

Introducción

EL PUNTO DE PARTIDA

«**O**curre así como con los primeros pensamientos de Copérnico. Este, viendo que no conseguía explicar los movimientos celestes si aceptaba que todo el ejército de estrellas giraba alrededor del espectador, probó si no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo» (Kant, 1787: B XVI, 20). No sin relación con las palabras de Kant, comenzaré este libro haciendo un breve resumen del lugar teórico desde el que partía antes de empezarlo; de cómo, desde ese punto, acabé por identificar el problema central que abordé en él, y de cómo, finalmente, llegué a concretar una hipótesis de solución y cuál fue esta. Este tercer punto iniciará la introducción propiamente dicha, en la que expondré a rasgos generales la tarea realizada, la metodología, un resumen de su contenido y algunas de las conclusiones y consecuencias que después serán abordadas y demostradas de manera más pormenorizada, durante el desarrollo de los seis capítulos.

Veamos, pues, de qué manera se produjo originalmente mi aproximación al problema del que se ocupa este libro: tal encuentro se dio en el contexto de la filosofía de la ciencia, a partir de un caso que Karl Popper generalmente utiliza cuando quiere ilustrar el problema de la inducción, al hilo del cual propone su diferenciación entre el criterio semántico de verificación y el de falsabilidad. Recu-

rre entonces al ejemplo del cisne negro, cuyo descubrimiento en 1697 en tierras australianas evidenció, para él, la invalidez de esa inferencia inductiva que, a partir de un número finito de enunciados observacionales, concluye una ley universal tal que «todos los cisnes son blancos». Por cierto, un *best-seller* reciente, de 2007 y a cargo de Nassim Nicholas Taleb, retorna a este lugar común popperiano: *El cisne negro: el impacto de lo altamente improbable* es su título, demostrando con ello la sugestión que, con todas sus confusiones, sigue produciendo esta idea (Taleb, 2007/2010: xvii-xviii).¹ Expliquemos los justos términos en los que el caso del cisne negro se relaciona con el de la novedad científica revolucionaria, problema fundamental al que este libro se aproxima a través del concepto del *giro copernicano*. Esta conexión no queda del todo explícita en la formulación popperiana original (una muestra de lo limitada que la considero en muchos aspectos); pero lo que ahora me interesa resaltar es que, desde el pensamiento posestructuralista y posmoderno en el que yo estaba posicionado antes de escribir este libro —Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Giorgio Agamben..., estos eran mis referentes (cfr. Villacañas de Castro, 2008)—, el problema del cisne negro no tenía un carácter problemático para mí. Como tampoco lo tenían las sucesivas versiones de este enigma que este libro irá acumulando: la del cambio de *problemática* althusseriano, la *ruptura epistemológica*, el cambio de *paradigma* de Kuhn o —lo que tal vez sea su formulación más precisa, y la que usaremos en este trabajo— el problema del giro copernicano. Pues resulta que para empezar a comprender este enigma y solucionarlo (para comprender verdaderamente la teoría de la relatividad, la evolución de las especies, la so-

.....
¹ Cuando en una referencia se ofrece una sola fecha, se trata siempre del año de la primera edición de la obra. Cuando aparecen dos, la primera apunta, como antes, a la primera edición, y la segunda, a la edición concreta que se ha manejado. Es esta la que aparece anotada con detalle en la bibliografía. Finalmente, cuando la paginación aparece antecedida por números romanos o cualquier otro símbolo, estos hacen referencia a un capítulo o sección de la obra.

ciología marxiana y el psicoanálisis, por lo tanto, pues a ellos recorro continuamente para explicarlo), antes tuve que tomar distancia de la ontología posestructuralista en la que me estaba moviendo, como he dicho. Y a buen seguro que no lo hubiese conseguido de no ser porque Althusser, en un artículo incluido en su importante libro *Pour Marx*, ya había realizado lo que según creo fue la crítica anticipada de toda la filosofía posmoderna (Althusser, 1962: 96-106); precisamente, al censurar despiadadamente el uso filosófico de cualquier forma de *indeterminación* en el espacio o en el tiempo: indeterminación causal, cualitativa o cuantitativa. La virtualidad y/o la potencia, el infinito y/o la nada, el milagro y/o el azar..., todos estos eran conceptos que resultaban cuando este abuso se efectuaba sobre las dimensiones del tiempo y del espacio. Como categorías, además, siguen siendo operativas en buena parte de la filosofía posestructuralista, y en lo que de ella hay de contemporánea; de ahí que este libro deba ser concebido (incluso su condición de posibilidad) no solo como un intento de dar una respuesta científica a la novedad revolucionaria, sino también y de forma paralela como una crítica, una toma de distancia y una denuncia de la insuficiencia teórica de todo lo que a partir de 1968 se presentó como una alternativa a la racionalidad marxiana y psicoanalítica y, por ende (y esto cabe enfatizarlo), a la racionalidad científica en general. Pues mi opinión es que la sociología marxiana y el psicoanálisis siempre formaron parte de ella, como la teoría sintética de la evolución o la de la relatividad: no quisieron sustituirla tanto como ampliarla, mostrarle nuevas variables que la investigación científica haría bien en tener en cuenta. Creo que, frente a sus aportaciones, el posmodernismo ofreció una alternativa que, por supuesto, no lo era, y cuyo resultado ha sido (entre otras cosas) el que las ciencias sociales y humanas lleven 50 años embarrancadas en un no-lugar, sin haber logrado construir un criterio de verdad adecuado para ellas.

Siendo así, ¿cuál es el problema que el ejemplo del cisne negro presenta a la racionalidad científica? ¿Y por qué decimos que el posestructuralismo no aporta tanto su solución cuanto la negación

de los fundamentos mismos que hacen de él un verdadero enigma para la ciencia, un problema importante —con todo lo que esto conlleva, a saber, la posibilidad de que la racionalidad, al tratar de darle una solución, se comprenda mejor a sí misma—? La incógnita del cisne negro se percibe en cuanto tenemos en cuenta el principio de *la dependencia teórica de la experiencia*, o lo que es lo mismo, el hecho de que toda nuestra sensibilidad sea interna a un marco teórico. Profundicemos en este asunto. Para empezar, el reconocimiento de la naturaleza teórica de la experiencia no es un aspecto externo a la racionalidad científica, sino que forma parte de ella; la alcanzó por sí misma en su progreso, bien reflexionando sobre la relación epistemológica entre el sujeto y el objeto (así ocurre en el caso de Kant, Hegel, Wittgenstein, Norwood Hanson, Quine, etc.), o bien desde el propio estudio de la historia de la ciencia, prestando atención a sus propios cambios revolucionarios, a los saltos de *paradigma* que modificaron completamente la visión del mundo. Sin duda, el famoso libro de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, se aproxima al principio de la determinación teórica de la experiencia por esta segunda vía. En cualquier caso, se trata de la tesis esencial que defiende el *pospositivismo* en la filosofía de la ciencia. La experiencia, por lo tanto (y también la experimentación que lleva a cabo la ciencia, índice necesario de su objetividad), es siempre interna a un contenido teórico, a una concreción de elementos y leyes lógicas y conceptuales cuya naturaleza no puede ser revolucionada, trascendida, superada o modificada *radicalmente* por medio del mero contacto con la objetividad. Por sí solo, este contacto con el objeto real no basta para hacer un descubrimiento novedoso, pues aquel se halla inscrito de partida en una teoría.

