

Marx y Freud.

Acerca de la relación entre valor, sueño y constitución subjetiva

*Niklas Bornhauser
Francisco Pizarro*

“Busquen el origen de la noción de síntoma, que de ningún modo hay que buscarlo en Hipócrates, que hay que buscarlo en Marx, quien primero, en el enlace que él hace entre el capitalismo y ¿qué?, los viejos y buenos tiempos, lo que se llama, cuando se quiere procurar llamarlo de otro modo, el tiempo feudal. Lean sobre eso toda la literatura”.

J. Lacan, “Seminario 22”

1. INTRODUCCION

Nuestro punto de arranque remite a una sugerencia inesperada y sorpresiva. La interpelación que hiciera Lacan (1975) a su auditorio, en el marco de sus reflexiones sobre lo que alguna vez definió como los tres registros fundamentales de la subjetividad humana (Real, Simbólico e Imaginario), nos reenviará a la obra de Marx. Específicamente, a las secciones que describen el pasaje del feudalismo al capitalismo, tránsito que situaremos, para estos efectos, alrededor del siglo XVI. Se encontraría ahí, según Lacan, nada menos que el origen de la noción de síntoma, concepto fundamental para la práctica psicoanalítica (•i•ek, 1989).

De entrada, podríamos considerar su alcance como una invitación a interrogar las condiciones de posibilidad y las vías de conformación

del síntoma. En otras palabras, su abordaje desplegaría una vía para discutir las modalidades de constitución subjetiva y la particular forma que tiene el psicoanálisis de abordar el problema del origen. ¿Cómo abordar entonces el origen, el principio o el fundamento? Tanto Freud como Marx mostrarán una particular manera de construir el origen, procedimiento que evidenciará su singularidad bajo la redefinición de la noción clásica de causalidad e interpretación, requisito indispensable para repensar el estatuto del síntoma.

Si bien Marx no se refiere explícitamente al concepto de síntoma, ni le dedica una reflexión manifiesta, es posible construir una noción del mismo a partir de la relectura de su obra. A propósito de la revisión de los antecedentes o de los conceptos auxiliares, que puedan servir para dicha articulación, la empresa tanto de Marx como de Freud muestra algunas semejanzas, las cuales someteremos a discusión en lo que sigue. En primer lugar, discutiremos la particular acepción de origen que se encuentra en ellos, para luego centrarnos en analizar la relación entre lo profundo y lo superficial. Nuestra hipótesis es que la noción –implícita o potencial– de síntoma que se encuentra en ambos autores implica una redefinición de la temporalidad y espacialidad asociadas al psiquismo, respectivamente, a los modelos de la psique.

2. ACERCA DE LOS ORIGENES

El establecimiento del origen, lejos de determinar un punto de partida único y evidente o una sucesión estrictamente lineal, que anudaría entre sí a una serie de eventos bajo un encadenamiento sucesivo, requiere de algunas consideraciones previas. El problema del origen impone una aproximación marcada por la inconmensurabilidad y nos ubica, siempre, en una posición de reconstrucción. Origen –como conviene precisar, de inmediato– establecido *a posteriori*, *après-coup* o *nachträglich*, producto de una lectura desfasada y retroactiva, deudora del *futur antérieur* (Eickhoff, 2006; Kerz-Rühkling, 1993; Faimberg, 2005; Thomä y Cheshire, 1991).

En el caso de Freud, el análisis de la neurosis y los sueños avanzará por una vía interpretativa que tomará a los pequeños detalles, a los fragmentos diminutos, justamente ahí donde la razón instrumental menos se lo espera. En “La interpretación de los sueños” (1900 [1899]), Freud afirmará respecto de su estrategia interpretativa, que

“son tales detalles, en su determinación, los que han de señalar el camino a la interpretación” (Freud, 1900, pág. 367). Esta aproximación contrastaría con la tradición profana, que bajo un método que cabe calificar de simbólico, “toma en consideración *todo el contenido* onírico y busca sustituirlo por otro contenido, comprensible y en algunos aspectos análogo” (ibid, pág. 118). Igual diferencia se registraría con el método del descifrado que “trata al sueño como una suerte de escritura cifrada en que cada signo ha de traducirse, merced a una clave fija, en otro de significado conocido” (ibid, pág. 118).

