años de manejo en un tema, el "olfato", la "suerte"- la emergencia de un saber no consciente (todos temas distintos) están ab-initium dejados a un lado. La elección, en cambio, se propone desde una lógica disyuntiva y de sentido pleno (no hay posible caída de sentido, ver Proposición V)

Queda claro, también, que para Simon el sujeto de la decisión es el yo de la elección consciente: entre ambos hay un abismo.

Dentro del psicologismo conductista sólo una escuela, la que defiende, en materia empresaria, el pensamiento lateral (curioso bautismo para la asociación libre) se acerca a las proposiciones de esta tesis. (11)

Las tres proposiciones que tratan de convertir una decisión en una elección, no dejan de tener graves consecuencias éticas, Simon no es ingenuo, por supuesto. Reconoce la posibilidad de conocer todas las alternativas y todas las consecuencias (en resumen, otro viejo y arrastrado tema, todas las causas y todos sus posibles efectos, que, además, se multiplican). Para Simon esta "desviación" marca un quiebre importante entre el "comportamiento" y su modelo de racionalidad objetiva.

No pretendo, ni mucho menos, invalidar estas "reglas" de Simon. Son, sin duda, idealmente útiles, sobre todo si el tiempo de la decisión es el tiempo de la eter-

nidad. O son útiles, si no hubiera urgencias fatales, caídas del valor de la moneda, caprichos del mercado, sorpresas políticas, etc. En fin, se supone, son útiles para tener en cuenta en decisiones excepcionales, de esas que "llevan tiempo para pensarse". Aplicar esta dinámica cotidiana, equivaldría a detener cualquier empresa, a cristalizarla. Pero quiero ser amplia. Quiero suponer que estas "reglas" son aplicables cotidianamente. Quiero suponer, además, que siempre, en ellas, resta, queda un margen de incertidumbre que, en rigor, no es tal. Lo que se llama margen de incertidumbre es un margen conjetural de imprevisión. Dentro de las conjeturas a las que Simon nos invita, la imprevisibilidad es un margen inevitable. El problema, el notable problema, es que Simon invierte los valores. Lo decisivo de la decisión no es lo que entra en la conjetura mensurable (mal llamada sujeto de la decisión, indefectible jugarse, más allá de las inabarcables provisiones yocicas en el acto de incertidumbre, en el margen de imprevisible que toda decisión implica. El valor del que ordena y decide (y que firma), su valor en cuanto valentía e inteligencia en acto y placer de hacer, se da en lo inconmensurable de la decisión. Si no fuera así, bastaría con que el computador evaluara las fases una y dos, acotara todas las decisiones posibles y dejara una sola. Si fuera así, no habría un mercado de ejecutivos, porque la ejecutividad no sería necesaria, habría sido substituída totalmente por el otro margen: el de razonabilidad. Y no es en él donde se halla la ejecutividad. Una vez más, nos encontramos ante un desplazamiento: en este caso, una inversión de valores. El valor, que es lo real de la decisión y contiene una ética de la responsabilidad, es el riesgo de errar implícito en ella. Lo imaginario, en cambio, son las variables conjeturales aportadas por Simon, dentro del marco del código simbólico de la empresa. En lo real, en la incertidumbre, en la imprevisibilidad, es donde realmente se juega la encarnadura de un sujeto en una función. No hay manera de acotar absolutamente la responsabilidad, trasladándola al código de objetividad de las ciencias naturales. La empresa es un discurso. Ergo, es humana. Y como el humano es en cuanto hablante y escribiente, no acepta ser reducido a la conducta o el comportamiento del hábitat animal. La empresa, insisto, no es un hábitat. Es un discurso con efectos y causas imaginarias, simbólicos y reales, inserto en el juego de los discursos de su época; en la realitas ya formulada de su época.

Es además, por cierto, una praxis social, pero de esa praxis sólo podemos dar cuenta en tanto discurso formulado. Y de su real, de sus causas cortas de transvaloración, sólo se podrá dar cuenta a posteriori, en el estilo de lo planteado en la III Proposición. De la empresa "viva" poco se puede decir. Hablamos de lo que en ella está representándose, escribiéndose, de lo que de ella esté representándose, habiéndose, escribiéndose. Pero todo discurso -y es el discurso el que hace lazo social y no a la inversa- es doble: todo documento, todo informe, balance, o memoria del directorio, muestran y encubren a la empresa. No funciona entonces aquí el clásico criterio de verdad objetiva que pre-escribía la adecuación del intelecto a las cosas (adaequatio intellectus ad rem). No hay una realidad verificable, llamada empresa. La empresa tampoco es una cosa, un objeto. Cómo verificar un conflicto? La empresa viva es un conflicto encubierto y señalado por sus diagramas, sus comunicaciones y sus imágenes formales.

Regreso a Simon. Y regreso a él, por clásico, por paradigmático. Lo que Simon intenta, además, al codificar las variables electivas previas a la decisión, es equiparable a la propuesta formal de definiciones que acotan la polisemia y privilegian una denotación sobre las connotaciones en los tratados de contabilidad. Se intenta establecer una axiomática acudiendo al diccionario (cuando no al infaltable diccionario filosófico de Ferrater Mora)* para otorgar, a priori, un sólo significado a cada significante. El inevitable resultado es el empobrecimiento de la lengua, convertida en código e implica, por supuesto la miseria del pensamiento. Es que el criterio de acotación monosémica y denotante tomado del modelo de las ciencias físico-naturales, ya no sirve, siquiera para ellas. Piénsese en la necesaria revisión de supuestos y valores prácticamente antitéticos que sacude la polémica entre biólogos y antropólogos físicos. Reflexiónese en la crisis de las matemáticas y geometrías formales. Plantéese el problema de la astronomía, en donde lo único observable son manojos de hipótesis: las certidumbres telescópicas o microscópicas sucumben. La observación está mediada. Las conjeturas se contraponen. Los hombres, los sujetos, los investigadores, los sabios de las ciencias naturales adhieren, por transferencia a sus maestros y otras marcas significantes, a una u otra conjetura. Y no sin apasionamiento. El desapasionamiento del científico objetivo es un mito de la objetividad optimista de los

*Ver cita (12) en las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta proposición.

siglos XVIII y XIX.

Podría parecer asombroso entonces que las ciencias o técnicas (ciencias y técnicas, en verdad, ya que no hay técnica que no se base en un supuesto que la guía) de la administración y la contabilidad pretendan exactitud y certeza. Apenas si podemos aspirar a la verosimilitud, es decir, a un símil de verdad relativa.

Podría parecer asombroso, escribí, si no fuera encubridor. En el caso de Simon, que analizo, las reglas que presuponen una decisión objetiva cargan el valor sobre la irresponsabilidad de cursogramas y estructuras organizativas de la conducta -reglas prácticas y escolásticas- para barrar el valor real de la responsabilidad en acto de un sujeto, tautológicamente sujeto al resto no mensurable de la imprevisibilidad, es decir de la indeterminación.

El modelo de racionalidad electiva (no decisoria) propuesto por Simon es similar, insisto, al modelo del cavilar obsesivo. Porque en el acto de la decisión indeterminada por la inabarcable variación de las variables previas, es donde se juega el deseo del sujeto que se deja llevar por la decisión. No es este un acto del yo racional: es más que eso. Es tecné en su sentido griego original, un saber-de-hacer; un saber hacer que, teniendo en cuenta las variables acotables, toma y es tomado por una decisión que recién ~~de~~-posteriori se sabrá justa o injusta, eficaz o ineficaz, rentable o no rentable. Y no es precisamente al cálculo de probabilidades al que se pedirá cuenta. Al cálculo de probabilidades es imposible sancionarlo. El cálculo de probabilidades no puede dar respuesta, hacerse responsable de nada.

Parecería éste un tema teórico, menor. Sin embargo, carga con la pesada deuda (con la schuld alemana, deuda y culpa) de ser frecuente causa de estancamiento. Si el director, el gerente, el capataz, toman al pie de la letra las reglas propuestas, caen casi inevitablemente en la gran tentación del hamletiano dilema obsesivo: quedarán atrapados en el cavilar de las elecciones previas, sin decidir a tiempo, o peor aún, sin decidir de ninguna manera. Podría nominarlo -por qué no- el tema de Pilato. Sin jugarse en su deseo, el ejecutivo, sin falta alguna, quedará maravillosa e irresponsablemente entero, completo. Imaginariamente, al menos, si no hay decisión, no hay falla. Conocemos bien cómo la empresa se presta al juego. La acumulación de variables conjeturales precisa de la cooperación

de otros departamentos. Los memorandos consultivos, cuando no el desplazamiento del lugar y el momento de la decisión, derivan, van y vuelven por los diversos compartimentos empresarios (cuando no circulan informalmente por los pasillos). La responsabilidad no sólo se posterga, se disemina y se discute luego en reuniones que parecen juegos de pelota. La burocracia interna se alimenta -a altos costos- con las alternativas conjeturales, la evaluación de las "elecciones previas" en busca de un saber absoluto, divino u objetivo (da lo mismo) que asegure la imposible previsibilidad de un futuro. No entrará aquí en aquello que he llamado "ilusión de eternidad"? En todo caso el esquema de conjeturas alternativas implica una virtual intemporalidad.

Más aún, para Simon entra la noción de destino.

Hay en su libro un ejemplo, al respecto, que es transparente:

Escribe: "Un individuo que ha pasado siete años de su vida preparándose para ser médico y diez años practicando esa profesión no tiene, de ordinario que gastar más tiempo para decidir si será o no será médico, porque las ocupaciones alternativas le están prácticamente vedadas en virtud de la inversión que ha hecho en la estrategia que hasta ahora ha seguido".

El ejemplo sería desopilante si no fuera por sus eventuales consecuencias dramáticas. Explica, por lo pronto, claramente, mi dilema de Pilatos.

a) Si alguien necesita diez años de práctica de su oficio y siete de estudio para decidir si será o no médico (ya no tiene "que gastar más tiempo" en la cavilación), Qué sucederá cuando ese mismo sujeto "decida casarse luego de diez años de casamiento y siete de noviazgo? La paradoja es que Simon confunde decisión con destino o destinación. La decisión -en Simon- no se decide. Cuando el sujeto se da cuenta, ya está la decisión tomada. Aquí no hay decisión alguna: hay resignada aceptación de algo que sucedió a "pesar de". Inútil aplicar el ejemplo a un empresario: "cuando se decida" ya hace años que estará en quiebra.

b) La trampa ínsita en el razonar de Simon es la de no dejar ningún lugar al deseo. Ni al deseo del joven, que se llama vocación (ni, eventualmente al de sus padres, deseo prestado pero eficaz, de todos modos). La decisión verdadera, en todo caso, fue tomada antes de los diecisiete años de estudio y práctica. La "decisión" de Simon ya estaba tomada muchísimo antes.

c) Al excluir al deseo, Simon se precipita en la necesidad: la necesidad destinante. Si el psicoanálisis habla de sujetos marcados por un deseo que ignoran, que puede inclusive ser "heredado" o prestado, no por ello afirma la ineluctabilidad de ese deseo. Todo lo contrario: un médico, luego de diecisiete años puede descubrir asombrado y feliz, que su verdadera vocación es la plástica; y el casado, divorciarse. Hasta tal punto el deseo, a diferencia de la necesidad no es un destino, que existe una patología para los que así lo niegan y sufren: neurosis de destino.

d) El tema del deseo y la necesidad, mejor dicho, el tema de confundir a la necesidad con el deseo, lleva al de la libertad. Para Simon, el sujeto "que ha invertido -qué palabra- en una estrategia" está atrapado, capturado por ella; es esclavo de la estrategia. Es esclavo de una terminología bélica, perteneciente a una masa artificial, el ejército. Y ni siquiera tiene en cuenta el juego entre táctica y estrategia. El sujeto no tiene salida. En rigor, ese estrategia lo ha elegido a él. ¿Dónde queda lugar para una decisión? Cuando, aparentemente, hace un corte sincrónico, se da cuenta de que es, para siempre y sin opciones el objeto de la estrategia en que invirtió (nuevamente el deseo inherente a esa inversión está ignorada). A esa fatalidad, Simon la llama decisión: cuando no queda otra.

e) Por cierto que en estas nociones escatológicas y, en el fondo totalitarias, Simon no advierte que la "estrategia" y la caída en el supuesto destino que la estrategia implica, dependen de un complejo engrama de reconocimiento social -tener un título, ser médico-que tiene que ver con el reconocimiento de los otros. En último término, lamentable sería -y es- que un ser hablante, que un humano, basara su poca libertad en el "ser médico", más allá del momento en que practica su profesión; en el ser contador o economista, más allá, del instante en que operá, médica, pone su firma. El título habilita, abre un orden del hacer, no substancializa un ser. La alienación en esta hipótesis simoniana, está al orden del día, para continuar con la terminología militar. Desde este punto de vista, el título, en lugar de implicar una habilitación liberadora, es una cárcel espejística "del ser algo". Otra vez la completud. El placer de hacer se convierte en la obligación del ser.

15.3.2 EL CRITERIO DE AUTORIDAD EN SIMON:

Un individuo, según Simon, actúa como miembro de un grupo cuando aplica la misma escala general de valores a sus elecciones que aplican los demás miembros del grupo y cuando sus expectativas sobre el comportamiento de los demás miembros influyen en sus decisiones.

Podría pasar la defenición sin comentarios pero lo escrito anteriormente, la refuta, y haré, por esta vez, algunas breves marcaciones:

a) Si un individuo, sujeto a la lengua y a su historia significativa, renuncia (suponiendo que fuera posible) a su propia valoración, en nombre de la valoración supuesta para el grupo, deja de ser individuo y sujeto. Esta aseveración sería válida para la formación de masas en relación al líder, dentro de la clarísima gráfica de Freud que consta en la pág. 260. Sólo allí los "yoes" se masifican en función del Ideal encarnado en el líder.

b) Y, por tanto, una cosa es hablar de un cierto criterio crítico de adaptabilidad a una organización, con reservas yoicas y resistencias subjetivas; otra la identificación por vías transferenciales con los valores que supuestamente la organización postula (identificación que se asociará, a la larga, con la resistencia al cambio) y otra, muy otra, la alienación a-crítica de su valoración, que implicará la caída de su autovaloración, desplazando su Ideal al "grupo" (empresa) y pasando así a ser un engranaje objetivo, anulado en su subjetividad.

c) Las "expectativas", los deseos, las resistencias y las retinencias de los "demás miembros" influirán inevitablemente en sus decisiones.

d) Tal vez en este punto Simon confunda -aunque igualmente su definición no sea satisfactoria- el grupo primario con la organización correspondiente al curso de la empresa.

La coordinación, seguidamente, según Simon "tendería a adaptar al individuo al plan del grupo"(13). Nuevamente pueden aplicarse las reflexiones expuestas ut supra. Con el agregado de una contradicción: si para ser miembro de un grupo, el "individuo" simoniano debe cumplir con los requisitos de su definición, ya está adaptado. Y si no es así, sin explicitarlo, Simon está reconociendo que lo planteado en su definición es aplicable sólo a un "grupo ideal", inexistente.

Veremos ahora los modos que Simon propone como modelos de esa función "adap-

tadora" del coordinador. Por lo pronto, esto ocurre sólo cuando la comunicación "es más que una simple comunicación". Toda comunicación -se ha visto- es más que una simple comunicación, aún cuando se tratara de un comentario meteorológico: "Hace calor". Pero Simon se refiere elípticamente, a un orden. Y allí aparece la autoridad, influyendo "deliberadamente sobre el grupo".

¿Por qué deliberadamente? El sujeto que ocupa una función ejecutiva, mal o bien, influirá sobre el grupo en forma no deliberada:

- Por el lugar simbólico de su función

- Porque sus palabras, cualesquiera que fueran, serán interpretadas, como provenientes no sólo de un sujeto (de un "individuo", de una "personalidad"), sino como emitidas por ese sujeto en cuanto encarna la función. Los "individuos" interpretarán las "órdenes" sin que -como afirma Simon (siempre tan militarmente)- queden "en reposo sus facultades críticas".

Este "reposo" no es aconsejable más que para las "masas artificiales": iglesia y ejército.

Inmediatamente Simon pondrá para su criterio de autoridad algo que en su texto tiene un tinte netamente maquiavélico. No se trata de convencer al subordinado, sino de "conseguir su aquiescencia aunque no haya acuerdo". Para ello habrá que utilizar "la sugerencia y la persuasión".

Simon está escribiendo, simplemente, sobre la sugestión, no necesariamente consciente, tal como se ha planteado en esta tesis. La sugestión bordeará lo que Simon nomina: "área de aceptación del subordinado". Ahora estamos del otro lado del tema. Aparentemente no hay subordinado que, sin sugestión, acepte una orden. La adaptabilidad ha sido -arbitrariamente- reducida a cero. Hasta tal punto "que la magnitud del área de aceptación depende de las sanciones de que la autoridad disponga para imponer sus mandatos". Sólo faltaba que escribiera, imperativos o mandamientos. En fin, estos "mandatos" son divididos en negativos: fuerza física y economía (castigo); y positivos: "comunidad de propósitos" (vía sugestión), "aceptación social" (el tema Hegel-Heidegger-Kojève-Lacan del reconocimiento del Otro) y "la personalidad", criterio psicológico superado, por una parte, porque puede hablarse, en todo caso, de trazas caracterológicas y por otra, porque no implica necesariamente "positividad" alguna, a no ser que se acep-

te como positivo el no usar la fuerza.

Transpolando el ejemplo de médico, afirma Simon luego que una organización que fabrica zapatos no necesita reconsiderar diariamente si no debería dedicarse al negocio de automóviles. Es obvio, aunque no se descarta la posibilidad, en cada corte sincrónico de reducir o ampliar el mercado (hacia el de las zapatillas, por ejemplo, en vista del encarecimiento futuro del cuero que podría producir por la exportación de ganado en pie). La empresa no puede considerarse aisladamente, sin relacionarla con las de la competencia, con el conjunto del mercado y en el contexto del discurso económico nacional e internacional. Mucho menos, transpolar, a su vez, el ejemplo del cambio, al sujeto, transpolándolo al de la empresa. Un sujeto, efectivamente, no reconsiderará diariamente la posibilidad de cambiar de empleo. Lo hará sin embargo con mucho más frecuencia que la empresa porque las variables que ignora y las que enfrenta, conscientes, inconscientes y afectivas, son indefinidamente más amplias que las de la empresa.

Ya en la página 53 de su libro, luego de discutir a Goodnow y a Merriam -en el tema de la política y administración- ha afirmado que las proposiciones fácticas son validables "de conformidad con los hechos" nuevamente la adaequatio: ¿quién valida los hechos?) mientras que los juicios de valor se asientan en el principio de autoridad. La hipótesis es falsa y contradictoria. Primeramente porque el principio de autoridad, si no es pura arbitrariedad hordálica (dictadura) se basa a su vez en valores, y esos valores no son propuestos por sujetos sino que se codifican desde la simbólica de la época, en tanto sean representables (imaginables) y no escapen a esa representabilidad, como puro borde real.

El principio de autoridad en Simon, por tanto, no está condicionado por lo que ya se ha hecho representable para la lengua (y por tanto para el pensar) de su época, y por lo ya legislado de él, por supuesto, sino en una subjetividad valorativa del poder. Simon, sin quererlo, seguramente, es totalitario. Más aún, paradójicamente, es marxista. Porque si su ética es la detentada por los "que mandan", debiéramos traducir que la valoración está impuesta conscientemente por la clase en el poder. No podría esperarse menos de una lectura superficial de la ética aristotélica (vía el tomismo) y de las propuestas que constan en el Manual de Infantería del Ejército de los Estados Unidos.

Mis observaciones podrían ser, si se quiere, algo menos paradójicas. Este "marxismo" elemental no es más que empirismo pragmático. Una cosa es afirmar que los valores varían por medio de cortes sincrónicos no evolutivos -se hacen representables y se convierten en imperativos- a lo largo del tiempo histórico y otra afirmar que no existen y que no hay "verdad" en ellos. Una cosa es decir que los valores no son esenciales, si substanciales (que no son invariables eternas) y otra desconocer la verdad que las palabras que los nombraban desplegaron en su momento histórico. La relativización absoluta del valor lleva a la tentación totalitaria.

Las disquisiciones de Simon con respecto a la autoridad, finalizan con un esquema bastante obvio: si se relaciona la división de trabajo con la asignación de autoridad, lo mejor para un grupo es su sumisión a un plan de organización formal. Lo mejor para un grupo será, entonces, su sumisión a la función. Por ejercicio, esta vez, por juego de ejemplos que eviten una repetición tal vez fatigosa, plantearé algunas alternativas que Simon no tiene en cuenta:

a) Puede ocurrir que uno o varios sujetos, o que una auditoría, cuestionen la eficacia, la rentabilidad o la ética del plan de la organización formal. Con suerte para la empresa, el resultado será: conflicto.

b) Puede ocurrir que uno o varios sujetos crean que su destino está en la organización, pero que estas creencias no coincidan con sus deseos inconscientes. Resultado: conflicto.

c) El sujeto puede ilusionar -nivel del Ideal- su "realización" dentro de la empresa. Sus expectativas, demasiado altas serán casi siempre frustradas. Resultado: conflicto.

d) El o varios sujetos pueden ingresar a una empresa por mecanismos transferenciales con algún o algunos de sus jefes y desilucionarse de ellos. Pueden ingresar también por identificación que provocará una competitividad agresiva. En ambos casos el resultado también será conflictivo.

e) El sujeto puede ingresar a una empresa, aparentando estar de acuerdo con la legalidad de la misma y jugando su deseo, de buena o mala fe, para infringirla (aunque fuere para el supuesto bien de la empresa). El resultado, otra vez, será conflicto.

Estos cinco ejemplos no son excepciones. El conflicto es la "realidad" y la vida, no siempre representable y nunca transparente, de cualquier empresa. La empresa es heracliteana, no parmenídea.

Los modelos teóricos -tipo Simon- son aparienciales en el sentido del eidos platónico; en el mal sentido de interpretarlos como "ideales" y no como un parecer que nuncia un aparecer. Desde este idealismo racionalista, se deja a un lado lo que precisamente debe estudiarse: el conflicto, la irrepresentabilidad, los valores en juego.

La aplicación rígida de valores en abstracto suele producir efectos decididamente desorganizantes. Las transferencias establecidas, que deben analizarse en sus efectos positivos, son coartadas por la rigidez del modelo comunicacional impuesto desde una teoría apriorística. Las comunicaciones "naturales", los liderazgos "naturales"*, son sacrificados en función de la función, en lugar de analizar la relación entre las funciones y quienes las encarnan, de estudiar, para ser simples, la interacción entre las vías funcionales y espontáneas (afectivas, transferenciales, de supuesto saber).

No faltan ejemplos, de una ingenuidad sorprendente, de empresas que, luego de haber rigidizado su funcionalidad en base al "modelo de la organización" intenten reestablecer los vínculos transferenciales por medio de campeonatos de truco, ajedrez, o fútbol.

Quisiera que quedara claro, antes de proseguir, un punto: los manuales de administración, en general, trabajan con abstracciones atípicas; valoran una racionalidad inconducente, eluden la responsabilidad y excluyen el RSI de la empresa. Se atienen a uno o varios modelos imaginarios en nombre de la coherencia interna de la argumentación. Desdeñan la historicidad, la temporalidad, la finitud. Dejan a un lado el conflicto estructural y el sujeto barrado. Olvidan a la empresa como discurso, es decir como discurso manifiesto y latente y así a-cotan a una ética que implica un dar fe.

Explicitado ampliamente en las proposiciones anteriores y sintéticamente aquí, mi supuesto, proseguiré el análisis del texto de Simon y de los otros economistas.

Es preciso reconocer que Simon no ignora el tema. Simplemente valora lo re-

*Pongo entrecomillado el "natural", que es en rigor cultural para indicar que estoy aplicando una terminología sociológica consensualmente habitual.

presentable racionalmente y deja a un lado -no sin graves consecuencias para la teoría de la administración- lo que, al fin de cuentas, pesa y cuenta. Está expresamente escrito en la página 59, en los comienzos del capítulo IV (La racionalidad en el comportamiento administrativo). Rechaza, en nota al pie, el "ingenuo" utilitarismo de Jeremy Bentham; descarta el racionalismo implícito en Adam Smith y rinde un sorprendente homenaje a Sigmund Freud, lamentablemente, basándose en la escuela americana (Lasswell, Pareto). Conviene reproducir los párrafos que dan origen a la nota: "El presente capítulo se ocupará del ambiente objetivo de la decisión, de las consecuencias reales que derivan de la elección. Esta, en cuanto es racional* y que conoce sus condiciones objetivas, entraña la selección de una alternativa entre varias. Las alternativas difieren en las consecuencias que de ellas mismas derivan, y el análisis de la toma de decisiones se referirá, en sus aspectos objetivos, antes que nada, a estas concesiones variables de la elección. Aunque este relieve concedido a las consecuencias dará al presente capítulo una tendencia racionalista bien definida, no debe interpretarse la concentración sobre los aspectos racionales del comportamiento humano como una afirmación de que los seres humanos son siempre, o generalmente, racionales. Este falso concepto, que impregnó la teoría política utilitaria y una gran parte de la teoría económica clásica, ha sido refutado de una manera decisiva por los desarrollos modernos de la psicología y de la sociología".

Esta definición es la clave de la obra, porque Simon, no tendrá en cuenta estas "refutaciones decisivas" a la racionalidad sino que dedicará su esfuerzo a la "buena" administración, a la "buena" empresa y a los "buenos" administrativos. Dedicará su esfuerzo, contradictoriamente, a un ideal racional. Para ello y sin "ingenuidad" recaerá en la regresión (para usar un término caro a Freud) de la psicología del "comportamiento".

No, no ha entendido a Freud. Luego de citar a Lewis, a William James, a Tol-(14) man, a Allport, regresa a Freud, esta vez acusando a Lasswell, de no haberlo tenido explícitamente en cuenta. Y muy especialmente en Psicología de las masas y análisis del Yo. Acepta que la hipótesis freudiana está, en Lasswell, excesivamente simplificada. Pero Simon cae en la misma superficialidad. Confunde a la identificación con sus dos tipos de "lealtad" (ver en capítulo VI) y la gene-

*Indudablemente no ha leído bien a Freud. De Freud mismo sólo parece haber leído "Lo Inconciente" y "Psicología de las masas y análisis del Yo, por lo que diré algunos párrafos más adelante.

realiza tanto, que hace de ella un concepto inútil. Al no relacionar identificación con Ideal y transferencia, puede hablar de "identificación" con universales abstractos como "la Nación", el "proletariado", o "la mujer". El proceso de identificación -inconsciente, por otra parte- no es tan elemental. Para Freud y para el psicoanálisis en general, estos universales abstractos sólo existen e insisten en un sujeto como representaciones ideales encubridoras. "La Nación" puede ser el padre, tanto como un equipo de fútbol. No importa el universal abstracto sino el complejo mecanismo por el que esa representación, por metonimia y metáfora, encubre otras más íntimas, por así decirlo, relacionadas con la fantasmática y los significantes que marcan a un sujeto.

Sería excesivo abundar en cada uno de los subgrupos en los que divide Simon su "Psicología de la Administración". En el primero -baste como ejemplo- llamado "interés personal en el éxito organizativo", da por sentada la identificación del sujeto -vía prestigio, incentivos, amistad- con el éxito de la empresa. Ignora que esos mismos motivos pueden llevarlo a desear (inconscientemente) el fracaso de la empresa. Al respecto remito a un muy instructivo trabajo de Freud: "Los que fracasan al triunfar".

Es cierto que el poder (que Simon no nombra) y el prestigio, pueden determinar la actuación de un sujeto en una empresa, pero esa actuación no será por ello necesariamente positiva. Los lazos libidinales son complejos. Y sin profundizar más, la lengua cotidiana los denuncia: ¿acaso "las movidas de piso" no siguen estando a la orden del día?

Más aún, el prestigio y el poder hacen lazo con un tema central -que está más allá y más acá de cualquier incentivo: la dialéctica del reconocimiento del otro y del Otro. Identificación entonces, sí: pero en relación con transferencia, narcisismo, Ideal del Yo y el radical concepto de lo Inconsciente.

Dicho de otra manera, el obstáculo epistemológico en el que se debate Simon, con el que se contradice, es el siguiente: la episteme de Tolman -Purposive Behavior in Animals and Men (15)- las de Willam James y las de John Dewey (16) son absolutamente incompatibles con la de Freud. El resultado de semejante combinación es inevitablemente arbitrario y confuso, lo cual es particularmente visible en el capítulo VII, Comunicación de la obra de Simon, a pesar del reconocimiento

que hace aquel autor de la existencia de una "rica red de comunicaciones no formales" en una organización. Lo mismo ocurre con el marcado idealismo de Barnard que lleva a Simon a sostener (17) la "impersonalidad de las decisiones de la organización". En esos párrafos se confunde nuevamente organización con sujeto. Desde ya que las "decisiones de organización" constan y marcan la empresa, diacrónica y sincrónicamente y que el discurso de la empresa es otro que el de los sujetos que la componen (punto nunca bien aclarado por Simon) pero, además, en esas páginas quedan acotados de manera incomprensible para un lector de Freud "los motivos personales". En cuanto a las observaciones iniciales del libro -entre ellas la muy interesante reducción de los principios de administración a proverbios, es decir a códigos simbólicos de la lengua- no autorizan a afirmar que la administración no sea una ciencia. Los "principios" de las ciencias no son inmutables -todo lo contrario, como ya se ha marcado en la Proposición I^a el progreso depende de la revisión de los supuestos-, esos principios también son proverbios.

Como última observación, señalo que en la página 68, al referirse Simon al "Comportamiento del grupo" y a lo que podría denominarse relaciones intersubjetivas, utiliza el ejemplo de cara o ceca para demostrar la dificultad conjetural, suposicional de las "comunicaciones entre dos sujetos". Lo que Simon denomina "inestabilidad de las elecciones de comportamiento", es un punto clave, desarrollado por Jacques Lacan, precisamente con el mismo ejemplo. Este ejemplo que Simon recalca "pese a su aparente trivialidad", más allá de la ignorancia sobre "lo que el otro elegirá", plantea un interesante problema matemático sobre la relatividad del azar.

Antes de hacerlo cerraré esta primera discusión con una cita que viene bien al caso, de Lacan sobre el conductismo: "Lo cierto es que en la propia noción de conducta hay una cierta castración de la realidad humana. No porque ella tenga en cuenta la noción de conciencia (que en realidad no sirve absolutamente para nada ni para nadie, ni para los que la utilizan ni para los que no la utilizan) sino porque elimina la relación intersubjetiva que funda no simplemente conductas sino acciones y pasiones. Esto no tiene nada que ver con la conciencia"(18)

¿Cómo pensar entonces, desde esta tópica a la que adhiero, la intersubjeti-

vidad endoempresaria desde la conducta y desde la conciencia?

15.4 COMENTARIOS SOBRE EL PENSAMIENTO DE PETER S. DRUCKER EN "LA GERENCIA":

Intentaré, en el tema de Drucker, nunciado desde el título mismo, como una obra técnica, de objetivos limitados (aunque, como si más no fuera para dar razón de esta tesis, esa nominación mienta y oculte una ambiciosa propuesta); trataré (llevada por el estilo directo, conciso y apodíctico de Drucker y por el amplio conocimiento que de su obra se tiene) de observar puntualmente algunas de sus conjeturas. Intentaré este trabajo de síntesis, también, porque las disidencias que se establecen entre los textos, bastan para que el lector, verdadero revivificador de lo escrito, las descubra por sí mismo. Por otra parte, estas "discusiones" no son más que una manera de ejemplificar la pretensión de mi apuesta: poner en discusión, en duda, en pregunta, los principios generalmente aceptados en las ciencias económicas, administrativas y contables. Es decir, plantear un modo de acercamiento a una revisión de "las verdades" dadas, aceptadas. En ese ámbito de inquietud, no será seguramente, "mi verdad" la que se imponga. No pretendo ese ideal de saber y completud: lo que ya he escrito, muy precisamente, lo discute. Promover polémica -quitando la denotación bélica del pólemos griego- es una invitación a repensar en común los supuestos del discurso que nos atañe, sin miedo al inevitable equívoco, que a la larga lleva a reformulaciones simbólicas.

Drucker mismo, en la página 4 de su vasto libro, reconoce la caída de los modelos clásicos. En mi terminología, equivale a afirmar que una simbólica ha quebrado; que ya no puede dar cuenta de la "realidad" por ella misma abierta; que sus modelos imaginarios no ajustan; que es más lo irrepresentable a través de su discurso, que lo representable.

Esos "instrumentales técnicos" no sirven más.

Veamos cómo lo expresa Drucker. Y si bien lo mismo dicho de otra manera, ya no dice lo mismo, adhiero plenamente a la analogía, al paralelismo de ambos textos, desde diversos supuestos. Este discutir de la especulación común -palabra espejística- podría ser "traducido" en cada punto, como acabo de hacerlo. Pero

sería abusar de la inteligencia de quienes me lean, el ahorrarles la tarea de tender los puentes, muy claros, que se establecen entre las preocupaciones iniciales (ya veremos las otras) de Drucker y las mías. Bastará citar entonces, esa decisiva página 4:

"No disponemos de una teoría política o social para la sociedad de instituciones y su nuevo pluralismo*. Ciertamente esta estructura es incompatible con las teorías políticas y sociales que aún dominan la visión de la sociedad y nuestro enfoque de las cuestiones políticas y sociales. Aún utilizamos como modelo político y social los elementos codificados por los grandes pensadores de fines del siglo XVI y siglo XVII -Bodin, Locke, Hume y Harrington: la sociedad desprovista de centros de poder e instituciones autónomas, con la excepción de un gobierno central. La realidad ha superado hace mucho ese modelo, pero todavía es el único que tenemos".

"Tardará mucho en elaborarse la teoría ajustada a esa nueva realidad. Pues para que sea algo más que una ociosa especulación y un sueño impreciso, una nueva teoría debe elaborarse después de ocurridos los hechos. Codifica lo que ya realizamos e hicimos**. Pero no podemos esperar a tener la teoría que necesitamos. Debemos actuar. Tenemos que usar lo poco que sabemos".

Inmediatamente señalará Drucker que el "management" confunde dos temas que he tratado en todo momento de diferenciar claramente: la función y la "persona". Y finalmente reconoce que "la institución misma es una ficción".

Drucker atribuirá esa ficcionalidad al hecho de que la institución es una realidad contable, no social. Y se contradecirá enseguida al desplazar esa "realidad" a "los gerentes de la empresa".

En esta tesis, esta ficcionalidad se asigna al discurso de la empresa en la medida en que cualquier discurso es ficcional. Es ficcional -con su efecto de verdad encubierta- la "realidad contable". Pero, aquí disiento, no es menos ficcional "el grupo de gerentes". Ellos, esas "personas" no están diferenciadas de sus funciones: se desatiene de la dialéctica entre sujeto y función. La "realidad administrativa", funcional y dimensionable, también es "ficcional".

Por supuesto que esto no implica que el administrador no sea un "profesional". No es sin embargo, un profesional tan nuevo como supone Drucker. Me sería nece-

*Tampoco disponemos de un filosofar, ni de una psicología.

**Yo diría que transvalorar y, como lo muestra el párrafo siguiente de Drucker, va entretejiendo una simbólica como puede.

sario, para demostrarlo, realizar una exposición tan detallada como la de la Tercera Proposición. Pero es obvio que la administración como tal* inserta en el discurso de las ciencias económicas, también comienza entre los siglos XIII y XIV a formulizarse, codificarse y representarse como discurso, con sus "profesionales" dependientes de él. El tema me llevaría aún antes, a los primeros síntomas, a las gahelas, por ejemplo (del árabe ad-gaballa, impuesto) a la sal, y a recorrer el camino que tan caro le costó a Colbert y a estudiar la descentralización primero artesanal, luego industrial de las tejedurías italianas, sin hablar de la problemática complejidad administrativa de las ligas (la hanseática, por ejemplo) y del no centralizado imperio agro-industrial jesuítico.

