

venir que constituyen su contenido efectivo" (104). Se dispondrá de "la matemática" como una totalidad bastante estática y con un mínimo de hipótesis y un mínimo de elementos. Se olvidará que todo pensamiento formal está necesariamente acompañado de un proceso de formalización. "El hábito de la razón puede convertirse en un trastorno de la razón. El formalismo puede degenerar, por ejemplo, en un automatismo de lo racional y la razón se vuelve como ausente de su organización. Es preciso entonces sacrificar una víctima a esta divinidad lejana, para que ella se reanime en los humos del holocausto" (105).

La otra dificultad de la fenomenología se refiere al dónde comenzar a articular su discurso. El campo de las evidencias efectuadas en el campo de la conciencia fenomenológica exige ser expuesto. El sentido manifestado se inscribirá en la lengua natural. Ciertamente no en sus usos tradicionales (que también deben ser puestos entre paréntesis) sino en sus posibilidades expresivas. Hay que manipular el lenguaje de todos los días para adecuarlo a la exposición de las evidencias. Pero la estructura del campo semántico propio de la lengua (fenomenológicamente opaca) hace que "la palabra que expone el fenómeno se vea obligada a inscribirse en un sistema no reducido" (106), no purificado. Por este camino la fenomenología se consagra a lo primitivo al anudar sus relaciones con el discurso común. "Para esto busca los orígenes. Vuelve al rudimento. Cree haber dicho lo esencial cuando ha fijado los temas generales. . . quiere que lo primitivo sea siempre lo fundamental" (107). "Entonces, aunque trate de la fenomenología del conocimiento del mundo exterior, la fenomenología da, como yendo de sí, una primacía a lo sentido, a lo percibido, esto es, lo imaginado" (108).

El interés que la fenomenología presta a las estructuras esenciales de las vivencias puras y a los núcleos de sentido a ellas correspondientes impone el que todo saber deba estar fundado "a partir de las fuentes originales de la subjetividad tras-

cedental". Para Husserl sólo esta lógica formal que promueve la razón al papel de sujeto cualquiera puede y debe garantizar en sus aplicaciones a las ciencias existentes el que ellas se despojen de su "ingenuidad" actual.

Brevemente, Husserl (que era originariamente matemático y que siempre se interesó por la *mathesis*) fracasa en un proyecto fundador de las ciencias contemporáneas en general y de las matemáticas en particular por dos motivos:

1. por menospreciar la técnica matemática de los textos matemáticos. Y en un sentido amplio, por no aceptar el carácter técnico de las ciencias
2. por olvidar que sólo logra situarse en un más allá del lenguaje natural aquél que ha trastocado las sintaxis. El momento de la "conciencia" estará siempre inserto en un orden sintáctico que no maneja por sí misma.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- Gaston Bachelard. *El compromiso racionalista*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.
- Gaston Bachelard. *Filosofía del No*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- Gaston Bachelard. *Formation de l'esprit scientifique*. París: Vrin, 1975.
- Gaston Bachelard. *Idealisme discursif*. "Recherches Philosophiques". t. IV. 1934-35. París: Boivin & Cie., 1935.
- Gaston Bachelard. *La psychologie de la Raison*. "Les conceptions, modernes de la Raison". Entretiens d'Eté, Amersfoort, 1938. París: Hermann, 1939.
- Gaston Bachelard. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. París: P.U.F., 1965.
- Gaston Bachelard. *Le nouvel esprit scientifique*. París: P.U.F., 1934.
- Gaston Bachelard. *Psicoanálisis del Fuego*. Madrid: Alianza, 1966.
- Suzanne Bachelard. *La logique de Husserl*. París: P.U.F., 1957.
- Maurice Blanchot. *L'entretien infini*. París: Gallimard, 1969.
- George Canguilhem. *Etudes d'histoire et de philosophie des Sciences*. París: Vrin, 1970.
- Jean T. Desanti. *La philosophie silencieuse*. París: Seuil, 1975.
- Michel Foucault. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1969.
- Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1969.
- Michel Foucault. *L'ordre du discours*. París: Gallimard, 1971.
- Martin Heidegger. *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Sur, 1964.
- Edmund Husserl. *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- Jean Hyppolite y George Canguilhem. *Hommage a Gaston Bachelard*. París: P.U.F., 1957.
- Emanuel Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Losada, 1970.
- Emanuel Kant. *Lógica*. París: Vrin, 1966.
- Jacques Lacan, *Ecrits*. París: Seuil, 1966.