La práctica interpretativa inaugurada por Freud se desmarca de toda investigación que adhiera a la creencia de un *alto origen*, vinculado con la sobrepujanza metafísica (*metaphysischer Nachtrieb*), según la cual al comienzo de todas las cosas se encuentra lo más primario y esencial, lo fundamental en su forma pura e inmaculada (Nietzsche, 1954; Ruhs, 1986).

Ahí, donde el pensamiento heredado supone la existencia de la identidad aún preservada del origen de las cosas, el psicoanálisis encuentra la discordia, la escisión y la locura en los límites mismos de su *praxis*. Este desencuentro, lejos de constituir un accidente circunstancial o un *impasse* fortuito, conforma un elemento crucial y decisivo para el quehacer psicoanalítico, crítico e insurrecto, basado en el ejercicio de la interpretación, y que describe lo más inconfundible e imprescindible de la experiencia freudiana (Knellensen, Passett, Schneider, 2003).

En la misma senda, Marx nos propondrá una crítica radical a cualquier idea alusiva a un estado de cosas originario, natural, que conservaría los entes en su condición impoluta e inmaculada. En completa resonancia con dicho supuesto encontramos la crítica a la idea de una naturaleza inmutable, ya que desde su perspectiva el mundo sensible “[...] no es una cosa directamente dada desde toda la eternidad, permaneciendo siempre igual, sino un producto de la industria y del estado de la sociedad; y, de hecho, lo es en el sentido de que es un producto histórico, resultado de la actividad de toda una sucesión de generaciones, cada una sosteniéndose sobre los hombros de la anterior [...] Hasta los objetos de la más simple ‘certeza sensible’ se le han dado mediante el desarrollo social y el desarrollo industrial y comercial” (Marx y Engels, 1969, pág. 44).

Tanto en los pasajes citados de *Die Deutsche Ideologie*, como a lo largo de toda su obra (Callinicos, 1983), Marx se muestra escéptico con respecto a la posibilidad y relevancia de cualquier “naturaleza

anterior a la historia humana” (Marx y Engels, 1969, pág. 45) (*der menschlichen Geschichte vorhergehende Natur*). Los seres humanos son básicamente criaturas sociales, por lo que no tiene sentido concebir a las personas viviendo fuera o antes de la sociedad. Desafía a la economía política clásica fundada en la idea de un individuo aislado de la sociedad, una suerte de ‘hombre natural’, a cuyos deseos se atribuía el surgimiento del mercado capitalista.

En una nota al pie, consignada en *Das Kapital*, Marx propone el análisis de un ejemplo, extraído de *The Principles of Political Economy* de David Ricardo, en cuya versión el pescador primordial (*Urfischer*) y el cazador primordial (*Urzäger*) aparecen como propietarios de mercancías, las que intercambian entre sí. En el intercambio en cuestión, cada una de sus presas son transadas en proporción al tiempo de trabajo materializado (*vergegenständlicht*) en los respectivos valores de cambio, echando mano a las tablas de anualidades que solían emplearse en la bolsa de Londres en 1917 (ibid, pág. 91). El rechazo del principio, respectivamente, del recurso al principio como inicio, convertida en *petitio principii*, se traduce, por un lado, en “el abandono de la búsqueda adolescente del origen como lugar de la verdad” (Gabilondo, 1990, pág. 129) y, por el otro, en la aceptación del desafío de una escritura crítica del presente.

Dicha escritura se encuentra ligada inexorablemente a la práctica interpretativa. El intérprete ya no se lanza en la búsqueda de una verdad venerable y dormida, ni al encuentro de una verdad situada en el origen, que espera su liberación. Acepta que toda interpretación forma parte de una estrategia de producción de nuevos sentidos y renuncia a su pretensión de dar con lo recóndito o lo secreto.