Dicho esto, identifiquemos ya el misterio de la novedad revolucionaria: ¿cómo es posible que se vea aquello que es radicalmente incompatible y que no es, por lo tanto, lógicamente deducible del marco teórico activo en cierto momento histórico? Tomemos de forma algo imprecisa el caso del cisne negro como ejemplo de un descubrimiento revolucionario; imaginemos, pues, que la negrura de un in-

dividuo de esta especie animal fuese algo totalmente incompatible con el marco teórico que estaba operativo en la ciencia, hasta el punto de que ningún científico hubiese podido pensar tal cosa jamás, ni siquiera remotamente. Imaginemos que la negrura fuese un rasgo completamente revolucionario en relación con el concepto «cisne»; de ser así, la pregunta surge: ¿cómo o por qué podría alguien ver un cisne negro y afirmar que es un cisne, en vez de —por ejemplo— un cuervo con el cuello muy largo? Se plantea así el problema al que ninguna corriente de la filosofía de la ciencia, según creo, ha podido dar respuesta. El positivismo lógico ni lo tiene en cuenta, pues se niega a deducir las consecuencias que se derivarían de la tesis de la determinación teórica de la experiencia. En esto actúa con afán pragmático. El pospositivismo, por su parte, toma una vía que acabará revelándose como una huida hacia delante; primero responde, decididamente, que nadie podría ver un cisne negro sin haber deducido antes, de forma lógica, la posibilidad de su ocurrencia, pues aquello que no ha sido en cierta medida pensado no puede ser experimentado en la forma de un fenómeno. Ahora bien, ante la innegable evidencia de que ha habido, de hecho, progresos revolucionarios a lo largo de la historia, no le queda más remedio que desplazar el acento desde la instancia experimental hasta la instancia de lo teórico; y entonces la interrogación se transforma de la siguiente manera: ¿cómo es que una novedad verdaderamente revolucionaria puede ser pensada —y por revolucionaria entendemos una teoría cuya concepción no podría haber sido derivada, sintáctica o lógicamente, del marco teórico dentro del cual surgió originariamente—? Para esta pregunta, el pospositivismo ya no tiene una respuesta científica. Tal es el enigma que en este libro, como he dicho, tomo como punto de partida.

¿Qué hacen en cambio la ontología posmoderna y posestructuralista ante el mismo misterio? Lo explicaremos una vez tan solo: de acuerdo con lo dicho, recurre a la indeterminación, en cualquiera de sus formas: como azar, infinito, virtualidad o potencia. Unas veces, prescinde directamente del principio de la determinación teórica de la experiencia para concebir la realidad como un

fondo oscuro (el *ser*, la *vida...*), que produciría de continuo novedades inmediatamente efectivas para la sensibilidad del sujeto científico. Con ello ofrece al positivismo su metafísica. En otras ocasiones, en cambio, prefiere inscribir la indeterminación en la propia instancia de lo teórico, al hacer del pensamiento una infinita fábrica de ideas, sin determinación o límite alguno. Por supuesto, creemos que ninguna de estas soluciones está a la altura de una racionalidad científica que se caracteriza, precisamente, por trabajar con conceptos plenamente determinados en el espacio y en el tiempo. Frente a sus soluciones idealistas, casi hubiese sido preferible el silencio; pues no le corresponde a la metafísica señalar los límites de la ciencia, sino a la propia racionalidad científica; y lo contrario supone un malgasto de recursos en la medida en que confunde y desvía la atención del misterio que entraña una pregunta bien hecha a la confusión que contamina una mala respuesta.

EL LUGAR DEL PSICOANÁLISIS Y DE LA SOCIOLOGÍA MARXIANA EN NUESTRA INVESTIGACIÓN

Veamos ahora el modo en el que este libro tratará de solucionar el problema. No es un secreto que, para hacerlo, vaya a tener en cuenta las tesis de la sociología marxiana y el psicoanálisis. Respecto a la metodología empleada, hemos partido de la lectura de Marx y de Freud, pero también de la que sobre sus textos realizaron Louis Althusser y Jacques Lacan, y a su vez Étienne Balibar y Jacques-Alain Miller, en una tercera generación; aunque, como la bibliografía muestra, también hemos tenido muchas otras aportaciones en cuenta, también aquellas que aparecen de forma más frecuente en las bibliografías dedicadas a la filosofía de la ciencia. Por otra parte, hay que insistir en que no quiere ser este un libro que se ocupe de una gran escuela o de un autor, sino que se plantea llegar a la solución de un problema, y en la medida de lo posible hacerlo de una forma original, nueva. Metodológicamente, este hecho tiene consecuencias.

Pues mi prioridad ha sido acotar el problema y desarrollar el argumento que habría de darle solución, antes que reflejar toda la bibliografía que sobre marxismo en general, psicoanálisis o filosofía de la ciencia se hubiese escrito hasta la fecha (tarea interminable, por otra parte). Así pues, esta obra es el resultado de más lecturas de las que aparecen en su bibliografía, pero solo invoca las necesarias para que su argumento avance haciéndose comprensible. Lo mismo puede decirse respecto a nuestro tratamiento, sin duda más básico y reducido, de la teoría sintética de la evolución y de la teoría de la relatividad. Obviamente, ha primado la atención sobre los propios textos de Marx y de Freud, como fundadores de dos teorías, y sobre la coherencia ya desarrollada por los continuadores de la escuela francesa; y si dentro de esta última una referencia destaca sobre todas las demás, es sin duda la de Althusser. Situado en el cruce de muchos caminos (del marxismo y del psicoanálisis, pero también de la filosofía de la ciencia), creo que su obra es sobre todo vinculante porque encarnaría un momento clave en el que (en cierta continuidad con la reflexión de Kautsky sobre su inscripción o no en el movimiento obrero) el marxismo reflexionó nuevamente acerca de sí mismo y su mera posibilidad como novedad revolucionaria; pero además —y esto es un punto importante— lo hizo en los mismos términos que durante esos años empleaba el pospositivismo para preguntar acerca de los descubrimientos de la ciencia, del cambio de paradigma, del giro copernicano, etc. Como reconoció Alasdair MacIntyre, aunque con ciertas fricciones, la obra de Althusser nos permite entablar el diálogo entre la filosofía continental y la filosofía analítica de dominancia anglosajona (cfr. Elliott, 1987/2009: xi). Además, su pensamiento asume sin ambigüedad el principio de la determinación teórica de la experiencia, cuya efectividad se cuida de subrayar ya en la «Introducción» a los *Grundrisse* de Marx (1859); aunque, sin duda, también entra aquí en juego la herencia que Althusser recibió de la epistemología francesa a partir de Gaston Bachelard.

