



Revista Affectio Societatis
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia
affectio@antares.udea.edu.co
ISSN (versión electrónica): 0123-8884
ISSN (versión impresa): 2215-8774
Colombia

2012
David Pavón Cuéllar
**EL MANZANO REVOLUCIONARIO DE GUSTAVE FLAUBERT Y LOS OCHO MATERIALISMOS
DE JACQUES LACAN**

Revista Affectio Societatis, Vol. 9, N° 17, diciembre de 2012
Art. # 21
Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia

EL MANZANO REVOLUCIONARIO DE GUSTAVE FLAUBERT Y LOS OCHO MATERIALISMOS DE JACQUES LACAN

David Pavón Cuéllar¹

Resumen

Se examina la actitud ambivalente de Jacques Lacan hacia el materialismo a la luz de una escena puntual en la novela *Bouvard et Pécuchet* de Gustave Flaubert. Esta escena, en la que un manzano reviste la forma de un revolucionario, nos permite discutir la esencia problemática de la materialidad en Lacan. Se distinguen ocho formas de materialismo en la teoría lacaniana y se muestra su oposición con respecto a otras formas de materialismo rechazadas en la misma teoría.

Palabras clave: cuerpo, idealismo, marxismo, materialismo, psicoanálisis.

GUSTAVE FLAUBERT'S REVOLUTIONARY APPLE TREE AND LACAN'S EIGHT MATERIALISMS

Abstract

Jacques Lacan's ambivalent attitude towards materialism is examined at the light of a precise scene in Gustave Flaubert's novel *Bouvard et Pécuchet*. This scene, in which an apple tree takes

the form of a revolutionary, allows us to discuss the problematic essence of materiality in Lacan. Eight forms of materialism are distinguished in Lacanian theory and opposed to other forms of materialism that would be rejected in this theory.

Keywords: body, idealism, marxism, materialism, psychoanalysis.

LE POMMIER RÉVOLUTIONNAIRE DE GUSTAVE FLAUBERT ET LE HUIT MATÉRIALISMES DE JACQUES LACAN

Résumé

On examine l'attitude ambivalente de Jacques Lacan par rapport au matérialisme, à la lumière d'une scène précise dans le roman *Bouvard et Pécuchet* de Gustave Flaubert. Cette scène, dans laquelle un pommier revêt la forme d'un révolutionnaire, permet de discuter l'essence problématique de la matérialité chez Lacan. On distingue huit formes de matérialisme dans la théorie lacanienne et on les oppose à d'autres formes de matérialisme qui sont rejetées dans la même théorie.

Mots-clés: corps, idéalisme, marxisme, matérialisme, psychanalyse.

Recibido: 25/04/12 Evaluado: 30/04/12 Aprobado: 06/05/12

¹ Doctor en Psicología, Universidad de Santiago de Compostela (España). Doctorando en Filosofía, Universidad de Rouen (Francia). Maestro en Filosofía, Universidad de Oporto (Portugal). DEA en Psicoanálisis, Universidad de París 8 (Francia). Suficiencia Investigadora en Psicología Social, Universidad de Santiago de Compostela (España). Licenciado en Psicología, Universidad de las Américas (México). Profesor investigador titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). pavoncuellardavid@yahoo.fr

Introducción

En Francia, en 1848, la *revolución de febrero* hizo abdicar a Luis Felipe de Orleans y permitió la declaración de la Segunda República, mejor conocida como *República Social y Democrática*. El gobierno republicano provisional, en el que participaban socialistas y republicanos radicales, tomó una serie de medidas políticas y sociales sin precedentes, como la abolición definitiva de la esclavitud y la aplicación del sufragio universal masculino. Sin embargo, en las elecciones generales de abril del mismo año, el peso del voto campesino apartó a los radicales y a los socialistas del gobierno. Tras el progresista gobierno provisional, vemos instaurarse un régimen conservador que no tarda en tomar una serie de medidas impopulares. Estas medidas causan un gran malestar en la población urbana y desencadenan un movimiento de protesta, del 23 al 26 de junio 1848, que se conoce como las *Jornadas de junio*. Los obreros de París levantan barricadas, pero la revuelta es duramente reprimida, lo que permite la consolidación de una república autoritaria que desemboca en el golpe de Estado de Napoleón III, el fin de la República y el inicio del Segundo Imperio.

Las noticias de las *Jornadas de junio* se difunden por todos los rincones del territorio francés. En Chavignolles, el pequeño pueblo imaginado por Gustave Flaubert para escenificar *Bouvard y Pécuchet*, los habitantes parecen estar aterrorizados por las noticias que llegan de París. Según lo que el mismo Flaubert nos cuenta: “Cundía el pánico, suscitado por la sombra de un montón de paja, o por las formas de las ramas; un día, todos los guardias nacionales huyeron. Bajo el claro de luna, habían percibido, en un manzano, un hombre con un fusil —y que apuntaba hacia ellos.” (Flaubert, 1888: 142).

La silueta del *hombre con fusil* parece no ser más que una simple ilusión provocada por la sugestión recíproca y por el ambiente de terror. El mismo Flaubert insinúa que no se trata sino de *las formas de las ramas de un manzano*. Para insinuarnos esto con su virtuosismo característico, el autor hace que el hombre sea percibido en un manzano, y justo antes, en la frase anterior, emplea el punto y coma, en lugar del punto, para enlazar las ramas con el episodio en que los guardias huyen al percibir al hombre.

Parece claro que la silueta del hombre con fusil está materialmente constituida por las ramas de un manzano. Al reconocer esto, estamos ya reconociendo que el hombre con fusil no es un hombre inmaterial, puesto que tiene la constitución material de las ramas del manzano. Esta materialidad ambigua, compartida por las ramas y por el hombre, habrá de permitirme aquí, no sólo ilustrar y elucidar ocho materialismos que Lacan adopta en su teoría, sino también formularlos y distinguirlos con respecto a otros ocho materialismos repudiados por el mismo Lacan. El propósito fundamental de esta distinción es aclarar la actitud ambivalente que el

psicoanalista francés muestra ante el materialismo, a veces profesándolo y defendiéndolo, y otras veces criticándolo y rechazándolo. En realidad, como lo veremos en este artículo, son unos materialismos los que Lacan rechaza y critica, y son otros muy diferentes los que defiende y profesa. Esto es lo que intentaré demostrar aquí a través del hombre con fusil materialmente constituido por las ramas del manzano.