Que la empresa haya sido transvalorada en la modernidad, no implica que sea "una institución moderna".

Las lecciones que deja el capítulo segundo luego del Boom de la Administración y la caída de las ilusiones de Galbraith y Servant Schreiber (responsables de la moda y la valoración social del "ejecutivo" en la Argentina), no son tan definitorias como Drucker pretende.

Es cierto que la administración**es el órgano de liderazgo, dirección y decisión, de cualquier institución social. Pero ya comienza a asomar su ética finalista, su moral de los resultados.

(La administración) "... tiene que fijar sus objetivos y/o garantizar sus recursos para obtener los resultados que la institución debe aportar" (a quién, a quiénes?) "...la administración enfrenta por doquier los mismos problemas: necesita organizar el trabajo en vista de la productividad, es responsable de la obtención de los resultados -el rendimiento económico, el aprendizaje de los alumnos o la atención de los pacientes- que son la razón de ser de cada institución". (19)

¿Ética de los fines? No solamente. El texto manifiesto muestra al encubier-to, porque, obviamente, un sanatorio o un colegio, para poder seguir subsistiendo (curando, enseñando) también tendrán que tener un "rendimiento económico" o "quebrar". Para la institución llamada empresa sólo quedará, como finalidad única, "el rendimiento económico". Y la administración se ocupará de ello. ¿Cómo? (20) Siendo una "práctica" "más que una ciencia".

*Ver nota página 546.

**Auní ya nos enfrentamos con matices interpretativos de ese término tan difícil de traducir: management, que en el título de la obra de Drucker se vuelca al castellano como la gerencia, pero que ahora en esta parte decimos administración pero recordando que el management (la gerencia) es parte de la administración, en su sentido amplio.

(corresponde * página 545.)

*En la página cuatro se traduce contradiciendo al título de la Obra (La Gerencia) como "administración" la palabra estadounidense management y Drucker mismo reconoce que "apenas admite traducción a cualquier otro idioma, y ni siquiera al inglés hablado en Gran Bretaña.

Indica una función, pero también incluye a las personas que la ejecutan. Señala una posición y una jerarquía social, pero también una disciplina y un campo de estudio".

Si al traducir management por administración o por la gerencia se pierde la polisemia que la palabra tiene en inglés.

Por una parte, debió haberse hecho constar en todo el libro las veces que Drucker usa el término "Management". Por otra, se nota la confusión ya marcada entre la función y la persona que la encarna.

Si la traducción hubiera cumplido con este requisito esta tesis debería estar más de acuerdo con Drucker en cuanto a la modernidad de la palabra nacida del mercantilismo estadounidense y disculpar en parte, la ambigüedad de Drucker capturado por ese significante que confunde nuevamente la función y quién la ocupa.

Podría agregar que el Management incluye también una cuota de talento que ninguna teoría de administración puede transmitir.

He tratado de rescatar en esta tesis el valor de la práctica, al estilo de la tecné griega (y de la praxis) como saber y placer de hacer más allá de cualquier fin o finalidad. Pero, agregó, esta tecné, esta praxis se encuadran (y se escapan) en, dentro de los principios (principia) razonables y conjeturables de una postulación científica. Drucker dice que la administración al respecto es como "la medicina". Me parece dificultoso afirmar que la medicina, praxis y tecné, no es también una ciencia, con su noción de representabilidad de un cuerpo atómico y su desarrollo paralelo al de las ciencias físico-naturales (históricamente, física del cuerpo, anatomía; química del cuerpo, endocrinología, análisis químicos de sangre; y finalmente, sibernética, teoría y técnica de indicadores e intercomunicabilidad)(21)

Conviene ahora pasar -ya discutidos los fundamentos históricos que Drucker retoma- a la caracterización que abre el capítulo tercero, donde enumera las bases conceptuales del boom de la administración para él poco creativas. Ciertamente: es una codificación de las funciones establecidas, que el propio Drucker puntualiza:

- a) "La administración científica* del trabajo como clave de la productividad" (y no es casual que este sea el primer punto. La clave será "la productividad")
- b) "La descentralización como principio esencial de organización".

Es esencial, en la medida que la descentralización no implique la disfunción de la responsabilidad subjetiva.

- c) "La administración del personal como modo ordenado de adaptar las personas a las estructuras de la organización".

Conuerdo, pero se trataría de encontrar el sujeto para la función, más que de "adaptarlo" (ver discusión con Simon).

- d) "El desarrollo de los gerentes, con el motivo de contemplar hoy las necesidades del futuro".

Esta debería ser una pre-ocupación constante de cualquier empresa y no sólo a nivel gerencial. Es tan primaria (lógica, ética y cronológicamente) como la productividad o la rentabilidad. En rigor, sin el cuidado puesto en estos "medios" (que son finalidades en sí) no se lograrán los "fines" (la "productividad" se convierte en medio).

*Pero el autor citado acaba de afirmar que la administración no es una ciencia.

e) "La contabilidad gerencial".

Por supuesto, y a la reformulación verosímil (al menos internamente) de Memorias de los directorios y estatutos contables o financieros y la sincronía de la empresa no deberían depender de obligaciones ritualizadas y siempre encubiertas.

f) "El mercado".

Por cierto, sin mercado no hay empresa. Quiero decir: no se trata de un tema de la empresa. Dicho de otra manera: la empresa, como discurso, es una función relativamente autónoma de un mercado.

g) "El planeamiento a largo plazo".

Los comentarios de Drucker sobre los siete puntos ya han sido tratados en esta tesis. Es obvio que nuevamente queda fuera el tema del deseo; y que no se explica el liderazgo, además, reconoce que las técnicas de simulación y la organización de sistemas, aún "no son satisfactorias, ni mucho menos"; acepta la desigualdad social (no escribe la palabra conflicto) y la propone como un "desafío" para el empresario. Rechaza todo tipo de taylorismo y relativiza el "conocimiento". Admite que cualquier administración se funda en "un sistema de valores y creencias" y finalmente reclama para "el individuo" un lugar central: de él deberá ocuparse "la organización".(22)

La fundamentación discursiva, valorativa y ficcional de la empresa, ¿no queda aquí reducida a una abstracción organizacional?.

El capítulo cuarto de la citada obra merece sólo breves reflexiones. No puedo coincidir -y no quiero repetirme- con que el código administrativo del discurso empresarial sea un "órgano".

Y menos aún el "órgano económico de la sociedad industrial". La priorización del valor económico, que ya se traslucía, reduce los siete puntos marcados ut supra al primero. Todos los demás serán subsidiarios. Este organicismo retorna a la subjetivización de la empresa ya marcada en Simon. La empresa no "necesita" influir sobre sus empleados, sus vecinos, su comunidad. Su discurso está inserto en la comunidad exo y endogrupal. Influye, quiérase o no. Otra cosa sería afirmar que la empresa debe hacer consciente su influencia, encauzarla, tenerla siempre presente. En cuanto a la dimensión temporal (23) se tiene en

cuenta sólo el futuro y el presente. Una aseveración peligrosísima. Implica ignorar que toda resignificación del futuro, en el presente conlleva una revalorización del pasado; que el pasado debe reanalizarse constantemente, a riesgo de que, reprimido, cause efectos desagradablemente sorprendidos y que es en el pasado en donde deberán rastrearse muchos factores que actúan ahora y se repetirán en el futuro.

Finalmente: no se puede seguir afirmando que "la estructura sigue a la estrategia" (24). La ignorancia de la diacronía y la sincronía, de la metonimia y la metáfora, de los desplazamientos y condensaciones de un discurso, privilegian a la estrategia sobre la estructura. Pero la empresa sólo es representable en cortes estructurales. La estrategia, conjetural, se apoya siempre, es impensable, sin una estructura que la sostenga, por más ficcional que sea. Más aún: gran parte de las estrategias están impuestas por la constitución de la estructura. Se me podría objetar que en el acto fundacional de una empresa -en esas actas- está diseñada ab-initium una estrategia. Que los fines comandan (en rigor, son deseos). A eso contesto que esas mismas actas, antes de que se haya puesto un sólo ladrillo, configuran la estructura inicial del discurso empresarial; no sólo sus fines sino sus principios, y su ley y su orden. Sólo el deseo, pero en cuanto deseo inconsciente, con toda la magnitud que tiene en este trabajo; ese deseo que abarca y va más allá de todas las motivaciones y estrategias enumerables, es previo a la estructura; pero se valoriza en ella, a partir de ella. Sobre la estructura real, simbólica e imaginaria del discurso fundacional juegan las estrategias. Esta es la diferencia entre organicismo evolucionista y estructuralismo funcional. El ejemplo de Sears que Drucker aporta en el capítulo V (25) puede ser discutido con otros que muestren lo contrario. En resumen: no demuestra nada. Si a Richard Sears no le sirvieron "la inteligencia luminosa y la intuición", ¿Debemos suponer que nuestros gerentes deben ser idiotas y obtusos? Lo que sí muestra el ejemplo es cómo los obstáculos epistemológicos e ideológicos (ver Proposición III de esta tesis) hacen a la resistencia al cambio, o provocan desiciones apresuradas. Los temas de la modificación y de la innovación recorren las páginas de Drucker. Pero, para modificar e innovar es preciso cambiar la estructura y para decidirse a hacerlo se necesita de ese "saber" que mar-

ca Drucker. Todos "sabían" pero no hacían. Todos intuían, en rigor, con inteligencia. Pero ese saber estaba en el orden del saber no sabido y en el orden del saber resistido, que es otro tema.

No quiero seguir discutiendo, ya sumergida en el capítulo sexto, la indiscriminación entre función y persona. Pero vuelve a ser peligrosa la eliminación de los factores subjetivos. Drucker, con suma inteligencia, indica que "los motivos" se ignoran. Por ende los dejaremos de lado: "Que Jim Smith se dedique a los negocios para obtener una ganancia es cosa que le interese sólo a él y a su Angel de la Guarda"(26). Lamentablemente, si Jim Smith es el presidente del directorio y máximo accionista de la empresa X y su angel de la guarda (su superyo, su hiper crítica sanción moral) le impiden ganar, la empresa irá a la quiebra. En cambio, insisto, al des-subjetivizar al sujeto se subjetiviza a la empresa que termina teniendo, como un organismo consciente: "propósitos". Es cierto que "la ganancia es la prueba -a posteriori, por supuesto- de la validez de una empresa". Pero no la única prueba, ni mucho menos. La ganancia no habla de solidez, ni de futuro. Más aún, si la rentabilidad es "limitativa", la ganancia, suponiendo que fuera manifiesta y clara, suponiendo que no se evadiera impuestos, suponiendo que fuera declarable y transparente, no será más que un índice a tener en cuenta. Que la ganancia "no necesita disculpas"(27) no implica que sí necesita disculpas para la mayoría de los humanos acosados por culpas -sobre toda en nuestro sistema simbólico- que por más imaginarias que sean no son menos eficaces. No quiero insistir en la ética. Seré pragmática: el modelo del "ganador" modelo de completud, es la contracara del "modelo del perdedor". Alucinados en el fin y el objeto, los "ganadores" son los que con más frecuencia pierden. La ganancia se engrampa con el deseo de ganar más. El deseo de ganar más, con el riesgo de perder todo. Los ejemplos abundan; son obvios para cualquier empresario. Más allá de estas notaciones subjetivas y no por ello menos válidas; más allá de que el psicoanálisis compruebe que la ganancia no se obtiene sin grave pérdida ¿No es ilusorio suponer que la ganancia implica que siempre reinversión y expansión? Este idealismo empresarial-industrialista no es, ni de lejos aplicable a un país, muy cercano. Por ejemplo: la Argentina.

El capítulo séptimo de "La gerencia" es decididamente empirista. Si

no se puede saber lo que es algo, mejor olvidarlo. La razón humana tiene sus límites. El empirismo es el fundamento oculto posiblemente, hasta para el propio Drucker: "A la pregunta sobre qué es nuestra empresa, nunca existe una respuesta, acertada"(28). Y Drucker subraya esta última frase. Y son raras las bastardillas en el libro. Terminará, finalmente, en lo inevitable. La empresa será, más o menos definible, por lo "que es valioso" para el cliente. Y según Drucker el cliente compra la satisfacción de un deseo. Estoy de acuerdo, con una pequeña enmienda: el cliente siempre compra la insatisfacción de un deseo. Drucker ha llegado al problema del valor y del deseo. También desarrollados por Alberto Willensky en Marketing estratégico (29). Para Drucker -más empirista que nunca- "la administración ni siquiera debe intentar una respuesta".

El mercado queda reducido a objeto A; a una ? gigante, a una incógnita que "los clientes" (se supone "los deseantes valorativos") responderán si tienen ganas. Drucker liquida al mercado porque no puede representarse ni valor ni deseo y porque así, la ganancia será lo único tangible, con la acotada rentabilidad. Tanto se equivoca en el tema que, repito, ignora: todo deseo, por definición, es faltante y seguirá siendo insatisfecho.

Es por la insatisfacción -y no por la supuesta satisfacción- que pueden lanzarse nuevos modelos de videograbadoras o de automóviles o de hamburguesas todos los años. El deseo siempre quiere más y otras cosas. Siempre quiere, además, para hacerla fácil, lo que tiene el vecino. Un mercado de deseos satisfechos es un mercado muerto, asesinado e imposible: el de la necesidad.

De paso, hacia el final del capítulo cinco, al plantear la plausible estrategia del "abandono planeado" reconoce el valor y el peso del pasado que antes no había tenido en cuenta.

Paso por alto, en los capítulos ocho y nueve, todo lo que hace a la política de poder, propósito de los objetivos y nuevamente las estrategias objetivas. Aceptar la propuesta del objetivo, del objeto, de la objetividad priorizada, del propósito consciente, equivaldría a discutir a Drucker dentro de su área de supuestos. Creo haber puesto en duda los supuestos mismos. Por otra parte, las propuestas, de aquí en adelante, son ya lugares comunes de la administración que, posiblemente deban ser agradecidos, en parte a la influencia de Drucker.

No importan "las áreas de objetivos" (comercialización, innovación, organización humana, etc.) porque, además de obvios son enumerados para poder repetir que lo único valuable, mensurable, digno de mérito, esencial, en fin, es "obtener ganancia", "ya que sin ella no se podrán realizar ninguno de los objetivos"(30).

El fin, la finalidad que encandila a Drucker, lo hace caer en el viejo dilema del huevo y la gallina. ¿Cómo obtener ganancias sin una estructura que anude la comercialización, la innovación, la organización humana?

Es que en su decurso, el discurso empresarial, priorizará las áreas críticas, las evaluará, concentrará sus esfuerzos en una o en otra, no podrá obtener ganancia solamente, sino para dirimir conflictos, para solucionar dramas. Y ya que la empresa es un discurso finito, para sobrevivir a las pequeñas muertes cotidianas. ¿O acaso las empresas nunca están de duelo? ¿Están de duelo sólo cuando no ganan? ¿No confundirá Drucker su propia fantasía de cumplimiento de deseo -la ganancia- con la relativa felicidad que este nuevo discurso, el de la empresa pueda deparar a los conflictuales, culposos, desdichados seres hablantes?

Todo lo humano se hace ajeno, en función de la ganancia. Lo humano se aliena en ella.

Para Drucker, en cambio (31) "la dimensión social es la de la supervivencia". El plus no va por ese lado. La productividad es prioritaria: "Marx tenía razón en este punto". Es que, a diferencia de ese confuso mercado, la empresa, ese organismo autónomo deberá considerar a la "ganancia como necesidad".

Las definiciones de planeamiento estratégico -capítulo diez- contienen planteos sensatos y hallazgos que han sido de gran utilidad a la praxis administrativa. Hay allí definiciones agudas y célebres que vale la pena releer.

"El planeamiento estratégico no se refiere a decisiones futuras. Se ocupa del carácter futuro de las decisiones actuales" (32). O "el pensamiento estratégico es necesario precisamente porque no podemos pronosticar".

Estos planteos muestran que "el otro futuro" es ilusorio. Sólo vale en función de una desición, aquí y ahora. Es la presencia del presente en acto lo que "hace futuro". Si no caeríamos en las falaceas destinantes de Simon. No se pronostica porque el futuro no está dado, no espera en alguna parte. Se está haciendo ahora en función del pasado tal como pesa y pasa, también ahora.

Lamentablemente Drucker no supo aplicar al pasado la misma legislación del futuro. No comprendió -ver"Eliminación del pasado" (33)-, que el pasado tampoco está dado, ni está hecho, que es tan impredecible, transvalorable y construable como el futuro. Porque el pasado se funda, muy precisamente en la represión y el olvido. "Hacer pasado" es "hacer futuro", ya. Si "la meta es la acción ahora" (34) esa acción es siempre proyectiva y retroactiva.

Mis eventuales refutaciones a los capítulos once y doce de la mencionada obra, que trata sobre las instituciones de servicio, ya están abundantemente expuestas. Es cierto que las instituciones de servicio no se diferencian de una empresa cualquiera, desde el punto de vista administrativo. Pero desde la hipótesis de la ganancia se hacen casi incomprensibles. Esto, por una parte. Por otra, la disidencia con el conductismo está suficientemente planteada. Y Drucker llega a afirmar, equívocamente, equivocadamente, "los seres humanos se comportarán de acuerdo con la recompensa obtenida, al margen de que la recompensa sea en dinero, o un ascenso, una medalla, la fotografía autografiada del patrón o una palmada en la espalda". Este disparatado aserto, que no vale la pena discutir se funda: "Esta es la lección que el psicólogo de la conducta nos ha enseñado durante los últimos cincuenta años (lo cual no significaba que se ignorase antes)".

La conclusión final de estos simplismos brilla de esta manera: "El único elemento que (las instituciones de servicio) tienen en común es que, por una razón u otra, no es posible organizarlas de acuerdo a la competencia del mercado".

No es cierto. Además del mercado en donde son registrables ganancias y pérdidas hay mercados de prestigio, de interés público, de bienestar social, de validación académica, de reconocimiento universitario, de "servicios telefónicos" (!) y todos son organizables de acuerdo a la competencia con que operen dentro de sus valoraciones simbólicas y sus eficacias, tanto simbólicas, como imaginarias y actuantes.

Los capítulos siguientes, en la medida en que no inciden en la temática central de esta tesis, serán meramente acotados, cuando sus afirmaciones creen un ámbito de disidencia.

Para las largas definiciones de "trabajo" y para la valoración del trabajo,

en donde al menos, se reconoce que al trabajador actual "no le basta la ganancia". Es decir, que no es como la empresa, me remito a la proposición IX . Y además, la dimensión de la dialéctica del amo y del esclavo, me exime de comentar las teorías X e Y, o la increíble opción entre la zanahoria y el garrote (35). Las suposiciones de Abraham Maslow y de Douglas Mc.Gregor llevan al conductismo a su superficialidad más notoria. Tampoco pueden considerarse seriamente los ejemplos conciderados por Drucker. Sobre todo cuando se refiere a "los japoneses" y a Zeiss. En Japón y en Alemania una organización autoritaria, aunque Drucker la nombre con el eufemismo de "organización de responsabilidad", es perfectamente compatible con el RSI histórico de ambas naciones. Otro tipo de organización sería en ellas estravagante, ridículo, poco serio, deleznable. Equivale a pensar una organización de "administración democrática" en la cultura del Medioevo, sin que esta observación connote ninguna intención peyorativa. Son culturas diferentes porque sus lenguas y sus trazos simbólicos son distintos: no por ello caeré en la tentación que esta tesis critica; la de rechazar lo diferente como superior, inferior o enemigo.

El verdadero discurso democrático -con todas sus falencias, con los equívocos y contra-dicciones inherentes a cualquier discurso- se basa en el reconocimiento no discriminativo de la diferencia.

En cuanto al caso de IBM, todo indica que la empresa se desliza hacia una administración "más tolerante".

El capítulo veintiuno de la obra bajo análisis -sobre el trabajador responsable, la comunidad de trabajo, etc.- y su continuación en los capítulos hasta el veintisiete, tocan temas que ya han sido discutidos: liderazgo, autoridad, comunidad de intereses. Son puntos que recorren la tesis y se especifican en la Discusión primera (Simon).

El capítulo veintiocho denuncia la confusión entre ética y moral pragmática. El primun non nocere que lo encabeza, implica a la intencionalidad subjetiva de la transgresión ética, y el contexto es el de la inmoralidad colectiva del ser humano. Lo curioso es que el transgresor carecería de conciencia moral y de imperativos éticos. No se trataría de un sujeto dividido entre su deseo de transgredir, su culpa, su inconsciente búsqueda de castigo. Para Drucker todos los

humanos somos perversos, o "psicópatas", para utilizar el término propuesto por la psicología norteamericana. Sólo "el bienestar de su cliente pone límites a sus actos y a sus palabras". "La responsabilidad pública lo detiene". Es un sujeto sin padres, sin historia, sin un super-yo que hunde sus raíces en lo inconsciente. Desde este punto de vista, la responsabilidad subjetiva que valora la firma del informante o del dictaminante que respaldan la desición gerencial, no atribularán para nada a esos sujetos "enteros". Nada se reprocharán, si el otro no lo hace. No responden por sí, sino por el eventual daño al otro, que es su espejo. La ley no está internalizada; está "afuera". Estas postulaciones son una invitación al fraude.

Y, sin embargo, en el capítulo 29, continuando la indiferenciación entre función y sujeto, Drucker sostiene que los administradores (esas personas) son "el recurso fundamental de la empresa comercial o industrial"(36). El sujeto, en cuanto recurso fundante, no está harrado por la ética. Ambas proposiciones son contradictorias. Ahí, la responsabilidad se diluye una vez más.

Puede estarse de acuerdo, en cambio, con la definición que aporta, si se desplaza la palabra "gerente" por la de "función gerencial". Desde esa función se debería lograr "el planeamiento, la organización, la integración y la medición". De allí a decidir quien ocupe esa función hay un abismo que ningún "test" puede asegurar. Los tests de selección -Roschanch, Z, TAT, Philipson y otros- son útiles para excluir candidatos decididamente inapropiados. Pero no acaparan el saber inconciente; no pueden "elegir" en nombre del Gerente General quién será su gerente de compras. Claro que si "el desarrollo del ser humano" se mide por su "capacidad de producir o no producir" (para la empresa) hasta las baterías de "tests" podrían simplificarse. Entiendo que aquí se habla de producción con relación a rentabilidad y ganancia. No creo que Drucker entienda el pro-ducere latino, el llevar adelante, más allá de toda in-ducción; el producir creativo, enriquecedor del sujeto. No: la medición se realiza en función de la administración. Y basta con que el administrador sea "un caballero" y no sea "frío, desagradable y exigente". El texto es demasiado banal para comentarlo. Finaliza afirmando que el "gerente está obligado hacia la empresa, porque su cargo y su función se basan más en las necesidades objetivas de la empresa que en el títu-

lo o en la delegación de poder". Por tanto, es un engranaje irresponsable pues ¿quién conoce las necesidades objetivas de la empresa? Una vez más la ingenuidad triunfa: ¿por qué un ser humano desearía ser gerente? ¿Para ocuparse de las necesidades objetivas de un ente? ¿No para interpretar un discurso? ¿Y sería ese humano tan angelical que no le importaría la delegación del poder y el prestigio del título? Ocurre que la ética se juega precisamente en donde estos deseos hacen borde con la transgresión. La ética es heroica, no necesaria, externa y formal. La ingenuidad continúa en otros párrafos. No debería exigirse lealtad o amor a un empleado: "rendimiento y nada más". Pero la cosa está en que no hay nada que exigir. Sin lealtad, deslealtad, amor, agresividad, sin transferencia, no habrá rendimiento. El afecto y sus consecuencias son inevitables. Y los "afectos son siempre mutuos"(37)* Es decir, que todo el esfuerzo por apoyar el desarrollo de un sujeto en una empresa, no puede dejar de lado el afecto y la transferencia. Nuevamente, el tema del deseo. La "habilidad" de un gerente (ya que la función del subordinado es "rendir y nada más") será la de saber jugar la transferencia que lo une afectivamente con su subordinado, la de interpretar su deseo y mostrarse, a su vez deseante. Los "insentivos" varían con cada sujeto. Tenerlo en cuenta es la única manera de convertir necesidades objetivas en metas personales y lograr la auténtica libertad"(38).

En cuanto a "la organización basada en el conocimiento", tema del capítulo 35, roza, sin llegar a explicitarla, la diferenciación entre función y sujeto que esta tesis sostiene. "Conocimiento" es aquí "conocimiento de los deberes, obligaciones, expectativas, retribuciones" implícitas a la función. Cuando más "sepa" el sujeto sobre ellas mejor podrá desempeñarse y sin duda cuanto más sepa sobre las perspectivas de "desarrollo" -para usar la terminología de Drucker- que esa función le ofrezca.

Podría observárase que cuando escribí sobre ética, no leí o no tuve en cuenta las reflexiones de Drucker sobre la "integridad", más valiosa que la inteligencia, como condición para el desempeño de un cargo. Ocurre que "integridad" es una palabra vaga e imposible y que, en la misma página escribe también sobre el liderazgo 'natural' que se le escapa; que deja a un lado por indefinible y recae sobre el tema de la 'aplicación al trabajo'. Y es nuevamente la producción

*Recuérdase lo dicho por J. Ircan es su Seminario II.

cuantitativa la que prima.

Cuando, en el capítulo 38, Drucker aborda el tema de la comunicación, la in-comunicación entre este texto y el suyo se hace más evidente. Sobre el tema, sin comentario alguno, me remito a la Primera, Segunda, Tercera, Cuarta y Quinta Propositiones de esta tesis. Esto no implica el desconocimiento del genio, de la brillante inteligencia, de la intuición de Drucker. Porque si se lee atentamente su texto, se descubre que, siempre dentro de su empirismo, y sin herramienta teórica alguna para substituir proposiciones que atañen al lenguaje, descubre y marca la mayor parte de las contradicciones implicadas en la teoría clásica de la comunicación. El mismo reconocimiento debe hacerse en el capítulo siguiente, cuando desarrolla la "teoría del control". Culmina, reconociendo que sería necesario comprender el control "real" de la empresa, "las decisiones de sus miembros". Un verdadero desafío para cualquier administrador, quien en tal caso debería llamar asesores con formación psicoanalítica. Ese "real de la decisión" es alcanzable sólo así, y por supuesto sólo en parte, ya que -como reflexiona el autor- algunos párrafos antes, refiriéndose al eventual premio de un aumento de sueldo: "el sistema mismo no tiene carácter cuantitativo y por tanto no es cuantificable". Y a pesar de continuar con su hipótesis de la zanahoria y el garrote, termina comprendiendo: "Uno debe comprender que inclusive el más poderoso tablero de instrumentos, con sus computadores, la investigación operativa y la simulación, es secundario comparado con el control invisible y cualitativo de cualquier organización humana, sus sistemas de recompensas y castigos, de valores y tabúes"(39).

Por tanto, lo primario, tal como el psicoanálisis, y el lenguaje estrictamente lo indican -sistema primario- es lo inconsciente: control invisible y cualitativo (que por tanto no es "control" en el sentido usual de la palabra) en donde recompensas y castigos (ética incorporada, subjetiva) se enlazan, indefectiblemente, con "valores y tabúes". El real del discurso de la empresa está perfectamente señalado.

En el capítulo 40 Drucker incurre en la distracción historiográfica habitual que esta tesis intenta refutar (Proposición III). Pretender que una ciencia es inventada por un sujeto -"ese italiano que, al comienzo del renacimiento, inven-

tó la teneduría de libros de doble entrada"(40). A más de lo dicho en mi proposición, agrego que lo importante es que "se tuvieran libros", que hubiera registro de un discurso nuevo y que el "tenedor de esos libros" gozara de la confianza de sus empleadores. Antes estaba, otra vez lo digo, el corte simbólico. Tal vez la decepción de Drucker con respecto a "la ciencia de la administración" provenga de la confusión por la cual el aparecer de una ciencia es historiográficamente fechable y de algún modo, encerrable en algún "hecho". Y, además, en creer como cree, que "lo científico presupone una definición racional del universo"(41). Acierta, justamente, cuando pide que la ciencia de la administración defina su universo (y los supuestos de ese universo), proponiendo postulados básicos que no están lejanos respecto de lo dicho en esta tesis:

1 - "La empresa no produce cosas ni ideas, sino valores determinados humanamente. La máquina de más bello diseño no es más que metal de deshecho hasta que tiene utilidad para un cliente"(42)

Comentario: sólo hay valores "humanos" y además, la empresa no es anterior al cliente. Pero la primera parte propuesta es coincidente con las de esta tesis.

2 - "Las mediciones en la empresa son símbolos tan complejos, por no decir metafísicos, como el dinero -al mismo tiempo sumamente abstractos y sorprendentemente concretos"(43).

Comentario: la caracterización del peso de la metafísica en la lengua y la complicación "simbólica" del valor-dinero, son otros de los puntos de coincidencia entre el texto de Drucker y éste.

3 - "La actividad económica es necesariamente el compromiso de recursos actuales con un futuro incognoscible e incierto, en otras palabras, un compromiso con más expectativas que hechos. El riesgo pertenece a la esencia de la empresa y crear y afrontar riesgos son funciones básicas de la misma".(44)

Comentario: una vez más coincidencia, con la acotación ya hecha de que en la temporalidad no puede plantearse el discurso empresario en acto (y en las decisiones en acto de sus sujetos) sin reactualizar, con riesgo, también el pasado. Drucker agrega, a mi juicio, con el saber-de-hacer que le ha dado su vasta experiencia como asesor; agrega rozando la filosofía que impregna estas páginas:

"Este riesgo es muy distinto que el que se afronta en la probabilidad del estadístico; es el riesgo del hecho original, la ruptura cualitativa irreversible de la pauta" (en mi lengua: un corte real).

4 - "Dentro y fuera de la empresa hay un cambio irreversible y constante; más aún, la empresa existe como agente de cambio en una sociedad industrial, y debe ser capaz de una evolución dotada de un propósito para adaptarse a las nuevas condiciones, como de una innovación intencional orientada a modificar las condiciones"(45)

Comentario: tanto intencional como no intencional, el cambio de discurso agenciar un cambio estructural en el conflicto real que es la vida de la empresa.

Drucker comenta que estos temas sólo figuran en los prefacios de las obras de administración. Insiste en que si la administración ha de convertirse en una ciencia deberá revisar estos mismos postulados y finaliza, luego de expresar con un ejemplo biológico caro a su organicismo la ilusión del "método cuantificable": "Pero, sobre todo, necesitamos reconocer el carácter particular de la empresa y los postulados originales necesarios para su estudio. Sobre la base de esta visión deberemos construir la estructura"(46)

Esta tesis, humildemente, trata de apuntar a la falta, a la carencia señalada por Drucker, en cada uno de sus puntos y en la construcción de una estructura. No pretende llenar esa falta, completar esa carencia, sino señalar hacia el lugar de la fatiga de Drucker y convertir el prefacio en obra abierta. Su autora ignora si sus postulados son originales -duda que pueda haberlos- pero desea la revisión funcional de las postulaciones apriorísticas generalmente aceptadas, para tomar partido, con Drucker, en el camino, siempre inconcluso de "aquello que merece ser meditado". De aquello que no es claro y distinto, sino problemático y real. La tesis misma entonces, se propone como riesgo. Y coloca con Drucker el interrogar de las ciencias económicas - y no sólo el de las de la administración- en un punto de fractura: "que los científicos de la administración comprueben sus supuestos; que identifiquen las preguntas que conviene formular; que formulen alternativas más que soluciones; que se centren en la comprensión, más que en las fórmulas" (47).

Tal vez por esta feliz co-incidencia, prefiero seguir marcando los puntos

de contacto. El afirmar de Drucker, por ejemplo (48) que la contabilidad "no maneja dinero, maneja cifras". Es decir que no representa a una realidad, sino que la descifra, de acuerdo a ciertos principios que no por generalmente aceptados, dejan de ser arbitrarios (son eventuales, contingentes; son necesarios para el código mientras éste no se revise). También remarco, y subrayo este párrafo: "Hasta aquí nadie ha visto un sistema total de información. Y es posible que nadie vea jamás alguno".

También coincido en que "las funciones no son manojos de actividades afines".

Ya he señalado, en la discusión sobre Simon, que las funciones mismas se contraponen.

Con todo, su empiriocriticismo lleva a Drucker a reducir el nivel de decisión casi a cero, ya que -siguiendo a Simon- debería garantizar el "exámen integral de todos los objetivos y actividades afectados". Su respuesta, ante esta imposibilidad, es que los organizadores deben estar "allí donde se da la acción". Y sí: en acto. Pero para ello, para que puedan actuar en la acción, no pueden dejarse de lado los factores subjetivos: intuición, inteligencia actuante, saber-de-hacer, libre juego de la asociación libre, acotación de las variables racionales y conscientes. Eso dice Drucker. Y lo escribe contra la "enfermedad crónica de la organicitis".

Eso se repite más adelante para afirmar, por ironía, que una estructura de organización es buena por los problemas que "no suscita". Y que "cuanto más simple es la estructura menores posibilidades hay de que se desvíe"; también escribe: "Pero no existe un principio de diseño perfecto y universal. Todos tienen limitaciones".

A partir de este punto, el libro se diluye en "consejos" prácticos, otros ejempla, al estilo de los medievales y la defensa a outrance de la administración por sobre la contabilidad. En resumen: trata de colocar en el centro del discurso de las ciencias económicas a la futura, e increada, ciencia de la administración, presuponiéndola nuevamente desde la noción de ganancia. Regresa, lamentablemente, a la idea mecanicista de que la función administrativa es conferir productividad a la fuerza humana (Marx, "fuerza de trabajo = valor trabajo; productividad = plusvalía). Y a plantear que "las cualidades personales concurren a

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
DE LA XVª PROPOSICION

- (1) SIMON, HERBERT A; "El comportamiento administrativo" - Editorial Aguilar
2ª Edición, 1984.
- (2) DRUCKER, PETER F; "La Gerencia" - Editorial El Ateneo"
Buenos Aires, 1973
- (3) SIMON, HERBERT A; Opus cit (1)
DRUCKER, PETER F; Opus cit (2)
- (4) LACAN, JACQUES; "Seminario R.S.I." - Revista Argentina de Psicoanálisis"
Buenos Aires, Diciembre, 1977
- (5) GIDE, ANDRES; Citado por Milner Jean Claude, en "Les noms indistincts"
Editorial Du Seuil - París, 1978.
- (6) LACAN, JACQUES; Opus cit (3)
- (7) MARX, KARL; "Escritos Filosóficos, Los Grundrisse"- Editorial Fondo de Cul-
tura Económica - México,
- (8) FREUD, SIGMUND; "El Yo y el Ello" Seminario XIX - 1923-1925
- (9) BUNGE, MARIO; "La Ciencia , su Método y su Filosofía" - Editorial Siglo XX
Buenos Aires, 1984
- (10) NIETZSCHE, FRIEDRICH; "La Genealogía de la Moral" - Editorial Alianza
Madrid, 1983 - 7ª Edición

- (11) DE BONO, E; "El Pensamiento Lateral" - Manual de Creatividad - Edit. Paidós. Buenos Aires, 1989.
- (12) FERRATER, MORA; Diccionario de Filosofía" - Editorial Alianza Madrid, 1983
- (13) SIMON, HERBERT A; Opus cit (1)
- (14) SIMON, HERBERT A; Opus cit (1)
- (15) BACHELARD, GASTON; "La Formación del Espíritu Científico" - Editorial Siglo XXI - Buenos Aires, 1985
- (16) DEWAY; Citado por Simon
- (17) BARNARD, "Idealismo" Citado por Simon
- (18) LACAN, JACQUES; Seminario XI
- (19) DRUCKER, PETER F; "La Gerencia" - Editorial El Ateneo" Buenos Aires, 1973
- (20) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (21) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (22) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (23) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19) - Capítulo IV
- (24) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19) - Capítulo V
- (25) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)

- (26) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (27) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (28) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (29) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (30) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (31) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (32) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19) - Capítulo X
- (33) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19) - Capítulo X
- (34) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19) - Capítulo XI
- (35) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (36) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (37) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (38) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (39) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (40) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- (41) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)

- 42) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- 43) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- 44) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- 45) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- 46) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- 47) DRUCKER, PETER F. Opus cit (19)
- 48) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- 49) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)
- 50) DRUCKER, PETER F; Opus cit (19)

PROPOSICION DECIMOSEXTA:

EL DISCURSO IMPERFECTO

DE LA CONTABILIDAD

16.0 DESARROLLO DE LA XVI PROPOSICION:

Sin mencionar las imprecisiones que llevaron a distinguir entre contabilidad financiera y contabilidad gerencial, la contabilidad suele centrarse, como objetivo, en medir y exponer la situación patrimonial de la empresa a la fecha de cierre de un período dado, así como los resultados de las operaciones de dicho período. Esta es la llamada contabilidad general, financiera. Para ella se elaboraron los denominados "Principios de contabilidad generalmente aceptados", que en nuestro país se han rebautizado como "Normas contables profesionales". Pero ni como "principios" ni como "normas" pueden ser constitutivos de una disciplina válidamente "científica", pues se limitan a ser aceptación del contexto empresarial de conceptos que son simples convenciones o acuerdos de conveniencia. En todo caso, de acuerdo con lo expuesto en las proposiciones XI-XII la Contabilidad puede ser una ciencia conjetal, cuyo método está especificado como técnica. Sin embargo, lo esencial que resulta del análisis del discurso de la Contabilidad, es que no es posible excluir la subjetividad de la Contabilidad, y que es el sujeto-en-acto quien se compromete con la información en el acto de firmar, dándole autenticidad como afirmación propia.