Lo importante para nosotros es que Althusser reivindicó que Marx había descubierto un cisne negro, uno que no era asimilable a

los cisnes blancos de Ricardo y de Hegel; que había llevado a cabo un cambio de paradigma, una ruptura epistemológica, un nuevo giro copernicano que podía sumarse al de Darwin, Freud y Einstein, precisamente por ofrecer una sociología científica al pensamiento sobre la historia. Pero además de esto —y señalamos así un segundo punto de interés—, Althusser reconoció cierta especificidad en la sociología marxiana consistente en que, a diferencia del resto de revoluciones científicas anteriores, la de Marx sí incluiría los conceptos mediante los cuales sería capaz de explicarse a sí misma, esto es, de clarificar la producción de la novedad que incorporaba, y de paso la de todas las anteriores. Según Althusser, la teoría marxiana, Teoría con mayúsculas, contendría también una epistemología fundamental; era una teoría total, capaz de solucionar el misterio de cómo se producen las nuevas teorías —o, lo que es lo mismo, preparada para aportar la solución que estamos buscando en este libro—. De ahí viene el interés por integrar la investigación althusseriana.

El problema es que Althusser no logró realizar este proyecto, ni tampoco justificar su pretensión. Tampoco logró solucionar el problema del descubrimiento revolucionario, y no por casualidad. Más aún, hemos defendido que una buena manera de iluminar su trayectoria intelectual tal vez sea destacando la incapacidad de contestar científicamente (y con esto me refiero desde los propios postulados marxianos que él ayudó a desentrañar) a la pregunta por la novedad marxiana, y por lo tanto por la novedad revolucionaria en general. ¿En qué consistiría esta incapacidad? En que, a medida que fue avanzando en su obra, Althusser acabó planteando la solución al descubrimiento revolucionario de la misma forma que el marxismo vulgar quiso resolver todos sus problemas (incluido el de la revolución socialista), a saber: prescindiendo por completo del tratamiento de las variables individuales (subjetivas, pedagógicas) y vinculándose, en cambio, a una objetividad física cuyas leyes necesarias, también para la sociedad, decía conocer. En el contexto político de entonces, esta apuesta se tradujo para Althusser en una adhesión a las líneas fundamentales del *maoísmo*, tal y como Gregory Elliott demostró de

forma solvente (Elliott, 1987/2009: 167-178). Así se lee en la breve «Respuesta a John Lewis», de 1972, ejemplo paradigmático de esta deriva (Althusser, 1972: 29 y ss.). En el contexto científico de la novedad revolucionaria, en cambio, esta apuesta conllevó que Althusser acabara por ignorar completamente el principio de la determinación teórica de la experiencia y avanzara así, en su última época, hacia postulados cercanos a la metafísica posestructuralista, de corte empirista; una metafísica cuya fundamentación —como ya he dicho— él mismo había criticado con anterioridad. También en esta cuestión, pues, la realidad proveería para Althusser sin mayores demandas a la instancia teórica.

Siendo así, ¿cuál es el papel que la obra de Althusser juega en esta investigación? Uno importante, sin duda, pues heredamos el planteamiento científico del problema tal y como Althusser lo ofreció en su primera época, la llamada *teoreticista*. Por oposición a él, sin embargo, este libro considera que la solución al descubrimiento revolucionario no se encontraría en la sociología marxiana, por mucho que este ofrezca las variables del concepto *ideología* y la formulación original de las *formas fenoménicas*, en el Libro III de *El capital*; así como el valioso planteamiento de cómo la *ciencia* se articula con la economía, como fuerza productiva (por ejemplo, cfr. Sacristán Luzón, 1983a: 14-15). La solución definitiva, sin embargo, tendremos que buscarla en otro cisne negro, en otra novedad científica revolucionaria que, como la sociología marxiana, también vale la pena definir como un verdadero giro copernicano. Esta vez se dio en el campo de la psicología: se trata del *psicoanálisis*. Este sí contendría, conforme con la lógica que Althusser quería demostrar para la teoría de Marx, la explicación de su propia emergencia. Su descubrimiento esencial, el de las disposiciones de la *libido* y la funcionalidad de un vector *inconsciente* en el aparato psíquico (también en la subjetividad científica), ofrecería la variable que falta para comprender la novedad revolucionaria.

Pero antes de explicar con más detalle los entresijos de esta solución, digamos que esta nos ofrece una nueva clave para entender por qué ni Althusser ni el marxismo en general lograron dar un fin

satisfactorio a sus propósitos. Una razón debemos encontrarla, precisamente, en su relación con el psicoanálisis. Con ello apuntamos hacia otro de los objetivos que se propone este libro (y que ya trató de hacer, sin éxito, el freudomarxismo), el de lograr la articulación ordenada y coherente de ambas teorías dentro de lo que tradicionalmente se ha llamado el campo de las *ciencias sociales y humanas* (cuya unidad nosotros aglutinaremos a través del primer término), previa rectificación de algunas de las tesis que las vuelven contradictorias; más aún, de estructurar este último campo en relación con el de las ciencias naturales. Posteriormente explicaremos en qué medida son similares; por ahora solo quiero apuntar qué es aquello que pudo impedir su sintonía. Sobre este asunto, Althusser (1965: 55) dijo que entre ellas solo había existido históricamente la incomprensión, y creo que el núcleo esencial de este desacuerdo se reflejaría en el variado uso que ambas —sin saberlo a veces— harían —y aún hacen— del concepto «familia». Pese a ocupar un lugar en las dos teorías, en realidad cada una de ellas lo trata como un concepto distinto y específico. De forma unilateral, la sociología marxiana lo contempla de manera subsidiaria respecto a su concepto clave de *aparatos ideológicos del estado*: así, junto con la escuela, la iglesia, el ejército, los partidos políticos y otras tantas instituciones, la familia sería uno de tales aparatos dentro de una formación social dada. Althusser, a pesar de todas sus cautelas, también fue una víctima de este enfoque —«es un hecho irrefutable que la familia es el más poderoso de los aparatos ideológicos del Estado» (1992/1993: 105), escribe en sus memorias—, reproduciendo con ello la perspectiva de Wilhelm Reich y, en general, de buena parte del freudomarxismo. «El destino del complejo de Edipo —escribió este último— depende, en última instancia, como todo lo demás, de la estructura económica de la sociedad. Es más, el mero hecho de que exista el complejo de Edipo se debe a la estructura de la familia que, a su vez, está determinada por la estructura de la sociedad» (Reich, 1934: 25).