104. *Ibid.* p. 75.

105. G. Bachelard. *El racionalismo aplicado*. Buenos Aires: Paidós, 1978. p. 20.

106. J. T. Desanti. *Op. cit.* p. 76.

107. G. Bachelard. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. pp. 1-2.

108. *Ibid.* p. 2.

dios, yo, mundo: el proceso de la ideología

marco antonio vélez

Partiré de las reflexiones de Marx sobre el problema de la ideología, tratando de reconstruir su proceso (el de la ideología), poniendo en juego modelos privilegiados de su funcionamiento que la definen en su esencia. Se reconocerá además la presencia de Baudrillard en algunos de los presentes planteamientos, particularmente los de aquéllos de sus textos recogidos en "La Crítica de la Economía Política del Signo". La denuncia de Marx acerca del carácter ideológico de un pensamiento, tiene que ver con cierta forma de pensamiento mágico propio de los filósofos alemanes de su época: Creencia en la eficacia autónoma de las representaciones sobre el orden del mundo. Inversión de la secuencia entre el dominio del pensamiento y el de la realidad, según la cual, la hipóstasis y autonomía del primero aparece como condición de eficacia sobre la segunda.

La eficacia propia de la ideología será así para Marx, en su crítica de los filósofos alemanes post-hegelianos, la de la inversión de la secuencia causal entre dos dominios Heterogéneos: el de la producción (orden de lo real) y el de los pensa-

mientos. Esta crítica asume una forma metafórica cuando Marx, muestra la insensatez del querer explicar relaciones finitas y superficiales, apelando a las nubes hipostasiadas del pensamiento; es el cielo quien proyecta así su sombra fantasmal sobre la tierra (orden de lo real) y oscurece lo evidente.

Así para Marx, la ideología como sistema de las representaciones es una especie de "cámara oscura"; proyección invertida de lo real en el orden de lo mental, o lo que es lo mismo captación de relaciones físicas según una secuencia metafísica (un querer concebir a toda costa la trascendencia del pensamiento, como si éste tuviese una existencia más allá de la mente). Esta inversión es sin embargo necesaria. No se trata de la contingencia de una captación subjetiva deformada. Es más bien, la captura de todo sujeto en un orden de desconocimiento necesario; la ideología sería pues en términos Kantianos: Un error necesario de la Razón. Apariencia trascendental que no sería un

El autor es profesor en la Facultad de Sociología de UNAULA.

defecto simple de la operación subjetiva del pensar. Es un orden **sistemático** de la apariencia.

Kant cree necesario realizar una crítica de esas "apariencias dialécticas" de la razón en una triple vertiente: la de las ideas trascendentales: Dios, Yo, Mundo. Desarrollarse por homología con Kant, una crítica de la ideología en tanto crítica de la "apariciencia dialéctica", siguiendo el hilo conductor que nos brinda aquella tríada de trascendentales, que para mi propósito resumen todo el mecanismo de la Ideología condensado en modelos de desconocimiento de lo real. Estos modelos serán pues, verdaderos paradigmas del funcionamiento ideológico (de la **apariciencia trascendental** es decir: sistemática y necesaria).

I. La idea de Dios: el modelo fundamental

Para Marx la ilusión religiosa es la cumbre del funcionamiento ideológico. En ella se consumaría lo propio de ésta, el desglosarse como sistema de signos autónomo y trascendente, cerrados sobre sí mismos y definiendo una falsa soberanía.