16.1 INTRODUCCION A LA XVI PROPOSICION:

En el discurso de la contabilidad se habla de Principios Generalmente Aceptados. Desde un punto de vista kantiano podría interpretarse que estos principios tratan de establecer un conjunto de "leyes prácticas". No sería pertinente aquí desarrollar el pensamiento de la ley en Kant.(1) Pero puede connotarse que la ley kantiana es universal y relacional. En este sentido, el hecho de que se reconozca la existencia de una ley, puede admitir que exista al mismo tiempo el azar, el deseo y lo arbitrario. El fundamento de esto se halla expuesto en las Proposiciones I a VIII de esta Tesis.

Las especificaciones del código contable, o sea, los llamados "Principios de contabilidad generalmente aceptados" (PCGA), provocan una asombrosa paradoja. Se multiplican en cada esfuerzo de los contadores para dejar fuera del código

al azar, al deseo y a lo arbitrario.

Aunque siempre hay leyes en todo código, en general, éstas son implícitas, y a que el código supone un imperativo categórico.

Con relación a las leyes se despliega la libertad subjetiva y la voluntad del sujeto. Pero los sujetos, actúan en función de "principios" (en sentido de máximas, como se dirá más adelante) y no de leyes. Porque no se puede actuar en función de las leyes ya que las leyes no son tan abarcativas, encarnadas con el código simbólico, que se traducen en función de principios.

Los principios son proposiciones que implican una determinación general de la voluntad. Ningún sujeto actúa sino en función de motivos, de intereses, de principios. De esos principios dependen reglas prácticas.

Todo sujeto humano, estructura su accionar con máximas que, en esencia, son principios subjetivos y también poseen reglas prácticas.

Los principios objetivos en cambio, tratan de desarrollar social y culturalmente leyes prácticas que sean válidas para la voluntad de los sostenedores del código.

El problema es que los PCGA, si fueran leyes prácticas, deberían ser categóricos y sostenerse por necesidad. Deberían ser imperativos y tener un valor objetivo diferente al de las máximas. Pero, los imperativos categóricos son universales y no admiten contradicción.

Como veremos más adelante, la articulación del código contable suma principios contradictorios.

Si de acuerdo con la definición kantiana (que es la más avanzada desde el punto de vista de la ética) las leyes implican siempre imperativos categóricos, no puede considerarse al código contable como una ley moral. Mas bien, desde un punto de vista pragmático y no kantiano, se trata, en estos principios, de reglamentaciones en función del uso "generalmente aceptado". Lo que está en juego no es el fundamento de la contabilidad sino su técnica. Y es por ello, que en estos principios prima un concepto de verosimilitud, pero no de verdad. Estas reglamentaciones llamadas "principios" se van elaborando en reuniones profesionales, donde se establecen convenciones de acuerdo con un criterio "democrático" de "aceptación general".

[Handwritten notes and signatures at the bottom of the page, including "Hoy... 11/10/50" and "10/10/50"]

Este sistema señala una posición moralista de carácter circunstancial. Una posición ética universalista, en cambio, es aquella que pesa por sí misma y no deja lugar a dudas. Se establece de acuerdo a las tres formulaciones del imperativo categórico kantiano, que se expresan así:

1º) Obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza.

2º) Procede de manera que trates a la humanidad-tanto en tu propia persona como a los demás-siempre como fin, nunca como simple medio.

3º) Obra de manera que la voluntad pueda considerarse a sí misma, mediante su máxima, como legislador universal.

Es elemental que el ser humano, nunca logra adecuarse a la ley, salvo que se halle en estado de santidad.

En función de estos principios no se entienden las especificaciones principistas del código contable como "leyes éticas", porque la ley moral es universal y sencilla, al estilo de los mandamientos religiosos.

La ley moral es incumplible (salvo por los santos) mientras que los Principios Contables están pensados para ser cumplidos, es decir, para liberar al profesional de responsabilidades éticas. Se transfiere la responsabilidad del sujeto al código. Estos principios son esencialmente útiles e intentan no contradecirse. La utilidad (que poco tiene que ver con la moral) se funda en un esquema anglosajón empirista de derecho consuetudinario.

Los "principios" elaborados para la contabilidad parten de conceptualizaciones absolutas éticas que luego relativizan. En rigor se trata de un discurso del método, pero este discurso es un discurso reglamentarista, mal llamado "principista". Con ese discurso se trata de suprimir al máximo el malentendido, con lo cual se demuestra que el malentendido es inevitable. Pero al tratar de suprimir el malentendido se hace un vano intento de objetivizar todos los matices implicados en las decisiones éticas subjetivas, que serán "avaladas" por la firma del profesional.

Los llamados principios de contabilidad son reglamentaciones metodológicas con pretensiones de ley universal que intentan despojar al profesional de su libertad. Libertad que es e implica, la posibilidad de equivocarse y además -se

Be... ..
... ..
... ..
... ..

supone- de actuar inmoralmente (es decir de falsear su verdad). Las posibilidades de actuar en contra de la ley no son, sin embargo, tantas. Los llamados "principios" en cambio, tienden a multiplicarse, y seguirán haciéndolo porque, a diferencia de la ley, intentan agotar las posibilidades particulares, y no universales, de violarla.

Finalmente, en nuestro contexto, la profesión contable decidió abandonar la denominación "principios de contabilidad generalmente aceptados" (reconociendo algunos de los problemas conceptuales que significaba esa denominación) y ahora abiertamente se refiere a "normas" de la profesión con una franca admisión de una posición reglamentarista.

En los capítulos siguientes me refiriré a los catorce "principios generales" que la profesión consagró en la VIIª Conferencia Interamericana de Contabilidad -que hoy sirven de base para las normas contables de la profesión- y a las condiciones para la información contable aprobadas en las Xª Jornadas de Ciencias Económicas del Cono Sur, celebradas en Asunción del Paraguay en 1980, y posteriormente ajustadas y corregidas en diversos trabajos presentados en nuestro país.

Estas consideraciones son pertinentes para esta Tesis porque confirman las peculiaridades del discurso contable, demostrando una falta en él de conciencia acerca de las cuestiones que la lingüística, el psicoanálisis y el pensar modernos le han puntualizado respecto del discurso de las ciencias.

16.2 LOS PRINCIPIOS O NORMAS CONTABLES:

I) Postulado Básico - Equidad:

"La equidad entre intereses opuestos debe ser una preocupación constante en contabilidad puesto que los que se sirven de o utilizan los datos contables pueden encontrarse ante el hecho de que sus intereses particulares se hallen en conflicto. De esto se desprende, que los estados financieros deben prepararse de tal modo que reflejen con equidad los distintos intereses en juego de una hacienda o empresa dada."

Fowler (2) comenta que la redacción de este postulado básico es confusa.

Estoy de acuerdo con él en que "por su naturaleza" debería más formar parte de un código de conducta profesional que de una propuesta de normas contables."

(600)

Fowler parece olvidar que la Equidad es el único Postulado Básico y que como tal no se propone como norma contable. Se trata de aquella ley moral (ética) propuesta como "preocupación constante"; es decir, como ley universal.

El postulado vendría a ser en este caso una recomendación para que el profesional no olvide su responsabilidad moral.

Fowler sugiere que el "principio" de objetividad es suficiente y que abarcaría al de equidad.

Esta Tesis ha insistido reiteradas veces en que la objetividad es ilusoria; por tanto, acepta la recomendación general implícita en este postulado.

II) Ente:

"Los estados financieros se refieren siempre a un ente donde el elemento subjetivo o propietario es considerado como tercero. El concepto de ente es distinto de persona ya que una misma persona puede producir estados financieros de varios entes de su propiedad.

Se califica a la empresa o a la institución como un ente.

Por ejemplo: en el texto de Fowler Newton, capítulo I, se escribe: "Quienes tengan mínimos conocimientos sobre administración sabrán que esta actividad intenta combinar los recursos de la empresa -o de cualquier otro ente- para el mejor logro de sus fines, cuya consecución es necesaria para satisfacer a los intervinientes en el ente y a los terceros con él relacionados."

La gestión administrativa implica, entre otras tareas, la toma de decisiones; la ejecución de lo decidido y el control de los resultados provocados por la acción tomada y por los efectos de los hechos del contexto que rodean al ente."

De acuerdo con la definición filosófica tradicional y al origen griego de la palabra ente, un ente es lo que es.

Por lo tanto, quisiera subrayar que cuando se afirma que una empresa o una institución del estado es un ente, se está eludiendo una distinción más concreta sobre el tema a tratar. Pero al mismo tiempo, hay toda una ontología implícita en la utilización del término. Si una empresa es lo que es, no solo se alude a la generalidad del ser y a la imposibilidad de encerrarlo en una definición (ver proposición VIII de esta Tesis), sino que se da por sentado que la empresa es algo concreto, del orden de una realidad perfectamente encuadrable, visible, objetiva.

Esta Tesis afirma por el contrario, que de la empresa solo se conoce su Discurso imaginario y simbólico, habiendo siempre ^{uno} un real que escapa a todo cierre.

Si de la empresa sólo se conoce el discurso; y si es el discurso el que hace lazo social, no queda otra que el análisis del discurso.

El ente, la entidad, la identidad, se resiste a ser formalizada. Lo formalizado es un discurso manifiesto; y la función del sujeto contador es muy precisamente la de interpretar lo manifiesto para captar lo que el discurso nos dice.

En términos freudianos: -el discurso latente- la otra escena. Pero esta tarea, tarea de representar lo que escapa a la representación, adolecerá siempre de incompletud por más cualidades que se sumen en el vano intento de objetivarla. X

III) Moneda de cuenta:

"Los estados financieros reflejan el patrimonio mediante un recurso que se emplea para reducir todos sus componentes eterogéneos a una expresión que permita agruparlos y compararlos fácilmente. Este recurso consiste en elegir una moneda de cuenta y valorizar los elementos patrimoniales aplicando un precio a cada unidad.

Generalmente se utiliza como moneda de cuenta el dinero que tiene curso legal en el país dentro del cual funciona el ente y en este caso el precio está dado en unidades de dinero de curso legal.

En aquellos casos donde la moneda utilizada no constituya un patrón estable de valor, en razón de las fluctuaciones que experimente, no se altera la validez del principio que se sustenta, por cuanto es factible la corrección mediante la aplicación de mecanismos apropiados de ajustes."

Se trata con esta norma de establecer un referente emitario para que el código sea mensurable y generalmente aceptado.

Este referente históricamente ha sido la moneda, pero cuando la moneda de curso legal -como en nuestro país- sufre oscilaciones que la hacen irreferenciable, la técnica contable prevé un mecanismo de ajuste para mantener la referenciabilidad dentro del código.

Hemos dicho en esta Tesis en la Proposición XIV que la contabilidad no valúa sino que da pautas, que asigna precios a unidades activas y pasivas heterogéneas para homogeneizarlas por lo que en futuras proposiciones la norma debería integrarse con el concepto emergente de las limitaciones de la unidad monetaria como patrón de medida.

Antonio de la Hoz

IV) Empresa en marcha:

"Salvo indicación expresa en contrario, se entiende que los estados financieros pertenecen a una 'empresa en marcha', considerándose que el concepto que informa la mencionada expresión, se refiere a todo organismo económico cuya existencia temporal tiene plena vigencia y proyección futura."

Este principio es fundamental. Un balance solo cierra definitivamente cuando la empresa ha muerto: cuando concluye la liquidación. La empresa en marcha, implica la vida, la continuidad conflictiva, el compromiso fuerte de contemplar los hechos posteriores al cierre hasta la firma, fecha del dictámen del examinador y evaluar las contingencias. Por lo tanto, es el punto en donde más está en juego el compromiso ético del dictámen.

V) Valuación al costo:

"El valor del costo -adquisición o producción- constituye el criterio principal y básico de valuación, que condiciona la formulación de los estados financieros llamados "de situación", en correspondencia también con el concepto de "empresa en marcha", razón por la cual esta norma adquiere el carácter de principio.

Esta afirmación no significa desconocer la existencia y procedencia de otras reglas y criterios aplicables en determinadas circunstancias, sino que, por el contrario, significa afirmar que en caso de no existir una circunstancia especial que justifique la aplicación de otro criterio, debe prevalecer el de "costo" como concepto básico de valuación.

Por otra parte, las fluctuaciones del valor de la moneda de cuenta, con su secuela de correctivos que inciden o modifican las cifras monetarias de los costos de determinados bienes no constituyen así mismo, alteraciones al principio expresado, sino que, en sustancia, constituyen meros ajustes a la expresión numérica de los respectivos costos."

Tradicionalmente se define costo como el sacrificio económico para producir o adquirir bienes.

Y luego, se dice que es norma fundamental en el código contable valuar al costo ya sea histórico o ajustado por inflación.

Cabría señalar (de acuerdo con lo sustentado en la proposición XIV) que no

sería valuar al costo, sino asignar precios de costo a las unidades en existencia; (activos o pasivos) o a procesos operativos (costo de productos vendidos, de mercado, etc.). Ahora bien, si el costo está definido en la doctrina como un sacrificio, ello puede implicar no solo una destrucción o una entrega sino también que el costo es una abstención.

Se elige adquirir ésto en lugar de aquello, y luego se busca la mejor oferta. En este caso el costo se confunde con el costo de oportunidad que sería el que le fija un precio al riesgo de la pérdida o ganancia de la alternativa elegida frente a las posibles consideradas (es decir, no todas las existentes).

Por lo tanto, debería repensarse una nueva diferencia de costo menos subjetivista.

Desde esta definición tan tradicional y psicologista de costo (sacrificio) no es posible contemplar al costo social, ni a la posibilidad de tomar en una Contabilidad Social, a la capacidad directiva ("management") como un activo de la empresa o a considerar que la mejor calidad de vida que la empresa brinda a su personal de distintas maneras; o a considerar los demás componentes subjetivos de los costos y beneficios sociales.

VI) Ejercicio:

"En las empresas en marcha es necesario medir el resultado de la gestión de tiempo en tiempo, ya sea para satisfacer razones de administración, legales, fiscales o para cumplir con compromisos financieros, etc.

Es una condición que los ejercicios sean de igual duración, para que el resultado de dos o más ejercicios sean comparables entre sí."

Desde el inicio Fowler Newton*considera que el ejercicio no debería ser considerado como un "principio". Se trata en rigor, de establecer períodos que permitan una mensurabilidad; es decir, de parametrizar cronológicamente la empresa en marcha; para poder establecer comparaciones y distribuir resultados económicos de la gestión.

El concepto de ejercicio pues, es un arbitrio necesario para el funcionamiento del código utilizado en el discurso contable. Si como período o fecha de cie-

*Ver cita (3) en las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

re del ejercicio se toma el año calendario o el ciclo operativo productivo, es un tema que depende del juicio del profesional en función de los intereses empresarios.

Es curioso señalar que en otros países de habla española, la palabra "ejercicio" no es usualmente empleada para designar al "período financiero" o "período económico".

Se lo denomina, a la usanza anglosajona, "año financiero", o "período financiero" si se extiende por menos o por más de doce meses. En algunos casos se habla de períodos de 52 ó 53 semanas, de acuerdo con las circunstancias.

VII) Objetividad:

"Los cambios en los activos, pasivos y en la expresión contable del patrimonio neto, deben reconocerse formalmente en los registros contables, tan pronto como sea posible medirlos objetivamente y expresar esa medida en moneda de cuenta."

Coincido con la síntesis propuesta en relación a este tema por Fowler Newton: "La objetividad es una condición que debe satisfacer el encargado de practicar las mediciones y no una característica del fenómeno a su cuantificado."

Con lo que queda claro que la objetividad se propone como ideal para los sujetos encargados de la medición contable. La objetividad queda relativizada, así, al cumplimiento del resto de las normas contables, ya sean éstas implícitas o explícitas.

Este ideal como bien observa Fowler Newton* con respecto a la valuación en la ciudad de Bs.As., es necesariamente ambiguo. Un profesional que en lugar de utilizar valores corrientes para su valuación utilice costos históricos para obtener un patrimonio subvaluado, no podría ser acusado de falta de objetividad.(5)

VIII) Devengado:

"Las variaciones patrimoniales que deben considerarse para establecer el resultado económico son las que competen a un ejercicio sin entrar a considerar si se han cobrado o pagado."

*Ver cita (4) en las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

Lo devengado es una convención del código generalmente aceptada. No estoy de acuerdo con que haya una relación lógica de causalidad para explicarlo, y menos aún con la utilización de la causa eficiente (ver proposición XII).

IX) Realización:

"Los resultados económicos sólo deben computarse cuando sean realizados, o sea cuando la operación que los origina queda perfeccionada desde el punto de vista de la legislación o prácticas comerciales aplicables y se hayan ponderado fundadamente todos los riesgos inherentes a tal operación. Debe establecerse con carácter general que el concepto "realizado" participa del concepto de "devengado":

Fowler Newton sostiene que este concepto "impide alcanzar el requisito de que la información contable sea útil para la toma de decisiones económicas, por lo que el concepto de realización debería ser abandonado, estableciéndose en su lugar reglas para el devengamiento de ingresos que consideren básicamente los momentos en que se producen los hechos que lo generan." (6)

El enfoque del autor citado adolece de dos defectos. El primero es que acepta que el tema de la realización de los ingresos es una cuestión parangonable con el concepto de devengamiento, cuando ésto no es así. Una cosa es determinar que un ingreso (emergente de un incremento del activo o de una reducción del pasivo) se haya materializado, sea real, incuestionable y comprobado, y otra cosa es establecer a qué período corresponde. Aquí el problema también se relaciona con la determinación de la verdad (ver Proposición XIII) y con la asignación de los hechos al período que le corresponde (ver el concepto de ejercicio).

X) Prudencia:

"Significa que cuando se deba elegir entre dos valores para un elemento del activo, normalmente se debe optar por el más bajo, o bien que una operación se contabilice de tal modo que la aícuota del propietario sea menor. Este principio general se puede expresar también diciendo: "contabilizar todas las pérdidas cuando se conocen y las ganancias solamente cuando se hayan realizado".

La exageración en la aplicación de este principio no es conveniente si resulta en detrimento de

la presentación razonable de la situación financiera y el resultado de sus operaciones."

Es una regla práctica destinada a ocultar el lucro (ver proposición III).

Además no es una regla ética. Trata de justificar normalmente al estilo de la Edad Media, una culpa social inscripta en el orden simbólico.

No olvidando que aún si esta regla tuviera como discurso latente el gravamen impositivo, el balance contable no es en base al cual se tributa. Este principio que, en realidad, atañe a la distribución de la ganancia, es una clara muestra de como los discursos manifiestos ocultan a los latentes en función de elementos psicológicos y "subjetivos", como la herencia de una concepción religiosa (siglos de leyes santuarias) y de la culpabilidad que produce el hecho de ganar.

XI) Significación:

"Al ponderar la correcta aplicación de los principios generales y normas particulares debe necesariamente actuarse con sentido práctico. Frecuentemente se presentan situaciones que no encuadran dentro de aquellos y que, sin embargo, no presentan problemas porque el efecto que producen no distorsiona el cuadro general.

Desde luego, no existe una línea demarcatoria que fije los límites de lo que es y no es significativo y debe aplicarse el mejor criterio para resolver lo que corresponda en cada caso, de acuerdo con las circunstancias, teniendo en cuenta factores tales como el efecto relativo en los activos y pasivos, en el patrimonio o en el resultado de las operaciones."

Fowler Newton* con razón, afirma que la palabra "materialidad" originariamente empleada para este concepto no tiene en castellano las implicancias del término inglés "materiality". Debería utilizarse en nuestro idioma el término significación que es el comunmente empleado en nuestro medio.

El referido concepto no es, en rigor, una norma sino una pauta razonable a la manera de un consejo, con toda la implicancia subjetiva que, el acto de significar conlleva. Pero a partir de la proposición fundamental de que la contabilidad no expresa valores ni mucho menos precios que traducen importes conceptualmente exactos (aunque aritméticamente si lo sean); se concluye que la pauta de lo significativo orienta al discernimiento de quien informa contablemente sobre los hechos

*Ver cita (7) en las Notas Aclaratorias y/o Citas Bibliográficas de esta Proposición.

de naturaleza económica.

XII) Exposición:

"Los estados financieros deben contener toda la información y discriminación básica y adicional que sea necesaria para una adecuada interpretación de la situación financiera y de los resultados económicos del ente a que se refieren."

Los estados contables o "financieros", dice Fowler Newton, deben contener toda la información y discriminación básica y adicional que sea necesaria para una adecuada interpretación de la situación financiera y de los resultados económicos del ente a que se refiere.(8)

Fowler Newton comenta que esta definición es indiscutible pero incompleta y añade que los estados contables no sólo deberían contener información completa sobre la situación financiera y los resultados del ente sino también sobre su evolución financiera y los otros cambios habidos en su patrimonio durante el período cubierto en tales informes.

Creemos que podría considerarse también parte de la completa exposición datos sobre la proyección patrimonial y de resultados por un período posterior al cierre contable.

En la norma sobre exposición se juega, con más evidencia que en otros principios contables, la posición ética del informante. El código contable señala solamente alternativas de exposición (notas-cuentas de orden-etc.), pero en la definición misma se apela a la subjetividad de quien debe realizar la interpretación de la situación financiera y de los resultados económicos del ente a que se refiere.

Y por más normas que la codifiquen, toda interpretación es subjetiva y pone en escena la ética (la terceridad de la ley está presente en forma más notoria que en otros principios del informante.

Si Fowler Newton afirma que a través de la Exposición se establece:

- a) que la información debe ser expuesta; y
- b) cómo exponer tal información (lo que implica definir que estados contables presentar).

Entonces, todo el código contable y el sistema legal vigente están incluidos en el criterio de exposición. Es tan así que, según Fowler, están implicados en la exposición de "los siguientes "principios": ente - bienes económicos - moneda de cuenta - empresa en marcha - objetividad - prudencia - uniformidad - significación - realización - devengado. Pero vistos desde esa perspectiva todas las normas se hallan intervinculadas y si luego se las imbrica con las condiciones o exigencias de los informes contables se verá cómo en muchos aspectos llega a contradicciones o incoherencias conceptuales.

En efecto, una correcta exposición tenderá a quitar en la medida de lo posible los velos que encubren la situación patrimonial y financiera de la empresa en la "realidad económica", teniendo en cuenta al mismo tiempo la relación dialéctica entre la realidad económica y la del ente en cuestión (inflación - cambio de valor de la moneda con relación a otras divisas, etc.) o sea la relación entre la economía privada y la economía política.

XIII) Bienes económicos:

"Los estados financieros se refieren siempre a bienes económicos, es decir bienes materiales e Inmateriales que posean valor económico y por ende susceptibles de ser valuados en términos monetarios."

Aquí está implícita toda la problemática, llamada en la profesión, de la valuación, a la que hemos propuesto se denomine "homogeneización de bienes heterogéneos con precios de mercado". Esta observación incluye los desfases que provoca en la cuantificación objetiva de los bienes económicos, el problema del valor, tratado en la proposición XIV de esta Tesis.

Al plantearse el problema del valor como real se hacen importantes los conceptos subjetivos y los factores psicológicos que la doctrina descarta.*

La cuantificación no es, como se afirma, "totalmente objetiva". Atrapado por el problema del valor el contador deberá jugar su compromiso en el acto de la firma.

*Los factores subjetivos y psicológicos no son determinables de antemano por código alguno, son, justamente, no codificables, no previsibles.)

16.3 LAS CUALIDADES DE LA INFORMACION CONTABLE:

En el desarrollo de este capítulo creo válido conceptualizar a la contabilidad como una práctica social históricamente simbolizada en un código. Por supuesto que ésto no intenta ser una definición porque su enunciación es demasiado vaga. En rigor, todas las ciencias -de acuerdo a lo explicitado en esta Tesis- son prácticas sociales, que en un determinado momento histórico se anudan al RSI de la época y se hacen representables.

El tema que está planteado desde la primera Proposición de esta Tesis es si la contabilidad y la administración pueden considerarse ciencias, o de lo contrario técnicas.

A lo largo de la Tesis se ha intentado probar que toda la ciencia actual contemporánea está dominada por la tecnología. En otras palabras, cada vez se cuestiona menos la ciencia como teoría de lo real, y las problemáticas que surgen se dirimen en el terreno de la técnica.

Por lo tanto, adelantaremos -tema que al respecto de la Administración ya se transparenta en las discusiones- que es justificado el nombre de ciencia económica. Desde los desarrollos de la escuela de Frankfurt y desde las interfases que se señalan en las últimas proposiciones, tanto la contabilidad como la administración pueden conceptuarse ciencias conjeturales, al estilo de Peirce(9) No insistiré en las objeciones hechas a Peirce con respecto a una conjeturabilidad aplicada solamente al futuro, pero cabe reconocer que la conclusión admite cuestionamientos.

Sin embargo aquella suposición -recuérdese que incluyó el pasado como conjeturable y actuante- no me impide coincidir con Peirce, Feyerabend, Kuhn y Habermas y señalar el carácter de ciencia como todas las acotaciones ya escritas, de la contabilidad y la administración.

A los fines de particularizar sobre el discurso de la contabilidad, considero apropiado analizar ahora las llamadas "cualidades de la información contable", aunque primero me detendré a considerar tres definiciones aportadas de la contabilidad: las de Enrique Fowler Newton, Mario Biondi y las de la XI CIC de Puerto Rico.

Fowler Newton expresa (10): "El sistema contable no es más que una parte del sistema de información de un ente que dentro de los límites dados por su naturaleza capta y procesa datos que se refieren normalmente a:

- a) el patrimonio del ente y su evolución en el tiempo;
- b) los bienes de propiedad de terceros y ciertas contingencias."

Mario Biondi aporta (en su "Tratado de Contabilidad Intermedia y Superior"): "La contabilidad, como receptora y generadora de información, puede ser entendida como un sistema o como un subsistema que forma parte del gran sistema que es la empresa en su conjunto." (11)

La definición ensayada en la XI Conferencia Interamericana de Contabilidad (CIC) de Puerto Rico, establece que la contabilidad es: "Una disciplina técnica consistente en un sistema de operaciones que registra, analiza, interpreta, decide y controla cierta materia dada por la información relativa al valor (cuantificación) de los patrimonios con vista a un fin."

Curiosamente las definiciones de Fowler Newton, y la de la CIC, se contraponen abiertamente.

Para Fowler Newton el sistema contable es apenas una parte del sistema de información. Para la CIC, en cambio, este sistema operacional no solo registra informaciones dadas sino que las analiza, las interpreta y las controla. (Las decisiones para Fowler pasan por la Administración).

Más aún, para Biondi el mensaje es un producto del sistema (la empresa) que "debe ser lo más claro posible" y adecuado a los tres momentos de cualquier empresa. Ocurre que el mensaje: entodas estas definiciones es lógica y cronológicamente previo a la aplicación de la técnica contable.

De donde, como primera aproximación, podemos observar que el sistema contable es un código que se aplica a un sistema de información, y no la información en-sí.

Es decir, que es una estructura simbólica dada -que procesa y ciertamente interpreta, seleccionando las informaciones que sean útiles para la representabilidad ya codificada- que luego, sea a su vez entendida como una representación de la empresa, por tanto, como un segundo sistema informativo, no implica que el primer sistema informativo sea "real, veraz, objetivo o confiable".

En esta Tesis se han analizado las teorías de la lengua y de la información.

Quedó sentado que no hay información clara y distinta; que hasta en los más "objetivos" desarrollos se aceptan distorsiones, "ruidos", "fadings", esenciales entre el emisor y el receptor (lo cual ya implica una simplificación porque hay siempre varios emisores y varios receptores).

En otras palabras, que si la lengua que hace posible cualquier comunicación, y, más aún, que hace posible al ser hablante, tiene el equívoco inscripto en su estructura misma (ver proposiciones anteriores), mal puede plantearse a la contabilidad que codifica-simbólica e imaginariamente-un cúmulo de datos, la exigencia de ser representación de la "realidad económica".

En rigor, adelante, se trata de un código inscripto en una simbólica ^{de saber} cuya relativa utilidad es la de servir como testimonio de una ~~suposición y una~~ conjetura. Como todo "saber", la contabilidad es un saber supuesto que, en los tratados de uso universitario, elimina al sujeto para fundarse en una supuesta (repito el término) objetividad controlable y mensurable. Como ya he adelantado en otros puntos de la Tesis, resulta curioso que esta mensurabilidad, esta controlabilidad, esta exigencia de certeza que las ciencias naturales ya han dejado de lado, siga aplicándose en una ciencia humana.

Podría decir más bien que la contabilidad solo puede entenderse como una comunicación cartesiana ~~que~~ clara y distinta para los contadores que la aplican, para los que hablan precisamente del código contable. En esto, pues, difiero de los tratados que afirman que esta información es útil a los inversionistas interesados o, más aún, que el objetivo de la contabilidad es brindar información óptima para la eficiencia de la dirección, o para determinar la legitimidad de la distribución de ganancias, y servir como guía para los inversionistas.

En el texto Fowler Newton, él agrega de la FASB* a los clientes, a los proveedores, a los empleados, a los prestamistas, a los legisladores, a los periodistas financieros y a los agentes de bolsa.

Este tipo de enumeraciones me obliga a ser simple:

1º) Puede suceder que clientes, empleados, o legisladores -salvo que sean contadores- ^{precisarán} de un contador para que interpreten esos estados contables. Es decir, que deberán confiar, tener fe, en el contador interpretante y no en los datos "objetivamente" registrados. ^{de fe}

*Financial Accounting Standar Board.

2°) Con respecto, por ejemplo, a la Bolsa de Comercio: las acciones ^{de} suben en función de rumores previos a la presentación de los Estados Contables. Es decir, que la comunicación supuestamente confiable, verificable, objetiva, racional, que aparecía en los estados Contables para ser interpretada "a posteriori", está funcionando "a priori", subjetivamente y por canales informales.

3°) Si es así, la información dentro de la empresa, en el "éndogrupo" (como ya se ha señalado para la Administración) también llega al contador tamizada por la subjetividad.

4°) En cuanto a los prestamistas -se supone que Fowler Newton se refiere a Instituciones Bancarias- tampoco otorgan su crédito por la proligidad, pertinencia o representatividad de un estado contable, sino por la confiabilidad garantizada por la firma reconocida del profesional dictaminante. También se tendrán en cuenta los nombres de los integrantes del Directorio y Sindicatura, que garantizan la seriedad de la empresa. Dejo a un lado, por obvio, que además la institución bancaria pedirá otro tipo de garantías, en bienes muebles, por ejemplo.

5°) En resumen: todo el sistema se funda en la confiabilidad, en la medida en que está fundado en la desconfianza. Tal vez esta sea la razón misma de la existencia de un código contable acorde con las exigencias de una ^{ciencia} ciencia racional, lo más objetiva posible, porque esa exigencia es la que se halla inscrita en el sistema: simbólico de la modernidad.

La formulación de este código, a partir de Paccioli, responde a la pretensión ilusoria de que la objetividad (ver la primera proposición de esta tesis) puede, por sí misma, "garantizar" algo.

Para volver a la definición de la XI CIC*, puede comprenderse que una disciplina técnica, un sistema de operaciones, no puede registrar, analizar, interpretar, ~~ni~~ ^o menos aún, decidir y controlar, sin un sujeto que sostenga, aplique, analice, interprete y controle. Pero todavía menos cuando todas estas operaciones se realízan en relación a un valor (ver Proposición XIV de esta Tesis).

La Contabilidad moderna queda todavía encerrada en la teoría clásica de la comunicación, razón por la cual se ha desarrollado una lista de "cualidades de la información" o "requisitos y enunciados" (como si pudiera haber enunciación sin sujeto) referidos a la información contable. Como una observación al margen,

*CIC: Conferencia Interamericana de Contabilidad.

pero no carente de peso, debo señalar que en cada CIC se agregan más cualidades o requisitos, (con lo cual se demuestra que la calificación nunca alcanza) (es decir, nunca cierra).

En adelante me basaré, por razones de síntesis, sobre el orden y las definiciones que constan en el libro de Biondi, sin ignorar que Fowler Newton hace un desarrollo más detallado.

De todas maneras los conceptos que manejan ambos autores son tan similares que la discusión es válida y aplicable en los dos casos. Y, además, porque Biondi se ha fundado (pág. 6) en : "X Jornadas de Ciencias Económicas del Cono Sur"- Celebradas en Paraguay - 1980; y en la XIV CIC - Celebrada en Chile - 1981; y, por lo tanto, se supone que sus definiciones tienen el concurso de sus colegas.

En este capítulo me basaré en las cualidades mencionadas en el libro de Biondi.

I) Relevancia:

"La información debe satisfacer razonablemente las necesidades del receptor mediante la comunicación de los hechos sobresalientes de mayor significatividad."

Comentario: En primer lugar la definición incluye el concepto de razonabilidad que aún no se ha explicitado.

En segundo lugar, se supone que una información puede satisfacer al receptor. Pero el "razonablemente" está indicando que esa satisfacción no va a ser nunca completa.

Por otro lado, siguiendo la línea de esta tesis, insisto en que nuevamente se cae en una economía de la necesidad y no del deseo; lo cual supone que el receptor tiene solamente necesidades.

Remarco, ~~esto~~ esto va a ser una constante en todos los comentarios en que se ~~habla~~ ^{trata} de una información abstracta dirigida a un receptor, ignorándose que no existe receptor sin emisor, ~~en~~ ^{en} otras palabras, la información, esa entidad genérica ocupa el lugar del sujeto. No hay información sin sujeto que la emita. El criterio de relevancia, además, supone otra valoración subjetiva: "la de los hechos sobresalientes de mayor significatividad." Doblemente subjetiva y espejística porque no se aclara si la relevancia está en función del emisor, del receptor, o

de ambos.

II) Objetividad:

"La información debe tender a presentarse en el mayor grado posible, de manera que exprese los acontecimientos tal cual son, sin deformaciones por subordinación a condiciones particulares del emisor."