Podemos concluir que solo el psicoanálisis posee un concepto específico de familia, pues para la sociología marxiana este caería

enteramente bajo el significado institucional de los aparatos ideológicos. No hay duda acerca de que el estudio de la superestructura y de estos aparatos puede ayudar a explicar parcialmente el contenido, bien ideológico o bien científico, que encontramos en la conciencia de un individuo; pero creo que en modo alguno se puede hacer lo mismo con las representaciones del psiquismo inconsciente. Pues el contexto que da cuenta de estas últimas no es conceptualmente la misma *familia* (aunque sí puede serlo materialmente) que transmite valores y enseñanzas que facilitarán, de acuerdo con la teoría de Marx, la reproducción de unas relaciones de producción dadas sobre un fondo económico clasista. Antes bien, la familia, en tanto concepto psicoanalítico, es el lugar dentro del cual, durante la más temprana infancia, acontece la *represión primitiva* y una serie de *fantasmas* se instauran en el aparato psíquico del niño, como elementos nucleares de los estratos inconscientes (Miller, 1993: 341). Esta familia es un concepto, un lugar topológico o estructural, que puede estar refrendado, o no, por lazos biológicos o institucionales. No es casualidad que el temprano ensayo de Lacan que tiene *La familia* por título (Lacan, 1938) se divida en dos partes, una introducción dedicada a analizarla como «institución familiar» y otra parte central destinada a explicarla desde el punto de vista que ofrece el concepto del «complejo». Precisamente, el fantasma neurótico por excelencia (aunque no el primero, ni tampoco el último), el de la castración, es aquel con el que el niño resuelve el *complejo de Edipo*. Ahora bien, lo importante es que, sea cual sea la funcionalidad social que pueda derivarse colateralmente de este fantasma, resulta obvio que su contenido no forma parte de la ideología de una sociedad ni puede encontrarse entre las ideas que transmiten alguno de sus aparatos ideológicos. Antes al contrario, su forma final está mediada tanto por la organización de la libido como por la ignorancia necesaria del niño, de ahí su contenido fantasmagórico; y de ahí, a su vez, la absoluta disfuncionalidad social de los *síntomas* que testimonian la interferencia de este o cualquier otro fantasma en la conducta intencionada del individuo. Precisamente, la tarea de un psicoanálisis será

la de hacer consciente, en la medida de lo posible, ese fantasma y descubrir de qué manera su contenido se relaciona o no (por medio de toda suerte de desplazamientos, de desfiguraciones) con dimensiones objetivas de la experiencia.

Hay otro aspecto fundamental en el que difieren el psicoanálisis y la sociología marxiana. Frente a la insistencia unívoca de un sector del freudomarxismo en la procedencia socioeconómica de los fenómenos psíquicos, la teoría psicoanalítica con el tiempo vendría a postular que la instauración de los fantasmas se relaciona con lo que Freud llamó la *represión originaria*, y que tendría que ver con un fenómeno determinado biológicamente, relacionado con la *premaduración específica del feto humano*, o con la tesis del nacimiento prematuro (Freud, 1926: 2.873; A. Freud, 1954: 318; Lacan, 1937: 89-90; 1950: 177; 1974a: 173; 1975/1992: 79-83; Jolly, 1972: 215-216; García del Moral, 2003: 39-40 y 69-72). Prestamos atención a esta hipótesis en el tercer y cuarto capítulo. De esta premaduración se derivaría la extrema insolencia y dependencia de la cría humana al nacer, una situación de la que Freud nunca dejó de hacerse eco, y que, al compararla con otras especies animales, advertimos que en el ser humano se prolonga durante mucho tiempo. Que la cristalización de representaciones inconscientes se relacione con tal situación de precariedad originaria significa entonces que su instauración no dependería de la ordenación económica de tal o cual modo de producción. Así, del lado de la represión originaria, de los fantasmas y de las *pulsiones*, el psicoanálisis lindaría preminentemente con la biología más que con la sociología marxiana. Así lo defiende Freud en el siguiente extracto, y otros tantos autores (Pumpian Mindlin, 1952: 248): «Si consideramos la vida anímica desde el punto de vista biológico —destaca Freud— se nos muestra la “pulsión”² como un concepto límite entre lo anímico y lo somático» (1915: 2041). De

.....

² A lo largo de este libro modifíco y reemplazo (según es habitual y está comúnmente aceptado) el término «instinto» por el de «pulsión» para la traducción castellana del concepto alemán *Trieb*.

ahí las múltiples referencias que Freud haría a la teoría darwinista a partir de *Tótem y tabú*, si bien mayoritariamente a través de la falsa hipótesis de la *horda primitiva* (1912-1913: 1.828, 1.841 y 1.847).