Materialismo simbólico y no imaginario

Las ramas del manzano pueden constituir materialmente al hombre con fusil al verse poseídas por el valor simbólico de este hombre que apunta hacia los guardias, que es el valor simbólico de aquello que los guardias temen, a saber, los hombres que les disparan a los guardias, los obreros armados y sublevados en París, de los que se debe proteger el pueblo de Chavignolles, y de los que se ha escuchado hablar en los últimos días. Estos *obreros de los que se escucha hablar* son primeramente algo que se habla o que se dice, una palabra, un significante, un símbolo que empieza por hacerse escuchar y que termina por hacerse ver cuando se apropia la constitución material de las ramas de un manzano. Pero si esta constitución material no fuera poseída por el valor simbólico del obrero del que se habla, de cualquier modo sería poseída por algún otro valor análogo, como el de la misma rama y lo que puede representar simbólicamente: *leña y calor, sombra y frescura, celulosa y átomos*, y los demás significantes a los que ha de remitirnos. En todos los casos, los significantes literalmente *conforman la materia*, la cual, a su vez, como bien lo observa Lacan (1966-1967), “se confunde” con “el juego de los elementos en los que se resuelve”, por ejemplo aquellos “elementos significantes últimos” que denominamos “átomos” y que son “indiscernibles” de la “estructura” en la que radica la “experiencia de la materia” (clase del 30 de mayo de 1967).

Puesto que el valor simbólico de los significantes contamina todas las cosas materiales con las que tropezamos, podemos entender la idea lacaniana según la cual *no hay materialidad que no sea poseída por un valor simbólico*. Esta idea es el meollo de un *materialismo simbólico* en el que Lacan pretende mantenerse fiel a Freud. Según el propio Lacan (1956), en efecto, su materialismo es un “materialismo freudiano” centrado en la “forma simbólica” (p. 464). En este materialismo, la forma simbólica se presenta como *la forma de la materia*, la forma de todas las formas revestidas por la materia, la forma simbólica universal de una materia que luego puede tomar formas singulares como la de una rama o la de un hombre con fusil. Todas estas formas de la materia tienen un denominador común, y éste es la forma simbólica, una forma que nunca falta en la materia. Cabe afirmar entonces que la materia es necesariamente simbólica en la perspectiva lacaniana. En esta perspectiva, cualquier forma de la materia es una forma simbólica, pues nos remite siempre al valor

simbólico de un significante. Ya sea la forma de la rama o del hombre, se trata de la forma de un significante, la forma de una palabra, y esta forma escrita se impone como la forma de toda materia, como la forma simbólica esencial de la materia, en un materialismo que por eso debe caracterizarse como un materialismo simbólico.

Recurriendo a los términos del propio Lacan (2001/1972; 1973-1974), diremos que su materialismo simbólico es un “materialismo” de lo “escrito”, materialismo cuya materia es “la materia de lo escrito” (1973-1974, clase del 9 de abril de 1974), “materia preformada” que estriba entonces en “lo simbólico” (2001/1972: 548). Vemos bien que lo simbólico no es aquí tan sólo *una forma de la materia informe en sí misma*, sino *la forma de una materia preformada o la escritura de una materia escrita*. Esta materia, escrita o preformada por lo simbólico, es aquí la única materia que existe para el ser humano. Para este sujeto, lo material es lo simbólico. Lo simbólico se vuelve sinónimo de lo material.

Si lo material es indiscernible de lo simbólico en la teoría lacaniana, esto es porque Lacan se representa el sistema simbólico del lenguaje como un *universo lógico del ser* que engloba todo lo que tiene el atributo de *ser*, incluido el *ser material*. Comprendemos entonces que no haya ningún *ser material* que no sea también *simbólico*. Sin embargo, recíprocamente, no hay tampoco nada *simbólico*, en la teoría lacaniana, que no sea también *material*. La materialidad es aquí una cualidad esencial de lo simbólico, de la palabra, del significante.

Como ya lo ha señalado Laclau (2000), la noción lacaniana de la esencial “materialidad del significante” corresponde a todo aquello “que rompe la transparencia del proceso de significación”, y por lo cual “significantes, significados y signos deben ser concebidos como significantes” (p. 70). Un postulado fundamental de la teoría lacaniana, en efecto, es que un significante nos remite a otro significante en lugar de referirse a un significado. En lugar de significar transitivamente un significado consciente, ideal e inteligible, el significante sólo significa, pero sin significar nada, pues el verbo *significar*, en Lacan, es un verbo sin objeto, un verbo intransitivo que solamente le permite a cada significante remitir a otro significante que será tan inconsciente, sensible y material como el primero (Pavón Cuéllar, 2010). Este significante material es la verdadera naturaleza de un significado ideal que es puramente imaginario en la opción materialista lacaniana. Esta opción materialista se traduce entonces en un privilegio del significante. Al privilegiar el significante inconsciente sobre el significado consciente, Lacan está privilegiando lo simbólico sobre lo imaginario, pero además está optando por el materialismo en lugar del idealismo.

La opción materialista de Lacan descansa en un privilegio de lo simbólico, pero también indudablemente en una teoría materialista de lo simbólico. La “teoría” lacaniana de lo simbólico, del “lenguaje” y del “significante”, es una teoría “materialista”, como el mismo Lacan (2001/1966) lo reconoce explícitamente al definir el “significante” como “la materia que se trasciende en lenguaje” (p. 209). Pero no hay que olvidar que esta definición del significante, y la subyacente concepción materialista de lo simbólico, implican también una concepción materialista del ser, pues el atributo de ser es un atributo simbólico en Lacan. Podemos concluir, en suma, que *Lacan reduce todo ser a un ser simbólico, y todo ser simbólico a un ser material*. Es justamente por esta doble reducción que Lacan puede ser caracterizado como un materialista simbólico.

En el materialismo simbólico de Lacan, el único ser es el de aquello que se ha visto simbolizado y así materializado. Ahora bien, al verse materializado, aquello simbolizado suele ser también cosificado y reificado, y es así como puede hacerse pasar por una realidad material independiente de lo simbólico. Pero esta realidad no es más que imaginaria, y cuando la identificamos con la materia, ya no estamos en un *materialismo simbólico*, sino en lo que podemos denominar *materialismo imaginario*. Para este materialismo imaginario, la rama del manzano, por ejemplo, es una realidad material que existe por sí misma y no porque se le percibe como *rama de manzano* al simbolizarla como tal. Esta abstracción de lo simbólico, por la que se puede negar candorosamente que el correlato de nuestra percepción sensible de la rama de manzano pueda ser hombre con fusil, es aquello por lo que se caracteriza el materialismo imaginario contra el que reacciona el materialismo simbólico de Lacan.