Comentario: Ya se ha señalado, no sólo en el desarrollo de esta tesis sino en esta misma discusión, la ontología implícita ^o en suponer ^{que} ~~que~~ ^{se} ~~representarse~~ los acontecimientos tal cual son. No sólo una ontología sino casi una teología; sólo Dios -un ser eterno- puede saber cómo son tales acontecimientos. Los humanos -más limitados- deben contentarse con trabajar "a posteriori", con un recuerdo que, como ya se ha señalado, es siempre encubridor (véanse los comentarios sobre el olvido activo en otras proposiciones de esta tesis).

Por otra parte, la definición ^{se} ~~se~~ ^{contradice} con la de relevancia. No es pensable que puedan escribirse al mismo tiempo "los hechos sobresalientes de mayor significatividad" y "expresar los acontecimientos tal cual son, sin deformaciones por subordinación a condiciones particulares del emisor." Aquí aparece el emisor olvidado en la definición anterior, ^{quien} ~~quien~~ ^{es} ~~quien~~ otorga significancia.

III) Oportunidad:

"La información debe emitirse en tiempo y lugar para el usuario."

Comentario: Esta sensata definición de un notable sentido común se halla, esta vez, en función exclusiva del usuario.

Si fuera así, no se consideraría lo que es oportuno para el que produce la información. Pero, ¿quién juzga cuál es el tiempo y el lugar oportuno? En último término se remite al orden simbólico y al control de la ley; así lo reconoce Fowler Newton al afirmar: "Cabe suponer que ha sido este registro el tenido en cuenta por diversas legislaciones al fijar plazos para que los emisores de estados contables los presenten a los entes estatales de control y en el caso de sociedades por acciones y civiles, a sus propietarios y socios respectivamente." (12)

En un caso, la empresa; en otro caso, el contador en relación con la empresa, están sometidos a una legislación que regula la oportunidad y que hace sospechar que la ~~oportunidad~~ sería, ~~si no~~, habitual. Aprovecho para remarcar que la Teoría Clásica de la Comunicación, que supone sólo un emisor y un receptor, olvida el peso de la terceridad de la ley que siempre está presente en cualquier relación dual.

IV) Precisión:

"La información debe estar comprendida entre los estrechos límites de la aproximación buscando un acercamiento a la exactitud."

Comentario: Tal como lo plantea Biondi, se introduce en la teoría una conceptualización matemática difícilmente aplicable a la realidad económica, válida entonces, como todas las otras cualidades en función de un IDEAL.

Aprovecho para observar, que cuanto más se plantee una exigencia de idealidad a los sujetos que deben adscribirse a una disciplina, o dar su firma a un discurso, más será el peso de una imposibilidad que puede llevarlos: o a una inhibición de tipo superyoico, o a una actitud cínica frente a una exigencia inútil.

V) Integridad:

"La información debe ser ^{exhaustiva} exhaustiva, completa; ello significa que debe incluir, al menos, todas sus partes esenciales."

Comentario: Esta tesis ha mostrado exhaustivamente que el ideal de completud jamás se realiza y que está en relación con la negación de la muerte y la pretensión de establecer, una vez más, totalidades que cierren. Pero la definición misma, al marcar que se deben incluir al menos las partes esenciales, subraya esta incompletud y vuelve a colocar al sujeto en el papel de evaluador de la presunta esencialidad, es decir, de aquello que no va a cambiar jamás de lo que deberá comunicar, firmar y "garantizar".

VI) Claridad:

"La información debe ser inteligible, fácil de comprender y accesible."

Comentario: Ya se explicó que todo código, mientras no se revise en el tiempo, tiende a complicarse y especializarse. La información será accesible para aquellos que manejen el código.

VII) Suficiencia:

"La información debe ser apta y conveniente para los requerimientos del usuario"

Comentario: Siempre está en juego el Otro. El problema es saber qué es lo

X apto y conveniente para el otro, teniendo en cuenta que no sólo hay una terceridad en la ley, sino que -como ya se ha explicado- toda comunicación se dirige también al Otro y además que ese Otro no es nunca alguien o algo definible fuera de una fantasmática, por más objetividad que quiera imponerse al discurso.

VIII) Prudencia:

"La información debe expresarse con cautela y precaución. El informante debería ubicarse entre la reflexión y la previsión tendiente a evitar los riesgos que podrían emanar de la información que comunica."

V Comentario: Así como en esta tesis se sostiene que el valor es lo real en economía, se afirma también que el riesgo es lo real en la administración. Otra vez se trata en los textos de hacer una teoría de lo real excluido.* Por otra parte, ubicarse entre la reflexión y la previsión es un consejo altamente confuso y, por qué no, neurotizante. Nuevamente aparece, pero esta vez con fuerza supereroica, todo el peso de la exigencia normativa, como demostraremos después, lo que aquí está en juego es una ética que no excluye a la subjetividad ni al sujeto, sometido a la norma. Se podría sugerir al profesional que estime la incertidumbre a la que cree verse abocado.

Esta sería una manera más concreta y menos elíptica de plantear una cuestión en donde se muestra manifiestamente que el ser humano es un sujeto barrado, un sujeto de la incertidumbre de un discurso que no le pertenece.

IX) Normalización:

"La información debe basarse en normas o reglas adecuadas, que satisfagan la necesidad de consecuencia, uniformidad o comparabilidad que pudiera requerir el usuario."

Comentario: No es más que lo que vengo afirmando: la Contabilidad es un código que crea sus propias reglas. Es decir, que es más importante la coherencia interna de su exposición que la eventual traducción que haga ésta de una supuesta realidad.

Norma y sistema quedan equiparados en el texto. En último término, las reglas

armónicamente entrelazadas en que se funda el sistema son las normas que se establecerían al normalizarlo.

X) Certidumbre:

"La información debe elaborarse en base a un conocimiento seguro y claro de los acontecimientos que comunican, es decir, que la certidumbre en la información ha de entenderse como el fundamento objetivo de toda aseveración firme."

Comentario: No hay certeza en la contingencia ni en la incertidumbre misma. No existe "conocimiento seguro y claro" de ningún acontecimiento.

Lo que más puede manejar un ser humano son creencias. No sólo desde el psicoanálisis sino desde la psiquiatría tradicional la CERTIDUMBRE es el síntoma por excelencia de la psicosis, es decir, la locura. Ya desde mediados del siglo pasado se caracterizó a la certidumbre como paranoica. Tal vez esta definición (certidumbre) en Contabilidad sirva solamente para darle la razón a Jacques Lacan cuando afirma que toda pretensión de conocimiento absoluto es paranoica. (13)

Aquel sujeto que, invadido por la certidumbre psicótica pierde la distancia que implica la incertidumbre que opera en su relación con el mundo, está incapacitado para representárselo.

Es como el actor que, en lugar de creer ser el personaje que se le impone desde afuera y jugar, por ello, un espacio de representacionalidad teatral, tuviera, por ejemplo, la certidumbre de ser Hamlet.

Por tanto, la exigencia de certidumbre puede colocar a un sujeto en una seria crisis. En último término, lo incapacitaría para ejercer la profesión porque no llegaría jamás -ni menos aún, en tiempo oportuno- a tener la certidumbre del "conocimiento seguro y claro".

XI) Confiabilidad:

"La información debe prepararse conforme a normas y reglas que le otorguen el carácter de creíble."

Comentario: Si la certidumbre existiese, el discurso sería creíble "per se".

Esta regla propuesta implica un artificio literario, pero al menos reconoce que la creencia del otro es tan esencial como la supuesta certidumbre.

En rigor, deberíamos quedarnos con la regla de confiabilidad que otorga todo su estatuto fundante a la creencia, barranto los criterios de verdad absoluta u objetiva.

Si una información no es creíble por el otro, poco importa que sea por ejemplo sistemática, oportuna o precisa.

En último término entonces, es el otro el que otorga su confianza, y es el sujeto informante, así como el dictaminante, el que se juega en la fianza (la firma firma y el dictámen).

XII) Racionalidad:

"La información debe ser lógica y resulta de la aplicación de un método adecuado."

Comentario: Este criterio, al estilo del iluminismo, vuelve a entronizar a la divina razón. Fundamentalmente se trata de fundar todo método científico en la lógica clásica disyuntiva.

De esta manera se ocluye todo intento de pensar la Contabilidad como algo que le sucede a sujetos hablantes. Pero además impide pensar con otras lógicas (lógica simbólica, matemática), y con otras "razones" que incluyan lo afectivo al tema de lo contable, y desde ya, de la Administración. Todas las reflexiones que se realizan en esta tesis sobre la transferencia -y en toda confiabilidad existe transferencia- quedarían excluidas. (Ver Proposición XII y XIII)

XIII) Practicabilidad:

"La información debe reunir los atributos necesarios que permitan su utilización:"

Comentario: Esta es una reflexión de un pragmatismo elemental.

XIV) Irreemplazabilidad:

"La información no puede ser sustituida por otra."

Comentario: Se supone que la información ha llegado a tal grado de perfección que se ha convertido en una idea platónica, es la sustancia misma de lo real.

No hay mejor manera de decir que aquella que haya sido elegida para ser escrita ha sido escrita para siempre y de la mejor manera posible.

En este punto el estado contable se funde con un poema, y la exigencia llega a extremos como los mencionados acerca de la certidumbre.

Por otra parte, es ignorar que existe la metáfora aún en el más metonímico de los textos, en el más objetivo de los discursos. Se trata de acortar la polisemia a un grado en el que Russell o Frege no pensaron.

Se supone, además que la irreemplazabilidad es el grado óptimo de la oportunidad, con lo cual la exigencia es irrealizable.

Hacer algo irreemplazable e íntegro, suponiendo el riesgo de la prudencia en el momento oportuno, es tarea para los dioses, no para sujetos barrados.

XV) Convertibilidad:

"La información debe poder transformarse o reducirse a datos más fundamentales, eventualmente permutables."

Comentario: Esta cualidad es radicalmente incompatible con la irreemplazabilidad. Es de suponer que tanto el informante como el examinador deberán elegir entre una y otra condición. Si la información no puede ser sustituida por otra, no se comprende "cómo debe -al mismo tiempo de respetar el factor oportunidad- poder transformarse o reducirse a datos fundamentales, eventualmente permutables". La alternativa aquí es tan hamletiana como el ser o no ser; impermutabilidad versus permutabilidad.

Desde la perspectiva de esta tesis, parece desde todo punto de vista más sensato adherir al concepto de convertibilidad. Pero sirve esta antinomia como ejemplo para demostrar que diversos niveles de discurso se mezclan sin claridad alguna, a pesar de la aparente objetividad del texto.

Lo irremplazable corresponde a un deber ser, a una ética del ideal o, en otros términos, a una exigencia que se sabe es ilusoria. Lo irremplazable es una propuesta al nivel del ideal. Lo convertible, en cambio, lo permutable, es una propuesta a nivel de la praxis.

XVI) Productividad:

("Rentabilidad o economía de la información"). "La información debe prestar una utilidad para los objetivos del usuario que no exceda los esfuerzos necesarios para su obtención (relación costo-eficiencia)."

Comentario: Este requisito, como el anterior, marcan los límites entre lo que podría llamar sugerencias conjeturales ideales y consejos prácticos. No casualmente estas dos últimas advertencias cierran el listado de la XIV CIC (Chile 1981) Como si tal vez inadvertidamente se quisiera relativizar la rígida suma de normas establecidas, con una fundamentación más metafísica que creíble en los párrafos anteriores.

El límite lo pone la relación costo-eficiencia, con lo que se vuelve así a la praxis.

Cabe en esta tesis, sugerir que se separen los criterios ideales (aclarándosele al profesional que se trata de propuestas inalcanzables) de los consejos que se refieren concretamente a la práctica y que son realizables, es decir, creíbles.

De esta manera se evitará la inevitable contradicción entre dos niveles de discurso.

He dejado como punto final del listado de la X CIC, el criterio de:

XVII) Verificabilidad:

"La información debe ser susceptible de comprobación independiente mediante demostraciones que la acrediten y confirmen."

Comentario: Y lo he hecho así, porque aquí estamos establecidos en un tercer nivel de discurso en el que la noción misma de información que se considera táctica o explícitamente fundante, queda acotada.

En el criterio de verificabilidad se juega precisamente la noción de VERDAD.

La información no es "lo veritativo" del discurso de la Contabilidad -y no lo es por la misma definición de verificabilidad. Si "la información debe permitir su comprobación mediante demostraciones que así lo acrediten y confirmen", lo que vale como veritativo es la acreditación y la confirmación que de ella depende. Si todas las nociones que he comentado demuestran un ideal de comunicación imposible de llevar a la práctica, el criterio de verificabilidad muestra que el eje del problema no está en la información misma, sino en su certidumbre que inevitablemente implica la verificabilidad; y la verificabilidad, repito, es hija de la acreditación.

El fundamento se desplaza hacia quién y cómo se acredita, es decir, se hace creíble (confiabilidad) el texto escrito de este discurso codificado. Volveré sobre el tema luego de analizar las últimas cualidades que fueron agragadas por la XIV CIC y por el informe del CPCECF.

XVIII) Utilidad: ✓

"La información debe servir de base para que los usuarios tomen decisiones.

La utilidad de la información contable dependerá de lo que se diga en ella (contenido informativo) y de cuándo se diga (oportunidad)."

Comentario: Este criterio no agrega nada a los anteriores, simplemente se contenta con sintetizar la necesidad de un contenido informativo suficiente en relación con la oportunidad. Nuevamente se relativiza en función temporal (otro tema fundante) la cantidad y calidad de información que pueda utilizarse. Resulta obvio que el otro elemento básico a tener en cuenta con la acreditación es muy subjetivo, pero bien marcado por la oportunidad. ✓

XIX) Pertinencia: ✓

"Es la capacidad de la información de hacer una diferencia en una decisión mediante ayuda a los usuarios para formular predicciones acerca de las consecuencias de eventos del pasado, presente o futuro, o confirmarlos o corregir expectativas previas."

Comentario: Este requisito amplía lo que se ha observado respecto al anterior y explícita que la temporalidad, es decir, la diacronía, no podía ser excluida de los hechos contables como puro corte sincrónico.

La diacronía estaba implícita en la noción de oportunidad. Ahora, tal vez, por el auge del pronóstico se especifica, sale a luz, e incluye abiertamente, el concepto de conjetura que obliga -quierase o no- a destituir la pretensión de exactitud y el desplazamiento de la responsabilidad hacia la objetividad que se pretendía en la mayoría de los requisitos anteriores.

XX) Predicción:

"Es la cualidad que ayuda a los usuarios a aumentar la probabilidad de prever las consecuencias de eventos pasados o presentes."

Comentario: Es una consecuencia o una extensión de la pertinencia. Se incluye entonces en los hechos contables una temporalidad, una predictibilidad que, señalo, tiene felizmente en cuenta la vigencia del pasado.

XXI) Comprobación:

"Es la cualidad que permite a los usuarios continuar o corregir expectativas previas."

Comentario: Continúa la línea de las dos anteriores y marca una ruptura en el discurso, desde la que -en rigor- debería revisarse todo.

Si esta cualidad permitiera a los usuarios continuar o corregir expectativas previas, se habría dado un lugar al deseo y a la fantasmática, que va mucho más allá de la necesidad presente. Las expectativas no están escritas son suposiciones.

En resumen, aparece aquí un corte epistémico que introduce abiertamente la función de diacronía, sustituyendo a lo que podría calificarse como postulados de un nominalismo estructuralista.

XXII) Representatividad:

"Debe existir una razonable correspondencia entre la información suministrada y los fenómenos que esta pretende describir. Para que la información pueda considerarse representativa, debe satisfacer los requisitos de integridad, certidumbre, esencialidad, racionalidad, aproximación a la realidad, prudencia, irremplazabilidad y objetividad."

Comentario: El criterio de representatividad parece regresar, sin embargo, a la seguridad tranquilizante del estructuralismo nominalista, rescatando y apoyando los requisitos de: "integridad-certidumbre-esencialidad-racionalidad-aproximación a la realidad- prudencia-irremplazabilidad y objetividad".

Parece ser que la introducción de los criterios conjeturales temporalizantes diacrónicos de pertinencia, predicción y comprobación hubieran producido una seria inquietud en el CPCECF.

Este corte epistémico produce al estilo de Kuhn (14), una reacción conservadora.*

Los parámetros recomendados como fundamento de la noción de representatividad me ahorran la tarea de señalar cuales son las cualidades ideales. El CPCECF reestablece la idealidad como fundamento objetivo, en perjuicio de la praxis, de la temporalización del discurso y, por supuesto, de su subjetivización.

Me veo obligada a observar también que para poder hacerlo introduce la antigua noción de "adecuatio", es decir, de adecuación entre información y fenómeno describable.

Ignora así que toda información es ya la descripción de un fenómeno y que lo que queda fuera de esa descripción, indefectiblemente fuera, es lo que en esta tesis se denomina lo real, actuante como causa perdida, como resto o como objeto a. Es decir, que aquello que no puede describirse no es casualmente lo desdeñable, por más requisitos objetivantes que intente aplicarse.

Finalmente hago notar que en esta definición se habla de aproximación a la realidad y no de reproducción de la misma.

Pero de todos modos, se supone a una realidad más allá del discurso mismo. La realidad económica es esencialmente discursiva y el discurso contable, codificado, crea una realidad contable a la cual no es posible acercarse porque está fundada

*Al formarse un paradigma, se produce, según Kuhn una reacción conservadora ante el impacto de la novedad.

en la enunciación misma. Es decir, la realidad del código.

XXIII) Esencialidad:

"La información sobre un fenómeno dado debe dar preeminencia a su esencia económica por sobre su forma instrumental o jurídica."

Comentario: Lo único criticable de esta propuesta es la utilización de la palabra esencia, con toda su carga metafísica, cuando en rigor se trata de dar preeminencia a los valores económicos sobre los instrumentales o jurídicos.

Se pregunta Biondi si este listado es suficiente para garantizar "la neutralidad del producto final".

Persistiré en afirmar que la garantía no puede venir de este ni de ningún otro listado, y que la respuesta, que clásicamente se da, tratará de fundarse en pautas de cuantificación. Estas pautas podrán ser traducidas a un código inteligible a todos los usuarios; tema que ya ha sido abordado.

Las pautas son llamadas, como todos sabemos, principios y normas técnico - contables generalmente aceptadas para la preparación de estados contables. Aprobadas en el orden americano por la VII CIC, celebrada en Mar del Plata en 1965; y en el orden nacional por la VII Asamblea Nacional de Graduados de Avellaneda en 1969.

16.4 CONCLUSIONES:

Esta tesis sostiene que no sólo es imposible, sino contraproducente intentar excluir la subjetividad de la contabilidad.

Por el contrario, no hay código que escape al sujeto que lo enuncia, ni -por otra parte- hay sujeto que pueda escapar en cuanto ser hablante, de cualquiera de los códigos que la cultura le propone.

La contabilidad puede ser una ciencia (conjetural), una técnica; pero no hay ciencia ni técnica, sin científicos ni técnicos.

Esta tesis, insiste en el no desplazamiento de la responsabilidad ética del sujeto que se compromete con su opinión de dictaminante, al reglamentarismo, es decir, que se trata de un sujeto en acto; no de un sujeto sustancial. No se trata de discutir -como en la metafísica- si la sustancia está del lado del sujeto o del objeto; se trata, en cambio, desde una perspectiva ética, de remarcar que una vez aplicadas todas las reglamentaciones del código lo que importa es el sujeto del acto que al firmar se compromete. Se compromete consigo mismo en cuanto ha firmado no casualmente en el nombre del padre; es decir, que se compromete con su historia familiar y cultural. Pero al mismo tiempo, tiene en cuenta como sujeto de y a su acto, la terceridad siempre presente de la ley. Pero se trata de la ley de la cultura, no trasgredible y no de las prohibiciones trasgredibles de cualquier código (como por ejemplo la evasión o la elusión impositiva).

Este sujeto, sujeto del acto, es al mismo tiempo sujeto a su deseo; en este caso el de desempeñarse como el administrador informante o el profesional determinante.

Una cosa es especificar objetivamente las características de una función social y otra la oportunidad en que el sujeto de la función la enuncia, se convierte en sujeto del enunciado y compromete en ella su confiabilidad ante los otros y el Otro. También en este acto está ejercitando lo más que se puede esperar de un ente hablante, el dar palabra.

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS
DE LA XVIIª PROPOSICION

- (1) KANT, MANUEL "Crítica de la Razón Práctica" -Colección Austral- Editorial Espasa-Calpe- Tercera Edición - Madrid, 1984
- (2) FOWLER- NEWTON; "Cuestiones Contables Fundamentales - Ediciones de Contabilidad Moderna - Buenos Aires, 1982
- (3) FOWLER, NEWTON; Opus cit (2) - Página 139
- (4) FOWLER, NEWTON; Opus cit (2) - Página 140
- (5) FOWLER, NEWTON; Opus cit (2) - Página 140
- (6) FOWLER, NEWTON; Opus cit (2) - Página 140
- (7) FOWLER, NEWTON; Opus cit (2) - Página 140
- (8) FOWLER, NEWTON; Opus cit (2) - Página 141
- (9) PEIRCE, CHARLES SANDERS; "Lecciones sobre pragmatismo" - Editorial Aguilar Buenos Aires, 1978
- (10) FOWLER, NEWTON; Opus cit (2) - Página 3
- (11) BIONDI, MARIO; "Tratado de Contabilidad Intermedia y Superior" Ediciones Macchi - Buenos Aires, 1984 - Página 2
- (12) FOWLER, NEWTON; Opus cit (2) - Página 18
- (13) LACAN, JACQUES; "Transferencia" -Seminario VIII-
- (14) KUHN, TOMAS S; "La Estructura de las Revoluciones Científicas" Editorial Fondo de Cultura Económica - México, 1971

APENDICE DE TOPOLOGIA

INTRODUCCION:

¿Por qué dar a las consideraciones expuestas acerca del valor un modelo topológico?

Pensamos que la naturaleza de los problemas bajo estudio no requieren de nociones métricas sino más bien de sus distintas situaciones en el espacio y sus relaciones entre sí.

Aceptando que el espacio de la Economía y la Administración pueda ser formalizado en el espacio geométrico euclídeo E^3 , -lo que implica asumir la preexistencia de este espacio, pero distinguiéndolo del espacio habitual y aún de la posición Kantiana en la que la relación entre objeto y sujeto (*) supone a éste geometrizando, (esto es, dotando de espacialidad y temporalidad a los objetos) -apelamos a la Topología entendida como una Geometría cuyo objeto de estudio son las propiedades que permanecen invariantes a través de funciones continuas. (0)

Nos restringiremos a algunos conceptos de Topología General, Algebraica, Combinatoria y elementos de Teoría de Nudos desde su enfoque topológico.

Queda abierta la pregunta acerca de si deberíamos definir algún espacio en particular, especial, para la Economía y la Administración.

Es con Leibniz (1) y su análisis situ que aparece el interés por determinar criterios de semejanza entre entes geométricos que, debido a su distinta inmersión en el espacio, presentan deformaciones tales que los podrían hacer irreconocibles. Leibniz observa que en estos casos no se requerían conceptos métricos para determinar condiciones necesarias y suficientes de semejanza.

A diferencia de la geometría euclídea y también de las no euclídeas de Lobachevsky y Riemann (2), que trataban básicamente sobre cantidades, que miden ángulos y longitudes y que por eso suelen llamarse métricas surge la Topología: como una "Geometría de la distorsión". (3)

(*) He adoptado la interpretación habitual de Kant. No se me escapa, empero, que el sujeto Kantiano es incognoscible y que la organización categorial de un espacio y un tiempo a priori corresponden a la universalidad abstracta y necesaria de "La Razón Humana".

Los descubrimientos de Descartes y de Euler (4) sobre la relación fundamental entre los vértices, aristas y caras de un poliedro ($v-e+f=2$); donde $v= N^{\circ}$ de vértices; $e=$ el de aristas y $f=$ el de caras, pueden también tomarse como punto de partida de esta disciplina.

En sus comienzos parece dedicada al estudio de casos particulares o, al menos de "situaciones" particulares.

Es en el siglo XIX que con los trabajos de Moebius, Riemann y fundamentalmente Poincaré (5) comienza la teoría sistemática de la Topología hoy llamada Combinatoria. También en el siglo XIX con la Teoría de Conjuntos (6) surge lo que conocemos como Topología General o Conjuntística.

Aquí el interés de la teoría se dirige no ya a determinados objetos sino de una manera totalmente abstracta al estudio de las propiedades topológicas en conjuntos de "puntos" dotados de cierta estructura dada axiomáticamente (espacios topológicos) pudiendo estos espacios ser interpretados luego, o sea encontrándoseles modelos en la recta, o el espacio de 2, 3, 4 ó n dimensiones.

La mayoría de los conceptos que se manejan en Topología son abstracciones de propiedades que se estudian en la recta real como espacio topológico.

Por lo cuál nos atenderemos a la Topología de la Recta para introducir algunas definiciones.

DEFINICIONES:

Topología de la Recta y del Plano.

1. Punto Interior:

Sea A un conjunto de números reales. Un punto $p \in A$ es un punto interior de A si p pertenece a algún intervalo abierto S_p que esté contenido en A.

$$p \in S_p \subset A$$

2. Conjunto Abierto:

El conjunto A es abierto si cada uno de sus puntos es un punto interior, o bien, A es abierto si todos sus puntos son interiores.

Conjunto Cerrado:

Un conjunto A es cerrado si su complemento (A^c) es abierto.

3. Continuidad

Funciones continuas:

Una función $f: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ es continua en un punto X_0 si para todo $\epsilon > 0$, existe $\delta > 0$, tal que, $|X - X_0| < \delta$ implica $|f(x) - f(x_0)| < \epsilon$

La función f es una función continua si es continua en todos sus puntos.

Nótese que $|X - X_0| < \delta$ significa $X_0 - \delta < X < X_0 + \delta$, o equivalentemente que X pertenece al intervalo abierto $(X_0 - \delta, X_0 + \delta)$.

Analógicamente $|f(x) - f(x_0)| < \epsilon$ significa que f(x) pertenece al intervalo abierto $(f(x_0) - \epsilon, f(x_0) + \epsilon)$. Por consiguiente, la proposición:

$|X - X_0| < \delta$ implica $|f(x) - f(x_0)| < \epsilon$ es equivalente a la proposición:

$X \in (X_0 - \delta, X_0 + \delta)$ implica $f(x) \in (f(x_0) - \epsilon, f(x_0) + \epsilon)$

Así pues se puede reformular la definición anterior como sigue:

DEFINICION:

1) Una función $f: \mathbb{R} \rightarrow \mathbb{R}$ es continua en un punto $X_0 \in \mathbb{R}$ si para todo conjunto abierto $V_{f(x_0)}$ que contiene a $f(x_0)$ existe un conjunto abierto U_{X_0} que contiene a X_0 tal que $f(U_{X_0}) \subset V_{f(x_0)}$.

ESPACIOS TOPOLOGICOS

Un espacio topológico (X, \mathcal{C}) es un par ordenado que consta de un conjunto $X \neq \emptyset$ (X distinto de vacío)* y una clase \mathcal{C} de subconjuntos (partes) de X que verifican los siguientes axiomas:

- I) X y \emptyset pertenecen a \mathcal{C}
- II) La unión de cualquier número de conjuntos de \mathcal{C} pertenece a \mathcal{C} .
- III) La intersección de dos conjuntos cualesquiera de \mathcal{C} pertenece a \mathcal{C} .

Si se verifican los axiomas I, II y III, se dice que \mathcal{C} es una topología de X , y a los miembros de \mathcal{C} se los llama conjuntos abiertos de X o abiertos de X .

HOMOMORFISMOS. ESPACIOS HOMOMORFOS.

Entre dos espacios topológicos cualesquiera (X, \mathcal{C}) y (Y, \mathcal{C}^*) existen muchas funciones $f: X \rightarrow Y$.

Las funciones continuas preservan algunas propiedades de la estructura de los espacios (X, \mathcal{C}) y (Y, \mathcal{C}^*) .**

Supongamos que existe alguna función biyectiva, (esto es, inyectiva y sobreyectiva, es decir una correspondencia biunívoca)# $f: X \rightarrow Y$.

Entonces f induce una función también biyectiva, $f: P(x) \rightarrow P(y)$, (del conjunto potencia de X ; i.e. la clase de los subconjuntos de X en el conjunto potencia de Y , la clase de los subconjuntos de Y .)

*Conjunto vacío: Se lo designa y denota por la letra \emptyset . Se lo define de la siguiente forma:

$$\emptyset = \{X : X \neq X\},$$

como la cláusula $X \neq X$ viola el principio de identidad, no existe X que pueda verificarla, luego el conjunto determinado por esa cláusula es vacío.

**Las propiedades que se preservan a través de funciones continuas son llamadas propiedades topológicas.

#Si una función f de un conjunto A en un conjunto B es inyectiva y sobreyectiva, es decir, biyectiva, entonces existe otra función del conjunto B en el conjunto A llamada inversa de la primera, que también es biyectiva; en símbolos, y denotaremos por f^{-1} si $f: A \rightarrow B$ es biyectiva entonces, se tiene $f^{-1}: B \rightarrow A$ también es biyectiva.

Si esta función inducida también aplica \mathcal{C} en \mathcal{C}^* biyectivamente; i.e. si de fine una correspondencia biunívoca entre los conjuntos abiertos de X y los conjuntos abiertos de Y ; entonces los espacios (X, \mathcal{C}) y (Y, \mathcal{C}^*) son idénticos desde el punto de vista topológico.

Por comodidad, omitiremos la notación de la función inducida $f: P(x) \rightarrow P(y)$; y nos referiremos sólo a la función $f: X \rightarrow Y$.

DEFINICION:

Dos espacios topológicos (X, \mathcal{C}) y (Y, \mathcal{C}^*) , son homomorfos o topológicamente equivalentes si existe una función biyectiva $f: X \rightarrow Y$, tal que, f y f^{-1} sean continuas. La función f recibe el nombre de homomorfismo.

Así, pues, $f: X \rightarrow Y$ es un homomorfismo; si, f es biyectiva y bicontinua.

PROPIEDADES TOPOLOGICAS

Una propiedad P de conjuntos es una propiedad topológica o un invariante topológico si siempre que un espacio topológico (X, \mathcal{C}) posee la propiedad P , entonces, todo espacio homomorfo a (X, \mathcal{C}) también posee la propiedad P .

La mayor parte de la Topología es una investigación de las consecuencias de ciertas propiedades topológicas, por ej.: la compacidad y conexidad.

De hecho, la topología es, formalmente el estudio de los invariantes topológicos.

Conexidad:

Un espacio topológico (X, \mathcal{C}) no es conexo si, X es la unión de 2 conjuntos abiertos, no vacíos y disjuntos: i.e.

$$X = G \cup H; G, H \in \mathcal{C}, G, H \neq \emptyset, G \cap H = \emptyset$$

El espacio (X, \mathcal{C}) es inconexo si no es conexo.

Compacidad:

Sea $\mathcal{A} = \{G_i\}$ una clase de subconjuntos de X tal que $A \subset \cup_i G_i$ para algún $A \subset X$.

Entonces \mathcal{A} es un recubrimiento de A .

Si todos los G_i son abiertos entonces \mathcal{A} es un recubrimiento abierto.

Además si alguna subclase finita de \mathcal{A} es también un recubrimiento de A i.e. si $\exists G_{i_1}, \dots, G_{i_n} \in \mathcal{A}$, tales que $A \subset G_{i_1} \cup \dots \cup G_{i_n}$ entonces se dice que \mathcal{A} es reducible a un recubrimiento finito o que contiene un subrecubrimiento finito.

TEOREMA DE HEINE - BOREL:

Sea $A = [c, d]$ un intervalo cerrado y acotado, y sea $G = \{g_i : i \in I\}$ una clase de intervalos abiertos que cubre a A ; i.e., $A \subset \cup_i G_i$. Entonces, G contiene una subclase finita, digamos $\{G_{i_1} \dots G_{i_n}\}$ que también cubre a A i.e.:

$$A \subset g_{i_1} \cup g_{i_2} \cup \dots \cup g_{i_n}$$

Conjuntos Compactos:

El concepto de compacidad surge de la propiedad de un intervalo cerrado y acotado tal como se establece en el Teorema de Heine - Borel. (7)

DEFINICION:

Un subconjunto A de un espacio topológico X es compacto si todo recubrimiento de A es reducible a un recubrimiento finito.

En otras palabras, si A es compacto y $A \subset \cup_i G_i$, donde G_i son conjuntos abiertos, entonces se puede escoger un número finito de conjuntos abiertos por ejemplo, $G_{i_1} \dots G_{i_n}$ tales que, $A \subset G_{i_1} \cup \dots \cup G_{i_n}$.

ESPACIO COCIENTE

Sea (X, \mathcal{C}) un espacio topológico, Y un conjunto, y, $f: X \rightarrow Y$ una función. La topología cociente en Y determinada por f , también llamada la topología identificación en Y determinada por f , se define de la siguiente manera:

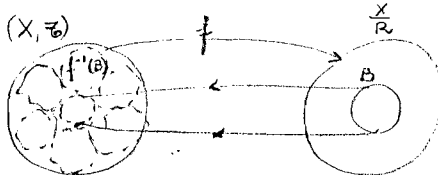
Un subconjunto \mathcal{U} incluido en Y es abierto si y sólo si $f^{-1}(\mathcal{U})$ (al que llamaremos preimágen)* es un subconjunto abierto de X ; Y con esta topología es un espacio cociente

*Preimágen de un subconjunto $U \subset Y$ se denota por $f^{-1}(u)$ y se define de la siguiente forma:

$$f^{-1}(u) = \{x : x \in X : f(x) \in U\}$$

Ejemplo de espacio cociente:

Designaremos con \mathcal{R} una relación de equivalencia (es to es, una relación reflexiva, simétrica y transitiva) en el espacio topológico X ; por X / \mathcal{R} el conjunto de todas las clases de equivalencia y por $f: X \rightarrow X / \mathcal{R}$ la aplicación natural que asigna a cada punto de X su clase de equivalencia. En tonces, es natural, dotar a X / \mathcal{R} de la topología cociente determinada por f . Diremos que un subconjunto B de X / \mathcal{R} es abierto en X / \mathcal{R} si su preimágen es abierta en X ; i.e. $B \subset X / \mathcal{R}$ es abierto en X / \mathcal{R} ; si $f^{-1}(B)$ es abierto en X .



B proviene de un abierto; se crea así la topología cociente tal que la función f resulta continua.

Con esta topología X / \mathcal{R} se llama normalmente el espacio cociente de X módulo \mathcal{R} . En particular nos van a interesar los siguientes espacios topológicos:

- Cinta o Banda de Möebius
- Toro
- Botella de Klein.

Se trata de superficies, que se definen como variedades conexas de dimensión 2

Estas se clasifican en:

- 1) Orientables
- 2) No orientables
- 3) Cerradas
- 4) Abiertas

Una superficie es cerrada si no presenta ningún borde (el ejemplo canónico de una superficie cerrada es la esfera).

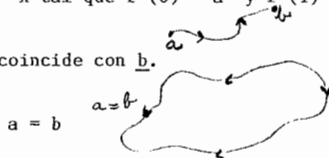
Una superficie es abierta si no es cerrada.

ORIENTABILIDAD

DEFINICION:

Llamaremos trayectoria o camino entre los puntos a y b pertenecientes a un espacio X a toda función $f [0,1] \rightarrow X$ tal que $f (0) = a$ y $f (1) = b$

Decimos: f es un camino cerrado si a coincide con b.



Una superficie es orientable si todo camino cerrado, toda curva simple cerrada sobre ella conserva o preserva la orientación. Y es no orientable si existe al menos un camino que no conserva la orientación.

Si una superficie es orientable y cerrada, por extrapolación del Teorema de Heine - Borel diremos que es compacta.