Espero que este solapamiento parcial que el objeto del psicoanálisis mantiene con la ciencia biológica pueda ayudarnos a matizar en su justa medida las críticas que la sociología marxiana y el psicoanálisis, tradicionalmente y de forma equivocada, se han dirigido el uno al otro; bien podemos resumirlas apelando a cómo, para el primero, el Edipo y los otros complejos no existen en sí mismos, puesto que sus efectos son en el fondo subsidiarios de la lucha de clases; mientras que, para el segundo, es la lucha de clases y la sociedad lo que no existe sino como parte del Edipo. A pesar de lo problemático de su propia alternativa, lo cierto es que Wilhelm Reich ofrece una visión clarificadora de esta polémica en los dos escritos que cito en la bibliografía, sobre todo en lo que respecta al objeto del psicoanálisis y a su incierta extensión en la forma de una sociología —al modo de la Escuela de Frankfurt pero, sobre todo, de Fromm y luego de Marcuse (Horkheimer, 1968: 190-191; Adorno, 1952; Hocquard, 1934: 20-47; Castilla del Pino, 1971: 140-158)— que Reich da, y creemos que acertadamente, por imposible (1934: 42 y 56; 1934a: 68-75). Como también pensamos —y así lo pondremos en práctica en este libro— que, para deshacer el nudo de la discordia que sigue apartando a la sociología marxiana del psicoanálisis, es imperativo concretar y asentar sobre conceptos científicos dos categorías algo vagas pero todavía todopoderosas como son el complejo de Edipo y la lucha de clases. Por ello pasará nuestro intento de anudar mejor ambas teorías, y tal vez nos ilumine el siguiente hecho. En cuanto leemos de forma detallada *Psicología de las masas y análisis del yo* descubrimos que ni la *clase social* ni, por lo tanto, el modo de producción son colectividades o *grupos* en sentido psicoanalítico; y no lo son porque su razón de ser —al contrario que el Ejército y la Iglesia, ejemplos que Freud sí discute en esta obra (1921: 2.578-2.579 y 2.582)— no se encuentra en vínculos afectivos, por muchos desplazamientos que haya sufrido a través de ellos

la carga libidinal. En vez de esto, la consistencia de la clase social reside en un hecho objetivo, aunque generalmente ignorado por sus propios miembros (la propia dinámica de una formación social dificulta este conocimiento): todos ellos mantienen la misma relación respecto a los medios de producción social. En realidad, el desarrollo de un vínculo afectivo a partir de esta mera facticidad económica, y no a través de espejismos ideológicos como la religión, la etnia, la identidad, etc., tal vez resume la transición desde el en-sí al para-sí de la clase obrera; esto es, la posibilidad de desarrollar una conciencia de clase y llevar las consecuencias de la investigación científica marxiana a la arena política.

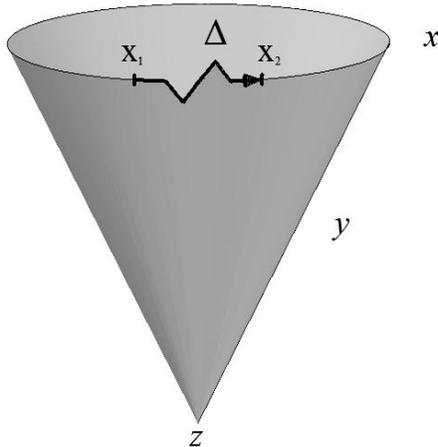
RESUMEN DE NUESTRA SOLUCIÓN

Procedamos ya con nuestra hipótesis de solución para el enigma del cisne negro. En primer lugar, no es casualidad que esta pregunta por el descubrimiento revolucionario nos permita y hasta nos obligue a articular la sociología marxiana y el psicoanálisis; a fin de cuentas, nuestra solución consiste en que *la novedad revolucionaria tiene la estructura del síntoma*. Como el lapsus o como la metáfora artística, el descubrimiento sería un síntoma freudiano, con todo lo que esto conlleva. Gracias a la precisión lingüística que Jacques Lacan dio a la aproximación psicoanalítica, seremos capaces de demostrar que podemos tratar el psiquismo inconsciente como si de un vector teórico se tratara, y que esta instancia (vinculada afectiva y teóricamente al fantasma) resulta absolutamente irrenunciable si queremos solventar nuestro problema. Solo el inconsciente aportaría la determinación adicional y totalmente ajena a un marco científico dado, capaz de dar la razón suficiente de novedades cuya producción la ciencia misma no puede justificar. En este esquema, el conocimiento científico comparte el lugar que el psicoanálisis atribuye a la parte consciente del aparato psíquico, construida en torno a un *yo*. Este punto de vista nos permite coordinar ambas teorías, pues resulta que, para

cada individuo, las representaciones conscientes (el vector teórico de la conciencia) lograrían un estatus bien *científico*, bien *ideológico*, dependiendo de las variables que ofrece la sociología marxista; esto es, de la relación con la objetividad propia de los medios sociales de producción, la pregnancia de las *formas fenoménicas* —*Erscheinungsformen* en el original—, la pertenencia a una clase social, la educación que esto conlleva, etc.; variables a las que deberíamos añadir, por supuesto, una de raíz psicoanalítica, como es el trasfondo necesariamente falso de las fantasías que el individuo alimenta, deformaciones del fantasma que sí logran internarse en la conciencia.

Quizá nuestra solución a la novedad revolucionaria se entienda de forma más clara con la ayuda del siguiente diagrama. Se trata de una simplificación del que habremos de ofrecer en varios momentos de este libro a medida que vayamos complicando el argumento.

DIAGRAMA 1. MODELO SIMPLIFICADO DE LA SOLUCIÓN
A LA NOVEDAD REVOLUCIONARIA



Si tomamos el vector horizontal $x_1 x_2$ como la concreción, a través de la actividad consciente de un individuo científico, del marco teórico en el que una ciencia se encuentra en un momento dado

(*x*), veremos que el desvío en el que consiste la novedad revolucionaria (Δ) estaría motivado por la determinación proveniente de un fantasma reprimido (*z*), instalado en los estratos inconscientes del psiquismo como resultado de la represión originaria, y cuya influencia lograría esquivar el mecanismo de censura de la *represión propiamente dicha*, o secundaria (*y*). La explicación pormenorizada de este vector *zyx* la ofrecemos en el cuarto capítulo, no es necesario ahora detallarla. Así, el cambio revolucionario en el marco de una ciencia concreta aparece como el resultado de la *condensación* de dos determinaciones diferentes, una consciente y una inconsciente (por eso merecerá el tratamiento de *metáfora*), con la particularidad de que los efectos de esta condensación sí lograrán ser asimilados por el marco teórico científico en el que el descubrimiento se manifiesta. Esto no ocurre con el resto de formaciones sintomáticas, como el lapsus o la metáfora artística. En cambio, cuando la determinación del inconsciente tiene efectos para el contenido de una ciencia (y solo los tiene en el descubrimiento revolucionario), estos se proyectan al nivel de la estructura del objeto del que las ciencias sociales o naturales se ocupan en ese momento, sea el *hábitat* para la biología (después de la unificación de las contribuciones de Darwin, Mendel y De Vries llevada a cargo por Morgan, Dobzhansky, etc., durante los años treinta); sea el *universo* para la física einsteiniana, el *aparato psíquico* en la psicología freudiana, o el *modo de producción* para la teoría sociológica de Marx. En todos estos giros copernicanos, aquello que apareció primero como una anomalía, como un lapsus aislado, sin relación alguna con el marco teórico que le era contemporáneo, acabará convirtiéndose en un descubrimiento revolucionario a medida que el esfuerzo científico logre reproducir, a posteriori y sobre un objeto de estudio determinado, un trayecto y estructura análogos a los que el propio Freud descubrió en el aparato psíquico a partir de los síntomas. Esto es: el camino que Freud realizó desde los síntomas neuróticos hasta los fantasmas que pulsionalmente los determinaban, y de ahí a la represión originaria, ese mismo recorrido (con las mismas etapas y transformaciones) lo reconstruye de forma analógi-