Mientras que el materialismo simbólico se representa la percepción sensible del sujeto humano como un proceso activo de simbolización y materialización, el materialismo imaginario acepta la misma sensación como una percepción pasiva de algo que ya está realizado y materializado, como realidad material, independientemente de lo simbólico. La oposición entre ambos materialismos corresponde aproximadamente a la oposición que encontramos, hace más de un siglo, entre el “materialismo jeroglífico” del primer Plejánov, en tanto que *materialismo simbólico*, y el “materialismo no jeroglífico” leninista, en tanto que *materialismo imaginario* (Lenin, 1908: 297, 300). Mientras que Lenin reduce la percepción de la materia a una “imagen” o “reflejo especular” que se parece a la realidad material percibida o reflejada (p. 301), Plejánov (1892) la concibe, a partir de Helmholtz, como un “símbolo”, un *proto-elemento* significativa que es la única noción de materia que podemos tener y que “no se parece” a aquello “de los que nos informa” (p. 437). En esto, la concepción de Plejánov coincide con la concepción lacaniana de la percepción sensible de la materia como un “primer término de deletreo” del “significante” (Lacan, 1991/1969-1970: 53).

Materialismo idealista y no realista

Lenin (1908) objeta que el materialismo simbólico no es más que un “semi-materialismo” (p. 302). A primera vista, cabe hacer esta objeción al materialismo simbólico lacaniano, cuyo carácter simbólico parece mutilar el propio materialismo, descompletarlo, atenuarlo, relativizarlo, contradecirlo y traicionarlo al trascenderlo. El mismo Lacan reconoce que lo simbólico hace que “la materia se trascienda en lenguaje” (Lacan, 2001/1966: 209). Una vez trascendida en lenguaje, la materia ya no es pura y simple realidad material inmanente y distinta de la idea, sino que se deja impregnar y conformar por aquello mismo que no es más que lenguaje y que denominamos *idea*. Esta idea, por ejemplo, es la del obrero armado sublevado en París, que impregna y conforma la materia de las ramas que se tornan entonces un hombre con fusil que apunta hacia los guardias nacionales. El hombre ya no es pura y simple realidad material como la privilegiada por un *materialismo realista*, sino que se trata de una idea materializada, compenetración entre lo material y lo ideal, que sólo puede ser favorecida por una suerte de “materialismo idealista” como el que Sartori (1979) atribuye a Marx (pp. 111-113) y como el que nosotros atribuiremos a Lacan.

En Lacan lo mismo que en Marx, tenemos un materialismo idealista que no sólo borra la frontera entre lo material y lo ideal, sino que separa tajantemente lo material de la realidad, en lo que discrepa evidentemente del tradicional materialismo realista. Sin embargo, aunque discrepe de este materialismo que es el único materialismo para Lenin y para Sartori, el materialismo idealista de Marx y de Lacan es un materialismo propiamente dicho y no un “idealismo dado vuelta”, como diría Sartori (1979: 111), ni tampoco un “semi-materialismo”, como diría Lenin (1908: 302).

Es verdad que el materialismo idealista marxiano y lacaniano permite que la materia se vea contaminada por la idea, pero la idea, tanto en Marx como en Lacan, es algo que no contradice ni mucho menos excluye una materia de la que ni siquiera puede separarse ni discernirse. Aquí la idea, como ya lo dijimos, *no es más que lenguaje*. Resulta evidente, por lo menos, que hay siempre un lenguaje por el que la idea existe al materializarse como palabra. Marx (1846) diría que la idea “fue golpeada por la maldición de estar siempre ‘contaminada’ por la materia”, que “aquí reviste la forma de capas de aire agitadas, sonidos, lenguaje” (p. 1061). En el mismo sentido, Lacan (1977-1978) agregaría que “la idea” no es algo inmaterial o incorporeal, sino que “tiene un cuerpo” material en “las palabras que la representan” (clase del 15 de noviembre de 1977). Estas palabras no sólo *representan* la idea, sino que *son* el cuerpo material de la idea, un cuerpo del que la idea no puede prescindir. Paradójicamente, la idea será siempre material en la perspectiva marxiana y lacaniana. Por

lo tanto, en esta perspectiva, el materialismo idealista no es una postura intrínsecamente contradictoria, ni tampoco incoherente ni discordante, y nos permite estudiar y tomar en serio ciertos fenómenos que un materialismo realista desearía y tiraría en su basurero de ideales e ilusiones.

En un materialismo idealista, podremos analizar, por ejemplo, el carácter profundamente ambiguo del *hombre con fusil* de Bouvard y Pécuchet. Comprenderemos que se trata de un hombre material, pues está materialmente constituido por las ramas del manzano, pero que no por eso deja de ser ideal, pues corresponde al cuerpo de la idea que los guardias nacionales tienen de los obreros sublevados en París. Comprenderemos también que estos obreros, a su vez, encarnan ya un ideal comunista cuyo cuerpo material es el de cada uno de ellos, pero también el del hombre con fusil en el manzano de Chavignolles. Para dar cuenta de éstas y otras posibles materializaciones del ideal comunista, necesitamos un materialismo idealista que no excluya, de entrada, ni la posibilidad fundamental de tener un ideal o *una idea*, como “la idea del comunismo” (Badiou, 2009: 181-205), ni la posibilidad más radical de “vivir por una idea”, y de luchar y morir por ella (2006: 9-13, 529-534). En esto, nuestro materialismo idealista deberá discrepar de un materialismo realista, como el que Badiou identifica hoy en día bajo el nombre de “materialismo democrático”, que nos manda “vivir sin idea” y aferrarnos a la realidad de “lo que hay” (Ibíd).

Es claro, al menos desde el punto de vista lacaniano, que el materialismo realista no descansa en el buen sentido ni tampoco emana de la madurez entendida como superación de la supuesta ingenuidad pueril o juvenil del idealismo. Lacan (1964-1965) habrá de ver la ingenuidad, no en el idealismo ni en el materialismo idealista, sino más bien en el materialismo realista y en su “realismo ingenuo” que ingenuamente cree en la realidad de lo que acepta como realidad, lo que está en contradicción, por un lado, con el materialismo lacaniano que sólo acepta la existencia del significante material que “representa al sujeto para otro significante”, y por otro lado, con “el materialismo” no-lacaniano que “no admite como existente sino aquello de lo que tenemos signos materiales” que “representan algo para alguien” (clase del 16 de diciembre de 1964). Ambos materialismos contradicen el realismo y pueden ser caracterizados como idealistas, pero no deben confundirse el uno con el otro. El no-lacaniano incurre en la inconsecuencia de reconocer la idealidad inmaterial de la significación o del “sentido” (Ibíd.), mientras que el propiamente lacaniano sólo reconoce la materialidad de una idea cuya única idealidad es la idealidad material del significante. Esta noción materialista de la idealidad es precisamente lo que le permite a Lacan ser idealista sin dejar de ser materialista.