En los espacios topológicos, en particular, en las superficies, la orientabilidad, la no-orientabilidad, el ser cerradas o abiertas así como la compacidad y la conexidad antes definidas, y otras propiedades constituyen invariantes, es to es, propiedades topológicas que, como ya dijimos se preservan a través de funciones continuas.

Si un espacio es orientable, cualquier espacio homeomorfo a él, será orientable.

- Idem para no orientables;
- Idem pa superficies cerradas;
- Idem para superficies abiertas;
- Idem para superficies conexas; etc. ...

CINTA O BANDA DE MÖEBIUS.

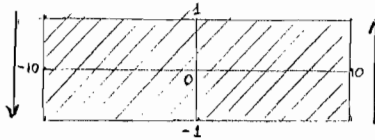
Se llama cinta o banda de Möebius a una superficie no orientable que se define de la siguiente manera:

Sea X igual al conjunto de los puntos (x, y) pertenecientes a \mathbb{R}^2 , es decir, el plano (producto cartesiano $\mathbb{R} \times \mathbb{R}$) tales que las abscisas de estos puntos varían entre -10 y 10 , o sea $-10 \leq x \leq 10$ y las ordenadas

entre -1 y 1 , o sea, $-1 \leq y \leq 1$; en símbolos:

$$X = \left\{ (x, y) \in \mathbb{R}^2 : -10 \leq x \leq 10; -1 \leq y \leq 1 \right\}.$$

Se forma el espacio cociente identificando los puntos $(10, y)$ con $(-10, -y)$ para $-1 \leq y \leq 1$ con su correspondiente topología cociente (tal como se definió en página)

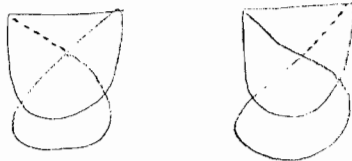


Se obtiene entonces el espacio cociente llamado BANDA DE MÖEBIUS. Se construye un modelo apropiado tomando un rectángulo de papel, considerando el espesor del papel tendiendo a 0 (cero), ($\mathcal{E} \rightarrow 0$); y efectuando un semigiros de uno de sus extremos, y pegando luego los bordes. El modelo ofrece características o propiedades, que le son peculiares y que no pueden ser estudiadas en su totalidad en la formulación matemática; por ejemplo:

Un N° impar de semigiros dará siempre superficies homeomorfas a la Banda de Möebius.

Un N° par de semigiros, en cambio, dará superficies homeomorfas a una Banda cilíndrica (orientable) no homeomorfa a una Banda de Möebius.

De acuerdo al sentido en que se haga el semi-giro la Banda será dextrógira o levógira.



Algunas características del modelo construido en papel de la cinta de Möebius* son:

- 1 - Tiene un sólo borde (único)
- 2 - Tiene una sólo cara (es unilátera)

*Lacan trabaja con representaciones de estos y otros modelos.

El que la Banda de Möbius sea unilátera o, lo que es lo mismo, tenga una so la cara, se puede entender por lo siguiente:

Si una superficie es orientable, es posible determinar un sentido; al determinar un sentido queda definido el opuesto, por tanto, cada una de las caras queda asociada a uno de los sentidos.

En una superficie no orientable como la Banda de Möbius esto no es posible, luego, se encuentra sólo una cara.

3 - No existe un homeomorfismo que permita pasar de una banda levógira a una dextrógira.

4 - La mediana es una curva homeomorfa a una circunferencia.

5 - Cortando una Banda de Möbius por la mediana no se obtienen dos partes (mitades) sino una banda homeomorfa a una banda cilíndrica (orientable), bilátera, del doble de longitud de la dada.

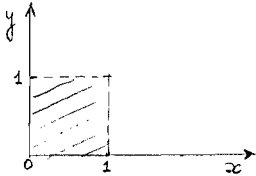
Si se corta la Banda por una curva que pase a $\frac{1}{3}$ del borde, se obtienen 2 cintas enlazadas: 1 de Möbius y otra cilíndrica.

1) Llamaremos TORO a una superficie compacta orientable y conexa, que puede definirse de la siguiente forma:

Sea X el cuadrado unidad en el plano \mathbb{R}^2 , esto es,

$$X = \left\{ (x,y) \in \mathbb{R}^2 : 0 \leq x \leq 1; 0 \leq y \leq 1 \right\}.$$

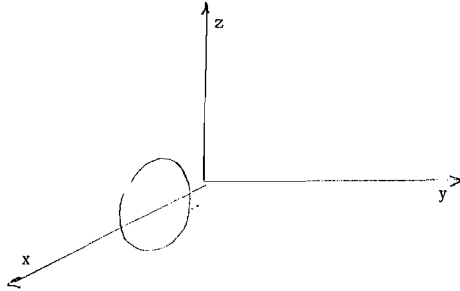
que leeremos como sigue: X es igual al conjunto de los puntos (x,y) pertenecientes a \mathbb{R}^2 tales que: $0 \leq x \leq 1$; $0 \leq y \leq 1$



Entonces, un Toro, es cualquier espacio topológico homeomorfo al espacio coeficiente de X obtenido por identificación de los lados opuestos del cuadrado X , según las siguientes reglas:

Se identifican los puntos $(0, y)$, y $(1, y)$ para $0 \leq y \leq 1$; y los puntos $(x, 0)$ y $(x, 1)$ para $0 \leq x \leq 1$.

2) Un espacio homeomorfo al definido y que por lo tanto también es un Toro es la superficie generada por la rotación de la circunferencia situada en el plano XZ de ecuación $(x - 2)^2 + z^2 = 1$, en torno al eje Z , llamada circunferencia generatriz

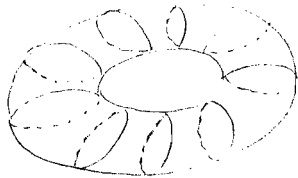


esto es, el siguiente subconjunto de \mathbb{R}^3 :

$$\{(x, y, z) \in \mathbb{R}^3 : [(x^2 + y^2)^{1/2} - 2]^2 + z^2 = 1\}$$

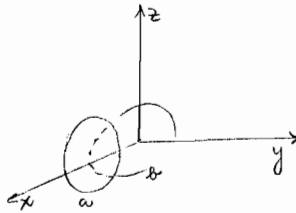
(calculando las integrales correspondientes a la ecuación de la circunferencia $(x - 2)^2 + z^2 = 1$).

Puede representarse un Toro sumergido en \mathbb{R}^3 (en su forma natural) de la siguiente forma:



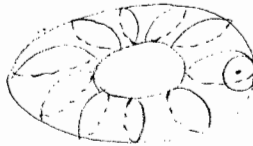
y para facilitar su intuición suele comparárselo con un salvavidas, o la cámara de un neumático de automóvil. Trabajaremos con definición 2). Esto es, una circunferencia[#] generatriz; girando según una curva b que llamaremos de recorrido, en torno al eje Z .

[#]que llamaremos a, circunferencia



En una superficie conexa y compacta, (el ejemplo más simple es la esfera) toda curva cerrada es reducible por homotopía a un punto (una curva E se dice homotopa a una curva F si se puede pasar de E a F por una familia continua de homeomorfismos)

En el Toro existen infinitas curvas cerradas reducibles a un punto;



excepto dos: Estas son:

1ª - La que rodea al vacío del llamado alma del Toro, que coincide con la circunferencia generatriz (circunferencia a)



2ª - La que circunda el agujero central del Toro, que coincide con la circunferencia del recorrido de la circunferencia generatriz (curva b)



Si se efectuaran cortes respecto a estas 2 curvas no se altera la estructura del Toro; ya que la primera transformaría al Toro en una banda cilíndrica, tam-

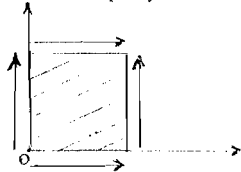
bién orientable y que representariamos así:



y la segunda:



remitiría al cuadrado unidad que ya definimos como Toro.



Las curvas que coinciden con la curva a y las que coinciden con la curva b constituyen otro invariante para superficies compactas y conexas, que es el grado de conexión.

Definimos grado de conexión como el mayor número de curvas disjuntas (o sea que no se intersecan) o no, que preservan la estructura de la superficie.

En el Toro las dos curvas antes descriptas (la curva a y la curva b) dan su grado de conexión que es 2. Esto es un invariante. Todo espacio homeomorfo a un Toro tendrá grado de conexión igual a 2.

Lacan encuentra en el 2 el estatuto del sujeto. En el Toro, precisamente debido a este grado de conexión puede espacializarlo. Lacan describe la relación entre la demanda y el deseo según estas dos curvas.

Para analizar esta cuestión se debe tener en cuenta que una circunferencia en \mathbb{R}^3 es homeomorfa a una curva que Lacan llama ocho interior que representa una inmersión distinta en el espacio de la dicha circunferencia:



Lacan se vale del ocho interior para 2 cuestiones fundamentales:

1 - Representar la repetición del significante difiriendo de sí mismo, llevan do a ultranza la definición Sassureana de significante, esto es, que un significante es en tanto difiere (B es B por no ser A ni C en un orden lexicográfico).

Lacan lo hace diferir de sí mismo para alcanzar su estatuto de significante; afirma que es necesaria su repetición. Necesita de un otro, (el mismo, pero diferente) del cual diferir, y,

2 - Para caracterizar a la demanda del sujeto, demanda cuya esencia es repetirse sin cerrarse sobre sí misma, y siendo distinta en cada instancia, Lacan lo representa así:



esta curva que en su repetición infinita fue rodeando el alma del Toro, es decir, un vacío, rodeó al mismo tiempo el vacío del agujero central.* Lacan llama a esto, la vuelta que no se cuenta y lo identifica con el deseo. Allí, en esa vuelta es dónde instituye al sujeto.

Es interesante remarcar, que el significante ocho interior es para Lacan una escritura, y que él afirma: "La letra crea el espacio".(8) En su discusión de la estética Kantiana, Lacan no acepta para el inconsciente un espacio a priori, si bien para ejemplificar la dialéctica demanda - deseo se vale del Toro.**

En él traza las curvas vistas. En realidad es la curva de la demanda (recordemos que es homeomorfa a la circunferencia generatriz) la que en su repetición infinita describe al Toro. Tiene allí las 2 dimensiones de la superficie.*** La tercera dimensión que en un espacio euclídeo corresponde al eje Z, es para Jacques Lacan, el lugar de la palabra, el lugar del OTRO.

* En tanto gira en el sentido de la curva a, rodeando el alma del Toro, lo hace según la curva b circundando el vacío central. Esta 2ª curva es la que no se cuenta pero es inherente a la estructura del Toro.

** En este punto de su obra, Lacan propone al sujeto en forma distinta a cómo él lo venía haciendo. Hasta este momento, el sujeto dependía absolutamente del significante. Su matema era: $S_1 \xrightarrow{g} S_2$; donde S_1 : significante amo; S_2 : OTRO

Cuando sitúa al sujeto en el Toro parecería contar con un espacio donde definir al sujeto, no obstante, el sujeto depende de determinados cortes, (significantes) que son precisamente, los que generan al Toro. (Esta suerte de "circularidad" es muy común en la obra de Jacques Lacan).

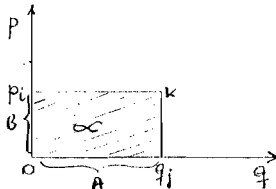
*** Las dos dimensiones de la fórmula de de metáfora: $\frac{S}{s'}$, $\frac{S'}{s} = S \left(\frac{1}{s}\right)$ (significante que sustituye; significante sustituido).

APLICACION DE LA TOPOLOGIA:

Se intentará mostrar valiéndonos de conceptos y elementos topológicos que lo que en las Ciencias Económicas se designa y denota por "valor"; está según lo que sustenta este trabajo de tesis, en el registro de lo real (cuyo estatuto se asume tal como está planteado por Jacques Lacan).

1º) UN EJEMPLO POSIBLE DE APLICACION EN:
CONTABILIDAD Y ADMINISTRACION

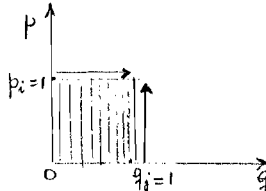
En cada cierre sincrónico de Ejercicio Contable el administrador valúa sus estados multiplicando cantidades (q) por precios (p) (Supongamos q: cantidad inventariada y p el precio: "valor corriente en plaza", costo de reposición, etc.)



Si graficamos esta decisión en el plano euclídeo \mathbb{R}^2 , haciendo coincidir el eje q con el eje de abscisas x, y el eje p con el eje de ordenadas y; tendremos que el "valor" será la superficie determinada por el producto cartesiano $A \times B$; i.e. la superficie del rectángulo que llamaremos ∞ , es decir, una superficie cerrada y acotada en \mathbb{R}^2 , por lo tanto, compacta y además conexa, perfectamente definible y calculable en cada caso, dándole valores adecuados a las variables.

En esta aproximación el presente trabajo de Tesis propone sumergir con algunas restricciones canónicas la superficie ∞ en el espacio geométrico \mathbb{R}^3 .*

Así:

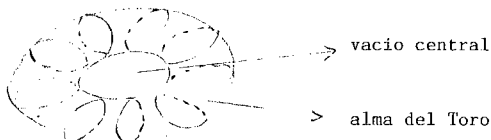


* Es importante tener en cuenta la definición de Toro: cualquier espacio topológico homeomorfo al espacio cociente de X obtenido por identificación de los lados opuestos del cuadrado X según las siguientes reglas: se identifican los puntos (0, y) y (1, y) para $0 \leq y \leq 1$; y los puntos (x, 0) y (x, 1) para $0 \leq x \leq 1$. Esto equivale a decir que cualesquiera sean los puntos (valores finitos no nulos de $q_j - p_i$ de nuestro ejemplo), se obtendrá formando el espacio cociente antedicho un Toro.

Supongamos $[0, q_j] = 1$; $[0, p_i] = 1$, sea $0 \leq q \leq q_j$, y, $0 \leq p \leq p_i$; tendremos así un cuadrado que llamaremos cuadrado unidad y designaremos y denotaremos por X , en símbolos: $X = \{(q, p) : 0 \leq q \leq 1; 0 \leq p \leq 1\}$.

Formando el espacio cociente descrito anteriormente, esto es, edentificando los puntos $(0, p)$ con los $(1, p)$ para $0 \leq p \leq 1$; y los puntos $(q, 0)$ con los $(q, 1)$ para $0 \leq q \leq 1$; obtendremos un Toro.

Como ya se ha visto esta superficie engendra en \mathbb{R}^3 un vacío central descrito por la curva \underline{b} de recorrido, y un vacío interior llamado alma del Toro, dada por la circunferencia generatriz \underline{a} .



Así en el primer ejemplo, tomando el valor $p \times q$ como la superficie en el plano \mathbb{R}^2 , el valor se representaría por una superficie compacta y conexa, esto es, sin agujeros ni lagunas, es decir, que lo que llamamos agujero central no es inherente a la superficie.

Esta superficie ∞ , al estar inmersa en el espacio \mathbb{R}^3 , que esta Tesis considera que es el de la Administración, hace agujero en él.

¿Cómo interpretar este agujero?

Comenzaremos por considerar al sujeto de la Psicología tradicional o clásica. Para ello nos remitiremos a la cosmo - visión de Parménides según Bertrand Russell.

Bertrand Russell en su comentario sobre el Parménides dice: "La crítica de Parménides arranca de una debilidad común a la teoría de todos sus predecesores. Encontró ésta en la incongruencia existente entre el punto de vista de que todas las cosas están hechas de una sustancia básica y el hablar al mismo tiempo del espacio vacío. Lo material podemos describirlo diciendo es, y el espacio vacío diciendo no es."(9)

Ahora bien, todos los filósofos anteriores, habían incurrido en el error de hablar de lo que no es como si fuese. Incluso podría decirse que HERACLITO que había afirmado que una cosa es y no es al mismo tiempo. Frente a todo esto Parménides asevera simplemente que "es". El problema radica en que lo que no es, ni siquiera puede ser objeto de pensamiento, porque no se puede pensar en la nada. Aquello en lo que no puede pensarse tampoco puede "ser", y por consiguiente lo que puede "ser" también puede ser objeto de pensamiento. Esta es la tendencia general de la argumentación de Parménides.

Inmediatamente surgen algunas consecuencias. "Es" significa que el mundo está lleno de materia por todas partes; el espacio vacío simplemente no existe ni dentro ni fuera de él.

Además ha de haber tanta materia en un lugar como en otro, ya que si esto no fuese así tendríamos que decir de un lugar de menor densidad que en cierto modo no "era" y esto es imposible. "Ello" ha de ser igual en todas las direcciones y no puede extenderse hasta el infinito porque esto significaría que es incompleto. Es increado y eterno; no puede surgir de la nada ni disolverse en la nada; ni tampoco puede surgir de algo, puesto que no existe ninguna otra cosa en lugar de "ello".

Y así llegamos a un cuadro del mundo en que éste aparece como una esfera material, uniforme, sólida y finita, sin tiempo, movimiento o cambio (.....) Si (.....) esto ofende a nuestros sentidos, tanto peor para ellos; hemos de cancelar la experiencia sensorial como ilusoria, y esto es precisamente lo que Parménides hace".

Así el sujeto de la psicología (a diferencia del sujeto tal como lo plantea el Psicoanálisis) responde a esta concepción de completud.

La administración de empresas y la Teoría tradicional de la Administración hasta ahora, parecerían tratar el valor de acuerdo con este paradigma (entre otros) presuponiendo para un sujeto completo, esférico (hommus economucus entendido fundamentalmente como animal racional) un valor calculable.

Esta Tesis propone tener en cuenta el sujeto determinado por el lenguaje (el sujeto para el psicoanálisis) que es fallado o escindido, propulsado por su deseo, sin conocer su deseo, dado que su deseo es el deseo del OTRO; lo cual nos lleva a resignificar la concepción de EL VALOR.

Retomemos el ejemplo del Toro y la interpretación del agujero central. Para este sujeto entonces, para el sujeto sujetado a la palabra, no habrá un valor calculable en términos de la multiplicación $p \times q$ en \mathbb{R}^2 de manera absoluta.

La propuesta es pensar para este sujeto el valor situado en el agujero central del Toro, que identificamos con lo real. Según este trabajo de Tesis, el valor resulta análogo por su ubicación, al petit a, objeto causa de deseo, inaprehensible para el sujeto, por lo cual comparte algunas de sus características.

De acuerdo con esta hipótesis, el valor se presenta entonces, como no medible ni calculable en términos de números racionales sino, tal como el objeto a para Jacques Lacan, -él identifica el objeto a con el número de oro- el valor sería representable como un número irracional que, si bien desde la teoría de la medida (10) es medible, no lo es en términos de la Administración y la Contabilidad que sólo, manejan, a lo sumo, números racionales.

Esto ocurre, proponiendo para la Administración un sujeto barrado distinto del *Hommmus economicus*, animal racional de la administración. Para él (el *hammus economicus* de la teoría de la administración hasta ahora) habrá una estructura de precios (no un valor) cuantitativos y graficables en el plano \mathbb{R}^2 .

Podemos decir que esto se maneja fundamentalmente a nivel imaginario y simbólico pero como ya fue expuesto a lo largo del trabajo: y apoyándonos como Lacan lo hace en el Teorema de Göedel de 1931, nunca lo simbólico, y menos lo imaginario logran recubrir lo real. Desde este punto de vista es que sostenemos que el valor situado en lo real, se hace inaprehensible, inalcanzable, (sólo accesible asumiéndolo en tanto número irracional, como límite).

Considerando esta forma de representación en \mathbb{R}^2 y sosteniendo al valor como situado en lo real; carece de sentido en estos términos hablar de valuación. Proponemos entonces que el objeto de la administración a través de la firma y dictamen de los estados e informes no es dar cuenta de EL VALOR sino, a lo sumo, estimar, homogeneizar, bienes heterogéneos activos y pasivos con una pauta de medida común a todos ellos: australes, dólares, unidades físicas de producto, etc.

Si la Física nos permite conocer de un punto en el espacio su ubicación y su velocidad simultáneamente, (apelando a la probabilidad).....

Si el Teorema de Göedel demostró que: Si la Matemática es consistente, entonces, es incompleta.....

Si el psicoanálisis barra al sujeto, muestra su incomplitud, su carencia, su falla, y por lo tanto, la imposibilidad de predecir conductas ante un saber inconsciente no sabido.....

Por qué no pensar que el espacio de la Administración es \mathbb{R}^3 , o algún otro en particular, donde el valor esté en el registro de lo real, resignificando y propulsando a la teoría de los precios (en lo simbólico e imaginario de sus cálculos, escrituras y representaciones)* en busca de una posibilidad de incluir en los modelos de la Administración, al menos al sujeto (tal como aquí se lo entiende) y la dialéctica demanda - deseo. Perder la certeza, para tratar de lograr acotar la incertidumbre con un grado probable de verosimilitud.

A partir de aquí parecería necesario repensar los llamados valores de uso y de cambio; tan definidos, nominados y explicados por las diferentes corrientes de pensamiento o teorías económicas.

* Es importante tener en cuenta que las representaciones son para Lacan una escritura que, como tal, sostiene un real.

Las representaciones de la Administración y la Contabilidad, desde este punto de vista, sostendrían este real propuesto en esta Tesis sin saberlo.

2º) UN EJEMPLO POSIBLE DE APLICACION EN:

ECONOMIA

Este trabajo de Tesis consiste en una crítica que intenta dar apertura a la revisión de ciertas cuestiones, no a la elaboración de una nueva Teoría Económica, aún cuando se intente articular el discurso de la Economía y la Administración con el de otras disciplinas.

Elegimos, en particular, el discurso del psicoanálisis; no de una manera arbitraria o dogmática sino porque encontramos que es el que mejor puede dar cuenta del sujeto en tanto ser hablante.

El "Hommus Economicus" si bien puede ser tratado como una mera constante en un cálculo, se encarna, no obstante, en sujetos hablantes inmersos en el discurso de la "realidad económica", determinados por éste más que determinantes.

La interacción de sus deseos, confort, (placer), y su goce, resulta absolutamente no calculable; salvo a costo de efectuar un recorte tan radical que da como resultado, al dejar tanto de lado, una teoría económica estática, inmóvil, que refleja muy poco la intrincada realidad de casi el siglo XXI; aún cuando pueden aparecer deducciones brillantes, no debemos olvidar que, tratando a la Economía y la Administración como Ciencias fácticas (esta Tesis, propone llamarlas ciencias de lo real excluido o conjeturales) su método responde en la mayoría de los casos, al método hipotético deductivo.

Y por ello, aún cuando las contrastaciones con enunciados de la realidad no refuten las diversas hipótesis; entendemos que precisamente por tratarse de hipótesis; aún cuando los cálculos las corroboran (nunca verifican) éstas pueden ser discutidas, revistas, o al menos, cuestionadas desde otros discursos: el del psicoanálisis, por ejemplo, que por lo dicho, opinamos no le es ajeno.

Para topologizar el ejemplo de Economía elegido necesitamos algunas otras nociones previas.

NOCIONES DE TEORIA DE NUDOS

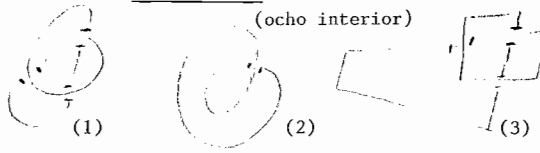
Un nudo es una curva cerrada en el espacio \mathbb{R}^3 definida en un intervalo real $[a, b)$ sin puntos de intersección.

Ejemplos:

Llamaremos nudo trivial a la siguiente curva:

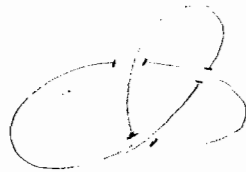


Serán homeomorfos al nudo trivial



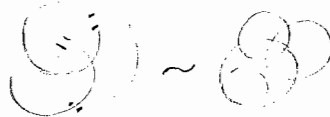
Los dibujos (1), (2) y (3) representan diferentes inmersiones de un nudo trivial en el espacio geométrico \mathbb{R}^3 .

Otro ejemplo de nudo, no homeomorfo a un nudo trivial es el llamado nudo de trébol cuyo dibujo es el siguiente:



Este nudo de trébol no debe confundirse con el dibujo (1) anterior. Se debe atender a los pasajes por arriba y por abajo.*

Otro ejemplo interesante es el nudo borromeo de tres: resulta la unión en sentido conjuntístico de tres nudos triviales llamados componentes del nudo.



Cada uno de ellos pasa alternativamente por arriba y por abajo de los otros, determinando la llamada estructura borromea, caracterizada por : si se cortara a cualquiera de ellos, los otros 2 nudos triviales se desatarían. Todos y cada uno se sostienen con los otros.



* Al definir un nudo como una curva cerrada sin puntos de intersección en \mathbb{R}^3 se conviene en su puesta en el plano, es decir, en su dibujo, mostrar los pasajes de la curva por arriba o por debajo de sí misma con los cortes que se observan.

Lacan, cuando se refiere a la consistencia de los nudos, habla del "existir con" (los otros): consistir.(11)

Su preocupación es crear una escritura que soporte un real . Luego, no se ocupa de los nudos en el espacio, sino de su mise a plat (puesta en plano), es decir, la proyección del nudo, en definitiva, su dibujo. Esto constituye para Lacan la escritura nodal.

Lacan elige este nudo por múltiples razones inherentes a sus desarrollos teóricos. Una de ellas es que el nudo borromeo no está "anudado", luego, no puede hablarse de "desanudarlo", sino de "cortarlo". En varios de sus trabajos Lacan habla de "corte" como significante. En particular toda intervención del analista, intervención de significantes, que a veces es una interpretación, él la define como "corte".

Consideraremos un tipo especial de nudo llamado "nudo tórico".

Definamos en \mathbb{R}^2 la siguiente relación:

$$(X, Y) R (X', Y') \quad \text{sii}$$

$$X - X' = K, K \in \mathbb{Z} \quad (\mathbb{Z} \text{ conjunto de números enteros})$$

$$Y - Y' = K', K' \in \mathbb{Z}$$

Se puede demostrar que esta relación es reflexiva, simétrica y transitiva. Luego, es una relación de equivalencia definida en \mathbb{R}^2 . Esta relación de equivalencia determina un Toro.

Definimos en \mathbb{R}^2 una línea L , que pasa por el origen, y es de ecuación $y = \frac{m}{n} x + b$, donde $1 \leq m \leq n$, y , m y n son primeros entre sí.

Sea $P : \mathbb{R}^2 \rightarrow T$ una función. La imagen $K = P(L)$ es una curva cerrada simple sobre el toro T , que se enrolla en espiral m veces sobre el toro y da n vueltas a lo largo de él en el otro sentido.

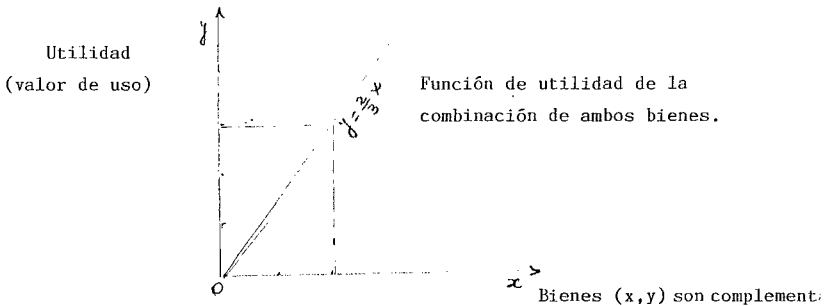
Si suponemos ahora que T está sumergido en \mathbb{R}^3 de la manera ordinaria, entonces, $K \subset T \subset \mathbb{R}^3$; luego $K \subset \mathbb{R}^3$: K es un nudo en \mathbb{R}^3 llamado nudo tórico de tipo (m, n) .



En el marco de la Teoría Neoclásica del Valor* de acuerdo con nuestra posición, proporcionaremos un ejemplo de teoría económica en el cual es posible visualizar que el valor en tanto superficie calculable desaparece.

Sean las curvas de indiferencia de bienes de consumo tales que determinen en \mathbb{R}^2 una función de utilidad de la combinación de ambos bienes que sea homogénea lineal; por ejemplo: $y = \frac{2}{3}x + b$ con $b = 0$ (pasa por el origen y es una ecuación del tipo $y = \frac{m}{n}x + b$ con $1 \leq m \leq n$ siendo m y n , primos entre sí).

En Economía es requisito suficiente para que la función sea homogénea lineal que los bienes sean complementarios.



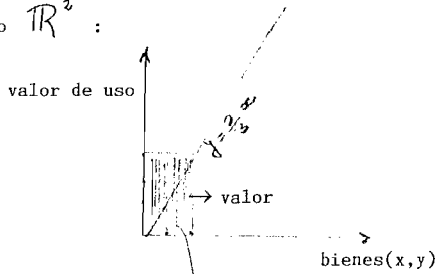
Debemos también definir la relación de equivalencia antedicha. Al sumergir ésta en \mathbb{R}^3 estamos en las condiciones de pág. . Obtendremos así, un Toro y un nudo tórico que se enrollará 2 veces sobre el Toro en el sentido de la circunferencia generatriz y dará 3 vueltas en el sentido del recorrido de dicha circunferencia.



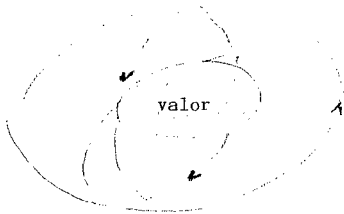
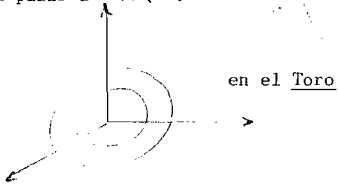
* Ver Proposición XVI de esta Tesis.

Gráficamente podemos mostrar:

En el plano \mathbb{R}^2 :



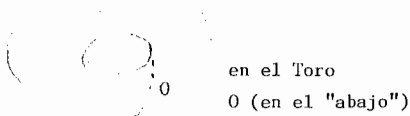
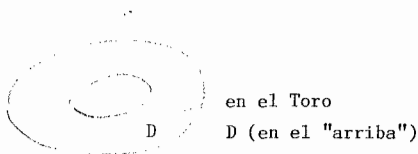
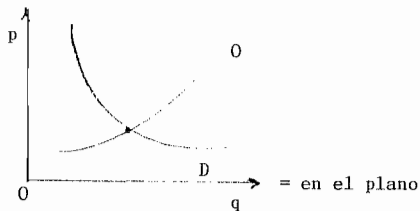
Al pasar a \mathbb{R}^3 :



en el nudo tórico

La idea sería pensar la curva de demanda en el "arriba" del Toro y la oferta en el "abajo" del Toro.

De esta manera no se intersecarían nunca y en consecuencia no habría un valor. En todo caso, si por su infinitud se cortasen, el valor se situaría en el agujero del Toro.



En esta forma de representación aquella superficie calculable, designada como "valor de uso" (utilidad) en las graficaciones usuales en teoría económica (efectuadas en el plano) quedará sumergida en el vacío del alma del Toro, simbolizando en este caso particular, dado por las restricciones expuestas lo que so tendremos respecto del valor, o sea, que es del orden de "lo real" y solo comprende un vacío.

Este vacío, el del alma del Toro (menos significativo que el vacío del agujero central del Toro, donde podemos situar el deseo del sujeto velado por el objeto a) es el abrazado por la curva de la demanda, demanda que se repite infinitamente siempre difiriendo de sí misma, sin alcanzar jamás al objeto de deseo. Esta repetición de la demanda surge de una falta en lo real que es lo que el objeto a representa.

Presentamos nuestra hipótesis de que el valor situado en lo real sería el propulsor de esta demanda del sujeto. El "ceteris paribus" primordial supone un sujeto que preexiste (hominus economicus) capaz de conocer, hablar y satisfacer su deseo.

Nuestra posición propone eliminar este supuesto que a lo largo del tiempo ha servido de base y justificación a la gran mayoría de las teorías económicas.

No consideramos al sujeto como sujeto conciente, capaz de conocer y manejar sus deseos. Y por otra parte, a partir de Freud y Lacan, propongo centrar la problemática económica en el deseo inconsciente y no en la necesidad. Por eso, incluyo como herramienta posible, eventualmente aplicable la Topología. En su fuera de tiempo y su fuera de espacio (euclidiano, cotidiano) la topología permite pensar lo real con más rigor.

Entendiendo lo real tal como se ha desarrollado en el resto de esta Tesis.

NOTAS ACLARATORIAS Y/O CITAS BIBLIOGRAFICAS

AL APENDICE DE TOPOLOGIA

- (0) FRECHET M.: KY FAN: Introducción a la Topología Combinatoria.
Editorial Universitaria de Bs.As.; 1961.
- (1) OLAZO EZEQUEL DE; G.W. LEIBNIZ, Escritos Filosóficos.
Editorial Charcas, Bs.As.; 1962.
- (2) SANTALO, LUIS A., Geometrías no Euclidianas.
Editorial Universitaria de Bs.As.; 1976.
- (3)a ELMER, DELIA, Cadenas, nudos y superficies en la obra de Jacques Lacan,
Pierre Soury, Ediciones Xavier Bóveda, Bs.As.; marzo de 1984.
b NAGEL ERNEST and YAMES R. NEWMAN, Gödel's Proof,
New York, University Press; 1958.
- (4) ELMER, DELIA, opus cit en (3)
- (5) ELMER, DELIA, opus cit en (3)
- (6) HALMOS, PAUL R., Teoría Intuitiva de los Conjuntos.
Editorial Ceicsa, México; 1967.
- (7) KELLEY JOHN L., Topología General.
Editorial Universitaria de Bs.As.; 1962. (Teorema Heine - Borel)
- (8) LACAN, JACQUES, Seminarios de la Identificación.
- (9) RUSSELL, BERTRAND, La sabiduría de occidente.
Editorial Aguilar, Madrid, 2ª edición; 1975.
- (10) RUSSELL, BERTRAND, Introducción a la Filosofía Matemática.
Editorial Losada, Bs.As.; 1945.

(11) LACAN, JACQUES, Seminario Le Synthome.

(12)a NAGUEL ERNEST and JAMES R. NEWMAN, opus cit en (3)b

b ELMER, DELIA, Consideraciones acerca del Teorema de Gödel de 1931.

Editorial Escuela Freudiana de la Argentina, Bs.As.; 1983.

(13) KOLMOGOROV A.N., FOMIN S.V., Elementos de la teoría de funciones y del análisis funcional.

Editorial Mir, Moscú; 1975.

BIBLIOGRAFIA DE CONSULTA:

- I) ARMSTRONG, M.A., Basic Topology.
Editorial Springer - Verlag; Colección: Undergraduate Texts in Mathematics,
Durham; 1983.

- II) MASSEY WILLAM S., Introducción a la Topología algebraica.
Editorial Reverté S.A., España; 1972.

- III) LIPSCHUTZ, SEYMOUR, Topología General.
Editorial McGrauhill, Serie Schaum, España; 1975.

- IV) FRECHET M. KY FAN, Introducción a la Topología Combinatoria.
Editorial Universitaria de Bs.As.; 1961.

- V) KELLY, JOHN L., Topología General.
Editorial Universitaria de Bs.As.; 1962.

TODO PROLOGO ES UN EPILOGO

PORQUE SE ESCRIBE A POSTERIORI.

... el tiempo de concluir...

ES EL TIEMPO DE CONCLUIR:

"CONCLUSIONES Y TESIS"

I - COMENTARIO AL DESARROLLO DE LA TESIS:

Como está expuesto en la misma tesis tanto en las proposiciones sobre Lingüística como en las que articulan con la Escritura, no hay una conciencia que pueda dirigir a la palabra.

Este modelo obsesivo -proponerse cumplir con un programa previo (ver addenda II a la Proposición VII: Notas para una Etica) -sólo funciona si se aplica la lengua objetiva y racional de las ciencias naturales.