Su propuesta interviene, de este modo, en las construcciones simbólicas de su época, concretamente, las referidas a la economía política, “no para mostrar su transparencia originaria, sino, al revés, para *producirla como opacidad*; no para descifrarla, sino, al revés, para otorgarle su carácter de *cifra*, su ‘artificialidad’, es decir, para desnaturalizarla en su función de ‘sentido común’ y para desnaturalizar, también, la relación de ese discurso con los sujetos que ha producido como soportes de su propia reproducción” (Grüner, 1995, págs. 20-21). Marx, por consiguiente, “no interpreta la historia de las relaciones de producción, sino que interpreta una relación que se da ya como una interpretación, puesto que ella se presenta como naturaleza” (Foucault, 1995, pág. 44). En otras palabras, bajo el supuesto que no hay nada absolutamente primario que interpretar, Marx emprende una

interpretación de la interpretación, que se inscribe, entonces, en una serie interminable, que no tiene origen ni fin.

Bajo estas consideraciones cabría preguntarse, primero, cuáles son las condiciones del trabajo interpretativo y, segundo, cuál es el estatuto del respectivo sujeto –de la interpretación– involucrado en ese acto.

3. ACERCA DE LA MERCANCIA Y EL CONCEPTO DE FETICHISMO EN MARX

Al prescindir de una referencia originaria, que opere como anclaje y punto de partida de la actualidad, la contextualización histórica se vuelve una necesidad imperativa para el abordaje interpretativo de las manifestaciones psíquicas, ya sean éstas individuales o colectivas. En ese sentido, el pasaje del orden feudal al orden moderno se erige como un hecho crucial para nuestra reflexión.

De acuerdo a lo expuesto por Marx en la primera sección del primer libro de *El Capital*, este cambio en las condiciones sociopolíticas, documentado profusamente en el contexto del debate asentado en la historiografía y la economía, más o menos cercanas al paradigma del materialismo histórico (Hobsbawm, 1995; Weber, 1920; Sombart, 1987; Mandel, 1967; Polanyi, 1944), coincide con el surgimiento del fetichismo o, más precisamente, con el carácter fetichista de la mercancía (Böhme, 2002; Wolf, 2002).

En el apartado de *Das Kapital*, titulado “Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis”, Marx afirma que si bien la mercancía pareciera ser algo comprensible de suyo y hasta trivial, resulta ser “una cosa muy compleja (*vertrackt*), plena de sutilezas metafísicas (*metaphysische Spitzfindigkeiten*) y argucias teológicas (*theologische Mucken*)” (Marx, 1975, pág. 85). Así, fetichismo y misterio entrarán en relación ya en el título de este apartado. La mercancía, desde un inicio, será un objeto portador de un enigma, de un secreto o una incógnita. Pero ¿cuál es el origen de ese carácter enigmático, atribuido al producto del trabajo que toma la forma de una mercancía? La respuesta de Marx es perentoria: obviamente, de esa forma misma.

Lo misterioso de la forma mercantil, su carácter secreto e ininteligible –como Marx advierte de inmediato– consiste en que ella misma refleja, ante los hombres, el carácter social de su propio trabajo, bajo un conjunto de características objetivas y neutras,

inherentes a los productos de dicha actividad. En otras palabras, convierte su carácter social –bajo la intervención de la imagen especular– en una propiedad espontánea y ‘natural’, perteneciente de suyo a los productos del trabajo. Es por medio de este *quid pro quo*, de esta trasposición, que los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales.

Según una lectura clásica de Marx, el fetichismo provocaría una inversión entre las cosas y las personas mediante una tergiversación espectral, dando lugar a un universo fetichista en el cual los sujetos perciben –falsamente– sus relaciones sociales bajo la forma de relaciones entre cosas (Mandel, 1991). De acuerdo a lo anterior, el fetichismo sería una forma acrecentada de idealismo bruto o tosco, el cual, sin ser consciente de ello, “a las cosas les atribuye relaciones sociales como determinaciones immanentes a ellas, y de esta suerte las mistifica” (Marx, 1961, pág. 609).