Materialismo crítico y no dogmático

Por más idealista que sea el materialismo que Lacan profesa, no se trata de un materialismo que pudiéramos calificar de religioso, creyente o dogmático, sino más bien de un materialismo crítico y hasta escéptico, aunque no escéptico hacia las ideas que impregnan y conforman la materia, sino más bien hacia la idea misma de la materia. Lo que ocurre es que Lacan adopta el materialismo con cierto escepticismo y con un decidido espíritu crítico. Esta forma de adopción del materialismo puede llegar incluso a darnos la impresión de que Lacan sencillamente no es materialista. Pero lo cierto es que Lacan sí es materialista, lo es abiertamente y se presenta explícitamente como tal, pero su materialismo no le impide coincidir con las posiciones idealistas en las que se denuncia el núcleo de “creencia” y “dogmatismo” de los materialistas (Berkeley, 1961/1710: 157-160; Fichte, 1994/1797: 120-124). Esto mismo es lo que Lacan (1991/1969-1970) denuncia cuando considera que los materialistas son los “únicos creyentes auténticos”, pues creen firmemente en “su dios”, que es “la materia” (clase del 21 de enero de 1970: 74-75). Aquí hay una segunda convergencia entre el materialismo lacaniano y el idealismo, pero esta convergencia ya no estriba exactamente en la opción idealista del materialismo lacaniano, sino en su opción crítica en relación con el propio materialismo.

El materialismo lacaniano es efectivamente crítico, y es por eso que debemos distinguirlo de cualquier materialismo dogmático. Esta distinción entre el materialismo crítico y el dogmático se vincula directamente con las distinciones que ya establecimos antes. El materialismo imaginario cree dogmáticamente, sin asomo de crítica, en la realidad material de aquello simbólico reificado cuya realidad no es más que imaginaria, y esta creencia dogmática lo convierte en un materialismo tanto realista, por la realidad a la que se aferra su creencia, como dogmático, por su manera dogmática de creer. De manera correlativa, el materialismo simbólico reconoce que todo lo material es esencialmente simbólico para el hombre, y esto lo hace caer: por un lado, en un materialismo idealista que asume la indisociabilidad entre los entes materiales y los entes simbólicos denominados *ideas*, y por otro lado, en un materialismo crítico en el que se cuestiona críticamente la creencia dogmática en la realidad material de algo independiente de lo simbólico. En este materialismo crítico, por ejemplo, se cuestionaría la creencia en la rama de manzano como una realidad material que sería independiente de lo simbólico y que tendría el valor de *la realidad objetiva* en contraste con *la ilusión subjetiva* del hombre con fusil percibido por la guardia nacional. En lugar de la dogmática discontinuidad entre ilusión y realidad, tendremos una continuidad metafórica entre dos significantes o entes simbólicos materializados. Tan sólo así puede ser posible que la materia de la rama de manzano constituya materialmente a un hombre con fusil que no será ni menos real ni más ilusorio que la rama de manzano.

Materialismo dialéctico y no analítico

El materialismo crítico lacaniano rechaza y relativiza cualquier discontinuidad absoluta como la que el materialismo realista dogmático pretende abrir entre una supuesta realidad material y una supuesta ilusión inmaterial. Estos abismos insuperables entre categorías de análisis inamovibles no tienen lugar ni razón de ser en un materialismo lacaniano que se muestra plenamente *dialéctico* al excluirlos y someterlos a su crítica despiadada.

La opción “dialéctica”, bien definida por Engels (1986/1886), “no admite” ni “*hard and fast lines*”, ni “antítesis irreductibles”, ni “dilemas absolutos e incondicionales” (p. 444). Todo esto, que opera en un materialismo estrictamente analítico e incapaz de alzar el vuelo dialéctico, no puede conservarse en un materialismo dialéctico verdaderamente consecuente como el que estamos atribuyendo a Lacan. En el materialismo dialéctico lacaniano, en el que saltamos cualquier abismo entre categorías de análisis, la rama de manzano es el hombre con fusil y *puede ser* también la materialización del fantasma del comunismo, del ideal comunista y del temor burgués, y no por ello *deja de ser* una simple rama de manzano. Confirmamos aquí el carácter dialéctico del materialismo lacaniano, pues únicamente la dialéctica, en los términos del mismo Engels (1986/1886), permite que algo, como la rama del manzano, “pueda al mismo tiempo ser igual a sí misma y otra distinta” (p. 446). En otras palabras, “la identidad concreta lleva en sí misma la diferencia”; la rama del manzano, al ser un hombre con fusil, resulta ser “diferente de sí misma” y no sólo “idéntica consigo misma” (pp. 445-446).

La diferencia en el seno de la identidad es un principio fundamental de la teoría lacaniana, en la que el Uno es el Otro, el yo es otro, el sujeto no es lo que es, la identificación es alienación, etc. En todos estos casos, apreciamos la soldura dialéctica por la que se caracteriza el pensamiento de Lacan. Encontramos esta misma soldura en la representación lacaniana, anti-evolucionista y anti-historicista, de las transformaciones y evoluciones de los fenómenos en el tiempo. En lugar de transformaciones lineales previsibles y evoluciones absolutas unidireccionales, como las imaginadas por las psicologías del desarrollo, por las teorías de los estados psicosexuales o por las explicaciones marxistas de la historia, Lacan ofrece una teoría del movimiento en la que se manifiesta y radicaliza la “dialéctica” tal como la entiende Lenin (1976/1913), por un lado, como “doctrina del desarrollo en su forma más completa, más profunda y más exenta de unilateralidad”, y por otro lado, como “doctrina de la relatividad del conocimiento humano, que nos da un reflejo de la materia en constante desarrollo” (p. 16).

El constante desarrollo dialéctico, *exento de unilateralidad* y sólo *conocido en la relatividad que él mismo determina*, es aquello mismo que Lacan (1955-1956) reconoce cuando nos habla de la “dimensión dialéctica” del “comportamiento humano” y cuando lamenta que se “olvide” el “movimiento dialéctico de de las acciones, de los deseos, y de los valores, que no sólo los hace cambiar a cada instante, sino de una manera continua, e incluso haciéndolos pasar a valores estrictamente opuestos” en una “perpetua posibilidad de inversión de signo en función de la totalidad dialéctica de la posición del individuo” (clase del 23 de noviembre de 1955: 32). Semejante agitación dialéctica de los significantes en su literalidad, en la materialidad simbólica del comportamiento humano, se caracteriza por su carácter incesante y continuo, pero al mismo tiempo no progresivo ni paulatino, sino brusco y sorpresivo, imprevisible e irregular, e incluso constituido por inversiones y auténticas revoluciones. Todo esto no corresponde ya exactamente ni a un desarrollo unilateral ni a una evolución a lo largo de un eje absoluto, sino que es pura *historia*, vida, suspenso, trama, intriga sin dirección fija y definitiva, sucesión de acontecimientos en la que todo se trastorna incesantemente y se ve relativizado a cada instante.