Como la tesis misma lo explica, toda proposición es siempre resignificada en acto "a posteriori"; diría, más que resignificada: transvalorada.

El proceso de transvaloración incluye a lo inconsciente de un sujeto barrado que no usa la palabra.

Por lo pronto, porque se dirige al Otro (ver proposición IVª.), cree responder a la demanda del Otro y cree, al mismo tiempo, espejísticamente, que su "comunicación" será claramente comprendida.

Si esta Tesis señala la ilusión que implica la comprensibilidad y la comunicación total, mal podría plantearse desde una estructura rígida una serie de respuestas que definan y cierren.

Manifiestamente la propuesta es la contraria: proponer preguntas, deconstruir definiciones y bordeando lo real (ver proposición Iª), abrir nuevos dominios de "realidad económica".

Debemos comprender que el texto, que proponemos a una lectura y

a una escucha -de allí la palabra proposiciones- se desarrolló desde la escena de su propia textualidad, y toda textualidad es intertextual, remite a otros textos, refiere -y además- está entramada en ellos. Aquel texto le impuso a la autora caminos inesperados y preguntas sorprendidas, sobre la marcha.

El desarrollo de la tesis es analógico a los caminos, a los "Holzwege", a los senderos del bosque siempre misteriosos que propone Heidegger; o en las palabras de otro, a la destrucción del método que sugiere Feyerabend (ver addenda a la proposición XI^a).

Si señalamos, desde el principio, que la discusión sobre la ciencia se ha deslizado hacia una discusión sobre la técnica fundada en el método, olvidando la revisión de los principios o supuestos fundamentales, no podría contradecirme hasta el punto de ceñirme a un método.

Además, la tesis sustenta el valor inaprensible de la subjetividad en acto y del jugarse en una firma, rechazando al mismo tiempo la presunta objetividad de "principios generalmente aceptados" tanto en contabilidad como en administración.

Si esta tesis sustenta esta posición subjetivista, no puede responder tampoco a la axiomática de una metodología deductiva, es decir, a partir del Plan de Tesis, ceñirse a él en un desarrollo silogístico.

Sin embargo, todos los puntos enunciados en el plan de tesis, y

varios más que fueron surgiendo durante su redacción, están exhaustivamente desarrollados.

Lo que quería marcar en los párrafos anteriores es que no me he atenido al orden didáctico, propedéutico del plan inicialmente aprobado.

II) SINTESIS DEL DESARROLLO DE LA TESIS:

Esta tesis, por diversas causas que enumeraré, se ha articulado en dieciseis proposiciones.

Proposición implica, muy precisamente, un posicionamiento sucesivo; una puesta-en-posiciones que permitan abordar a los Discursos de la Administración y de la Contabilidad, codificados en el Discurso de la Ciencia Económica desde perspectivas no usuales. Por perspectiva defino un posicionarse-ante un discurso desde los campos abiertos por otros discursos; una penetración en el juego intertextual que permita descubrir los puntos de impasse, de sin salida, las hiancias y esencialmente los supuestos dados por supuesto en el discurso que me ocupa.

Al escribir este mismo texto, he tomado posición y estoy sujeta a ella; soy sujeto de ella para testimoniarla.

Lo planteado -que no es un axioma, sino un punto, o varios puntos de vista- implica, desde ya, el señalamiento de una imposibilidad. La de revelar esos puntos de "impasse", esos supuestos no

revisados -en otro código, obstáculos epistemológicos- desde el discurso mismo que se pretende revisar.

El trabajo de una deconstrucción, que puede comenzar por la axiomática -principios de contabilidad generalmente aceptados, por ejemplo, o por algunos de los instrumentos fundados en ella, balance, memoria del directorio- al no situarse en Otros parámetros, finaliza en la elaborada redacción de más axiomas, a veces contradictorios, que intentan vanamente completar la inevitable falencia de cualquier fundamento, o se reducen a aportes pragmáticos de relativa utilidad.

Es, por tanto, desde el borde mismo en que los diversos discursos hacen contacto; desde el límite de los dominios abiertos por otras disciplinas; desde las interfases que conllevan su intertextualidad donde, nada comodamente, se instala esta pro-puesta.

Pro-posiciones entonces, que no son posiciones tomadas para siempre, que no pretenden la Puesta en Verdad, sino la pro-puesta de una búsqueda.

La apuesta, en cuanto conjetural y en cuanto puesta en acto, es la de eludir la trampa del código.

La conjetura podrá ser probada o no, pero provocará un descolocamiento que invite a pensar desde nuevos ámbitos.

No es que adhiera a la idea de que en un discurso debe haber un sólo código, lo más restringido, denotado y monosémico posible. Todo lo contrario. Creo que en todo discurso hay y habrá muchos

códigos, o como bien escribiría Feyerabend y Kuhn, muchas capillas.

Sostengo, dialécticamente que es el código el que hace a la capilla. Aceptar uno de los códigos de un discurso para penetrar en su generalidad, implica el quedar encerrados en los supuestos que pretendemos revisar, re-formular.

He propuesto, así, un texto que de ninguna manera es objetivo ad ussum clásico, porque su autora está jugada en sus palabras.

Pro-poner, significa, además, aquí, no afirmar desde alguna certeza, sino entregar al Otro para su lectura un sistema de creencias, constituyentes de todo teorizar.

Es el Otro (en este caso la Universidad) el que certificará, discutirá, aceptará o rechazará un escrito que "ab-initium", se propone en estos términos: no hay Una teoría; no hay un saber constituido; no hay verdad que cierre; no hay una fundamentación ontológica y menos aún, onto-teológica para ningún discurso ni para ningún humano en cuanto ente hablante. Por lo tanto, ninguna Objetividad puede sustentar esta tesis al estilo decimonónico de las ciencias naturales. No pretende revelar una lógica omniexplicativa, tampoco. Si algunas de sus propuestas hacen eco, despliegan alusiones, reverberan o inquietan a otros sujetos; si suscita alguna producción -aceptando el riesgo inevitable del malentendido- habrá, sólo con ello, cumplido su misión.

En otras palabras, no entrego un "corpus" doctrinario que se autocoloque como sistema integral para substituir a otro pre-exis-

tente. Pro-pongo y pido disculpas por la voluntaria tautología, una serie eslabonada de pro-puestas con la esperanza de que habran un espacio y un tiempo, lógicos, fenomenológicos y topológicos para el pensar. Paradógica exactitud de un preguntar que no pretende otra respuesta que la apertura de caminos nuevamente cuestionantes.

Es desde este borde, desde este des-posicionarme en el límite de nuestro discurso, desde donde fui convocada por la filosofía, la lingüística, el psicoanálisis freudiano y lacaniano, la antropología funcional, la problemática del valor, la lógica matemática y la topología.

Para recordar lo dicho, daré uno o dos ejemplos. Proponer que el hombre no es un animal racional, obliga a reactualizar y rever todo el tema de la administración, fundada en ese ens rationalis, cuya transparente conducta podría conjeturarse con relativa exactitud. Otra problemática está implícita en la no aceptación de una "realidad económica" objetivable y mensurable, que no incluye un real que hace agujero en ella: la noción de valor.

Quise comenzar la tesis con la revisión de los fundamentos altamente problemáticos de tres significantes que la abarcan: ciencia, teoría y real.

La Primera Proposición, basada en Heidegger, desarticula, rigurosa y extensivamente, un sólo sintagma: "La ciencia es la teoría de lo real".

La ciencia no está planteada como uno de los discursos posibles,

sino como el discurso por excelencia de la modernidad, desde donde se asegura el dominio de una presunta realidad objetivable, medible, capturable en el sitio mismo donde antes había un dios certificante.

La tarea etimológica sobre las palabras teoría y real, desplegadas hasta el querer decir de sus orígenes indoeuropeos y griegos, y la marcación de sus cambios posteriores verdaderas traducciones que suponen nuevas maneras de ver y comprender, permite ubicar:

a) Los quiebres epistemológicos que han llevado a consustanciar el criterio de realidad con el de objetividad.

b) Los sucesivos cambios de significancia a partir del theorein griego, hasta la concepción actual de teoría.

c) La diferenciación tajante entre lo real, excluido de todo acontecer científico en cuanto incontorneable = inaccesible y su transcripción representacional como realidad incluida.

d) El predominio cada vez más desembozado del pensar tecnológico sobre el teórico.

En esta primera aproximación, la tesis propone:

- 1 - Toda objetivación de lo real es un cálculo, ya sea por:
 - Una explicación causal;
 - Una explicación morfológica (topológica);
 - Una explicación secuencial y ordenada (estructural);
 - Una explicación matemática que busca la armonización por medio de ecuaciones desde o para establecer una ecuación fundamental.

2 - La objetividad es un discurso: el discurso del método objetivante.

3 - La tesis se plantea como fronteriza, como liminal, como limitada y bordeante, a partir de los enclaves que desde otras disciplinas confluyen, marcando aportes, perspectivas y diferencias.

4 - Se funda, y muy textualmente, en el siguiente sintagma heideggeriano: "Solamente si tenemos en cuenta esta inaccesibilidad de lo incontorneable, la situación que rige a las ciencias se hace visible". Esta proposición se articula, de inmediato, con la siguiente: "Se habla de una "crisis de fundamentos" de las ciencias. En verdad, esa crisis concierne a los conceptos fundamentales de las ciencias particulares. No es una crisis de la ciencia como tal!

5 - Hacia su final, esta primera proposición adelantó una orientación para el interrogar de las propuestas: "Este preguntar por lo real, más allá de la realidad económica; esta pregunta por un real económico que pueda signarse en un dar fe que está en otra parte (en la firma como verdad en acto) más que en la letra o en la fórmula de un balance; este preguntar por lo real que remarca la inasibilidad misma de toda teoría del valor en la realidad económica; o por lo inabarcable e inaccesible que resulta todo intento de establecer con objetividad mensurable y previsible las motivaciones y los actos de un sujeto reduciéndolos a parámetros de "conducta"; este preguntar, en fin, por lo real del sujeto humano, signado por deseos y no por necesidades (tema que hace a toda teo-

ría del mercado) es lo que marca el sentido de esta tesis.

La segunda proposición avanzó sobre otra de las ideas-eje que transcurren todo el texto. Se apoyó en la lingüística tal como la plantea Benveniste para remarcar el papel fundante del lenguaje. Ya desde su comienzo se especifica que Kant, tan mal entendido, había invertido, al comenzar la Crítica de la Razón Pura, la gastada fórmula del "animal racional". Efectivamente, el filósofo alemán, hecho poco notado, invierte sus términos. Lo humano está determinado por una Razón, previa, universalmente válida. Lo humano es una determinación deficitaria de lo racional. También en esta Proposición comienza a plantearse un tema que luego se llevará hasta sus últimas consecuencias: no hay teoría de la lengua que pueda deducirse de una teoría de la comunicación. El lenguaje -y no la Razón- es el "a-priori" absoluto de la constitución de cualquier mundo, y sólo desde el lenguaje puede establecerse una diferenciación entre Naturaleza y Cultura. La comunicación y la expresión, que parecen sus elementos más necesarios y evidentes, no son más que efectos subsidiarios.

Para excluir toda fundamentación de un biologismo simplista, se discute específicamente -siguiendo otra vez a Benveniste- la posibilidad de la existencia de "un lenguaje de las abejas", de los delfines, etc. La diferenciación se sintetiza en estos cinco puntos:

I - El lenguaje puede codificarse formalmente, porque es mucho

más y otra cosa que un código formal. Sólo puede codificarse acotando su esencia polisémica, perdiendo toda su riqueza.

2 - El lenguaje crea y se alberga en un universo simbólico y no en un medio ambiente natural.

3 - El lenguaje no se transmite por herencia ni por mimesis; no es instintual.

4 - Dada la estructura de necesidad y fijeza de fines del instinto, las abejas no pueden hacer más que lo que hacen. En otras palabras, no pueden callar su mensaje, ni equivocarlo, ni cometer "lapsus", ni hacer chistes con él, ni jugar con dobles discursos o actos fallidos. Las abejas no tienen Inconsciente.

Si la Primera Proposición se acercó, comenzó a desplegar "la noción de lo real", la Segunda intentó operar sobre aquel concepto que -desde Benveniste y Lacan- se denominará lo Simbólico.

Se comienza a puntuar la función de la Ley de lo convencional; el juego de convención y contingencia que de Saussure había nominado como "arbitrariedad" del signo lingüístico.

La Segunda Parte de esta Proposición me autorizó, una vez establecido lo real desde la lingüística, a introducir -de manera no axiomática- la conjetura del psicoanálisis lacaniano que anuda estos dos registros con un tercero: el de la representacionalidad imaginaria.

Lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario (el RSI) fueron topologizados por Jacques Lacan en su nudo Borromeo (con más rigor, cadena borromea).

Al proponer la articulación borromea del RSI he pretendido, en primer lugar -y siguiendo el esclarecedor texto de Jean Claude Milner, Les noms indistinctis- eliminar toda pre-suposición ontológica. El es del verbo Ser, su fatigosa insistencia ya barrada por Heidegger con relación al anonadamiento, es substituida por el hay. Hay lo real, hay lo imaginario, hay lo simbólico, es una posición tética. Repaso, apenas, algunas de las conjugaciones del nudo:

- Sin I, nada podría imaginarse, representarse.

- Sin S, nada podría escribirse, ni inscribirse.

- Sin R, sin esa imposibilidad, sin esa hiancia, nada existiría.

Posición que también puede escribirse así:

S: ninguna cosa deja de existir, al menos si Eso habla.

I: alguna cosa no deja de representarse.

R: alguna cosa no cesa de no inscribirse, pero no cesa de existir

De estas y otras puntualizaciones, que por su rigor, me obligaría a transcribirlas integralmente, he marcado la traza de una diferencia, de un neto corte epistémico con respecto al teorizar habitual del discurso de la Economía.

Lo real del nudo, que no puede escapar a cualquier investigación, es la eventualidad misma de que cualquiera de sus bucles pueda ser des-hecho y con ello el nudo entero. Ese real, en forma temporal de instante posible, tiene la estructura del corte. Y este corte marcaría entonces la pre-eminencia y la pre-existencia del nudo. Imaginería apariencial, porque ese aparecer de un corte o de un bu-

cle como decisivo, es parte del nudo y no lo pre-existe. No hay aquí, como en ciertas teorías históricas -detectables también en Economía- del eslabón débil, un eslabón que permita una previsión cualquiera. Ni un corte que sea predecible. Las conclusiones no son menores. Las doctrinas racionalistas de la política, de la economía política y de la conducta, suponen que las situaciones tienen propiedades por sí mismas, que la propiedad pertenece a la situación, está pegada a ella sin intermediación simbólica ni proliferación imaginaria; sin posibilidad de corte real (ese "crack" bursátil, por ejemplo, que se explica siempre "a-posteriori"). Por ello, por suponer que la realidad es una con sus propiedades (una y la misma) presumen que es posible pre-venir el punto de quiebre. Esta posición no sólo en la teoría del eslabón débil, sino en la marxista de la contradicción principal (también puede hallarse en una atenta lectura de Saint Simon y marcarse en los apriorismos conductistas de la Administración). Se trata de intentos de crear la condición de posibilidad para una Historia racional en tanto teoría descriptiva (y no simbólica, ni siquiera imaginaria o semiológica) de las propiedades efectivas y posibles de una situación. Una economía racional que cierre siempre toda emergencia real, se presupone y se liga con una política también pretendidamente racional: la de los planes quinquenales, por ejemplo. No consideran esta posibilidad (imposibilidad para sus supuestos): que un gesto, un acto, cree retroactivamente, las condiciones que lo hacen justo

u oportuno.

Estas aproximaciones a lo que luego fue desarrollado con mucho más énfasis -incluyendo un reflexionar sobre una temporalidad cronológica y lineal- se sintetiza en la lengua del nudo con la siguiente frase:

"La propiedad que hace decisivo a un nudo no pre-existe al gesto que suscita lo real del nudo".(Milner)

No se me escapa la dificultad de esta síntesis. Espero que haya servido, al menos, para remitir al texto de la tesis misma en donde despliego su lógica interna. Esta Proposición incluye la definición de lo Inconsciente como Eso que siendo anterior, lógica y cronológicamente al yo, es radicalmente heterótopo a toda intencionalidad consciente y a todo voluntarismo.

La Tercera Proposición se propuso demostrar la aplicabilidad de los conceptos hasta el momento. No se ha tratado de un devaneo historicista o de intentar meramente la substitución de un mito del origen -la invención del balance por Luca Pacciola- por otro más complejo. Pretendí al menos, y lo enumeraré, llegar un poco más lejos:

- 1 - Señalar que todo discurso es un discurso del Poder.
- 2 - Mostrar que un obstáculo epistemológico puede provocar el retraso en la instauración plena de un sistema, de una estructura y de una praxis. En este caso el emerger del capitalismo, cuya sim-

bolización y su imaginarización no llegan a hacer nudo en la medida que el discurso (de poder) de la Iglesia considera al dinero y a la usura como reales, primero impensables, luego inadmisibles.

2 - Hacer ver al mismo tiempo -compartiendo el pesimismo nada iluminista de Levy Strauss- esas contradicciones y desfases históricos de los que ninguna dialéctica puede dar cuenta. Estos deslizamientos que no cierran y "con los cuales debemos aprender a vivir con una intimidad resignada".

4 - Remarcar que, escindido por esos desfases y deslizamientos, cortado por lo que no llega a simbolizarse, conformado por el RSI de su época, apabullado por el despliegue imaginario y restringido por la estrechez de lectura de los códigos eclesiásticos, el hombre de los siglos XI al XIII, nuestro supuesto predecesor, era Otro humano. Un ente tan definidamente Otro como un supuesto habitante de Alfa del Centauro. Apenas ciertos hilos nos permiten escuchar o leer su ex-sistencia sin mentirlo desde una ideología actual y actuante hacia el pasado: sus documentos, sus escritos desgarrados; el finísimo, tenue hilo de algunos textos.

5 - Establecer con más incertidumbre, es decir, más ciertamente, el origen del discurso capitalista. Agregar a los aportes historiográficos e historicistas, que ya habían marcado al luteranismo y al calvinismo como ideologías aptas para ese desarrollo, un fundamento anterior en las rupturas del discurso de la Iglesia, que avalan el pasaje de una ética axiomática al de una moral de la in-

terpretación, de la apertura, de la intención, de la incertidumbre; en resumen, del mercantilismo y de la empiria.

6 - Contribuir, sin embargo, señalando la Otredad de ese RSI, a destruir el iluminista mito negro de una Edad Media tenebrosa y feroz.

7 - Develar los fundamentos onto-teológicos y metafísicos de la mensurabilidad, la objetivación del dinero y la subjetivación de la culpa, la razonabilidad, el lucro cesante, el cálculo de incertidumbre, la obra abierta, la profesionalización de la contabilidad y de la enseñanza "universal", entre otras nociones esenciales de uso cotidiano en nuestra práctica (y en nuestras teorías).

Todo este desarrollo me es autorizado por la acuciante lectura de los antropólogos funcionales -esencialmente Polanyi y Le Goff- articulados con las sutiles meditaciones sobre el poder de Deleuze y Foucault. De esa manera, he intentado, sin caer en posturas forzadas, mostrar la teoría del nudo en los textos de quienes no lo aplican y dejar planteado lo que podría denominar un primer sector de propuestas.

La segunda etapa de desarrollo, regresó, en la IVª Proposición, y muy específicamente, al Curso de Lingüística General de Ferdinand de Saussure. Es obvio que doy mi lectura de ese texto. Una lectura que recoge las críticas de etnocentrismo y logocentrismo planteadas por la obra de Jacques Derrida, aunque prefiera, y prefiero, traducir esta última expresión, como "fenocentrismo". He dicho

que mi lectura es crítica. Es que no se trataba cuando me la propuse, de plantearla, como generalmente se hace, por razones prope-
déticas, porque sin el desarrollo de la teoría del signo se hace imposible abordar la lógica del significante en Lacan. Desde ya que ese paso es imprescindible. Pero me interesaba más aún, subrayar en el mismo texto de Saussure, fundador de la lingüística moderna, padre del estructuralismo, inventor de la semiología y la semiótica -reconociendo su extraordinario aporte- los límites que su pensar empirista y cientificista recortan en su obra toda posibilidad de pensar más ampliamente al hombre como ente hablante; esa autopropuesta limitante que deja en pie el problema no solucionado de la adeaquatio; su ataque a la escritura que lo lleva por una línea no nueva, sino trillada por la filosofía. Su mismo manejo de las nociones de valor, sin revisión, un valor que, como Marx, incluye valientemente, pero que, como a Marx, se le escapa siempre. Su insistencia en la sincronía, por oposición pura y simple a la lingüística clásica, historicista y diacrónica, abre y a la vez cierra, innumerables senderos. Saussure es un ejemplo paradigmático de gran descubridor -al estilo de Kepler- ridigizado por sus propios supuestos. Una Ley no escrita, muy precisamente, no escrita, le impide avanzar un paso más hacia las consecuencias de su descubrimiento. Todo queda, en de Saussure, a la espera, pero esa espera es una espera desviada por señuelos y señales equívocas.

La exposición, entonces, es doble. Al pleno y habitual reconoci-

miento a de Saussure, le he agregado las contradicciones que estando implícitas en su propio texto, se hicieron luego explícitas en textos ajenos. También es doble, se traduce como un tiro a dos puntas, el cierre que abre a la Proposición subsiguiente: un breve comentario -ampliado en las Addendas- sobre la teoría de las afasias en Jakobson que muestra -por así decirlo observacionalmente- la conjetura de dos ejes principales del lenguaje y una apelación más vasta, algo así como un prólogo que funciona como primera addenda sugerida por una reproducción textual de un texto de Heidegger: Die Sprache: palabra en cuanto dicha en el seno de una lengua. Ese texto augura los que lo seguirán. Es el habla la que hace al hombre y no viceversa. No se tiene una lengua, se es sujeto de ella. Tampoco se posee un habla, el habla posibilita todo poseer y toda ilusión de ser.

En las addendas complementarias -y esta vez sí por mediaciones propedéuticas- he diferenciado una vez más las nociones de código y lengua y defino, para que así sean entendidas luego, las nociones de denotación, connotación, polisemia, momosemia, metáfora, metonimia, semiología y para ser fiel al magnífico Peirce la de iacónica.

La Quinta Proposición abre, a partir de la diferenciación con Saussure, el camino por donde continúo mi tesis, en la séptima y octava. Esta segunda sección, este segundo corte que puedo hacer a posteriori, implica una profundización progresiva en la temática. Este deslizamiento me permitió comentar tres proposiciones que ha-

cen una. La Quinta, Sexta y Séptima, al escribirse, se propusieron como un pase o pasaje entre la ciencia de (la lengua) a la lengua como fundamento insoslayable de toda ciencia. Es conveniente seguir despaciosamente el texto.

Texto que comenzó señalando obstáculos al pensar sobre la lengua. Obstáculos planteados por el imaginario social y por la simbólica de la modernidad y de la post-modernidad, por supuesto. Comencé por sugerir que la noción de útil, de utensiliar, de uso, se ha deslizado a la lengua. Uno -el anónimo uno de la existencia inauténtica heideggeriana- cree que usa la lengua. Es esta noción utensiliar, esta idea de la lengua como útil manejable lo que se constituye en equívoco substancial de cualquier teoría de la comunicación. Se pretende que el emisor y el receptor del mensaje, en base al uso de la lengua, salvo excepciones, se entienden lo suficiente como para que la metáfora de la torre de Babel sea sólo un mito. En rigor, señalo y sintetizo, toda la "comunicación" está impregnada de una modalidad de conocimiento paranoico. El qué me habrá querido decir es la regla, no la excepción, que en todo caso la mostraría (a la regla) sin confirmarla, desmintiéndola. El otro del mensaje, escribo, está siempre bajo sospecha. En segundo lugar, observo que el tener razón, es otro imaginario de peso. La razón se ha convertido, en los discursos cotidianos, en la irracionalidad del otro. En el mensaje la razón queda excluida por el emiteinte y por el receptor en forma alternante. Desde estas dos

observaciones la comunicación se torna, al menos en su nitidez su-
puesta, absolutamente problemática.

Fue este instante, o esta instancia, para mí, la que me permitió insertarme en la obra freudiana. Poder anudar, más acá y más allá de toda necesidad la noción de deseo. Pero no la de cualquier de-
seo. Sino la del deseo como deseo inconsciente y por tanto, como saber no sabido. Es la lengua misma, asociada con el deseo que e-
lla hace posible, la que pone a cualquier sujeto en falta. Sin
falta, no hay deseo. Escribo que, al describir como ejemplo una
sesión psicoanalítica, incurro en ficcionalidad. Pero agrego que
cualquier organigrama es ficcional, ya que responde, como escritura,
a una escritura ideal; que las teorías del valor son ficciona-
les, ya que el valor se mantiene en su irreductibilidad en relación
a otras representaciones convencionales. La ficcionalidad no agre-
ga ni quita nada a un discurso. Por el contrario. Todo discurso
es ficcional -hata el de la ficción misma- y gracias a ello puede
darse en su decurso un efecto de verdad. Desde Freud todo discurs-
so, al menos, es un doble discurso: lo manifiesto oculta y muestra,
ocultando, lo latente. Todo discurso hace trampas, se hace tram-
pas, se las hace. Todo discurso no dice lo que dice, no escribe
lo que escribe. Esta aseveración -ya descubierta por Freud en Psi-
copatología de la Vida Cotidiana- no es, empero, suficiente.
¿Quién es el otro del discurso? ¿A quién se dirige el emisor? Pa-
ra responder, he accedido a las conjeturas que Lacan plantea en u-

na de sus obras más tempranas: El Estadio del Espejo. Siempre estará en juego una identificación, en el RSI del discurso. El otro no es nunca un otro "real", un otro verdadero. El otro es ilusorio, fantasmático y estará relacionado con un Ideal o con un saber supuesto. El yo, no es más que una refractaria virtualidad en espejo.

Las muchas páginas que he dedicado a mostrarlo (no a demostrarlo) finalizan con una proposición que no me pertenece, ya que es, puede decirse, un lugar común: no es por la vía del significado, de la representación, del sentido, por donde puedo llegar a un acuerdo con el otro, mi espejo o con el Otro, un Ideal que no existe, (que hay en cuanto a su Alteridad me dirijo). Esa posibilidad, desconcertante, nada concertante, puede darse por la vía del significante, invirtiendo el signo saussuriano. Es el momento de desarrollar la lógica de significante, desde Freud y desde Lacan.

Me remito al texto desarrollado para esta tesis, pero resumo: El significante se hace signo. En rigor, nos hace signo. Debemos cuidarnos, empero, de hacer del significante una substancia. El significante es una categoría virtual y conjetural, no ontológica. No está en el orden del ser sino que, por vía del deseo, está en el orden de la falta.

Más allá de los ejemplos -por otra parte verdaderos clásicos- a los que acudí, conviene que señale algunas precisiones, cuyos fundamentos deberán buscarse en esta parte del desarrollo de la tesis.

Me he adelantado a las conclusiones. Es posible. He sido llevada por un método que puede parecer poco metódico. Tal vez el mismo que trazó el pensar heideggeriano: una circularidad textual que se despliega en espiral. Vuelve a un punto de partida que ya es otro.

Es que en la Sexta Proposición, he recorrido una articulación aún más estrecha entre lingüística y psicoanálisis -partiendo de L'amour de la langue de Jean Claude Milner y finalizando con un texto de Julia Kristeva- para poder volver a tocar el tema de la ciencia en general y el de la ciencia económica en particular. He comenzado por diferenciar entre la función y el sujeto que la ocupa; por señalar la función del amor de transferencia con relación al supuesto saber y la inclusión del Poder en los discursos; y, esencialmente, por tomar como ejemplo el modo en que Milner, al ocuparse de la ciencia a la que ama, problematiza a la lingüística incluyendo al deseo y, por sobre todo, a lo real. La cosa es clara: "en el lenguaje existe lo imposible", afirma Milner. A ese imposible se abocará. Si la lengua se contextualiza en la Diferencia, ya tratada por Derrida, y que Milner nomina partición, una lengua será la forma particular que esta partición toma. Un dialecto o un código son para el lingüista reorganizaciones específicas de la partición. Desconocer la partición como borde real, como imposible incluido, recubrirla con representaciones imaginarias para conjugar la solidez de un discurso unívoco y más, de una lengua unívo-

ca, sería el más feroz instrumento de poder. Equivaldría al intento de utilizar un lenguaje de la dominación. Esto es válido -afirma Milner "aún en un contrato" y, agregó, en toda teorización que pretenda Verdad con mayúsculas en cualquier ciencia. Los criterios de certeza o exactitud en contabilidad y administración, por ejemplo, son, en cuanto validan a un sujeto abstracto del conocimiento (Schopenhauer) o un sujeto del saber absoluto (Hegel), instrumentos peligrosos de poder. En cambio, Milner es taxativo: "la causa de la libertad reside en denunciar el artificio de las gramáticas". Gramáticas: Ese artificio que oculta una vez más los ideales de totalidad y cierre y la pretensión de Una verdad. En este punto, una cita de Lacan vale y la tesis la consigna: "Yo digo siempre la verdad; no toda, porque de decirla toda no somos capaces. Decirla toda es materialmente imposible faltan las palabras. Precisamente por ese imposible, la verdad aspira a lo real".

El discurso Ideal de la ciencia tenderá a ocluir lo real. Para mostrarlo analizo el principio del mínimo y del máximo, el principio de evidencia y la axiomática, que sigue construyéndose según el modelo aristotélico. Todo el logicismo sucumbe ante una segunda falencia; no sólo ocluye lo real, sino que excluye al sujeto en cuanto sujeto deseante, en cuanto sujeto -por hablante- de lo Inconsciente. Milner, al proponer el concepto de la lalangué para abarcar, desde Lacan lo inabarcable, reconoce que "es oscuro y entorpece al método". Pero no por ello deja de juzgarse en él. No

le tiene miedo a los senderos que no llevan a ninguna parte. Está, más aún, dispuesto a gozar en el tortuoso recorrido: "...no es el lingüista el que sabe, sino la lalangue la que sabe por él, porque esta es la verdad de su competencia: no la dominación sino la subordinación y el descubrimiento de que la lalangue sabe ...Luego de eso importa poco que ese saber deba ser inmediatamente deletreado dentro de la escritura de una ciencia..."

Reconocer que el lingüista no sabe, que debe subordinarse a un saber que lo desborda, poco importa si científicamente o no, no implica suspender al sujeto en nombre de la objetividad. Todo lo contrario: se trata de reconocer a un sujeto del inconsciente, sujeto a un deseo que ignora y a un saber que lo goza: un sujeto barrado.

Las últimas proposiciones de Milner me llevaron de la mano, nuevamente a Heidegger, a su primera articulación del logos apofántico en Ser y Tiempo y a sus escritos sobre el lenguaje que abarca desde 1951 a 1959. No es, por cierto este logos el de la lógica. El logos apofántico es "el que permite ver". No hay vista, mirada, escucha, ni mundo, ni sujeto, ni inconsciente, sin logos. Un logos que funda toda posible teoría del juicio, pero que no está condicionado por ellas. Es el logos mismo el que descubre y encubre; es aletheia en cuanto descubrimiento y pseudestai en cuanto simultáneo encubrimiento. No puede confundirse entonces el logos, su lengua que nos constituye "con el lugar primario de la verdad": no

puede construirse desde el logos apfántico una lógica de la Verdad fundada en el juicio. El destino de la lógica prefigura el agnosticismo de Popper. A partir de aquí la tesis, luego de descartar la afirmación -de un simplismo empirista- de que la Administración y la Contabilidad puedan ser definibles como prácticas codificadas, se aboca a discutir si se trata de ciencias o de técnicas adscritas a un método. En este punto me baso en múltiples escritos de Heidegger, que para esta exposición resumiré en dos aseveraciones:

1 - "Las ciencias conocen el camino que lleva al saber, bajo el nombre de método. Este último, sobre todo en las ciencias de los tiempos modernos, no es más un simple instrumento al servicio de las ciencias; por el contrario, el método ha tomado a las ciencias a su servicio".

2 - "La carrera loca que lleva a las ciencias de hoy sin que ellas mismas sepan hacia donde se dirigen, proviene de una impulsión cada vez más fuerte. La impulsión del método cada día más sumiso a la técnica"... "Para el pensamiento moderno que es representativo y que desde todo punto de vista recibe su forma de cálculo técnico y científico, el objeto del saber es el negocio del método. Este último es el producto de la degeneración más extrema..."

Por tanto, no se trata de seguir discutiendo si la contabilidad, por ejemplo o la administración, son ciencias o métodos: son ciencias subordinadas al método. Nótese, por ejemplo, cómo la contabilidad por la partida doble está connotada como doble discurso: lo

que muestra es lo que oculta, pero no sólo para los sujetos de la contabilidad; es el método el que determina. Al sujeto sólo le queda un espacio "razonable" de validación. El problema es que ese espacio no es determinable por método alguno: es un tiempo de cierre que responde a una decisión subjetiva, no mensurable.

Me dejé llevar luego por la palabra misma de Heidegger cuando se refiere al desplegar de la palabra; al dejar que la palabra hable y al hablar, muestre. Resumo esta disquisición -imprescindible, precisamente en su amplio despliegue para comprender mi tesis- con un verso de Stephen George que Heidegger trabaja largamente: "Ninguna cosa sea, donde la palabra falle". La proposición finaliza así: "Hacer una experiencia con la palabra es muy otra cosa que procurarse informaciones sobre la lengua. Esas informaciones están ya puestas a nuestra disposición por las ciencias de las lenguas, por la lingüística y la filología de los diversos idiomas, por la psicología y la filosofía del lenguaje, con una acumulación tal que nadie puede aprehenderlas a primera vista. Desde hace poco, la búsqueda científica y filosófica sobre las lenguas se dirige cada vez más resueltamente a producir lo que se nombra como metalingüística. La filosofía científica que busca la producción de una tal su-perpalabra se comprende a sí misma como metalingüística. Ese nombre suena como metafísico; pero este sonar como, no basta; es como; porque la metalingüística es la metafísica de la tecnificación universal de todas las lenguas en un sólo instrumento, el instrumento

único de información, funcional e interplanetario. Metalenguaje y satélites; metalingüística y técnica espacial son lo Mismo".

Desde estas aseveraciones finales puede comprenderse que para esta tesis, en rigor, toda filosofía de la ciencia, al estilo de Bunge; todo empirismo al estilo de Ayer, son in essentia, metafísicos. Más aún: son los últimos reductos de la metafísica tradicional.