ca todo giro copernicano con sus propios conceptos, y sobre una objetividad diferente. Quizá nos facilite la comprensión de esta hipótesis la diferencia que Castilla del Pino plantea cuando afirma que «vemos la realidad conforme a relaciones no objetivas, sino objetuales»;³ o bien que «toda relación con el objeto es de carácter afectivo-instintivo [pulsional]» (1971: 72). Significa esto que la teoría sintética de la evolución elaborada sobre las aportaciones de Darwin, Mendel y De Vries, junto con aquellas aportadas por Marx, Freud y Einstein, alguna vez se relacionaron con el estado de desarrollo de sus respectivas ciencias de modo análogo a como el psiquismo inconsciente, a través de un síntoma, se relaciona con la conciencia. De ahí que cada uno de estos descubrimientos abriera un nuevo espacio, un nuevo terreno que había sido ignorado hasta entonces, y cuya aprehensión logró descentrar el lugar que el individuo, que el ser humano, creía ocupar en el tiempo y en el espacio, en la naturaleza, en sí mismo y en la sociedad. Así lo describió Freud en su texto «Una dificultad del psicoanálisis», de 1917, en el que explícitamente se presenta el símil copernicano. Pues esta caracterización —tan afín, pero a su vez tanto más precisa, que la relación entre *totalidad* y *particularidad* en la que tradicionalmente insistió el pensamiento *dialéctico* (Castilla del Pino, 1971: 61-62)— es lo que hace a sendos descubrimientos merecedores del estatuto de *giros copernicanos*. Abrieron un nuevo terreno repleto de determinaciones que, en el momento en que fueron descubiertas, obligaron a la ciencia a concluir que lo hasta entonces conocido y experimentado era, en realidad, un efecto y un resultado de ellas: el lugar del individuo en el cosmos, el lugar de la conciencia, el lugar de la cultura en la sociedad, el lugar de cada especie en un momento de la historia evolutiva.

³ Y añade: «Una relación objetiva y otra objetal son, ambas, relaciones del sujeto con la realidad (objeto). [...] Toda relación, objetal u objetiva, es, luego, también, relación *objetivada*, porque aparece como dada ya en la realidad externa (para el sujeto protagonista y para los que con él están» (191).

LOS GIROS COPERNICANOS

A través de los descubrimientos revolucionarios, el sujeto encuentra su propia estructura encarnada en un objeto, mediante una estructura marcada por la analogía. En este caso, se trata de la subjetividad neurótica, del sujeto del inconsciente, sin residuo alguno de un sujeto trascendental en cuyo lugar el psicoanálisis coloca un elemento concreto: el fantasma que sustituye la descarriada imaginación trascendental. «Una verdad que habla —como es el inconsciente para Lacan— tiene poco en común con un nómeneo que, tan lejos como pueda recordar la memoria de cualquier razón pura, la cierra» (Lacan, 1966a: 847). La estructura del sujeto freudiano (de los circuitos e instancias de la libido que circula por él) impone que los descubrimientos revolucionarios, cuando se den, lo hagan de esa manera. Qué duda cabe de que, así descrito, el esquema es profundamente kantiano; como también lo es en relación a la temática de los giros copernicanos, cuya descripción el filósofo prusiano presentó en su prólogo de 1787. Tratemos de dilucidar este concepto, tan esencial para nuestra investigación. Sin duda, los descubrimientos de Freud, Marx, Darwin y Einstein también pueden ser analizados desde el punto de vista de una ampliación importante de la reflexividad y de la auto-conciencia del ser humano, cualidades destacadas por Kant. Sin embargo, con esto termina toda la continuidad entre su tratamiento del giro copernicano y el nuestro, pues aquello que se descubre en los cuatro casos referidos no son factores que el individuo imponga por sí mismo a la investigación (esto es, por su propia naturaleza), como —según la estética y la analítica trascendentales de Kant— ocurría con aquello que el ser humano incorporaba a la *sensibilidad* y al *conocimiento* (Everet Green, 1997; Villacañas Berlanga, 2010: lxxxix-cv). Podemos decir que, si el giro kantiano operó en la filosofía, los giros copernicanos de la ciencia no procuran dimensiones trascendentales sino concretas; ni tampoco elementos que aportan la condición de posibilidad del conocimiento, sino al contrario: obstáculos a su desarrollo. A la postre, lo que Freud, Marx,

Darwin y Einstein sacaron a la luz fueron variables que determinaban la experiencia del individuo, sin duda, pero solo en la medida en que este participaba sin saberlo en otra objetividad. Mantenía una relación ignorada con la parcela de realidad que quería conocer, y dicha participación secreta repercutía negativamente en el avance de la investigación. De ahí la necesidad de ampliar el espectro de la reflexividad, pues solo así se lograría la conciencia de las variables que afectaban al científico en tanto observador, no ya trascendental —in-sisto—, sino finito, concreto y de carne y hueso; plenamente inscrito, y de forma activa, en el área de influencia del objeto de estudio que se ansiaba conocer.