Materialismo histórico y no naturalista

Si el materialismo lacaniano es dialéctico, entonces también es histórico, dado que Lacan rechaza cualquier distinción entre lo dialéctico y lo histórico en el ámbito de lo material. Podemos decir que la materia, tal como Lacan se la representa, crea una indistinción entre lo dialéctico y lo histórico. Podemos decir también, con mayor exactitud, que lo histórico es la presencia práctica y efectiva de lo dialéctico en el suelo mundano, terrenal, vital y temporal, de la materialidad simbólica del materialismo lacaniano.

Cuando nos referimos lacanianamente a la materia, lo “dialéctico” se torna sinónimo de lo “histórico”, pues Lacan (1999/1950) reconoce “la verdad” según la cual, en la teoría marxiana y marxista, “la historia” es “una dialéctica inscrita en la materia” (pp. 124-129). Esto hace que “las dos caras” del materialismo, la dialéctica y la histórica, “no sean más que una cara, dialéctica e histórica” (Lacan, 1999/1965: 464). Esta cara dialéctica e histórica es la verdadera cara que nos muestra el materialismo de Lacan, “más historicista que muchos que se proclaman como tales”, detrás de la máscara que se le puso al imputarle un “rechazo de la historia” (Lacan, 1969/1967: 119-120).

Lo cierto es que la historia tiene un lugar privilegiado en el materialismo lacaniano. Este materialismo, lo mismo que el freudiano, es un materialismo histórico y no naturalista, lo que el mismo Lacan (1999/1956) deja claro cuando renuncia explícitamente a cualquier “materialismo naturalista” y opta decididamente por un “ma-

terialismo freudiano, el cual, en lugar de despojarnos de nuestra historia, nos asegura su permanencia bajo su forma simbólica” (p. 464). La forma simbólica inherente a la materia es entonces también una forma histórica. La historia impregna y anima toda la materia, toda materialidad, todo aquello que es material para el ser humano. Lo material es también histórico y no sólo natural para nosotros. No hay materialidad natural que entre en contacto con el hombre y que no sea transformada y arrastrada por una historia que trastorna y perverte cualquier naturaleza. Incluso el más natural de los manzanos podrá ser un personaje históricamente determinado, un obrero sublevado que apunta su fusil hacia los guardias, un revolucionario de 1848, una aparición del “fantasma del comunismo” que en ese mismo año “recorre Europa” (Marx y Engels, 1990/1848: 26).

La historia está en las ramas del manzano de Chavignolles. Más allá de su esencia biológica, la madera del manzano tiene también una esencia histórica. Esta historicidad esencial de la materia, tal como la concibe Lacan, tiene dos consecuencias inmediatas. En primer lugar, lo material no es algo fijo, estable y estático, sino en constante desarrollo, desenvolvimiento y movimiento, cambio y mutación, agitación y transformación. En segundo lugar, lo material no es algo dado, natural e independiente del hombre y de su lenguaje, sino algo creado, cultural o artificial, y dependiente de nosotros y del sistema simbólico de nuestra cultura. Este sistema simbólico habrá de procesar contantemente, pero a cada momento de manera diferente, una *materia prima* que habrá de revestir así las más diversas formas históricas sucesivas. Además de ser obrero sublevado para los guardias, un árbol puede ser también cruz para el mesías, don celestial para el piadoso, hoguera para el hereje, horca para el traidor, árbol de la libertad para los republicanos, riqueza para el capitalista y hasta naturaleza para el naturalista, el ecologista, el ambientalista, etc.

Materialismo aleatorio y no determinista

Un hombre de la antigüedad o de la época medieval jamás habría podido prever las formas que un árbol habría de revestir para los naturalistas, los capitalistas, los republicanos o los guardias nacionales de Chavignolles en 1848. De hecho, para no ir más lejos, estos mismos guardias jamás habrían podido prever, en enero de 1848, la forma que su manzano habría de revestir en junio del mismo año. Esta constatación tan simple confirma un postulado fundamental del materialismo histórico lacaniano. En este materialismo, lo propiamente histórico no es aquello que ocurre como debe ocurrir en función de su determinación por cierto sistema simbólico de la cultura, sino que es más bien lo indeterminado en la determinación, lo imprevisible en el funcionamiento del sistema, la contingencia de la necesidad, la verdad del saber, *lo real de lo simbólico*, el aconteci-

miento que puede irrumpir sorpresivamente a cada momento y trastornar irreparablemente el funcionamiento del sistema simbólico.

El acontecimiento es la mejor expresión de la historia en la que insiste el materialismo histórico lacaniano. Lo que a Lacan (1970/1966) “espera de la historia” no son avances continuos, lógicos y unidireccionales, determinados y previsibles, sino más bien rupturas o discontinuidades indeterminadas e imprevisibles, es decir, acontecimientos, “sorpresas” (p. 199). Estos sorpresivos acontecimientos no obedecen a una evolución preestablecida, predeterminada y predestinada, y en esto discrepan de las etapas sucesivas del desarrollo económico-social que avanza ineluctablemente hacia el comunismo en un “materialismo histórico” ortodoxo, religioso y dogmático, en el que Lacan (1973-1974) denuncia “el resurgimiento de la providencia” (clase del 9 de abril de 1974). A diferencia de este materialismo histórico, el de Lacan se interesa en unos acontecimientos que no pueden comprenderse ni predecirse, puesto que están desprovistos de un sentido preciso y determinado, y no hay ningún plan o proyecto por el que se dejen regir y ordenar como pasos en una marcha hacia algún lugar. No hay aquí pasos de una marcha en línea recta, sino acontecimientos de una historia que no describe ninguna trayectoria. Estos acontecimientos, que ocurren sorpresivamente lo mismo en la historia de cada sujeto que en la historia de la humanidad, constituyen el centro de atención de un materialismo histórico lacaniano en el que parece admitirse, como nos diría Wittgenstein, que “el mundo es todo lo que acontece”, lo que significa en una perspectiva lacaniana, que aquí es la misma de Althusser (2005/1984), que “no existe en el mundo nada más que casos, situaciones, cosas, lo que ‘nos sobreviene’ sin prevenir” (pp. 37-38).