La Ideología (y en particular la religión es, en general, el sistema de signos que anula su referencia, que la rechaza. Es un orden de lo imaginario que desglosándose de lo real ya no designa nada. El signo ideológico se define por su trabajo sistemático de rechazo de la referencia. Es la autonomía del **proceso del sentido**.

La Idea de Dios consume la autonomía absoluta del signo frente a su designado. Es el distanciarse absoluto de la referencia, por ello, la ilusión religiosa será el modelo fundamental del proceso ideológico. Fundamental queriendo señalar su carácter **primero** entre los sistemas ideológicos y su función de **fundamento** por relación a ellos. El funcionamiento del modelo teológico podemos circunscribirlo por las siguientes operaciones:

- Toda operación ideológica es el desglose de un sistema de signos de su referente. Es la autonomía y clausura definitiva de un **código a-referencial**.
- Dicho sistema de signos a-referencial ha de definir en su misma operación un **simulacro** de designado: sólo así obtiene su eficacia dicho sistema.
- El sistema tiende a determinarse a partir de un signo trascendente y privilegiado que aparece

como **donador del sentido** frente al sistema. El proceso autónomo del sentido que el sistema ideológico inaugura tiene a dicho signo (que está **fuera** de sistema) como condición de posibilidad e intercambio del sentido.

Lo característico de la Idea de Dios frente a estas propiedades, es que en el sistema teológico donde actúa privilegiadamente, revela ser el modelo de la producción y la circulación del sentido (también de su autonomía) para los demás modelos ideológicos; así, la Idea del Yo y la del Mundo en tanto operadores de sistemas ideológicos particulares sólo son metáforas de dicha idea fundamental.

"Dios" como Idea es fuente de sentido para todo sistema ideológico, pues en ellos toda operación del sentido funciona con subrogados suyos, con sustitutos que regulan conforme a dicho modelo el intercambio del sentido. Todo sistema ideológico se apoya implícitamente o no en el modo de funcionamiento de la Idea de Dios en relación con el sistema teológico⁽¹⁾.

Pero "Dios" no es sólo el signo trascendente que funciona como fuente del sentido implícita o explícita de los sistemas ideológicos, es también **simulacro referencial** que actúa como garantía de realidad para dichos modelos. Es significado soberano y "realismo".

El significado "Dios" reúne, según Kant, el conjunto de toda posibilidad en la realidad de un ser personal. "Dios" es no sólo signo asistemático (como condición del proceso del sentido) sino también referente universal para estos modelos de simulación ideológica, caracterizados todos por la trascendencia y autonomía de los signos.

Esta trascendencia de los modelos ideológicos no puede, sin embargo, ser definitiva y absoluta, pues los condenaría a confinarse en un orden de lo imaginario sin eficacia ninguna sobre la realidad. En otros términos: Todo sistema de desconocimiento, debe preservar mínimas posibilidades de conocimiento efectivo o de nexos con la realidad, pues el hundimiento en lo imaginario absoluto sería su derrumbe. El modelo consumaría su

1. Cuando hablo de sistema teológico no me refiero a una teología particular; hablo de aquello que como modelo general es condición de posibilidad de toda teología. Lo mismo ocurre con las ideas de Yo y del Mundo en tanto nombran la "apariciencia psicológica" y la "apariciencia cosmológica" respectivamente.

desglose del orden de lo real. La Ideología ha de preservarse por tanto, de las posibilidades de un vértigo definitivo, que sería el de su autonomización y clausura en la ausencia de límites de lo Imaginario. Aunque su nexo con la realidad sea sólo simulacro. El proceso del sentido en su trascendencia produce un simulacro de referente, como coartada de su eficacia.

"Dios" como signo fuera de sistema, como significante flotante aporta por su carácter de excedente de sentido la posibilidad del intercambio de éste. No sólo en la "Formación Ideológica" que la teología es, sino además para el caso de los otros modelos (el sistema teológico funciona como un "Modelo de Modelos").