En la Séptima Proposición, la insistencia -tal vez abrumadora- de tocar los mismos temas desde tantas propuestas posibles de lectura hace a la crítica de la axiomática establecida de las ciencias económicas como ciencias formales de lo real excluido. Si la autora no insistiera en la función de lo real, en el hablante, en la des-imaginarización de las figuraciones dadas y aceptadas; si no insistiera en que la propia noción de discurso, de praxis, de método y de tesis, son y tienen que ser discutibles para que halla libertad de disentir; no posibilitaría que el ámbito necesario para el pensar inseparable de la lalangue, se entrecruce con otras proposiciones. No pretendo más que exponer una corriente que, con todo el peso que en esta tesis tiene un discurso, ha sido sistemáticamente excluida del curso, decurso y discurso de la Economía. Los plausibles acercamientos a Popper -es sólo un ejemplo- no podrán ser contestados, es decir crear espacio creativo de improbabilidad, sino se los entropone (más que contraponen) dentro de una junción, conjunción, en las que las diferencias propongan otras: conjunción y disyunción de apertura. La sólo refutación, sin duda a esta altura (o decadencia)

del discurso metafísico de que "el hombre no es un animal racional", obliga a reformular todo el discurso de las ciencias humanas, y no sólo de las económicas. Esta reformulación se debate en antropología, en etnología, en psicología, en sociología, en lingüística. No se debate, al menos en toda su dimensión, en la economía. Una de las preguntas que esta tesis se dispone a proponer, no a resolver es: ¿Por qué no en economía? Lo mismo vale para lo real, en cuanto teorización del valor. Y para la aceptación -que desde Kant y Schopenhauer debió haber sido evidente- lo ilusorio y lo imaginario, sobre todo. ¿Por qué la economía no ha cuestionado su representabilidad? ¿Por qué se ha aferrado a una verificación constantemente inalcanzable, tanto en la administración como en la contabilidad? ¿Por qué ha desestimado la cuestión subjetiva? ¿Por qué se ha mantenido dentro del discurso de la conciencia? La tesis de la tesis invita a una pregunta que no responderá: ¿Sucederá esto porque el discurso económico, en la modernidad, tiende a establecer, esencialmente, como discurso de poder? ¿Discurso de poder que se vislumbra, por una parte en Hegel y se problematiza en Marx, para perderse en la praxis maoísta y leninista? ¿Discurso de poder que se establece desde las teorías de la administración de Simon, para caer en la contradicción de Drucker, manteniendo, empero su eficacia de zanahoria o garrote? ¿Discurso de poder que implica aceptar que un contador, como esclavo de la objetividad contable y negador de su doble discurso, está al servicio del Amo? ¿Y

que por ello haya sido hasta ahora mucho más variado el discurso, los discursos sobre la administración, o sobre el mercado, que el contable, rigidizado como referencia incontestable de un statu-quo?

Son nada más que algunas de las preguntas que pretende evocar esta tesis en su insistencia. No permitir, por alguna vez, que la discusión se cierre con facilidad en nombre de normas generalmente aceptadas que no son otra cosa que el dominio de la técnica sobre el re-flexionar sobre los supuestos filosóficos e ideológicos (no son lo mismo) que la fundan como ciencia.

Las Addendas a la Proposición VII^a agregan nuevas perspectivas, desde autores bien diversos (Derrida, Clément y Paul de Saint Victor) sobre el método, lo imaginario y el dinero.

La Octava Proposición abre una tercera instancia, un tercer goz-
ne en las articulaciones sucesivas. El tema de la lengua, trans-
currido desde la lingüística hasta el psicoanálisis y la filosofía
abre paso al trabajo deconstructivo sobre otros supuestos. En es-
te caso y en primer lugar, la crítica frontal a toda ontología y
el desarrollo central de la finitud estructural del hablente y de
todas sus empresas. La colocación de un eje diverso: el del ser-
para-la-muerte como condición necesaria para la falta imaginaria,
la carencia simbólica y el abismo real del anonadamiento que darán
lugar al deseo.

Esta puesta en posición hacia el meditar heideggeriano sobre la
muerte tiende a:

1 - Bordear una definición estructural pero dinámica, al estilo de los deslizamientos matriciales de Göddel, previa a toda caracterización de discurso y previa, por ende, a toda caracterización de un discurso de la Administración y de la Contabilidad.

2 - Formular desde otro ángulo una caracterización más del no-to-do, de lo que no cierra ni puede cerrar (como en un balance), sino imaginariamente (como en la Memoria Anual del Directorio).

3 - Acotar definitivamente toda ilusión de completitud, toda idea de cierre de un discurso. Una quiebra es un cierre que no cierra, porque no es el fin ideal de una proyección, porque no es "algo así como la muerte", sino porque sus efectos en el mercado son múltiples, nunca abarcables en su integridad y vastamente imprevisibles.

La Proposición plantea que al Dasein, al estar siendo ahí de la ec-sistencia le es:

a) Inherente, mientras es, un "aún no". Una constante falta. Eso que Lacan nominará falta-en-ser.

b) El "llegar a su fin de lo que aún no es", el suprimir lo que falta, implica de forma fulminante, ya no ser.

c) El llegar al fin propio, no el ajeno, es insusceptible de representación.

Se concluye, al respecto, que en el Dasein es imborrable una constante no totalidad que encuentra su paradójico fin con la muerte.

El Dasein, observa irónicamente Heidegger, "mientras corre inten-

tando llegar a la plenitud de su carrera, no se constituye sumando a una cuenta corriente, no acumula fragmentos".

Cuando paga la deuda, si la paga (es impagable) ya no es. En resumen: el haber del sujeto es una deuda. El tener del sujeto, es además, deuda porque su deseo está siempre en deuda con un querer más. El Haber es siempre un Debe. El Hay es una Falta, que designaremos como carencia en lo simbólico.

Desde que el Dasein nace, está yecto y caído en un mundo. Sobre ello no tendrá jamás un saber supuesto, ni un saber teórico. La yección y la caída instalan, lo instalan en un no-saber. Frente a esta derelicción un único afecto dice la verdad: la angustia, que es anonadamiento y borra la utensilidad referencial del mundo.

Si desde el punto de vista de la subjetividad de lo inconsciente las deudas nunca cierran y las culpas circulan (schuld, en alemán significa culpa y deuda) no hay balance posible en las "relaciones humanas". Esa completitud que el Blanco anuncia en sus supuestos, no es palicable a la transubjetividad porque "el ser deudor es inherente al Dasein". Eso, en el discurso manifiesto, se traduce por la compulsión de "medir la deuda, de llevar y aclarar las cuentas". El "me vas a tener que rendir cuenta de esto y de aquello" no implica en la cotidianeidad una mera cuestión de dinero.

En el tema de la deuda (culpa) como estructural al Dasein, puede anudarse todo un fundamento para el emerger del discurso de las Ciencias Económicas. Un discurso contradictorio que acalla la an-

gustia, y las culpas que la representan, con las ecuaciones de una simbólica que pretende con exactitud, denegar toda falencia.

Se está bordeando, me encontré bordeando entonces -en la Proposición Novena- el tema de los orígenes. Desde Freud, todo origen se remite a un mito. Ejemplarmente, basándose primero en Darwin (Totem y Tabú) y luego en Le Bon (Psicología de las masas y análisis del Yo) Freud trabajará esos mitos y hará el primer esquema coherente del liderazgo y de la función del ideal en cualquier empresa (humana). A la falta, a la carencialidad señalada por la finitud, Freud agregará el drama edípico, la cuestión de la sexualidad, la problemática del deseo. Adelantará, con ello, los descubrimientos de Levy Strauss: la cultura se diferencia de las sociedades animales sólo en dos puntos: lenguaje y Ley del Incesto. Sería reiterativo relatar aquí cómo Freud recrea el mito (que no era tal para la antropología de su época) del asesinato del padre de la horda primitiva como conjura de los hijos que establecen esa Ley que separará definitivamente al hombre de su "estado natural".

Pero conviene que sintetice las tres leyes establecidas por los hijos, luego del asesinato del padre déspota, dueño de las mujeres, poderoso y omnipotente Amo:

1 - No matar al totem que substituye al padre muerto. El totem es el lugar simbólico de la Ley.

2 - No tener relaciones sexuales con una mujer devota del mismo totem (prohibición del incesto).

3 - Y por consecuencia: instauración de la exogamia (buscar las mujeres en otro clan).

¿No sería por lo pronto ameno estudiar cómo estos Mandamientos son transgredidos en las empresas como norma, y no como excepción? ¿Pensar de qué manera el organigrama miente una verdad obvia y asegura una idealizada ordenación de las comunicaciones, que como siempre, corren por otros lados?

Más de cerca, sin duda, nos tocan las articulaciones freudianas en Psicología de las masas y análisis del Yo. Luego de comentar copiosamente las obras de Le Bon y Mc. Dougall, Freud arriba a las siguientes y primeras conclusiones:

Si personas distintas pueden ocupar sucesivamente una función sin que la organización se pierda, quiere decir que el poder y el prestigio son propios de la función, más que de un individuo. Allí donde Le Bon no ve más que una masa amorfa, en la que casi no advierte la presencia de un líder, es posible ver también distintas funciones. Implícitamente, pasamos a una etapa superior, quizás a lo que hoy llamamos "instituciones". En este caso, cada uno de los integrantes se habrá formado una determinada imagen de la naturaleza, la función, la actividad y las aspiraciones de la agrupación en su conjunto. De esa re-presentación imaginaria derivará una actitud afectiva hacia la totalidad de aquélla.

Es preciso que la masa se halle en relación con otras formaciones colectivas análogas y, a la vez, diferentes. En relación, in-

cluso en relación de rivalidad. La función simbólica implica siempre reconocimiento, que no es sino reconocimiento de la diferencia. Insisto: lo que forma una identidad es la diferencia con relación al Otro. (Freud, detrás de Mac Dougall, persigue la articulación masas/yo). La autora de esta tesis, detrás de Freud y de otros autores, busca en cambio lo que es pertinente a las ciencias económicas, aunque pertinencia implique pocas veces aplicación directa, inmediata, de una legalidad teórica en otra. Alertados del peligro de extrapolación, podremos lanzarnos a tender ciertos puentes sin explicitar la articulación, sea porque ella esté en otro lugar de la tesis, sea porque resulte obvia, como ahora, a propósito de la competitividad traída por Mac Dougall. Al menos de hecho, si no de derecho, un comerciante sabe que instalar su negocio en el barrio donde hay muchos negocios de su ramo no es necesariamente meterse en la boca del león. En todo caso, no lo instalará en el desierto. Inclusive se ha dicho que las empresas menos rentables no deben desaparecer, precisamente, para que las más rentables mantengan su margen de rentabilidad. En cuanto a los países socialistas, en los meses en que redacto la tesis, tratan de introducir en sus economías -mejor dicho, en la dimensión simbólica de sus sociedades- un criterio de competitividad aplastado tanto por lo monolítico del Gran Plan como por el énfasis "fraternalista" de la ideología.

Freud estudia a la Iglesia y al ejército, dos masas a las que

llama artificiales; "esto es, masas sobre las que actúa una coerción exterior encaminada a preservarlas de la disolución".

Freud toma de Schopenhauer la célebre parábola de los puercoespines ateridos, que transcribimos entera:

"En un crudo día invernal, los puercoespines de una manada se apretaron los unos contra los otros para prestarse mutuo calor. Pero al hacerlo así se hirieron recíprocamente con sus púas y hubieron de separarse. Obligados de nuevo a juntarse por el frío, volvieron a pincharse y a distanciarse. Estas alternativas de aproximación y alejamiento duraron hasta que les fue dado hallar una distancia media en la que ambos males resultaban mitigados".

Según la teoría de Freud y lo que él constata en sus pacientes, hay siempre amor y discordia, Eros y Tánatos, tanto en las relaciones interpersonales como en la relación que consigo mismo mantiene el individuo (un "individuo", por lo tanto, nada indivisible).

Escribe Freud:

"Casi todas las relaciones afectivas íntimas de alguna duración entre dos personas -el matrimonio, la amistad, el amor paterno y filial- dejan un depósito (sedimento) de sentimientos hostiles (...)"

En la relación bipersonal sólo los individuos antisociales o los muy poderosos que permiten dar vía libre a esa hostilidad que no por residual deja a veces de ser cuantiosa. La mayoría de las personas reprimen tales manifestaciones de hostilidad. En rigor: reprimen las representaciones que las desencadenarían. Le toca a la

sociedad y a los individuos (entre ellos, a los responsables de las empresas) pagar el menor precio posible: represión implica siempre empobrecimiento. La hostilidad puede disminuir, puede reprimirse, pero no puede ser borrada. Hay un desplazamiento significativo, una metonimia que no está prescrita en su sorprendente metaforizar. Si fue maltratado por su padre o por su madre en la infancia, cuando él era ente ellos un ser indefenso, es probable que el odio del adulto no busque para desquitarse las figuras poderosas que heredaron ese poder, sino una débil, quizás el miembro de una minoría racial. El hecho es que, desplazado en otros significantes, el odio subsiste.

Me pregunto aquí si la metáfora de la gran familia ("somos una gran familia"), habitual, pero ingenua respuesta de algunos empresarios y psicólogos de empresa, en vez de aclarar los conflictos no los enturbian más. Todo lo que se puede esperar de tal respuesta es que, en el mejor de los casos, la hostilidad se derive a las otras empresas, cuando sería mejor "lavar la ropa sucia en casa", si se trata de competir con los demás y no destruirlos, y ello no por motivos meramente altruistas, según antes he esbozado.

Dentro del contexto de las empresas familiares y de aquellas que se fusionan leamos estas líneas de Freud:

"Siempre que dos familias se unen por un matrimonio, cada una de ellas se considera mejor y más distinguida que la otra".

He hablado ya de identidad. Al reunirse dos identidades, cada

una teme disolverse en la otra. Para mantenerla, debe acentuar los rasgos diferenciales. Y si son distintos, uno le atribuye a los propios el calificativo de "mejores" (de "no-peores"), excepto si se ha constituido, en el interin, una unidad que los conjugue.

Ni siquiera la empresa familiar es una familia, porque todos son miembros de la empresa, y unos pocos, miembros de la familia propietaria. Empleados o jefes, tienen cada uno no sólo su propia familia fuera del marco de la empresa, sino también una familia fantástica, una familia novelesca (en términos de Freud, el individuo se narra a sí mismo, sin que lo sepa, su "novela familiar").

Comentaré brevemente una última metáfora también habitual en el mundo empresario: "Hay que ponerse la camiseta (de la empresa)". Por un lado es una invitación a un trabajo de equipo, equipo en el que, por supuesto, ni todos son "cracks" ni todos goleadores. A menos que se viva en la luna o muy por encima del profesionalismo deportivo, uno no se pone la camiseta simplemente para hacer ejercicio y disfrutar del juego. Por consenso tácito, la finalidad es ganar. En vez de esclarecer la propia agresividad se la vuelca en un chivo expiatorio: el adversario*.

Aunque Freud no lo diga con todas las letras, la del niño no es una historia que empieza sino una historia que continúa. Que continúa una historia anterior incluso a su gestación. ¿No vendrán de allí los ideales?

Freud distingue dos órdenes de fenómenos: la identificación (con

*LA CAMISETA como marco, trazo de la diferencia, no implica una invitación explícita a la feroz competencia, sino una moral -absolutamente ética- de los fines. El imperativo categórico del fin -ganar- es, al mismo tiempo fantasmático y empobrecedor.

el padre) y la investidura erótica (con la madre), para los cuales apuesta a un orden lógico de sucesión. La investidura erótica no está muy lejos del apego casi instintivo del recién nacido. En cambio, la identificación, catorce años antes de que Lacan de la primera versión de su "estadio del espejo", parece más misteriosa. ¿Qué sabe el niño de ideales? ¿Acaso tiene de ellos una memoria filogenética? Muchos de los ideales son históricos y por lo tanto variables. De nada serviría una tal memoria. Pero quizá el ideal de un niño no sea esa cosmovisión que llegará a tener alguna vez sino algo más simple: tener el poder, la fortaleza de un padre y (¿por qué no?) también esa prescindencia que lo diferencia de la madre, tan absorbente.

(No por detallismo aclaro aquí que Freud consideró más prudente, en 1923, decir que la identificación se dirige hacia ambos padres. Corrección que vuelve más matizada su descripción del complejo de Edipo.)

Identificación e investidura, así como odio y amor, serán las líneas de fuerza de ese conflicto inevitable, universal, que constituye a un sujeto: el complejo de Edipo. El niño varón, identifica con el padre, quiere tener el mismo objeto que tiene el padre. Ambos aman a la madre. La identificación implica así amor y hostilidad.

Ser el padre. Tener a la madre. Todavía no la tiene. La identificación, previa a cualquier elección de objeto, aspira a configurar

el yo propio a semejanza del otro. (Nuestra pregunta "¿De dónde vienen los ideales?" va recibiendo una respuesta parcial.) El otro es el modelo. Entonces, la libertad del hombre no es sin modelo, modelo del que no se toma todo sino sólo un rasgo.

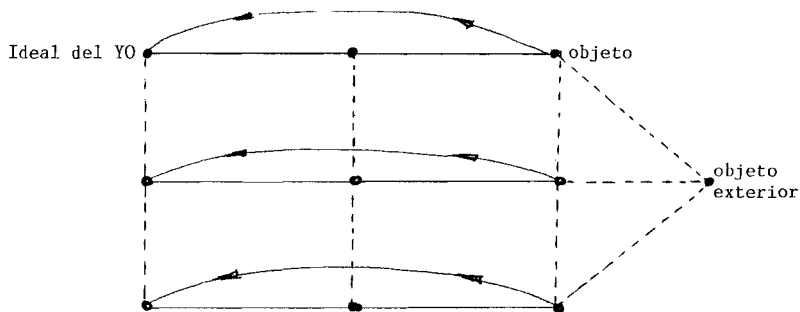
En las identificaciones de los sujetos neuróticos el rasgo elegido no tiene una significación unívoca. Supongamos que una mujer contrae el mismo síntoma patológico que atormenta a la madre, por ejemplo, una tos pertinaz. Puede que exprese el deseo hostil de sustituir a la madre en el amor del padre. Puede expresar también el deseo de ser la madre. En este caso, escribe Freud, una elección de objeto se transforma en identificación, regresando a una etapa lógicamente anterior. (¿Se pueden dar estos fenómenos en las empresas? Se pueden y se deben dar. No hay otra.)

Pero en un tercer caso, particularmente frecuente y significativo, de formación de síntomas, la identificación se efectúa independientemente de toda actitud libidinosa (directa) con respecto a la persona copiada, como en el ejemplo de las chicas del internado. Muy cerca de descubrir la coincidencia de muchos ideales del yo, Freud describe la coincidencia de dos yoes.

"Uno de los yoes ha advertido en el otro una importante analogía en un punto determinado, y bajo la influencia de la situación patógena se desplaza esta identificación hasta el síntoma producido por el yo imitado (ideal del yo)."

Esta tercera ligazón, que Freud llama "histórica", es la que ten-

drá la masa con el líder. Siempre en relación con el Ideal del Yo.



Basándome en todo el desarrollo planteado hasta el momento, en la Décima Proposición -tema que continuará en la Undécima- he planteado las coincidencias de esta apuesta con muchas de las realizadas por la Escuela de Frankfurt y en especial, con Feyerabend. No niego -adscribiendo a la terminología de los autores que nombro previamente- que el deseo y la transferencia a sus textos me han llevado, más que mi subjetividad consciente, a una elección que no es arbitraria, en la medida en que la historicidad que late en ellos, también me constituye. No hay elecciones necesarias, pero tampoco hay elecciones arbitrarias. Señalo el ocaso de la metafísica y señalo que el discurso o el pensar filosóficos ya no pueden conside-

rarse como discurso del amo, porque no pretenden ser totalizadores; no adscriben a sistemas universales, huyen a la Weltanschauung. Insisto en que la tesis se ubica en los puntos de fricción, de junta y de diferencia de los diversos discursos y que, por tanto, no rehuye ni rehuirá a la crítica. Posición que, por otra parte, me aleja de Habermas, por ejemplo.

En segundo lugar señaló que la influencia de la epistemología moderna en la Ciencia Económica se muestra, casi con exclusividad, en el tema de lo predecible, traducido en los tantos trabajos sobre "estrategias", sobre "futuros". Me pregunto si esta tendencia a lo futurible no está provocada, muy precisamente, por crisis cada vez más agudas de la "realidad económica", que inciden, por urgencia y peso, mucho más en el método y en la técnica que en la revisión de los principios. Sostengo que desde las postulaciones freudianas, el pasado es tan impredecible, en cuanto retorno de lo reprimido, en cuanto encubrimiento que de pronto incide en actos y decisiones, como el futuro. La temporalidad no es lineal, no es unidireccional. La retroacción compone al tiempo mismo y el error se instala en la noción equívoca y equivocada de progreso. La Historia es más regrediente y repetitiva que progresiva. Y no hay cálculo de predecibilidad que no deba intentar pre-decir un pasado posible, inevitablemente ideologizado. No se trata de un modelo formal de memoria, sino de un olvido activo y actuante y de la compulsión a la repetición que sus trazas desatan. Este acercamiento

a un tiempo no cronológico se extiende a la otra categoría kantiana: el espacio. La proximidad o el alejamiento de las transferencias encuadran más el espacio de una fábrica, sus espacios concretos que su metraje cuadrado.

En tercer lugar postulo que una lógica del sentido, de lo que tiene sentido lógico, invade constantemente nuestro decir y, por ende nuestro pensar, empobreciéndolo, alejándolo de la paradoja, punto preciso en donde la caída del sentido dado, puede dar lugar a una verdad. Para poder plantear con claridad los caminos alternativos que sugiero, analizo el tema del sentido en Frege quien cae, inevitablemente, en la problemática de la representación, de la objetividad y confunde al cero con el puro vacío de la identidad. Lo veritativo queda reducido a la mera adaequatio, barrando nuevamente, excluyendo, mejor dicho, nuevamente, al sujeto y peor aún, al sujeto del deseo. Todas las escuelas logicistas, tropiezan así, con el obstáculo epistemológico del objeto y su denotación. Este obstáculo se repite y se agudiza en Kazimierz Twardowsky y en Russell, quienes no logran salir -y así lo demuestro citándolos- de los silogismos categoriales clásicos. La busca de un lenguaje universal, elimina la metáfora y coloca toda esta corriente de pensamiento en la vereda de enfrente, no sólo de esta tesis, sino de los aportes de la escuela de Frankfurt. Finalizo puntualizando que ya no se trata de una crítica al estilo del neocriticismo kantiano o del empiriocriticismo; se trata de aceptar la mutua denuncia de

supuestos implícitos en las diversas disciplinas. Y esta crítica no tiene por qué hacerse cómplice del coetibus paribus, limitándose a señalarlo. El pensar, multi, pluri e interdisciplinario es un imperativo categórico para una ética del des-cubrimiento.

En la Undécima Proposición, una vez aclaradas las diferencias que me separan muy tajantemente del neologicismo, he delimitado las coincidencias notables y también las diferencias que unen mi discurso y lo distancian de la epistemología contemporánea a partir de ese magnífico pensador que fue Peirce y de los distintos e importantes aportes de la escuela de Frankfurt.

El neoempirismo tuvo, casi obligatoriamente que revisar los siguientes conceptos, las siguientes postulaciones:

- a) El fundamento inductivo.
- b) La idea de progreso anudada con la de ciencia positiva que fue el Ideal decimonónico.
- c) La discusión del logicismo cuyo paradigma fue Russell.
- d) La diferencia entre ciencia, técnica y método.
- e) La rigurosa deconstrucción de la noción clásica de filosofía de la ciencia.
- f) El reconocimiento, implícito o explícito de las interfases.
- g) El regreso a la problemática del corte, de la subjetividad y de los "momentos creativos" que no diferencia, con sensatez, ciencia y arte, y que habían sido ignorados por los logicistas-objetivistas. Es decir, la reintroducción del sujeto en abducción o con-

texto de descubrimiento y hasta de una sociología de los grupos en Kuhn.

En cierto número de páginas he rendido mi homenaje a Peirce, no sólo por la abducción, sino por la noción brillante de ciencia conjetural y la introducción de "construcciones" que luego nominaré "modelos". Su reconocimiento de la subjetividad queda, por otra parte, implícito en su propuesta del insight, pésimamente traducido como institución. Todo el tema de la sugerencia abductiva reintroduce en el neopragmatismo y en el ne empirismo al sujeto y al deseo.

No creo exagerar al considerar la abducción en sentido freudiano. Cito a Peirce: "La abducción es el proceso de formar hipótesis explicatorias. Es la única operación lógica que introduce una idea nueva: porque la inducción no hace más que determinar un valor y la deducción meramente despliega las consecuencias necesarias de una pura hipótesis.

La deducción prueba que algo debe ser; la inducción que algo es efectivamente operativo; la abducción sugiere tan sólo lo que puede ser". "...Si queremos aprender algo al conocer los fenómenos, sólo con la abducción lo llevaremos a cabo... Tiene que estar completamente loco el hombre que piense que la ciencia no ha hecho grandes descubrimientos. Pero cada uno de los elementos integrantes de la teoría científica se deben a la abducción."

Se deben a "ese insight de las terceridades". La definición no puede ser más psicoanalítica.

Habermas lo tomará al pie de la letra y adjudicará a la abducción un elemento sensual; a la inducción el hábito y a la deducción lo voluntario. Nuevamente es el elemento sensual el que prima en la ciencia.

Paul K. Feyerabend llevará, con su estilo burlón y desenfadado, y con su sólida (en este punto coincide con Habermas) formación filosófica esta corriente a su borde de máxima osadía. Ataca al racionalismo crítico desde el deseo; adjudica a lo inconsciente un papel destacado en el contexto de descubrimiento; plantea una ética humanista; remarca, como Freud, el valor del juego; enfrenta al racionalismo totalizador de Popper con el concepto, magnífico, de inconmensurabilidad; enfrenta a Popper, a Carnap, a Hempel, a Nagel, burlándose de sus intentos de racionalizar la ciencia y los enfrenta con "nuestros propios deseos subjetivos", con "nuestros juicios estéticos". Termina proponiendo "cambiar la ciencia, hacer que esté de acuerdo con nuestros deseos".

También he remarcado en esta Proposición mis coincidencias con Kuhn, observando, empero, una disidencia fuerte: mi desacuerdo, que detallo, con su ilusión narcisista de evolución, que encubre la doblemente ilusoria concepción optimista del progreso.

Se hacía necesario, finalmente, antes de emprender una demostración textual de los posibles aportes de la tesis -aportes que constan en el estudio del valor, en las discusiones y en la topología del valor- realizar un regreso sintetizador a sus comienzos: esta-

blecer, definitivamente en la Proposición XIIª cuál es en ella la definición de discursos y revisar -en la Proposición XIIIª- el tema de la Causa, anudado al de la verdad, que es en rigor el substractum de su problemática y de la problemática de este escrito.

En la Duodécima Proposición regreso, hacia el título que es el tema de la tesis.

Si este trabajo habla de los discursos en la ciencia económica conviene aclarar las distintas versiones que esta palabra adopta en la modernidad.

Para ello me he fundamentado en Jacques Lacan, en Benveniste, en Chomsky y finalmente en Juranville.

Al hacerlo me he deslizado del tema discurso -cuyas diversas acepciones son analizadas- a los del saber y la verdad.

Indefectiblemente, ambos temas me han llevado al de la ley y la transgresión.

En esta proposición he regresado también a Freud y a Heidegger retomando el deseo como verdad no sabida del sujeto. Describo finalmente el orden de los discursos como episteme de una época tal como los plantea Foucault. Y finalizo esbozando los cuatro discursos en Lacan para culminar con un análisis de la relación entre el deseo y la ética, tratando de introducir nuevamente las preguntas que podrían inquietar al estancamiento del discurso de la ciencia económica.

En la Decimotercera Proposición comencé analizando los diversos

criterios de causalidad a partir de Aristóteles hasta su interpretación como regla de sucesión de Kant y Heisenberg.

La segunda parte de la proposición desarrolla a su vez la unión de verdad en la historiografía filosófica, y se detiene especialmente en Kant, Schopenhauer y Hegel para desarrollar con más atención finalmente la relación de causa y verdad en Freud, Nietzsche y Lacan, -sin olvidar las posiciones críticas de Derrida, Foucault y la escuela de Frankfurt.

Pero al mismo tiempo no se trata de una exposición puramente teórica sino que se aplica concretamente a la escritura de la empresa y a la credibilidad y a la verificabilidad de sus documentaciones respaldatorias (memorias, balances, informes).

También he insistido en que la supresión del pensamiento causalista en economía confiere al valor toda su dimensión de real (en el sentido de esta tesis).

En la Decimocuarta Proposición he hecho un brevísimo desarrollo historiográfico de las teorías económicas y la función del valor en ellas. Se trata de una revisión propedéutica que, como en el caso de las discusiones, en las proposiciones siguientes tiende a demostrar la aplicabilidad de las proposiciones de la tesis.

El intento es releer las diferentes conceptualizaciones del valor en la economía clásica, neoclásica y moderna con sus escuelas y tendencias, para marcar cómo no se concibe en ninguna de ellas al valor como un "real" (al estilo sustentado por esta tesis).

El distinto enfoque conceptual de mi trabajo permitiría pensar otro espacio para la economía, y en ese otro espacio -no euclídeo- se inscribiría un otro discurso de la economía más ligado a la postmodernidad de fin de siglo y a las proximidades del siglo XXI.

Un por-venir en el que nuevas creencias desplazarían viejos paradigmas; un descreer para crecer en reformulaciones socio-económicas y matemáticas de modelos micro y macro-económicos de este presente.

La Decimoquinta Proposición abre, con los Comentarios y Discusiones, un primer intento de aplicabilidad de los criterios sustentados por la tesis.

En primer lugar, se toman como paradigmas dos obras clásicas de la Administración: "El comportamiento administrativo" de Herbert Simon, y "La Gerencia" de Peter Drucker.

Estas obras no han sido elegidas al azar; por una parte marcaron la enseñanza de mi generación; y, por otra, pasaron a ser referentes indiscutibles dentro del discurso administrativo.

Esta tesis ha pretendido, desde las interfases, desde una posición multidisciplinaria, demostrar cómo temáticas aparentemente disociadas de lo económico -el deseo, lo incierto, lo ilusorio, entre otras- son esenciales porque constituyen fundamentos que lo cambian.

Tanto Simon como Drucker son ejemplares en su aplicación de la teoría consciente del comportamiento y de una racionalidad obsesiva a sus respectivos textos.

La discusión de ambas obras no implica una crítica en el sentido tradicional sino la mostración de cómo desde diversos supuestos se produce la incompatibilidad de los discursos. En otras palabras, se confronta lo escrito en la tesis con lo escrito por Simon y Drucker; y se establece así, al mismo tiempo que un reconocimiento, dimensiones infranqueables.

Finalmente, con la misma intención se discuten en la Decimosexta Proposición las Cuestiones Contables Fundamentales: los Principios de Contabilidad Generalmente Aceptados, las cualidades de la información y las definiciones de contabilidad como teoría, técnica o arte, marcando la honda raigambre metafísica de las definiciones habituales de ente, oportunidad, precisión, etc. Y por otra parte, la paulatina complicación del código que en lugar de sintetizar, multiplica cada vez más su axiomática.

La tesis afirma que la garantía no puede fundarse en ningún listado ni tampoco en pautas de cuantificación; e insiste en priorizar la firma del sujeto en acto sobre toda reglamentación del código, sin ignorar la terceridad siempre presente de la ley; diferenciando además al sujeto del deseo del sujeto de la función.

Apéndice de Topología: a lo largo de la tesis se ha hecho referencia al modo de representabilidad simbólica que intenta incluir lo real desde la topología. Por ello, incluye, -a modo de apéndice- como un agregado que puede tener interesantes perspectivas, un simple ejemplo topológico que coloca al valor en el lugar de "lo real"

(en el sentido dado por esta tesis), en el agujero del toro, es decir, marcando su irrepresentabilidad.

III TESIS:

Esta tesis se ha planteado como una hipótesis: "acerca de la posibilidad de otro discurso de las ciencias económicas".

Y si bien su valor consiste en el cuestionamiento que intenta provocar, la autora cree que el aporte existe al articular, desarticulando, el discurso actual de la contabilidad, la administración y la economía.

La tesis se halla contenida en las dieciseis proposiciones, que se apoyan en lo expuesto detalladamente a continuación, de cada una de ellas.

No ha intentado dar una última palabra ni proporcionar un nuevo vademecum de respuestas. Más bien ha propuesto un punto final para que se prosiga; una propuesta de un otro discurso de las ciencias económicas encuadrado dentro de una ética del sujeto en acto.

Para lograrlo he intentado salir de la codificación del discurso mismo para abarcarlo desde sus fundamentaciones metafísicas y (al estilo de Habermas) desde las interfases con otras disciplinas: la lingüística, el psicoanálisis, la filosofía, la antropología funcional, la mitología del origen y -en el apéndice- la topología.

Desde estas intersecciones que operan como corte sincrónico en el discurso de la ciencia económica he procurado, transvalorar con-

ceptos claves como el del valor mismo en la economía, el riesgo en la administración y el de necesidad como fundamento de todo el teorizar económico.

Mi tesis postula, en primer lugar, una revisión del concepto mismo de teoría, y diferencia, la realidad de lo real.

Sobre la base de estas reflexiones he cuestionado la teoría del valor y las que afirman la objetividad como requisito en materia administrativa y contable.

He introducido los registros lacanianos de lo simbólico, lo imaginario y lo real anudados borromeamente.

Los aportes de la antropología funcional me han permitido afirmar históricamente que un discurso establecido puede retrasar la aplicación de prácticas nuevas.

Las vastas proposiciones sobre lingüística y psicoanálisis han tenido por objeto, en primer lugar, barrar la vieja definición del ser humano como "animal racional", que obstaculiza todo el pensar sobre economía y administración.

He buscado definir al humano como parlente, es decir, como ente hablante, cuestionando paradójicamente, al mismo tiempo, la teoría de la comunicación.

Mientras tanto, la tesis ha planteado algunas preguntas, ¿Por qué la economía y la administración (a diferencia de otras ciencias puntuales conjeturales) no ha cuestionado su representabilidad? ¿Por qué ha desestimado la cuestión subjetiva? ¿Por qué se han mantenido

dentro del discurso de la conciencia y la razón? ¿Por qué se han aferrado a una verificación constantemente inalcanzable en un afán de completitud?

No son preguntas retóricas. He intentado responder -aunque sea en parte- algunos de estos interrogantes diferenciando, en primer lugar, las ciencias que nos ocupan de las ciencias exactas; he acudido al mito de los orígenes en Freud y discutido la cuestión del método que impregna al pensar de Occidente y, entonces, como ya se ha deslizado, he postulado la conjeturabilidad de la ciencia no sólo hacia el futuro (planeamiento estratégico, proyecciones) sino y constantemente hacia el pasado, reviendo polémicamente los criterios evolucionistas, empiristas, pragmáticos y progresistas.

He aceptado, anudando con el tema del deseo y de la demanda, los tres criterios de ordenamiento de los discursos, dados por Foucault, y los cuatro dados por Lacan.

La tesis señala que prima en el presente un discurso de la objetividad científicista. Para discutirlo he revisado las concepciones de causa y verdad en Aristóteles y en la escolástica tomista -en resumen, en la ontoteología- mostrando cómo esos criterios son aún actuales.

Luego de una reseña historiográfica de las Teorías del Valor* y como prueba de la aplicabilidad de la concepción teórica de esta tesis, he discutido -como paradigmáticas- las clásicas obras de Simon y Drucker: "El Comportamiento Administrativo" y "La Gerencia".

*Mostrando al valor mismo como obstáculo epistemológico.

Para el terreno contable he analizado y criticado los llamados "principios generalmente aceptados", dados por supuestos en contabilidad.

La dirección de esta tesis -en cuanto camino- es cuestionante tanto del método como de los axiomas, su pretensión final ha sido producir una traza, un trazo que abra campo (palabra bien argentina) a la riqueza de la disidencia; o, en otros términos, despertar -aunque sea en nuestro medio- el adormilamiento soporífero y formal de la coincidencia.

Ha sido, desde ya, un tema arriesgado para plantear en el discurso universitario, y mi tesis constituye desde este punto de mira una proposición multidisciplinaria ex-cátedra. Propone el pluridiscurso frente al monodiscurso del amo. Y no es universitaria en tanto no es rigurosamente universal. Es pluriversal.

Finalmente:

Lo que de esta tesis fue escribiéndose, interdisciplinariamente, habrá logrado un objetivo al menos: despertar la pregunta del Otro.

Sistemáticamente he puesto en duda y asistemáticamente he discutido los sistemas, las convicciones y las creencias que guían nuestro quehacer.

Es probable que también me haya equivocado...

Pero aunque éste fuera el único aporte en la Tesis, el equívoco no dejaría por ello de tener valor.

Reformular principios axiomáticos en cualquier discurso, no implica negarlos definitivamente sino reabsorberlos en nuevas postulaciones que permitan volver a comprender lo dado, lo repetido, con su marca de verdad.