El valor de las mercancías, por ende, en lugar de poder ser determinado de manera palpable y objetiva, solamente existe en base a una determinada relación social entre las personas. Su forma de existencia está determinada por las relaciones sociales, no obstante, con tal de aparecerles como algo existente independientemente de ellos y en un espacio exterior, se da la “apariencia del Ser-en-sí (*Schein des Ansichseins*)” (Bolte, 1995, pág. 34).

En lo que sigue, dicha definición que goza de amplia aceptación en ciertos representantes del pensamiento contemporáneo, será sometida a análisis a partir de la revisión de la lógica inherente a la interpretación de los sueños en Freud y la discusión de su relación con el análisis de las mercancías de Marx.

4. LA INTERPRETACION Y LA PSICOLOGIA DE LAS SUPERFICIES

Si retornamos al pasaje inicialmente citado, se impone una sospecha o intuición: hay cierta relación entre Marx y Freud respecto del problema del objeto y su interpretación. Dicha correspondencia guarda relación, en primer lugar, de acuerdo a lo expuesto en el apartado correspondiente, con el problema de los orígenes, y, en segundo, como se pasará a detallar a continuación, con la concepción de profundidad.

Tal como ha argumentado Paul Ricoeur, al considerar textos freudianos tempranos como “Estudios sobre la histeria” (1893-95), “La interpretación de los sueños” (1900 [1899]), “Psicopatología de

la vida cotidiana” (1901) y “El chiste y su relación con lo inconsciente” (1905) es posible concluir que su trabajo es, ante todo, un trabajo de interpretación (Ricœur, 1965). Síntoma histérico, sueño, lapsus y chiste, de acuerdo a la tesis defendida por Ricœur, se caracterizan por una misma estructura, la cual los vuelve aptos para ser abordados a través del trabajo interpretativo, cuestión que liga, inseparablemente la práctica psicoanalítica al ejercicio de la interpretación.

En el libro sobre el chiste se encuentran una serie de ejemplos que ilustran y subrayan el ahínco freudiano puesto en los diferentes aspectos que caracterizan la técnica del chiste, un énfasis que se traduce en la atención a “su particular *modo de decir* más que lo que se dice” (Saal, 1982, pág. 38).

En dicho texto, por ejemplo, Freud analiza un chiste relatado por Heinrich Heine en una parte de sus *Reisebilder*, titulada “Die Bäder von Lucca”. Se trata de Hirsch-Hyacinth, agente de lotería y pedicuro, quien tuvo la oportunidad de encontrarse con el rico barón de Rothschild. Jactándose ante el poeta de sus relaciones con el ilustre personaje, relataba: “Y así verdaderamente, señor doctor, ha querido Dios concederme toda su gracia, tomé asiento junto a Salomón Rothschild y él me trató como a uno de los suyos, por entero famillionariamente *{famillionär}*” (Heine, 1972, pág. 307).

Al interrogarse por aquello que convierte esta expresión en un chiste, Freud baraja dos opciones: “O lo que lleva en sí el carácter de lo chistoso es el pensamiento expresado en la frase, o el chiste adhiere a la expresión que lo pensado halló en la frase” (Freud, 1905, 18). Las reflexiones subsiguientes se dirigen a esclarecer el dilema, reparando en la forma del dicho, que sería, según Freud, “una forma rara” (ibídem), que difiere de otras formas posibles, las cuales serían más fáciles de entender. “El carácter de chiste de nuestro ejemplo”, por lo tanto, “no adhiere al pensamiento mismo, se lo ha de buscar en la forma, en el texto de su expresión” (ibid., pág. 19).