Para Nietzsche lo peculiar de la Idea de Dios, es el ser la sanción de un Orden, de un sentido del devenir. La "muerte de Dios" es un acontecimiento trágico por la presencia acuciante y engecedora del **sin sentido** que ella introduce. De allí en más, los hombres no saben dónde dirigir la mirada y lo más trágico aún: el acontecimiento para ellos "No acontece". Esto anuncia también que todo sistema ideológico simula su propio **vacío**. Esta es una forma de su astucia y eficacia redoblada. Es el caso de la "Muerte de Dios" que genera su propio relevo, manteniendo intacto el modo del intercambio del sentido que opera el modelo.

De la Idea de Dios se sostienen esos otros signos privilegiados y que hemos descrito como inaugurales de sistemas ideológicos: Las Ideas de Yo y del Mundo (de la sociedad). Ambos trascendentales sólo son metáforas de la Idea de Dios. Los modelos psicológicos y cosmológicos que generan son sólo sus modelos reducidos.

Encontramos un nuevo avatar de la Idea de Dios donde menos se piensa, ello nos ilustrará la eficacia de estos modelos ideológicos aún en las pretensiones de la más radical crítica. Así en Baudrillard, tras un hipercriticismo que parece demoler toda idolatría, todo culto, hallamos la expresión del modelo teológico tal como más atrás lo definimos. Para este autor, la Forma-Signo aparece como una especie de supercódigo universal, un Logos Demiúrgico que atraviesa todos los campos de la producción social con su proceso de abstracción y reducción a lo idéntico, para mejor controlar la ambivalencia del sentido. Este código general es el de la equivalencia abstracta que reduce toda virtualidad simbólica. Este código trascendente,

Demiúrgico e Identificador opera como una metáfora de la Idea de Dios. Para él no es posible que escapemos a la integración por este Logos Universal del cual él mismo dice realizar la economía.

El discurso crítico de Baudrillard (hipercrítico) no escapa a la desviación, a la seducción por la Ideología. Juego espejeante de la Ideología que capta sus alternativas críticas en su propio proceso. No es posible hurtarse al proceso del sentido instituyendo una instancia trascendente de su donación (El código o la Forma-Signo en Baudrillard).

Generalizando podríamos decir que Dios, Yo, Mundo en tanto dan lugar a modelos fundamentales de fundamento Ideológico y operando como condiciones de la donación del sentido, conforman pues, verdaderas "estructuras elementales" de la producción y circulación del mismo que están así a la base de toda manipulación social de los signos.

II. La Idea del Yo: La apariciencia psicológica

Siguiendo la secuencia Kantiana de la Dialéctica Trascendental, arribamos a la Idea del Yo. Esta da lugar a un modelo ideológico que designaremos por similitud con el texto Kantiano: Apariciencia Psicológica. La ilusión allí hecha explícita es la de la unidad de la conciencia. Seguiremos pues, el hilo conductor de la crítica a la Idea del Yo.

Para Kant, el Yo no es una "Cosa en sí", el pretenderlo dará lugar a lo que él denomina el paralogismo de una psicología racional (una de las formas de la apariciencia dialéctica); para él, el Yo es sólo Forma Lógica, es la Forma del Pensar o su condición de posibilidad vacía; subsiste sin embargo en Kant, la pretensión no menos metafísica de concebir dicha Forma Lógica como unidad. El Yo es un "algo que piensa" (una X indeterminada), pero no por ello deja de pensarlo en términos de Identidad. La unidad ahora indeterminada y universal de la conciencia subsiste como condición del representar.

Es quizá en la lingüística donde mejor podremos encontrar armas para derrumbar la falacia de la unidad cósmica o sustancial del Yo. Para ella, el Yo es sólo una instancia de discurso que designa

al locutor actual⁽²⁾. Es un signo vacío y a-referencial por el cual se nos dice, se introduce la "Subjetividad" en el lenguaje. El Yo es sólo un signo vacío y sin referente asignable, posición que puede asumir cualquier locutor en un acto de habla específico y no ninguna unidad que permanece.