Tal fue la dinámica que Copérnico identificó por vez primera al darse cuenta de que, sobre el planeta Tierra, un individuo participaba del cosmos de una forma diferente a como parecía traducirlo su experiencia, y que esta era la razón por la que la ciencia no conseguía trazar de forma adecuada las órbitas de los planetas. Muchos siglos después, Freud descubriría la causa psíquica de la falsedad y la deformación de las ideas, y (correspondientemente) también otro vector además del de la conciencia. Algo similar habían hecho poco antes Darwin y Mendel, respecto a las representaciones de la naturaleza más cercana; y pronto lo haría Einstein, en relación al cosmos, completando con ello el giro iniciado por Copérnico mucho tiempo antes. Todos ellos instauraron giros copernicanos en la ciencia durante los siglos XIX y XX. Si de nuestra reflexión habremos de excluir a Nicolás Copérnico (cuya *De revolutionibus* se hallaba escrita en 1530), esto se debe a que su contribución renacentista supuso el punto de partida de un giro cuyo recorrido entero solo Einstein consiguió desplegar, justamente con su teoría general de la relatividad. No discutimos, así, que el giro copernicano propio de la física lo iniciara aquel a cuyo nombre hace referencia este giro semántico; pero tampoco dudamos de que solo Einstein lo terminara (pues este giro está cerrado, aunque no se hayan resuelto todas sus anomalías). Galileo, Kepler, Newton, etc. dieron más profundidad formal y empírica al horizonte heliocéntrico que heredaron de Copérnico, pero no

completaron la estructura del giro al modo en que Einstein lo hizo; para empezar, permanecieron en un paradigma euclidiano. En realidad, el proceso que se inició con Copérnico «encontró su clausura teórica solo con la publicación en 1687 de los *Principia mathematica philosophiae naturalis* de Newton» (Granada, 2000: 13); en tanto es así, solo Einstein aparecería como el verdadero continuador de Copérnico, aquel que le dio otra vuelta de tuerca a la maquinaria de los astros desde su posición de sujeto observador. Esta similitud, por cierto, no se le escapó a ninguno de sus contemporáneos: Arthur Stanley Eddington, quien participó en la expedición de 1919 destinada a confirmar la curvatura de la luz, se expresó en 1921 diciendo que «Einstein ha sido el llamado a proseguir la revolución iniciada por Copérnico: liberar a nuestra concepción de la naturaleza del sesgo terrestre injertado en ella por las limitaciones de nuestra experiencia, intrínsecamente ligada como está a la tierra» (Eddington, 1922: 138). El propio Ortega y Gasset (1947: 167) se pronunciaría en la misma dirección.

Pero volvamos al ejemplo de Copérnico, y terminemos de definir la esencia de esta operación conceptual con más precisión. Por primera vez, el individuo descubría en un objeto un factor nuevo (en este caso, la inmovilidad del Sol) que, después, se volvía contra sí mismo, trazaba un círculo alrededor del observador y le incluía, obligándole a replantearse su propio estatuto como ser humano y como científico. Pues, a través del giro copernicano, el individuo pierde un grado más de autonomía; descubre que existe una relación donde antes solo percibía aislamiento; deja de concebirse como uno de los dos polos aislados mediante los cuales el empirismo ilustra todavía la relación de conocimiento, según una operación unilateral y rectilínea. Muy al contrario, el individuo se vuelve consciente, de pronto, de que participa de una realidad más amplia que afecta sus impresiones, su entendimiento y su acceso a la verdad de los fenómenos —al *núcleo interno* de la realidad, como Marx lo expresó—. De ahí se deriva una consecuencia metodológica clara, y es la necesidad de revisar el método científico para poder compensar

en él las variables impuestas por la inevitable participación del científico en el contexto de su investigación; de lo contrario, estas seguirían operando para obtener una representación desfigurada.

SOBRE-DETERMINACIÓN Y PARALELISMO OBJETIVO

Ya lo dijo el cuento: el cisne negro solo se explica porque antes hubo un patito feo al que nadie quiso ver. Difícilmente podríamos encontrar una manera mejor de personificar el carácter infantil y traumático del psiquismo inconsciente, cuya participación creemos inevitable para explicar el carácter novedoso de todo descubrimiento revolucionario. Ahora bien, para que este se despliegue y dé lugar a un giro copernicano, y para que además lo haga en relación a un objeto de estudio particular, nos veremos obligados a postular una hipótesis adicional —la del *paralelismo objetivo*—, que trataremos de probar en el sexto capítulo del libro, cuando analicemos las cuatro teorías ya mencionadas: la sociología de Marx, la teoría sintética de la evolución, la teoría de la relatividad y el psicoanálisis. Probaremos así en qué medida cada uno de los objetos de estudio descubiertos por las tres primeras presenta una analogía más o menos perfecta de un descubrimiento freudiano —el del aparato psíquico— en el que, a su vez, la naturaleza revolucionaria de todas ellas encuentra su condición de posibilidad epistemológica. Por ser esta la «Introducción» al libro, vamos a limitarnos a explicar este paralelismo en relación a los objetos de estudio de la sociología marxiana y del psicoanálisis. Desde siempre se ha apreciado una similitud en la manera en que ambas teorías articulan sus conceptos; siempre se supo, de hecho, que eran teorías estructuralmente afines en este sentido —«discursos de la sobre-determinación», las llamó Jacques-Alain Miller (Miller, 1964: 35)—, aunque tuviesen objetos teóricos distintos (algo que, como hemos explicado, no siempre se logró ver). A su vez, durante cierto tiempo se definió esta similitud de forma engañosa aludiendo a que ambas empleaban el método dialéctico (Althusser,

1978: 107-108; Reich, 1934a: 76; Castilla del Pino, 1971: 58-60). Pero, con la ayuda del mismo diagrama que ya hemos utilizado, podemos observar muy bien las correspondencias de las que estamos hablando; podemos ver, en primer lugar, que la crisis en el modo de producción capitalista (nuevo vector $x_1 x_2$) irrumpe igual que antes lo hacía el síntoma en la actividad consciente de un individuo: esto es, como algo incomprensible para las representaciones espontáneas que de la sociedad y la economía se hace la ideología burguesa (nuevo marco x). También advertimos, en segundo lugar, que esta crisis se debe a la interferencia de los efectos derivados de la generación de plusvalía a la que necesariamente dan lugar las relaciones de producción capitalistas (y); y cómo estas relaciones, finalmente, no pueden entenderse sino como el efecto que da continuidad, pero a la vez oculta, la *violencia originaria* que, según deduce Marx al final del primer libro de *El capital*, posibilitó la *acumulación primitiva* (z). Tal fue, exactamente, la función que asignamos al fantasma con respecto a la *represión originaria*. Finalmente, a estos paralelismos debemos añadir el que asocia la *ideología liberal* a las representaciones que el individuo se hace de su propio psiquismo desde la conciencia (esto es, acerca de sus deseos, de las conexiones lógicas que elabora sobre sus preferencias): ambos ocupan el lugar de x en el diagrama, y aparecen al final de sus respectivos caminos tras una doble negación de las instancias que les dieron origen. En realidad, son el resultado de un proceso que, en su forma final, se oculta a sí mismo.