El análisis de “la particularidad de ese modo de expresión” (ibídem) permite reformular el dicho de Hirsch-Hyacinth de la siguiente manera: “Rothschild me trató como a uno de los suyos, de manera por entero familiar *{familiär}*, es decir, como a un millonario *{Millionär}*”. Al respecto, Freud manifiesta estar “en pleno acuerdo con los autores al atribuir tanto valor a la forma lingüística del chiste” (ibídem). Es decir, la técnica a ser discernida en este caso es una condensación con formación sustitutiva, cuyo resultado es una palabra mixta.

En términos generales, se puede aseverar que toda la problematización de la primera parte del libro sobre el chiste, consagrado al análisis de su técnica, está dispuesta de tal modo que pone en evidencia la preeminencia del valor de la forma por sobre el contenido. Se podría decir que este énfasis es una característica no solamente del análisis del chiste, sino de la práctica interpretativa psicoanalítica misma, una práctica que evidencia el apego de Freud a las particulares formas del decir.

La extensión de este principio al conjunto de la práctica psicoanalítica puede ser documentada mediante el siguiente ejemplo, extraído del caso de “El hombre de los lobos” *{Der Wolfsmann}*. Dicho caso, publicado como “De la Historia de una neurosis infantil” (1914 [1918]), narra el tratamiento de un aristócrata ruso, Serguéi Konstantínovitch Pankéyev, aquejado por una sintomatología intensa e invalidante, al interior de la cual destaca la presencia de pesadillas recurrentes. El síntoma principal del paciente, según consta en el relato de Freud, eran accesos de depresión, que culminaban a las 5 de la tarde.

El elemento nodal, en este caso, es un sueño, alusivo a una escena que Freud califica de primordial *{Urszene}*, a partir de la cual se entrelazan una serie de fantasías inconscientes asociadas entre sí. El relato del sueño hace alusión a seis o siete lobos, encaramados en las ramas de un grueso nogal, que se alza ante la ventana del paciente (Freud, 1914, pág. 12). No obstante, en el dibujo de su sueño, el paciente sólo retrata a cinco lobos.

Varios meses después, trae a sesión un recuerdo, según el cual habría sentido un intenso sentimiento de terror al contemplar el movimiento de una mariposa, que abría y cerraba sus alas al estar posada en una flor. Tal movimiento de alas es asociado por el paciente con el movimiento efectuado por una mujer al abrirse de piernas, formando con ellas la figura de una V.

Freud toma esta “V” en su dimensión simbólica y la vincula –por la vía de la grafía de los números romanos– al número 5, estableciendo una asociación con la hora en que, de acuerdo a lo expuesto inicialmente, solían acometerle los accesos de depresión.

En otra ocasión, el paciente relata el siguiente sueño:

“He soñado que un hombre arrancaba las alas a una ‘Espe’. ‘¿A una ‘Espe’? –le pregunté–. ‘¿Qué quiere decir usted con esto?’ ‘Sí; a ese insecto que tiene el cuerpo a rayas amarillas, y cuyos aguijonazos son muy dolorosos’. Tiene que ser una alusión a Gruscha, a la ‘wespe’ (avispa) con rayas amarillas. ‘A una ‘wespe’ (avispa) querrá usted

decir'. '¡Ah! ¿Se llama 'wespe' (avispa)? Creía que el nombre era simplemente 'Espe''. (El sujeto aprovechaba, como otros muchos, su desconocimiento de mi idioma para encubrir sus actos sintomáticos.) Pero entonces ese 'Espe' soy yo: S. P. (sus iniciales)" (ibid, pág. 45).

El paciente, al pronunciar *Espe* en vez de *Wespe*, mutila por segunda vez a la avispa, cuyas alas ya le arrancaba en sueños. Mutilación redoblada en la mutilación simbólica, pero no de cualquier simbolismo, sino precisamente de aquel que lo representa. Cabe recordar que lobo en alemán es *Wolf*, expresión en la que la V se encuentra duplicada bajo la letra W—que, en el español chileno, por ejemplo, se dice 'doble V'. Es decir, la castración, pivote central del análisis, lejos de reducirse a la representación figurativa en el sueño de la avispa, se reproduce a nivel significante, cobrando con ello toda su potencia simbólica.