Esto es esencial en la concepción de la Ideología. Concebir el funcionamiento, el proceso de la Ideología requiere del abolir toda referencia a una conciencia idéntica que subsiste tras los cambios. La Ideología es sistema, estructura objetiva que rebasa la unidad de la conciencia. Toda recurrencia al **Cogito** queda fuera de lugar al pensar la Ideología, por más que dicho cogito quiera presentarse con los atributos del sujeto trascendental.

La Idea del Yo (unidad de la conciencia) se convierte en solidaria de la Idea de Dios (unidad de lo posible) en esta concepción de los modelos Ideológicos. El proceso del sentido parece querer encarnarse en estos signos privilegiados, simulacros de realidad que dan garantía a unos sistemas de signos a-referenciales.

La Identidad del Yo es una ficción, opera como mecanismo ideológico cuya función es asignar a los individuos, "fijarlos", a unas finalidades supuestas: La reapropiación de una eventual unidad del "sí mismo" perdida. Pero ésta no es más que otra de nuestras formas de servidumbre: El querer buscar una ilusoria auténtica referencia del propio "sí mismo".

Aquello que se llama el "Yo" es sólo discontinuidad y dispersión que ninguna forma de Unidad puede recoger. Proust hablaba de una diversidad y pluralidad del "Yo" medida por la sucesión de los objetos amorosos que dejan tradecir la estela de un hundimiento irrecuperable⁽³⁾. La noción misma de una historia personal, de una temporalidad propia y vivida no sería menos ilusoria. Se funda en la mencionada exigencia del recuperar la Unidad Sintética de las vivencias propias.

2. Ver Benveniste, "de la subjetividad en el lenguaje" en *Problemas de la lingüística general*. Siglo XXI editores. pp. 179-187.

3. Para Proust solo quizás la obra de arte abre el camino de una recuperación de aquella diversidad temporal evanescente. El azar de una reminiscencia involuntaria es el punto de partida para aquella recuperación. No posible sin embargo para todos. El artista es en dicho caso un hombre que tiene acceso a una experiencia de excepción.

Cada quién sólo existe en la dispersión de sus instantes irrepitibles e irrecuperables, siguiendo a Nietzsche podríamos decir que un cuerpo no es más que una estructura plural de almas mortales. Se requiere pues, como dice Lacan en otro contexto, de una auténtica "subversión del sujeto" para develar ese otro modelo privilegiado de funcionamiento de la Ideología: La pretensión de recoger la Unidad Sintética del Sujeto. La Idea del Yo asegura una puntualidad del proceso del sentido, es la inmanencia del proceso de la circulación del sentido en la forma del modelo psicológico de la Unidad Personal. Por otra parte entre estos modelos puede haber intercambio de procedimientos, así Dios mismo podrá concebirse en tanto Unidad de lo posible bajo la forma de un ser **personal**, totalmente singularizado (aunque ello suene paradoja).

III. La Idea de Mundo: La apariencia social

Siguiendo el armazón que la Dialéctica trascendental Kantiana nos brinda, bajo el rótulo de "Idea del Mundo" quiero considerar el lugar de una nueva apariencia posible: La Ilusión de "lo social". Es aquella apariencia que se genera al considerar "lo social" como totalidad incondicionada y que asedia bajo la forma de una Unidad recordada los proyectos de su destrucción.

Parafraseando a Nietzsche podríamos decir que "la sociedad" es nuestra muy moderna "sombra de Dios" (así como en otro tiempo lo fue la Naturaleza), ella es para nosotros hoy un referente privilegiado de nuestras esperanzas y campo de nuevas apariencias posibles.