Todo trabajo que postule proposiciones nuevas no sólo se dirige como una incitación hacia el futuro, sino que inevitablemente provoca una relectura del pasado.

De estas relecturas futuras del pasado surgirán, sin duda, otras postulaciones.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

ADORRNO, THEODOR W.; Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento. Edit. Planeta, Agostini - Buenos Aires, 1986.

AFANASIEF (AUTORES VARIOS); Manual de Economía Política del Capitalismo. Gránica Editores, Buenos Aires, 1974.

ALTHUSSER, LOUIS; La Revolución Teórica de Marx. Edit. Siglo XXI, México, 1983.

AMSTRONG, M.A.; Basic Topology. Editorial Springer - Verlag; Colección Undergraduate Texts in Mathematics, Durham, 1983.

ANTHONY, ROBERT N.; REECE JAMES S.; Principios Contables. Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 3era. edición 1982.

ARISTOTELES; Argumentos Sofísticos. Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1983.

ARISTOTELES; Etica a Nicómaco. Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1982.

AYER, J. ALFRED; Lenguaje, Verdad y Lógica. Edit. Hispanérica, Buenos Aires, 1984.

ARIES, PHILIPPE; La Muerte en Occidente. Edit. Argos Vergara, Barcelona, 1977.

ARISTOTELES; Metafísica. Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1983.

BACHELARD, GASTON; El Compromiso Racionista. Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

BACHELARD, GASTON; La formación del Espíritu Científico. Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1985.

BACHELARD, GASTON; La Práctica del Espacio. Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

BAECHLER, JEAN; Les Orígenes del Capitalisme. Edit. Galimond, París, 1971.

BALLESTERO, ENRIQUE; El Balance, Una Introducción a las Finanzas. Edit. Alianza, Madrid, 1974.

BALLESTERO, ENRIQUE; Teoría y Estructura de la Nueva Contabilidad. Edit. Alianza, Madrid, 1979, 3era. edición.

BARTHES, ROLAND; Elemento de Semiología. Edit. Alberto Corazón, Madrid, 1971.

BARTHES, ROLAND; El Grado Cero de la Escritura y Nuevos Ensayos Críticos. Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

BARTHES, ROLAND; Lo Obvio y lo Obtuso. Edit. Paidós, España, 1986.

BARTHES, ROLAND; Mitología. Edit. Du Seuil, París, 1957.

- BATPERSON; *Communication the Social Matrix of Psicology*. Edit. New York, 1951.
- BAUDRILLARD, JEAN; *Crítica de la Economía Política del Signo*. Edit. Siglo XXI, 6ta. edición, México, 1986.
- BAUDRILLARD, JEAN; *El Sistema de los Objetos*. Edit. Siglo XXI, México, 1969.
- BENVENISTE, EMILE; *Problemas de la Linguística General*. Edit. Siglo XXI, México 1971.
- BENVENISTE, EMILE; *Problemas de la Lingüística General II*. Edit. Siglo XXI, México, 5ta. edición 1983.
- BERKELEY; *Tres Diálogos entre Hilas y Filonus*. Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1982.
- BERTALANFFY, LVON; *Robots, Hombres y Mentes*. Edit. Guadarrama, Madrid, 1971.
- BERTORA, HECTOR; *Temas Contables y Financieros*. Edit. Macchi, Buenos Aires, 1973.
- BERTORA, HECTOR; *Teoría de la Contabilidad*. Edit. Macchi, Buenos Aires, 1975.
- BLEDEL, RODOLFO; *El Ocaso del Homo Economicus*. Edición del Autor, Buenos Aires, 1984.
- BROGLIE, LUJS DE; *Prefacio al Libro de Jean Louis Destavches, Phisique Moderne et Philosophie*. Edit. P.U.F., Fracia, París, 1967.
- BUNGE, MARIO; *Epistemología*. Edit. Ariel, Barcelona, 1980.
- BUNGE, MARIO; *La Ciencia, Su Método y su Filosofía*. Edit. Siglo XX, Buenos Aires, 1984.

BUNGE, MARIO; *La Investigación Científica*. Edit. Ariel, Barcelona, 1969.

BUNGE, MARIO; *Materialismo y Ciencia*. Edit. Ariel, Barcelona, 1981.

BUNGE, MARIO; *Teoría y Realidad*. Edit. Ariel, Barcelona, 1972.

BRUNSWING, LEON; *Las Etapas de la Filosofía Matemática*. Edit. Losada, Buenos Aires, 1945.

BARTHES, ROLAND; *Leçon*. Edit. Senil, París, 1978.

BARTHES, ROLAND; *El Placer del Texto*. Edit. Siglo XXI, México, 1972.

BARTHES, ROLAND; *El Grado Cero de la Escritura*. Edit. Siglo XXI, Buenos Aires 1973.

BASTIDE, ROBERT; *Saus et usages dei terme structure dams las sciences humanies et sociales*. Mouton & Co, La Haya, 1962.

BIONDI, MARIO; *Tratado de Contabilidad Intermedia y Superior*. Edit. Machi, Buenos Aires, 1984.

BOUSSETT, JACQUES BENIGNE; *Tratado de Libre Arbitrio*. Tucumán, Argentina, 1948.

CARNAP, RUDOLF; Meaning and Necessity. Enlarged Edition, U.S.A., 1956.

CASSIRER, ERNEST; Antropología Filosófica. Edit. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1979, 9na. reimpresión.

COMTE, AUGUSTE; Curso de Filosofía Positiva. Edit. Orbis, Buenos Aires, 1981.

CONDERE, LUIS; La Relatividad. Edit. Planeta, Barcelona, 1980.

CONDORCET; Esquisee D' un Tableau Historique Des Progrés Do L' Esprit Human Editorial Lufont, París, 1949.

COTURAT; Reglas del Método. Edit. Aguilar, Madrid, 1943.

CHAPMAN, WILLIAM L.; BAS DE ZAR, ELIDA; BENAVIDEZ, ESTEBAN A.; PACHA DE SERRA, AMANDA; FERNANDEZ FRANCISCO; Teoría Contable. La Exposición Veraz y Razonable en los Estados Contables. Edit. Macchi, Buenos Aires, 1984.

CHAPMAN, WILLIAM, LESLIE; El Principio de la Fraternidad en la Actividad Económica. Academia Nacional de Ciencias Económicas. Buenos Aires, 1986.

CHAPMAN, WILLIAM, LESLIE; Responsabilidad del Profesional en Ciencias Económicas. Edit. Macchi, Buenos Aires, 1979.

CHIROM, JAIME; La Profesión Contable. Edit. Tesis, Buenos Aires, 1985.

CHOMSKY, NOAM; Problemas Actuales en Teoría Lingüística. Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1981, 3era. edición en español.

CHOMSKY, NOAM; Reflexiones Sobre el Lenguaje. Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

CHOBHAM, THOMAS DE; Suma Confessorum. Edit. Broomfield, Lowan, 1968.

D

DE BONO, E.; El Pensamiento Lateral, Manual de Creatividad. Edit. Paidós, Buenos Aires, 1989.

DERRIDA, JACQUES; De la Gramatología. Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1984, 3era edición.

DERRIDA, JACQUES; La Carte Postale de Sócrates a Freud et au Delá. Edit. Aubier-Flamion, París, 1980.

DERRIDA, JACQUES; La Filosofía como Institución. Edit. Granica, Barcelona, 1984.

DERRIDA, JACQUES; L'Écriture et la Différence. Edit. P.U.F., París, 1967.

DERRIDA, JACQUES; Parages. Edit. Galilei, París, 1986.

DERRIDA, JACQUES; Posiciones. Edit. Pretextos, Valencia, 1972.

DESCARTES, RENE; Correspondencia. Edit. Taurus, Madrid, 1967.

DESCARTES, RENE; Discurso del Método. Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1978.

DOBB, MAURICE; Teorías del Valor y la Distribución desde Adam Smith hasta nuestros días. Edit. Siglo XXI, México, 1976.

DRUCKER, PETER F.; La Gerencia. Edit. El Ateneo, Buenos Aires, 1973.

DUCASSE, P.; Historia de las Técnicas. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1960.

DUBOIS, JEAN; Dictionnaire de Linguistique. Edit. Larrouse, Paris, 1973.

ECO, UMBERTO; Como se hace una Tesis. Edit. Gedisa, Barcelona, 1983.

ECO, UMBERTO; Estrategia de la Ilusión. Edit. Lumen de la Flor, Buenos Aires, 1987.

ECO, UMBERTO; Tratado de Semiótica General. Edit. Nueva Imagen, México, 1978.

EINSTEIN, ALBERT; Como veo el Mundo. Edit. Planeta, España, 1959.

EIMER, DELIA; Cadenas, Nudos y Superficies en la Obra de Jacques Lacan. Pierre Savery, Ediciones Javier Bóveda, Buenos Aires, marzo 1984.

EIMER, DELIA; Consideraciones Acerca del Teorema de Gödel de 1931, Edit. Escuela Freudiana de la Argentina, Buenos Aires, 1983.

ESTRADA, SANTIAGO N.; La Contabilidad en la Prehistoria y el Mundo Antiguo. Director del Instituto de Contabilidad de la Facultad de Ciencias Económicas de la U.N. Cuyo.

EVANGELIO SEGUN SAN JUAN; Nuevo Testamento.

ECO, UMBERTO; Obra Abierta. Edit. Ariel, Barcelona, 1979.

ECO, UMBERTO; El Nombre de la Rosa. Edit. Lumen de la Flor, Buenos Aires, 1986.

FATONE, VICENTE; El Budismo Nubilista y Otros Ensayos. Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1972.

FEYERABEND, PAUL K.; Contra el Método. Edit. Orbis, Argentina, 1984.

FEYERABEND, PAUL K.; Adiós a la Razón. Edit. Tecnos, Madrid, 1984.

FEYERABEND, PAUL K.; La Ciencia en una Sociedad Libre. Edit. Siglo XXI, Madrid, 1982.

FORTINI, HERNANDO; LATUCCA, ANTONIO; LOPEZ SANTISSO, HORACIO; LUPPI, HUGO; SLOSSSE, CARLOS A.; URRIZA, JOSE; Replanteo en la Técnica Contable. Edit. Macchi, Buenos Aires, 1980.

FOUCAULT, MICHEL; El Discurso del Poder. Edit. Folios, Buenos Aires, 1983.

FOUCAULT, MICHEL; El Lenguaje al Infinito. Edit. Dianus, Córdoba, 1986.

FOUCAULT, MICHEL; La Verdad y las Formas Jurídicas. Edit. Gedisa, México, 1986.

FOUCAULT, MICHEL; Microfísica del Poder. Edit. La Piqueta, Madrid, 1980.

FOWLER, NEWTON; Contabilidad Básica Libro 2. Ediciones de Contabilidad Moderna, Buenos Aires, 1982.

FOWLER, NEWTON; Contabilidad con Inflación Libro 3. Ediciones de Contabilidad Moderna, Buenos Aires, 1983.

FOWLER, NEWTON; Contabilidad Superior. Ediciones de Contabilidad Moderna. Buenos Aires, 1983.

FOWLER, NEWTON; Cuestiones Contables Fundamentales. Ediciones de Contabilidad Moderna, Buenos Aires, 1982.

FOWLER, NEWTON; Organización de Sistemas Contables Libro 5. Ediciones de Contabilidad Moderna, Buenos Aires, 1982.

FRECHET, M. KY FAN; Introducción a la Topología Combinatoria. Edit. Universitaria de Buenos Aires, 1961.

FREGE, GORLOB; Estudios sobre Semántica. Edit. Orbis, Buenos Aires, 1985.

FREGE, GOTLOB; Fundamentos de la Aritmética. Investigación Lógico Matemática sobre el concepto de número. Edit. IATA, Barcelona, 2da. edición castellana, 1973.

FREUD, SIGMUND; Introducción al Nacrcisismo.

FREUD, SIGMUND; Obras Completas. Tomo I al XXIV. Edit. Amorrortu, Buenos Aires, 1985.

FREUD, SIGMUND; Psicología de las Masas y análisis del Yo. Edit. Amorrortu, Buenos Aires, 1985.

FRISCHKNECHT, F; BASIL, C.; La Dirección de la Pequeña Empresa. Edit. El Ateneo, Buenos Aires, 1969.

FRISCHKNECHT, F.; La Gerencia y la Empresa. Edit. El Ateneo, Buenos Aires, 2da. edición, 1969.

FRONDIZI, RISIERI; ¿Que son los Valores?. Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

FURTADO, CEUSO; El Mito del Desarrollo Económico y el Futuro del Tercer Mundo. Edit. Periferia, Buenos Aires, 1974.

FOUCAULT, MICHEL; La Arqueología del Saber. Edit. Galimard, España, 1969.

FOURASTIER, JEAN; La Realidad Económica. Edit. Emecé, Buenos Aires, 1980.

FLAUBERT, J; La Tentation de Saint Antoine. Edit. Le Livre, De Poche, 1968.

G

GERTZ MANERA, FEDERICO; Origen y Evolución de la Contabilidad. Edit. Trillo, México, 1976.

GHYKA, MATILDA C.; El Número de Oro. Edit. Poseidón, Barcelona 1978. Tomo I: Los Ritmos; Tomo II: Los Ritos.

GORBACHOV, MIJAIL; La Perestroika, Nuevas Ideas para Nuestro País y el Mundo. Edit. Enece, Buenos Aires, 1987.

HABERMAS; Ciencia y Técnica como Ideología. Edit. Tecnos, Madrid, 1986.

HABERMAS; Erkenntnis und Interessen. Edit. Taurus, Alemania, Frankfurt, 1968.

HABERMAS; Sobre la Metacrítica de la Teoría del Conocimiento. Edit. Planeta, Barcelona, 1986.

HALMOS, PAUL R.; Teoría Intuitiva de los Conjuntos. Editorial Cecsá, México, 1967.

HARARI, ROBERTO; La Repetición del fracaso. Edit. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

HARARI, ROBERTO; Los Cuatro Conceptos Fundamentales de Psicoanálisis de Lacan: Una Introducción. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1987.

HEGEL; GEORG WILHELM FRIEDRICH; Fenomenología del Espíritu. Fondo de Cultura Económica, México, 1981, 4ª Edición, 4ª Reimpresión.

HEIDEGGER, MARTIN; Acheminement vers la parole. Edit. Gallimond, París, 1976.

HEIDEGGER, MARTIN; Arte y Poesía. Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

HEIDEGGER, MARTIN; Carta sobre el Humanismo. Edit. Sur, Buenos Aires, 1ª edición 1957, 2da. edición 1960.

HEIDEGGER, MARTIN; El Ser y el Tiempo. Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

- HEIDEGGER, MARTIN; Essais et Conférences. Edit. Gallimond, París,
- HEIDEGGER, MARTIN; Introducción a la Metafísica. Edit. Nova, Buenos Aires, 1959.
- HEIDEGGER, MARTIN; Kant et le probleme de la Metaphisique. Edit. Gallimond, París, 1960.
- HEIDEGGER, MARTIN; Kant y el Problema de la Metafísica. Edit. Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1981.
- HEIDEGGER, MARTIN; La Pregunta por la cosa. Edit. Sur, Buenos Aires, 1964.
- HEIDEGGER, MARTIN; Qué es eso de Filosofía. Edit. Sur, Buenos Aires, 1960.
- HEIDEGGER, MARTIN; Que es Metafísica. Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1979
- HEIDEGGER, MARTIN; Sendas Perdidas. Edit. Losada, Buenos Aires, 1960.
- HEIDEGGER, MARTIN; Unterwegs zur Sprache. Edit. Verlag Günther Neske, Pfulingen R.F. Alemana, 1959.
- HERMIDA, JORGE; SERRA, ROBERTO; Oportunidades Estratégicas. Edit. Macchi, Buenos Aires, 1984.
- HENRIK VON WRIGHT, GEORGE; La Lógica de la Preferencia. Edit. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1967.
- HICKS; Valor y Capital. Edit. de los Estados, México, 1968.
- HINTIKKA, JAAKKO; Lógica, Juegos de Lenguaje e Información. Temas Kantianos de Filosofía de la Lógica. Edit. Tecnos, España, 1973.

HORKHEIMER, MAX; ADORNO, THEODOR W.; Dialéctica del Iluminismo. Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1987.

HUME, DAVID; Tratado de la Naturaleza Humana. Edit. Orbis, Buenos Aires, 1984.

HUME, DAVID; Tratado del Entendimiento Humano. Edit. Orbis, Buenos Aires, 1981.

HUSSERL, ELMUND; Investigaciones Lógicas. Edit. Alianza, Madrid, 1982.

HEGEL, GUILLERMO FEDERICO; Ciencia de la Lógica. Edit. Solar Hachette. Buenos Aires, 1968.

HUSSERL, ELMUND; Toda y Suma en su Lógica. Investigaciones Lógicas. Edit. Alianza, Madrid, 1982.

HEISENBERG; Les Problemes Fundamentaux de la Pshysique Atomique Contemporaine. Cap.II, Chargementes, Sur Semis dans les Foundaments de la science de la Nature 8ª Edición, Editorial Gaumer, París, 1948.

JAKOBSON, ROMAN; BARTHES, ROLAND; MOLES, ABRAHAM; El Lenguaje y los Problemas del Conocimiento. Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires, 1971.

JAKOBSON, ROMAN; Ensayos de Lingüística General.

JAKOBSON, ROMAN; Essais de Linguistique Generale. Edición de Minuit, París, 1963

JAKOBSON, ROMAN; Filosofía Analítica, Lingüística e Ideología en el Lenguaje y los Problemas de Conocimiento. Barthes Roland y otros, Rodolfo Alonso, Buenos Aires, 1979, 3era. edición.

JAKOBSON, ROMAN; Lingüística y Poética. Edit. Cátedra, Madrid, 1983.

JAMES, WILLIAM; Pragmatismo. Edit. Hispanérica, Buenos Aires, 1984.

JUNG, C.G.; La Psicología de la Transferencia. Edit. Paidós, Buenos Aires, 1954

KANT, EMANUEL; Critique de la Raison Pure. Edit. Alcan, París, 1927.

KANT, EMANUEL; Crítica de la Razón Práctica. Edit. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1984.

KANT, EMANUEL; Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Edit. Espasa-Calpe, 8va. edición, Madrid, 1983.

KANT, EMANUEL; Prolegómenos. Edit. Charcas, Buenos Aires, 1984.

KELLY, JOHN L.; Topología General. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1962.

KIERKEGAARD, SOREN; In Vino Veritas, La Repetición. Edit. Guadarrama, Madrid, 1976.

KNEALE, MARTHA; El Desarrollo de la Lógica. Edit. Tecnos, Madrid, 1980.

KOJEVE, ALEXANDRE; La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel. Edit. La Pléyade, Buenos Aires, 1985.

KOJEVE, ALEXANDRE; La Dialéctica de lo Real y la Idea de la Muerte en Hegel. Edit. La Pléyade, Buenos Aires, 1984.

KOJEVE, ALEXANDRE; La Idea de la Muerte en Hegel. Edit. Leviatan, Buenos Aires, 1982.

KOFMOCOROV, A.N.; FOMIN, S.V.; Elementos de la Teoría de Funciones y del Análisis Funcional. Edit. Mir, Moscú, 1975..

KOONTZ, O'DONNELL; Administración. Edit. Libros MC. Graw - Hill de Méxuco S.A. de C.V.; México, 1987.

KRISTEVA, JULIA; Pouvoire del Horreur. Edit. Du Seuil, París, 1980.

KUHN, T.S.; Historia de las Revoluciones Científicas. Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

KELLEY, JOHN.L; Topología General. Edit. Universitaria de Bueno Aires, 1962.

KRISTEVA, JULIA; El Texto de la Novela. Edit. Ariel, México, 1987.

LACAN, JACQUES; Añ. Edit. Paidós, Buenos Aires, 1981.

LACAN, JACQUES; El Seminario I, Los Escritos Técnicos de Freud. Edit. Paidós, Barcelona, 1984.

LACAN, JACQUES; El Seminario II, El yo en la teoría de Freud y en la teoría Psicoanalítica. Edit. Paidós, Barcelona, 1984.

LACAN, JACQUES; El Seminario III, La Psicosis. Edit. Paidós, Barcelona, 1984.

LACAN, JACQUES; El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1984.

LACAN, JACQUES; Escrits. Edit. Du Seuil, París, 1966.

LACAN, JACQUES; Escritos I. Edit. Siglo XXI, México, 1981.

LACAN, JACQUES; Escritos II. Edit. Siglo XXI, Mexico, 1981.

LACAN, JACQUES; Lacan Oral. Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires, 1983.

LACAN, JACQUES; La Etica del Psicoanálisis. Edit. Paidós, Buenos Aires, 1988.

LACAN, JACQUES; La Metáfora del Sujeto. Edit. Homo - Sapiens, Buenos Aires, 1978.

- LACAN, JACQUES; Las Relaciones de Objeto y las Estructuras Freudianas. Revista Imago, Buenos Aires, Octubre 1984.
- LACAN, JACQUES; Los Cuatro Conceptos del Psicoanálisis. Edit. Paidós, Buenos Aires, 1987.
- LACAN, JACQUES; Los Escritos Técnicos de Freud. Edit. Paidós, Buenos Aires, 1981.
- LACAN, JACQUES; Lo Simbólico, Lo Imaginable, Lo Real. Revista Argentina de Psicoanálisis, Buenos Aires, Diciembre 1977.
- LACAN, JACQUES; SOURY, PIERRE; Cadenas, Nudos y Superficies en la Obra de Lacan. Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires, 1984.
- LAFONT - GRANON, JEANNE; La Topología Básica de Jacques Lacan. Edit. Nueva Visión, Buenos Aires, 1987.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS; Diccionario de Psicoanálisis. Edit. Labor, Barcelona, 1981.
- LE BON, GUSTAV; Citado por Freud en Psicología de las masas y análisis del yo, Obras Completas. Edit.
- LE BON, GUSTAV; Psicología de las multitudes. Edit. Albatros, Buenos Aires, 1968
- LEENER; Tratado de Organización de Empresas. Edit. Aguilas, Madrid, 4ta. edición, 1965.
- LEGENDRE, PIERRE Y OTROS; El Discurso Jurídico. Edit. Hayette, Buenos Aires, 1982.
- LE GOFF, JACQUES; Mercaderes y Banqueros de la Edad Media. Edit. Eudeba, Buenos Aires, 1968.

LACAN, JACQUES; Encore. Edit. Du Seuil, París, 1975.

LE GOFF, JACQUES; La Bourse et la Vie. Edit. Hachette, París, 1986.

LE GOFF, JACQUES; Tiempo, Trabajo y Cultura en el Occidente Medieval. Edit. Taurus, Madrid, 1983.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM; Discurso de la Metafísica. Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1982.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM; Monadología. Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1983.

Nuevo Tratado sobre el Entendimiento Humano. Edit. Aguila Buenos Aires, 1966.

LEVY, ALBERTO; Como Hacen los que Hacen. Edit. Tesis, Buenos Aires, 2ª Edic, 1987.

Estrategia en Acción. Edit. Macchi, Buenos Aires, 1985.

Planeamiento Estratégico. Edit. Tesis, Buenos Aires, 1986.

LEVI STRAUS, CLAUDE; Antropología Estructural. Edit. Siglo XXI. México, 1984.

Estructural Elementales del Parentesco. Edit. Paidós, Barcelona, 1985.

La Estructura y la Forma. Lanterí Laura. Introducción al Estructuralismo. Edit. Nueva Visión. Buenos Aires, 1972.

Mito y Significado. Edit. Alianza, Buenos Aires, 1986.

Problemas del Estructuralismo. Edit. Univ. de Cba, 1967.

Tristes Trópicos, Edit. Plon, París, 1973.

LIPSCHUTZ, SEIMOUR; Topología General, Edit. Mac Grauhill, Serie Schaum, España 1975.

LISDERO, ARTURO. E; El Concepto del Balance en la Doctrina Contable. Edit. Macchi, Buenos Aires, 1973.

LOCKE, ALAIN. LE ROY; Tratado de la Naturaleza Humana. Edit. Hispamérica, Buenos Aires, 1980.

Ensayos Sobre el Entendimiento Humano. Edit Aguilar, Bs Aires, 1968.

MAC DOUGALL; The group mind. Cambridge, 1920. Pag. 79-81-92-93.

MACI, GUILLERMO A.; El Objeto y el Otro. Edit. Fundación Ross, Rosario, 1988.

MACI, GUILLERMO A.; La Repetición Significante, Objeto y Marca. Ediciones Cándil, Buenos Aires, 1983.

MANDEL, ERNEST; La Formación del Pensamiento Económico de Marx. Edit. Siglo XXI, Madrid, 1974.

MARX, CARLOS; Manuscritos de 1844. Edit. Cártago, Buenos Aires, 1984.

MARX, KARL; El Capital. Tomo I, Capítulo 13. Edit. Siglo XXI, México.

MARX, KARL; Escritos Económicos Filosóficos, Los Grundrisse. Edit. Fondo de Cultura Económica, México

MARX, KARL; Manuscritos Económicos Filosóficos de 1844. Edit. Grijalbo, México, 1969.

MASOITA, OSCAR; Introducción de la Lectura de Jacques Lacan. Edit. Corregidor, Buenos Aires, 1985.

MASOITA, OSCAR; Lecciones de Instrucción al Psicoanálisis. Edit. Gedisa, Buenos Aires, 1985.

MALINOSKI, Epílogo de El Significado de Ogden y Ricardo; Edit.Losada, Bs As, 1952.

MARTELLI, JUAN CARLOS; Psicoanálisis Actual; Edit. Legasa, Buenos Aires, 1988.

MARX,KARL; Contribución a la Crítica de la Economía Política. Obras Escogidas Tomo I- Edic. en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1951.

MASSEY, WILLIAM; Introducción a la Topología Algebraica. Edit. Reverté S.A. España, 1972.

MAUAS, M.A; Paradojas Psicoanalíticas. Edit.Paidós. Buenos Aires, 1ª Edic.1981.

MANTAIN, JACQUES; Filósofo Católico Francés Contemporáneo.

MEINONG, La Polémica Meinong- Russell ha sido analizada por Mustafá Safouan y por T.M. Simpson, Formas Lógicas, Realidad y Significado. Edit. Eudeba.Buenos Aires, 1975.

MERLEAU - PONTY, MAURICE; Fenomenología de la Percepción. Edit. Planeta, Agostini, Buenos Aires, 1984.

Lo Visible y lo Invisible. Edit. Seix Barral S.A. Barcelona,1970.

MILLET, LOUIS; D'ainielle, MADELEINE, VARIN; EL Estructuralismo como Método. Edit. Edicusa. Madrid, 1972.

MILNER,JEAN CLAUDE; Argumentos Lingüísticos. Edit. Mame, París, 1973.

El Amor por la Lengua. Edit. Nueva Imagen, México, 1980.

Les Noms Indistincts. Edit, Du Seuil, París, 1978.

N

NAGEL, ERNEST and NEWMAN, JAMES R.; Godel Proof. New York, University Press, 1958

NANCY JEAN - LUC; LABARTHE, PHILIPPE LACQUE; El Título de la Letra (Una Lectura de Lacan). Ediciones Buenos Aires, Buenos Aires, 1981.

NASTO, JUAN DAVID; L'Inconscient a venir. Christian Bourgvies Editeurs, París, 1980.

NAYLOR, THOMAS; VERNON, JOHN; Economía de la Empresa. Edit. Amorrortu, Buenos Aires, 1973.

NIETZSCHE, FRIEDRICH; Aurora Meditación sobre los Prejuicios Morales. Pequeña Biblioteca Calamus Scriptoris, Barcelona, 1977.

NIETZSCHE, FRIEDRICH; El Anticristo. Editores Mexicanos Unidos, México, 1980.

NIETZSCHE, FRIEDRICH; El Nacimiento de la Tragedia. Edit. Alianza, Madrid, 7ma. edición, 1984.

NIETZSCHE, FRIEDRICH; Genealogía de la Moral. Edit. Alianza, Madrid, 7ma. edición, 1983.

NIETZSCHE, FRIEDRICH; Más allá del Bien y del Mal. Edit. Alianza, Madrid, 1978.

OLAZO, EZEQUIEL DE; LEIBNIZ, G.W.; Escritos Filosóficos. Edit. Charcas, Buenos Aires, 1962.

ORTEGA Y GASSET, JOSE; La Rebelión de las Masas. Edit. Austral, Buenos Aires, 1950.

PACIOLO, FRAY LUCA; Tratado de Cuentas y de la Escritura. Edit. Distribución No no, Tratado XI.

PALAZZOLI, MARA SELVINI Y OTROS; Al frente de la Organización. Edit. Paidós, Buenos Aires, 1986.

PALMIER, MICHEL JEAN; Hegel. Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

PARSONS, E. VALE; Family Socialization and Interaction Process. Leone, 1955.

PASCAL, BLAISE; Pensés. Edit. Gallimond, París, 1977.

PASCAL, BLAISE; Pensés et Opuscules. Edit. Brunswing, París, 1912.

PAZ, OCTAVIO; El Arco y la Lira. Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 5ta. edición 1983.

PEIRCE, CHARLES SANDERS; Collected Papers. Edit. Cambriadge Massachussets, 1965

PEIRCE, CHARLES SANDERS; Lecciones sobre el Pragmatismo. Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1978.

PEREL, VICENTE; Administración, Pasado, Presente y Futuro. Edit. Macchi, Buenos Aires, 1984.

PEREZ, H. RODOLFO; Teoría de la Administración. Edit. Macchi, Buenos Aires, 1986.

PIAGET, JEAN; Psicología de la Inteligencia. Edit. Psique, Buenos Aires, 1984.

PIETRAGALLA, CANDIDO; Cultura y Sociedad en las Empresas Argentinas, Edit. Macchi, Buenos Aires, 1966.

PLATON; Diálogos. Edit. Edaf, Madrid, 1980.

POPPER, KARL; La Lógica de la Investigación Científica. Edit. Tecnos, Madrid, 1973

POPPER, KARL; Conocimiento Objetivo. Edit. Tecnos, Madrid, 1974.

PERENNE, HENRY; Histoire Economique et Sociale de Noyen Age. Edit. Hachette. París, 1969.

PICHON RIVIERE, ENRIQUE; El Proceso Creador del Psicoanálisis a la Psicología Social. Edit. Nueva Visión, Buenos Aires, 1987.

PICHON RIVIERE, ENRIQUE; Teoría del Vinculo. Edic. Nueva Visión, Buenos Aires, 1985

PICHON RIVIERE, ENRIQUE; El Proceso Grupal del Psicoanálisis a la Psicología Social. Edic. Nueva Visión, Buenos Aires, 1985.

POICARE, HENRY; Ciencia y Método. Edit, Plon, París, 1916 - 1956.

RIBAUD, LOUIS; Etudes Sur Les Reformateurs. Edit. Lufont, París, 1941.

RICOEUR, PAUL; Hermenéutica y Estructuralismo. Edit. Negápolis, Buenos Aires, 1975

RIFFLET LEMAITRE, ANITA; Lacan. Prólogo de Jacques Lacan. Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1981.

ROSSET, CEMENT; Lo Imaginario. Duize Lecons de Philosophie. Edit. Le Mondé, París, 1982.

RUBIN ILLITCH, ISAAK; Ensayos sobre la Teoría Marxista del Valor. Edit. Pasado y Presente, Buenos Aires, 1974.

RUSSELL, BERTRAND; El Conocimiento Humano, su Alcance y sus Limitaciones. Edit. Taurus, Madrid, 1964.

RUSSELL, BERTRAND; Introducción a la Filosofía Matemática. Edit. Losada, Buenos Aires, 1945

RUSSELL, BERTRAND; La Sabiduría en Occidente. Edit. Aguilar, Madrid, 2da. edición 1975.

RUSSELL, BERTRAND; Los Principios de la Matemática. Obras Completas. Edit. Aguilar, París, 1973.

RUSSELL, BERTRAND; Vaguedad. Edit. Losada, Buenos Aires, 1923.

SAINTE VICTOR, PAUL DE; Hombres y Dioses. Terraza Aliena Editores, Valencia, 1883

SAUSSURE, FERDINAND DE; Curso de Lingüística General. Tomo I y II. Edit. Siglo XXI, México, 1983.

SANTIAGO, LUIS A.; Geometrías no Euclidianas. Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1976.

SARTRE, JEAN PAUL; El Ser y la Nada. Edit. Losada, Buenos Aires, 7ma. edición, 1983.

SARTRE, JEAN PAUL; HEIDEGGER, MARTIN; El Existencialismo es un Humanismo. Carta sobre el Humanismo. Ediciones del '80, Buenos Aires, 1985.

SAUVY, ALFRED; Costo y Valor de la Vida Humana, Edit. Emecé, Buenos Aires, 1980.

SCHAFF, ADAM; Revisionismo de los Años 1960, Lenguaje y Acción Humana. Edit. Cuadernos Beta, Barcelona.

SCHAFF, ADAM; Sobre el Marxismo y el Existencialismo. Anuario de Arte y Literatura, Edit. Anuario, Buenos Aires, 1962.

SCHLELEN, MAX; El Puesto del Hombre en el Cosmos. Edit. Losada S.A., Buenos Aires 6ta. edición 1967.

SCHLEMONSON, ALDO; Análisis Organizacional y Empresa Unipersonal. Crisis y Conflicto en Contextos Turbulentos

SCHUMPETER, JOSEPH; Historia del Análisis Económico. Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

SENDEROVICH, ISAAC A.; Contabilidad. Edit. Macchi, Buenos Aires, 1983.

SENDEROVICH, ISAAC A.; Tratado de Normas Doctrina y Práctica Contable. Ediciones de Contabilidad Moderna, Buenos Aires, Noviembre 1982.

SERRA, ROBERTO; HERMIDA, JORGE; Diagnóstico Estratégico. Edit. Macchi, Buenos Aires, 1985.

SHOPENHAUER, ARTURO; El Mundo como Voluntad y Representación. Edit. Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1942.

SIMON, HERBERT; El Comportamiento Administrativo. Edit. Aguilar, 2da. edición 1964.

SPINOZA; Ética. Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1977.

SPINTO, CHARLES; Conocimiento y Trabajo. Edit.

STEGMOLER, WOLFMAN; La Concepción Estructuralista de las Teorías. Edit. Alianza 1981.

STUART MILL, JOHN; Sistema de Lógica. Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1970.

SWEETZ; Teoría del Desarrollo Capitalista. Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

SAFOUAN, MUSTAFA; L'Echec du Principe du Plaicir. Edit. Du Seuil, París, Francia, 1979.

SANTALO, LUIS.A; Geometrías no Euclideanas. Edit. Universitaria de Buenos Aires 1976.

SAN AGUSTIN; Confesiones. Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1962.

SPIRITO, CHARLES; Conocimiento y Trabajo. Buenos Aires, 1985, Tomo III.

T

THION, SERGE; LEVI STRAUSS, CLAUDE; BARTHES, ROLAND; CODELIER, MAURICE; Aproximación al Estructuralismo. Edit. Galerna, Buenos Aires, Nov. 1967.

THOM, RENE; Estabilidad Estructural y Morfogénesis. Edit. Gedisa, Barcelona, 1987

THOM, RENE; Parábola y Catástrofes. Edit. Tusquets Editores, Barcelona, 1980.

TOFFLER, ALVIN; La Empresa Flexible; Plaza y Janes Editores, Barcelona, 1985.

TOFFLER, ALVIN; Los Consumidores de Cultura. Edit. Leviatan, Buenos Aires, 1981.

TROTTER, W.; Instints of the herd in peace and War. Londres, 1916.

TURGOT: Discours Sur L'Histoire Universelle. Edit. Seuil, París 1934.

TWARDOWSKY, KAZIMIERZ; Citado por Mustafá Safouan en L'Échec du Principe de Plaisir. Edit. Du Seuil, París, 1979.

VAN DIJK TEUN, A.; Estructuras y Funciones del Discurso. Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, 1980.