En el materialismo histórico lacaniano, la contingencia coyuntural del acontecimiento, de *lo que nos sobreviene sin prevenir*, subyace a cualquier necesidad estructural del funcionamiento del sistema. La materialidad real de lo simbólico, la materialidad propiamente histórica, subyace así a toda materialidad simbólica. Dado que la teoría lacaniana insiste en considerar lo simbólico sin hacer abstracción de lo real de lo simbólico, entendemos entonces que el materialismo simbólico lacaniano, mostrándose auténticamente dialéctico, sea un materialismo histórico propiamente dicho.

El “materialismo histórico” adoptado por Lacan es el mismo que Bajtin (2003/1924) celebra por “sacarnos del mundo teórico abstracto” del sistema simbólico y hacernos “entrar en el mundo vivo del acto-cumplimiento”, del “acto real en el plano histórico concreto”, del “ser-acontecimiento singular de la vida” (pp. 39-42). Este materialismo coincide también con aquel otro que el último Althusser (2005/1984), tras haber

recibido la influencia decisiva de Lacan, denomina “materialismo aleatorio” y describe como un “materialismo del encuentro, de la contingencia, en suma, de lo aleatorio” (pp. 32-33).

El “materialismo aleatorio” del que Althusser (2005/1984) nos habla no es tan sólo el materialismo que “mejor conviene al marxismo” (p. 25), sino que también es el materialismo que mejor conviene a una teoría lacaniana de la historia cuyo eje rector es lo aleatorio, lo singular y lo sorprendente, lo que le permite fundamentar actualmente una teoría badiouana del acontecimiento en la que la “historia” es también concebida como “omnipresencia de la singularidad”, de lo “anormal” y de lo “antinatural” (Badiou, 1988: 194). En Lacan lo mismo que en Badiou y en el último Althusser, la materialidad histórica es una materialidad antinatural, anormal, singular, imprevisible, sorprendente, siempre coyuntural y acontecimental, es decir, en suma, una *materialidad aleatoria*. Nos atreveremos entonces a declarar contundentemente que *el materialismo lacaniano es un materialismo aleatorio*. Este materialismo aleatorio es el que el mismo Lacan (1999/1965) presenta como un “materialismo” centrado en las “peripecias” del “drama subjetivo”, la “dimensión de la verdad” (pp. 349-350), la “verdad como causa indefinidamente variable” (p. 354), causa “materialísticamente propuesta” como “verdad del síntoma”, como “irrupción de la verdad” (1999/1966: 231-232).

Materialismo corporal y no objetivista

Tal como es concebida por Lacan, la imprevisible irrupción material de la verdad sintomática no tiene lugar en el ambiente natural del mundo objetivo, sino en la trama histórica de la existencia del sujeto. Esta existencia no es etérea e impalpable, espiritual o incorpórea, sino que tiene un cuerpo, el cuerpo que sería del sujeto si no estuviese alienado en el sistema simbólico de la cultura. En este lenguaje, el cuerpo es materialidad literal del significante por el que el sujeto se ve representado. El representante simbólico no es entonces material sino porque se ve materializado al ser encarnado por el cuerpo real que el sujeto pierde al dárselo al significante.

Si la teoría lacaniana es materialista, su materialismo no es únicamente una opción por el significante material en lugar del significado ideal, sino también una opción por la materialidad corporal del significante en lugar de la idealidad espiritual del significado. Es originaria y fundamentalmente en el cuerpo del significante, el cuerpo que sería del sujeto si no fuera del significante, en el que reside la materia del materialismo lacaniano. El mismo Lacan (1964-1965) reconoce que su “materialismo radical” es un materialismo freudiano del “cuerpo” (clase del 3 de marzo de 1965). Este cuerpo conforma interiormente la materia, la cual, por más exterior que sea, entraña una forma corporal que nos remite a un sujeto que se debate dentro de su cuerpo al

interactuar con la materia, que experimenta su cuerpo en todo lo que experimenta, y que goza del mismo cuerpo en cada uno de sus goces.

Lacan (1966-1967) resume su materialismo corporal en la fórmula: “no hay goce más que del cuerpo” (clase del 30 de mayo de 1967). El reconocimiento de este único goce, al que se ve reducida la “experiencia de la materia”, supone evidentemente un “rechazo” de “los goces eternos”, a través del cual podemos apreciar, con Lacan, el “alcance ético del materialismo” (Ibíd.). El materialismo lacaniano tendría este alcance ético en el que habremos de confirmar también su carácter crítico, ateo, no religioso ni creyente ni dogmático. Lo crítico y lo ético son aquí absolutamente indisolubles. Un materialismo ético es un materialismo crítico en el que discutimos, cuestionamos y finalmente descartamos cualquier esencia originaria que sea espiritual, celestial, puramente inteligible, trascendente con respecto a la inmanencia de la materialidad corporal sensible, perceptible, tangible y visible. Renunciando a cualquier más allá, nos atenemos aquí a la única esencia originaria que hay para Lacan, a saber, la esencia corporal, terrenal, que no dejamos de experimentar a cada momento.

La esencia originaria que Lacan atribuye a la materia es el cuerpo mismo que el sistema simbólico extirpa del sujeto. Este cuerpo extirpado se torna el objeto por excelencia, el objeto *a*, pero este objeto no es exactamente objetivo, y hasta podríamos decir que pertenece menos al plano propiamente objetivo que a su origen corporal en el sujeto. La corporalidad perdida por el sujeto, y explotada para ser *escrita por un lenguaje*, constituye la materialidad característica de un “materialismo” por el que Lacan (1973-1974) puede llegar, a través de la “materia de lo escrito”, hasta la noción del “objeto *a*” (clase del 9 de abril de 1974). Este materialismo lacaniano del objeto *a* es un materialismo corporal y no precisamente objetivista. La materia, tal como la concibe Lacan, estriba en el sujeto en tanto que objeto *a*, en la alienación del sujeto en el sistema simbólico, y no en la realidad objetiva del materialismo imaginario al que ya nos referimos.

Así como Fichte descubría el intelecto subjetivo en el fondo esencial de cada cosa material, así también Lacan revelará el cuerpo del sujeto, el cuerpo arrancado al sujeto, en el mismo fondo en el que se constituyen y se configuran todas las fibras de la materia. En ambos casos, no hay cosa material que sea en sí, cosa en sí, con independencia del sujeto. Sin embargo, como bien sabemos, el sujeto fichteano es idea, mientras que el de Lacan es cuerpo, carne, materia. Lacan es materialista y no idealista como Fichte. Si el idealismo subjetivo fichteano lo reduce todo a la *res cogitans* del intelecto del sujeto, el materialismo corporal de Lacan lo relaciona todo con la *res extensa* del cuerpo arrancado al sujeto.