"Lo social", "la sociedad": Con estos Universales designamos el proceso de totalización del mundo por la ilimitada extensión de las relaciones sociales. Operan como referentes soberanos que pretenden abarcar la Unidad del Mundo. "La sociedad" es instituída así como totalidad incondicionada, es ella ahora la que efectúa un nuevo proceso inmanente y universal de la circulación del sentido (no ya trascendente como "Dios", ni singular como el "yo").

Habría que retomar aquí la interrogación radical de Baudrillard, acerca de aquello que estos

significantes soberanos pretenden ocultar⁽⁴⁾. Para él, la extensión de "lo social" no cubriría más que la desconstrucción de todo tipo de intercambio simbólico. De aquel tipo de intercambio propio de las culturas segmentarias y fragmentarias que anulan toda Universalidad de "lo social" en su decidida voluntad de dispersión⁽⁵⁾. Podemos hablar de "sociedad" cuando el proceso contrario, la voluntad de unificación y centralización es el predominante.

"La sociedad" designa irremediamente el movimiento de totalización y de universalización del orden de lo real. Este movimiento de sistematización se sostiene de aquella instancia Ideal que operando como totalidad significativa ("lo social"), traza un curso irreversible y un horizonte perspectivo de extensión. Esto difiere mucho de aquella voluntad de dispersión y fragmentación a que aludimos para el caso de las culturas llamadas "Primitivas" (en éstas "lo social" no existe, no es un incondicionado que marque con su voluntad sistemática toda perspectiva de desarrollo).

Parafraseando ahora a Foucault, podríamos afirmar que "lo social" es una invención reciente; es contemporáneo de la aparición de la "forma social" por excelencia: El Capitalismo. Sólo en este último "lo social" deviene sistema, integración de lo real en un orden irreversible de acumulación y expansión, con la consiguiente "Desterritorialización", es decir con la desintegración de todo aquello que se sustrae a esa voluntad totalizadora: Las culturas singulares que buscan perseverar en su fragmentación y heterogeneidad.

"Lo social sólo es real como sistema"⁽⁶⁾. Axioma propio de nuestras sociedades que legitiman el proceso de expansión ilimitada y abstracta de las relaciones sociales, la reconversión de toda voluntad de fragmentación a los designios del horizonte de Unidad y Totalización del capitalismo. El problema que se plantea es el de hasta qué punto vivimos en la esperanza de una restitución de la verdad de "lo social", como si aquel ideal trascendental no hubiese colmado aún sus posibili-

4. Baudrillard, Jean. *A la sombra de las mayorías silenciosas*. Ed. Kairos, Barcelona. 1ª ed., 87 páginas.

5. Clastres, Pierre. *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa, Barcelona. 255 páginas.

6. Levi Strauss, Claude. Introducción a la obra de Marcel Mauss en *Sociología y Antropología*. Técnos, Madrid, 430 páginas.

dades y operase como nuestro horizonte de referencia. Sus posibilidades de sistematización estarían aún abiertas.

Toda esperanza liberadora debería deshacerse de tal referencia Ideal, de la perspectiva de Unidad que "lo social" traza. Debemos deshacer "lo social" como horizonte, como punto de fuga de nuestras ilusiones, pues de lo contrario no haríamos más que llevar a su apoteosis dicho ideal trascendental; llevar a su consumación una apariencia (el Orden de lo real como totalidad significativa previa debería, según los postulados de esta ilusión, ser llenado por esta sistematicidad de "lo social").

IV. Ideología y producción del sentido

La Ideología tal como hemos descrito aquí, es una estructura de la producción del sentido según tres grandes modelos: Dios, Yo, Mundo. Estos modelos aparecen como condiciones del intercambio y circulación del sentido. La Lógica de la Ideología es a la vez una lógica del sentido o utilizando un tecnicismo de los lógicos, una lógica intencional y una lógica de la referencia (o extencional) o por lo menos de la **simulación** de la referencia por "el sentido".