Uno de los principales méritos del ejemplo citado consiste en mostrar que la interpretación no se guía—solamente— por un elemento figurativo (movimiento de alas-movimiento de piernas), sino por un elemento formal, ligado de modo primordial a lo inconsciente y, por lo tanto, polisémico, susceptible de adoptar los sentidos más diversos en contextos, medios y lenguajes especializados diferentes.

De este modo, la interpretación ha de ser concebida como una estrategia de producción de múltiples sentidos, los cuales asumen un carácter efímero y transitorio. La *Deutung* freudiana, por ende, está despojada de la supuesta correlación inequívoca entre un significado y un significante, aquella articulación palmaria e irrecusable que cierta tradición del pensar le supone a la palabra, materia prima por excelencia de la interpretación. *Deuten*, significa, más bien, señalar, apuntar, indicar, ya sea en un determinado sentido {*Sinn*}, hacia un cierto horizonte (de comprensión) (Gadamer, 1960), o respecto de un plexo de significaciones y referencias establecido o por establecer.

Sería propio, entonces, a estos dos 'fundadores de discursividades', lo que Foucault llamó una modificación radical del espacio de repartición, en el cual los signos pueden ser signos (Foucault, 1995). Al interior del universo socio-simbólico, tanto mercancías como sueños se constituyen como objetos susceptibles de interpretación, por lo que su secreto, en contraposición a lo que supondría el sentido común, se entamaría en la superficie.

La primacía de la superficie figura ya en el prólogo a la primera edición de *Das Kapital*. En él, Marx, a diferencia de Perseo, propone hundirse en la bruma para mostrar que no hay monstruos ni enigmas

profundos, porque todo lo que hay de profundo en el discurso que se hace la burguesía acerca de la moneda, el capital y el valor, no es más que una banalidad; una banalidad dolorosa y desgarradora.¹

En el caso de Freud, esto significa poner en entredicho la idea misma de lo latente y postular que lo inconsciente debe ser separado estrictamente de cualquier acepción que lo defina como un ámbito recóndito o subterráneo, que se situaría en la profundidad subconsciente, pues dicha profundidad no es sino un movimiento, un gesto, un pliegue de la superficie (Ruhs, 1986). La interpretación psicoanalítica, en este sentido, apunta a desmenuzar el trabajo que le confiere su forma al sueño, trabajo al cual Freud le dedica un capítulo completo en “La Interpretación de los sueños” (1900 [1899]).

Según esta conceptualización de inconsciente, el intérprete a lo largo del vertiginoso recorrido por los signos con los que se encuentra –si es que realmente efectúa un movimiento de verticalidad descendiente– lo hace únicamente para denunciar el carácter falaz de dicho descenso, mostrando que dicha profundidad de la interioridad es algo absolutamente diferente de lo que parece. El escudriño de los bajos fondos es efectuado con una única meta: restablecer y rehabilitar la exterioridad resplandeciente y rutilante, olvidada tras su entierro y sepultura forzosa. El movimiento de la interpretación, se presenta de esta manera, más bien como un oteo, un sondeo destinado a restaurar la enigmática profundidad como un secreto absolutamente superficial, un mero ademán, un pliegue (Deleuze, 1988) de la mismísima superficie, desdeñada y menospreciada injustamente por su frívola insubstancialidad.

En resumen, tanto en el caso de la mercancía como en el del sueño, su misterio se sitúa precisamente *en* su forma. “Excavar su superficie, es decir, señalar hacia su profundidad, no quiere decir otra cosa que acceder a la forma en la que se despliega su exterioridad y por la cual toda dimensión de interioridad se trastoca en pura superficie” (Betancourt, 2006, pág. 84).