El sujeto pierde un cuerpo que se torna entonces la cosa, la *res*, lo real de lo simbólico en el materialismo lacaniano. En este materialismo corporal, materialismo real y no sólo simbólico, la experiencia del cuerpo es conocimiento de lo real que sostiene y al mismo tiempo trasciende cualquier saber de lo simbólico. Este saber sobre el significante, lo mismo que el correlativo conocimiento del sustento literal del significante, son experiencias directas de la materia, desde luego, pero el conocimiento se distingue del saber por acceder a lo real de la materia y no sólo a su valor simbólico. El conocimiento de lo real, tal como se lo representa Lacan, puede ocurrir a través del síntoma, la angustia, el deseo y otras experiencias corporales, todas ellas negativas para el sujeto, pues el supuesto *cuerpo del sujeto* no le pertenece al sujeto, sino al Otro del lenguaje, al sistema simbólico de la cultura, en el que lo real del cuerpo se ve neutralizado al ser incesantemente simbolizado o desrealizado. Esta simbolización o desrealización es precisamente la que le impide al sujeto discernir su cuerpo extraviado en la exterioridad que le rodea. Sin embargo, en ciertas coyunturas de la historia del sujeto, la exterioridad se agrieta y deja ver el cuerpo real de su materialidad simbólica. ¿No es acaso éste el momento en el que un simple manzano, como el de Chavignolles, puede revestir la forma primitiva de un Dios, un fauno, un ángel o un fantasma del comunismo que nos apunta con su fusil?

Materialismo fantasmagórico y no fantasmático

Si el manzano puede adquirir la forma fantasmagórica de un ser humano, esto es quizá porque su materialidad esencial y originaria es precisamente la corporalidad humana. Llegamos así a un lugar común del psicoanálisis en el que podemos ubicarnos para explicar fácilmente los más diversos ejemplos de antropomorfismo. La forma humana se encontraría en toda la materia porque la forma esencial de la materia sería la forma simbólica por la que lo propiamente humano, lo cultural, se distingue de lo natural, es decir, de lo animal, de lo vegetal y de lo mineral.

El manzano humanizado es un manzano desnaturalizado, pervertido, culturalizado, cultivado, simbolizado y desrealizado. Sin embargo, al mismo tiempo, la aparición del hombre que apunta hacia los guardias nacionales implica un cierto agrietamiento de lo simbólico y el resultante derramamiento de lo real de lo simbólico, es decir, la irrupción del cuerpo real arrancado al sujeto para ser el sostén literal y la materia prima del sistema simbólico. Esta irrupción de lo real es aquello por lo que se caracteriza, en la teoría lacaniana, un fenómeno fantasmagórico en el que habría una desgarradura de “lo simbólico” y “un hoyo en lo real” del que saldría el “fantasma” (Lacan, 1958-1959, clase del 22 de abril de 1959), todo lo cual se emparentaría con el “fenómeno psicótico” (1955-1956, pp. 85-102).

Lo mismo que las alucinaciones en el fenómeno psicótico, las apariciones en el fenómeno fantasmagórico tienen una materialidad real que no sólo confirma el materialismo real de Lacan, sino que pone también de manifiesto su variante *fantasmagórica*. Esta variante consiste en el reconocimiento de la materialidad real del fenómeno fantasmagórico, el cual, entendido como irrupción de lo real, se distingue del fenómeno fantasmático lacanianamente concebido, en función de los registros de lo simbólico y de lo real, como obstrucción de lo real, como “imagen operando en la estructura signifiante” (Lacan, 1999/1958: 114) y como aquello mismo en lo cual se “arraiga” una “realidad” que no es más que imaginaria (1999/1972-1973: 121).

Así como el materialismo realista y el imaginario discrepaban respectivamente de los materialismos lacanianos idealista y simbólico, así también el materialismo fantasmático, en el que parecen fundarse el materialismo realista y el imaginario, diverge de un materialismo fantasmagórico en el que vemos expresarse el materialismo real de Lacan. El materialismo laciano prefiere admitir la materialidad real de un fantasma como el del comunismo que la materialidad imaginaria de una realidad como aquella en nombre de la cual se ha conjurado una y otra vez a los más variados fantasmas, incluido el del comunismo. Este último no es conjurado por el materialismo laciano, el cual, por lo demás, tampoco pretende ofrecer, como el materialismo comunista de Marx y Engels (1990/1848), algo material en lugar de “la leyenda del fantasma del comunismo” (p. 26). Un fantasma ya es lo suficientemente material en sí mismo desde el punto de vista laciano. Desde este punto de vista, en efecto, no es necesario materializar al fantasma, sino que éste ya está materializado, y puede ser conservado como tal, como fantasma, como ideal y como símbolo, pues tiene un valor simbólico único e irremplazable, un valor que no es ni de cambio ni de uso, un “valor ritual” que resulta “desconocido” para el “análisis marxista” (Lacan, 1958-1959, clase del 29 de abril de 1959).

Conclusión

Esperamos que los ocho materialismos lacianos a los que nos hemos referido basten para demostrar que la posición de Lacan es efectivamente materialista. Esto ya lo han subrayado muchos autores, empezando por Louis Althusser, que no dudaba en atribuirle a Lacan un “pensamiento materialista” (1993/1977: 228) y un “combate ideológico” por el “respeto” del “valor” del “materialismo” (1993/1976: 206), y terminando por Jorge Alemán (2009), que ha llegado a escribir que “el pensamiento de Jacques Lacan” es “la única teoría materialista sobre el malestar de la civilización propio del siglo XXI” (p. 21).

El materialismo laciano es manifiesto y explícito. No hay razón para discutir si Lacan es o no es materialista. Lo que sí podemos y debemos discutir es la manera característica en que profesa el materialismo, así

como la cuestión de aquello que adopta y rechaza en el materialismo, pues ya sabemos que el psicoanalista francés, además de materialista, es también un crítico del materialismo. Sin embargo, como lo hemos demostrado en estas páginas, la crítica lacaniana del materialismo suele ser la crítica de cierto materialismo desde el punto de vista de otro materialismo. La posición materialista no es abandonada o descartada por Lacan, sino más bien precisada y contrastada con otras posiciones también materialistas. Es así como se perfila un materialismo propiamente lacaniano en el que se articulan y sintetizan las diversas opciones materialistas que hemos presentado en el presente artículo.