El "sentido" definido por los tres grandes modelos concebidos se reparte como: Sentido Teológico, Psicológico y Cosmológico. Sin embargo, como ya lo ilustramos previamente existe un sentido soberano, es aquél operado por el modelo teológico, que se presenta como condición absoluta de su donación.

El Modelo Teológico ejemplifica la forma ideal de la producción del sentido. Permite por un lado jugar con la simulación del referente, por el otro una inscripción de todo material de sentido en una teleología: Orden de las finalidades supuestas sobre el cual se instaura una manipulación eficaz de los signos.

Asumiendo la afirmación de Deleuze de que hay siempre un **exceso** de sentido en circulación (pues éste es producido por todas partes y los modelos descritos lo ilustran), la ideología se inscribe en este desequilibrio fundamental que se abre entre sentido y referencia. No sólo es la ausencia de la referencia lo que define a la ideología, es más bien el rechazo sistemático de la misma lo

que la caracteriza en su funcionamiento. El déficit de la referencia, no colmado por el exceso de sentido abre las vías de la "Ideologización"; es decir, permite el funcionamiento sistemático de los Modelos que ponen a jugar el "Plus" del sentido que ellos contribuyen a producir a favor del **simulacro** de la referencia (la producción de referentes ilusorios que colman el **vacío** que el orden de lo real implica).

Lo que está en falta es pues la realidad. Una realidad que inexplicada requiere de colmar el vértigo que su ausencia de sentido abre, con una producción excedente del mismo que "llena" imaginariamente aquél déficit fundamental (producto del desequilibrio entre sentido y referencia). Lo que falla es pues el principio de realidad: social, psicológico y cosmológico. Los modelos ideológicos llenan dicha ausencia fundamental instaurando instancias trascendentales que **dan** sentido y simulan la referencia. Se inaugura así un nuevo dominio que es el resultado de la conjunción del "Plus" de sentido y de su aplicación a referentes imaginarios (que pretenden colmar el vértigo que el **vacío** de lo real propicia). Un orden de finalidades y realizaciones supuestas que buscan llenar la falla del principio de realidad. No se trata de la realidad de Dios, del Yo o del Mundo, sólo su instauración como referentes **supuestos** define su eficacia ideológica.

Los modelos permiten una producción global del sentido y logran circunscribir "segmentos de sentido" que funcionan como una cobertura del **vacío** de lo real en todos los órdenes. Pretenden evitar el "horror al vacío", el hundimiento en el abismo del sin sentido que es lo que propiamente aterriza. Ya lo anunciaba Nietzsche, para el hombre es preferible avismarse en **la nada** invistiéndola de sentido, a soportar la desesperación que la desmesura del sinsentido abre.

El vacío cosmológico, la deriva absoluta del mundo, sin finalidades y sin punto de llegada requiere ser expurgado. Allí están las religiones para colmarlo, a este proceso es al que hemos designado como el propio del Modelo Teológico. El vacío social ha de ser llenado también y allí están las instituciones sociales para lograrlo. El sinsentido de "lo social" es una posibilidad que se desecha por el desespero que se introduce. Por ello apelamos a aquel modelo que sistematiza nuestros anhelos de "sentido social". Individualmente nos afanamos, nos definimos como los suje-

tos de "la pre-ocupación". El tráfigo cotidiano detiene la fuga del sentido que la ausencia de un Yo unitario posibilita. La continuidad de los proyectos individuales nos distrae de la anonadante dispersión que somos, avocados al encuentro con la **suerte** individual, ya no tenemos una identidad que nos "fije" (que nos haga necesarios). Nuestros fines supuestos sólo quieren suplir la ausencia fundamental de un Yo continuo y unitario.

Cada uno de estos segmentos de sentido permite modalidades de su transgresión que no son más que condiciones de su eficacia reduplicada. Así el modelo teológico genera la forma de su transgresión bajo la figura del ateísmo, pero éste no es otra cosa que su culto por inversión: La idolatría del "sinsentido" teológico encubre un funcionamiento intensificado del modelo. Se pide de éste que no deje lugar al vacío, ningún resquicio de no-sentido. Es así la apoteosis de la idea de Dios.