En el sexto capítulo expondremos la hipótesis del paralelismo con más detalle, pero además la ampliaremos para incluir la teoría sintética de la evolución y la teoría de la relatividad. Con ello veremos que existe una estructura común a todo giro copernicano, independientemente del objeto de estudio sobre el que se realice. Ahora vale la pena destacar, a partir de lo dicho y de cara a delimitar las aportaciones que marxismo y psicoanálisis harían a una racionalidad científica a la que pertenecen pero que a la vez revolucionan, su mutua puesta en práctica de la *sobre-determinación* como variante causal más específica. En esta, el factor que opera como causa origi-

nal de un proceso (en el diagrama previo, las instancias z) no puede estar presente en la representación que de este mismo proceso se hace el conocimiento (instancias x), una representación que no aparece hasta el último eslabón, y como un efecto deformado de todo lo demás. Estamos hablando de las representaciones cognitivas que el individuo se hace de la sociedad y de su aparato psíquico, incapaz como es de dar cuenta de la verdadera totalidad del modo de producción y de su psiquismo, del circuito completo de su libido; a ellas vendrán a añadirse las que se forma de la realidad natural, esto es, del hábitat y del universo entero. En cada una de ellas se percibe la inevitabilidad que dispone al individuo a concebirse como constituyente y no constituido, como causa primera y no efecto de procesos que no puede conocer (pero que lo explican); como punto de partida, y no de llegada. Tal es la peculiar forma en la que la represión primitiva, en el psicoanálisis, y la acumulación primitiva y violenta, en la sociología marxiana (fundadoras de los respectivos argumentos de estas teorías, de su peculiar estructura), continúan ejerciendo su sobre-determinación al final del camino, precisamente al imponer la ausencia de cualquier rastro que pudiese delatarlas en las representaciones que un individuo se hace del modo de producción del que forma parte, y también de sí mismo.

Si menciono todo esto es porque la pregunta por el descubrimiento revolucionario que se halla en el origen de todo giro copernicano es, a la postre, la pregunta por cómo esta ignorancia estructural, sobre-determinada, puede ser superada. Como sabemos, nuestra respuesta es que esto sucede por la intermediación de lo mismo que causa esta ignorancia, esto es, porque la propia estructura psíquica y libidinal del individuo impone necesariamente síntomas a estas representaciones cognitivas que aparecen al final del camino, sean acerca de sí mismo, del modo de producción o de cualquier otro objeto de estudio; dada la hipótesis del paralelismo, estos síntomas conectan y dejan ver dinamismos en los objetos de estudio que suelen ocultarse a la experiencia y al conocimiento del observador. El individuo neurótico, el sujeto del inconsciente, no

solo se siente vinculado afectivamente a las representaciones de su conciencia, que son aquellas que comparte socialmente; resta una fuga de afectividad inconsciente que busca un objeto en el que anclar y representarse, y que también permanecería activa durante la actividad científica. Significa esto (conforme a lo dicho) que explicamos el origen de la sociología marxiana y del psicoanálisis, y en general de todo giro copernicano, a partir de la investigación (incitada e impulsada por la propia estructura del psiquismo humano) de las verdaderas determinaciones de las crisis económicas y de los síntomas; logrado el conocimiento de estas determinaciones, ambas teorías lograrán reconstruir su relación con los marcos teóricos de los que partieron (así como su apariencia de naturalidad), que sin duda también se veían afectados por ellas.

AVANCES EN LA RACIONALIDAD

Esperamos que, a lo largo de esta «Introducción», el problema de la novedad revolucionaria y el giro copernicano se hayan revelado como lo que siempre fueron: una cuestión que, dado su carácter límite, ofrece una piedra de toque privilegiada para interrogar acerca de los fundamentos mismos de la racionalidad científica en sus cuestiones esenciales. En la línea de la filosofía de Spinoza, creo que la sociología marxiana y el psicoanálisis (también la teoría sintética de la evolución y la teoría de la relatividad) contribuirían a probar que hay verdaderas razones, si bien ocultas, para toda ideología, opinión, deformación y falsedad; que siempre habrá una explicación racional incluso para aquello que nos parece totalmente irracional. Como en la tradición de Kant, la teoría debe explicar la verdad y la condición de posibilidad del error, de la ilusión; esto significa también que, de acuerdo con el ideal de la Ilustración, estas cuatro teorías se comprometen con que nunca será demasiado tarde para la ciencia, que esta siempre tendrá una oportunidad. La falsedad y la mentira no tendrán la última pala-

bra, e incluso en los peores momentos de la vida psíquica y emocional de un individuo, o en la crisis generalizada de una sociedad como la nuestra (cuando todo es confusión, error, dolor), estas teorías ofrecen todavía la posibilidad de buscar la explicación científica para tanto equívoco y tanto engaño.

Esto vale también para el objetivo de iluminar el enigma del descubrimiento revolucionario: este libro recurre a las teorías de Freud y Marx para aclarar un asunto que la filosofía de la ciencia en su conjunto había abandonado al misterio y la irracionalidad, con el manido recurso a la *inspiración del genio*, a la *abducción*, al *carisma*, al *inmanentismo* y a otras tantas categorías idealistas. Resulta, pues, que la misma epistemología que durante el siglo XX expulsó a la sociología marxiana y al psicoanálisis de la racionalidad científica acabó expulsando, también, el problema del descubrimiento revolucionario; y ahora, en cambio, son esas dos teorías las únicas capaces de explicar racionalmente el acontecimiento científico por excelencia. Lo hacen, sencillamente, al ahondar en el gesto copernicano con el que dio comienzo esta sección, de la mano de Kant. Marx y Freud añadieron sus respectivos descubrimientos a los que Darwin, Mendel y Einstein realizaron sobre un *espectador* tan sobre-determinado como es, a la postre, el individuo humano. Marx lo expresó de la siguiente manera: «en el método teórico, también el sujeto, la sociedad, tiene que estar siempre presente como presupuesto de la representación» (Marx, 1859: III, 270). A mi entender, Freud se ocupó del sujeto (del individuo en tanto aparato psíquico) y su investigación sentó las bases para determinar qué dificultades derivadas de esta perspectiva podían afectar la obtención del conocimiento y, sobre todo, la representación cognitiva del propio objeto teórico que Freud, a pesar de todo, logró descubrir. Marx habría hecho lo propio con la participación del individuo en un modo de producción; Darwin y Mendel, lo mismo, pero esta vez con su pertenencia a un hábitat, en tanto especie biológica; y Einstein, finalmente, con la participación del individuo humano en el *universo físico*. Quedan así planteados los

cuatro descubrimientos revolucionarios que definen la ciencia pos-copernicana contemporánea. Procedemos ahora a explicar cómo el individuo científico pudo dar con ellos, salvando las enormes resistencias que tales objetos ofrecían a su representación.