En cada una de sus opciones materialistas, Lacan ciertamente coincide con otros autores, pero su modo tan singular de articular y utilizar las diversas opciones, que es lo que aquí hemos denominado *materialismo lacaniano*, resulta único, totalmente original e irreductible a cualquier otro materialismo de cualquier otro autor. Pero esto no excluye que el materialismo lacaniano coincida y se emparente con una tradición materialista específica, la fundada por Marx, y que muestre aquí, en esta coincidencia y en este parentesco, sus profundas afinidades teóricas y conceptuales con otros materialismos, como es el caso del materialismo aleatorio althusseriano y del propio materialismo dialéctico e histórico marxista-leninista. Esta situación de coincidencia, de parentesco y de afinidad, es una de las tantas razones que nos permiten plantear la existencia real y no sólo potencial de un *marxismo lacaniano* (Pavón Cuéllar, 2009, 2013).

Tan próximo como crítico en relación con aquello que ha venido llamándose “la izquierda lacaniana” (Stavarakakis, 2007; Alemán, 2009), el marxismo lacaniano involucra esencialmente un materialismo coincidente, emparentado y afín con el de Marx y sus seguidores, pero no idéntico ni enteramente reductible a él, como ya lo hemos visto en el presente artículo. Además de la tradición materialista marxiana y marxista, existen otras corrientes y filiaciones materialistas que vemos confluir en el materialismo de Lacan. Una de ellas, que se desarrolla en el terreno literario y que insiste en la materialidad literal y ficcional de la escritura, remonta precisamente a Flaubert, quien es mencionado por el mismo Lacan para precisar el sentido preciso de su materialismo en relación con el de los marxistas. No es casualidad ni que esta mención de Lacan (2001/1966) se haya centrado en Bouvard y Pécuchet, ni que nosotros hayamos recurrido a la misma novela de Flaubert para ocuparnos de un materialismo lacaniano que parte de la definición del “significante” como “la materia que se trasciende en lenguaje” (p. 209).

Referencias bibliográficas

Alemán, A. (2009) *Para una izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Grama.

- Althusser, L.** (1993) La découverte du Docteur Freud. En *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: Stock. Original publicado en 1976.
- Althusser, L.** (1993) Sur Marx et Freud. En *Écrits sur la psychanalyse*. Paris: Stock. Original publicado en 1977.
- Althusser, L.** (2005) *Filosofía y marxismo*. México: Siglo veintiuno editores. Original publicado en 1984.
- Badiou, A.** (1988) *L'être et l'évènement*. Paris: Seuil.
- Badiou, A.** (2006) *Logiques des mondes*. Paris: Seuil.
- Badiou, A.** (2009) L'idée du communisme. En *L'hypothèse communiste*. Paris: Lignes.
- Engels, F.** (1986) Dialéctica de la naturaleza. En *Obras filosóficas*. México: FCE. Original publicado en 1886.
- Bajtin, M.** (2003) *Pour une philosophie de l'acte*. Paris: Age D'Homme. Original publicado en 1924.
- Berkeley, G.** (1961) A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. En *The Empiricists*. Nueva York: Dolphin. Original publicado en 1710.
- Fichte, J. G.** (1994) Primera introducción a la teoría de la ciencia. En *El destino del hombre. Introducciones a la teoría de la ciencia*. México: Porrúa. Original publicado en 1767.
- Flaubert, G.** (2000) *Bouvard et Pécuchet*. Paris: L'Aventurine. Original publicado en 1888.
- Lacan, J.** (1999) Introduction théorique aux fonctions de la psychanalyse en criminologie. En *Écrits I*. Paris: Seuil (poche), 1999. Original publicado en 1950.
- Lacan, J.** (1955-1956) *Le séminaire. Livre III. Les psychoses*. Paris: Seuil.
- Lacan, J.** (1999) Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956. En *Écrits II*. Paris: Seuil (poche). Original publicado en 1956.
- Lacan, J.** (1999) La direction de la cure. En *Écrits II*. Paris: Seuil (poche). Original publicado en 1958.
- Lacan, J.** (1958-1959) *Le séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation*. Inédito.
- Lacan, J.** (1964-1965) *Le séminaire. Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Inédito.
- Lacan, J.** (1999) La science et la vérité. En *Écrits II*. Paris: Seuil (poche). Original publicado en 1965.
- Lacan, J.** (2001) Réponses à des étudiants en philosophie. En *Autres écrits*, Paris: Seuil. Original publicado en 1966.
- Lacan, J.** (1970) Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to any Subject. En R. Macksey et E. Donato (dirs.), *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*. Baltimore: Johns Hopkins Press. Original publicado en 1966.
- Lacan, J.** (1999) Du sujet enfin mis en question. En *Écrits I*. Paris: Seuil (poche). Original publicado en 1966.
- Lacan, J.** (1966-1967) *Le séminaire. Livre XIV. La logique du fantasme*. Inédito.
- Lacan, J.** (1969) *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama.
- Lacan, L.** (1991) *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris: Seuil. Original publicado en 1969-1970.
- Lacan, J.** (2001) *Ou pire...* Compte rendu du séminaire 1971-1972. En *Autres écrits*, Paris: Seuil. Original publicado en 1972.
- Lacan, J.** (1999). *Le séminaire. Livre XX. Encore*. Paris: Seuil (poche). Original publicado en 1972-1973.
- Lacan, J.** (1973-1974) *Le séminaire. Livre XXI. Les non dupes errent*. Inédito.
- Lacan, J.** (1977-1978) *Le séminaire. Livre XXV. Le moment de conclure*. Inédito.
- Laclau, E.** (2000) Identity and Hegemony: The role of Universality in the Constitution of Political Logics. En J. Butler, E. Laclau y S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*. Londres: Verso.
- Lenin, V. I.** (1975) *Materialismo y empiriocriticismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras. Original publicado en 1908.
- Lenin, V. I.** (1976) Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo. En *Obras escogidas*. Moscú: Progreso. Original publicado en 1913.
- Marx, K.** (1982) L'idéologie allemande. En *Œuvres philosophie*. Paris: Gallimard. Original publicado en 1846.

- Marx, K. y Engels, F.** (1990) *Manifiesto del partido comunista*. Moscú: Progreso. Original publicado en 1848.
- Pavón Cuéllar, D.** (2009) *Marxisme lacanien*. París: Psychophores.
- Pavón Cuéllar, D.** (2010) *From the Conscious Interior to the Exterior Unconscious. Lacan, Discourse Analysis and Social Psychology*. Londres: Karnac.
- Pavón Cuéllar, D.** (2013) *Elementos políticos de marxismo lacaniano*. México: Paradiso.
- Plejánov, G.** (1961) Avertissement et notes pour la traduction russe d'Engels. En *Œuvres philosophiques I*. Moscú: Progrès. Original publicado en 1892.
- Stavrakakis, Y.** (2007) *The Lacanian Left*. Edimburgo: Edinburgh University Press.