La idea del Yo exige abismarse en el no-Yo (en lo indiferenciado), en apariencia transgresor, pero así sólo aseguramos el imperio incuestionado del Yo. La Idea de sociedad genera la pretensión del "sinsentido" social, pero dicha negación es igualmente afirmadora de las posibilidades de sistematicidad de "lo social". Son las exigencias absolutas y totalitarias del sentido las que pretenden llenar todo resquicio del orden de lo real: Ya cosmológico, psicológico o teológico.

- Nos aferramos a las "cumbres" del sentido que los modelos introducen en su funcionamiento, pues más allá de ellos sólo están las sombras y el vértigo del sinsentido (del caos), de la ausencia de fines "reales"; lo propio de dichos sistemas ideológicos es suscitar esa forma del vacío más allá de sí mismos. Sólo actuando en los marcos que los modelos definen deviene para los individuos una vida útil, regida por una realidad suficientemente afirmada (la definida por el modelo). Estos sistemas juegan pues, con la **imagen del vacío** que es su más allá angustiante.

Así abismarse en la **ausencia** de Dios, del Yo o del Mundo es inscribirse por negación en las condiciones mismas de la eficacia de los Modelos, como si éste fuese la única modalidad posible de su superación. Zaratustra no es tan solo un superador de "Dios" (del Modelo Teológico), es también y es lo fundamental, un superador de la nada (el sinsentido teológico). Más allá de Dios y de la nada hay todo un mundo desconocido.

la culpa y la depresión: el caso de proust

Este trabajo corresponde a un capítulo del libro "El pensamiento psicoanalítico", de Estanislao Zuleta, cuyas Obras Completas comenzará a publicar próximamente la Editorial Percepción de Medellín. La revista agradece a los editores el haberle cedido este texto.

Vamos a hablar de la depresión como fenómeno individual y colectivo, desde el punto de vista psicoanalítico. Como fenómeno colectivo tal vez es de muy fácil observación; conocemos sociedades enteras que viven en la más profunda depresión, los Juto son un caso conocido, y los Sioux de Norteamérica, estudiados por Erik Erikson.

Nadie puede dejar de tener en cuenta, si estudia con agudeza un fenómeno social o político, la depresión. Eso no es nuevo. En uno de los más destacados estudios políticos de coyuntura que se hayan escrito jamás, si no el mejor, "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", de Marx, en el cual se muestra la importancia que está adquiriendo de pronto el caudillismo, no se usa el término depresión, pero es inequívoca la observación de que "los pueblos en épocas de mal humor pusilánime dejan que los voceadores más chillones ahoguen su miedo interior".

No se trata de hacer psicologismo o no, esto es un elemento de la explicación de un fenómeno político, que le resulta necesario a cualquiera, independientemente de su doctrina particular.

En "El eje narcisista de las depresiones", de Rosolato, encontramos casi al comienzo la afirmación: "La madre, objeto central de las depresiones". Démosle la palabra a un sabio en el tema: Marcel Proust; deprimido él mismo hasta el punto de que un analista que hizo un notabilísimo estudio de "En busca del tiempo perdido" dice que esta obra es una ceremonia fúnebre. No tuvo que inventar mucho, pues el mismo Proust dice: "Estos libros son como comentarios, buscamos por todas partes en el recuerdo las tumbas queridas, a veces encontramos algunas cuyo nombre ya está borrado", hablando de imágenes y figuras que han tenido una gran influencia en la vida y que ya no se recuerdan sus nombres.

El trabajo de Proust es de un inmenso valor psicoanalítico; en los poetas —como decía Freud— es donde tenemos que estudiar psicoanálisis. El siguiente es el comienzo de la historia de "Sentimientos filiales de un matricida", un pequeño artículo de Proust:

estanislao zuleta