¹ “Perseo se cubría con un yelmo de niebla (*Nebelkappe*) para perseguir a los monstruos; nosotros nos encasquetamos este yelmo sobre nuestros ojos y nuestros oídos para poder negar (*wegleugnen*) la existencia de los monstruos” (K. Marx, *Das Kapital*, cit., pág. 16). La traducción es nuestra.

5. DISCUSION: LOS DERROTEROS DEL SUJETO

La relación entre Marx y Freud, establecida a propósito de la estructuración de mercancía y sueño, por un lado, y de las respectivas estrategias de interpretación desplegadas por ambos autores, por el otro, no se agota en las consideraciones precedentes, sino que incluso puede ser extendida a otro ámbito, aún más fundamental para el debate contemporáneo.

Remitámonos al siguiente pasaje de Marx, contenido en una nota al pie, y en el cual éste sugiere:

“En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichteano, ‘yo soy yo’, el hombre se ve reflejado (*bespiegelt sich*) primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta (*Erscheinungsform*) el género hombre” (Marx, 1975, pág. 67, n. 18).

La analogía estructural inicialmente detectada, a partir de este fragmento, puede extrapolarse al dominio de los sujetos, los cuales, atrapados en la lógica del fetichismo de la mercancía, con tal de poder participar de las relaciones de intercambio, deben reconocerse entre sí como propietarios de sus respectivas mercancías (Rigat, 1997).

En el caso del sujeto, su inscripción, tanto en el reino de lo imaginario como en el campo socio-simbólico, pasa por un desplazamiento original y constitutivo. De este modo, deja de haber una subjetividad espontánea, inmediata u originaria, a la cual la creencia en las cosas puede ser atribuida secundariamente. Asumir el carácter fundante de este descentramiento implica renunciar a toda subjetividad “profunda”, nuclear, previamente constituida, contra la cual golpearía la ideología en un segundo momento. Ya lo decía Althusser en *Lire le Capital*, “la pretensión de que hay un ‘sujeto constituyente’ [es] tan vana como lo es la presunción de un sujeto de la visión en la producción de lo visible [...] el ‘sujeto’ no juega el papel que él cree sino el que le es asignado por el mecanismo de producción” (Althusser y Balibar, 1969, pág. 22).

En el apartado “Sobre la producción de la conciencia” de *Die Deutsche Ideologie*, Marx sostiene que una concepción materialista de historia, en vez de terminar por disolverse en la conciencia de sí

(*Selbstbewußtsein*) como espíritu del espíritu (*Geist vom Geist*), se caracteriza más bien por un resultado material. Este corresponde, a su vez, a cada una de sus fases y se compone en base a las fuerzas de producción. La relación, históricamente creada, tanto con la naturaleza como entre los individuos, que se materializa en cada una de las fases de la historia materialista, es a su vez transferida de generación en generación a través de la masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que dictan a ésta sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado devenir.

Esta argumentación le permitirá concluir que las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias, por lo que afirmará que: “Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la ‘substancia’ (*Substanz*) y la ‘esencia del hombre’ (*Wesen des Menschen*), elevándolo a apoteosis y combatiéndolo; un fundamento real que no se ve menoscabado en lo más mínimo en cuanto a su acción y a sus influencias sobre el desarrollo de los hombres por el hecho de que estos filósofos se rebelen contra él como ‘conciencia de sí’ y como el ‘Único’ (*Einzige*)” (Marx y Engels, 1969, pág. 39).

De acuerdo a los pasajes anteriormente citados, el sujeto dista de estar conformado por alguna sustancia o esencia ideal, constituyéndose, más bien, a través del trabajo y el lazo social. Los sujetos, siguiendo a Marx, son seres básicamente sociales y, como él mismo declara en reiteradas ocasiones en su crítica a las *Robinsonadas*, no tiene el más mínimo sentido concebir a un sujeto ‘natural’ o ‘primordial’, que existe fuera o antes de la sociedad.

Estas fantasías naturalistas conciben un sujeto autónomo, aislado, separado de los vínculos sociales. Concepción, empero, que no es más que una apariencia. Para Marx: “El ser humano es en el sentido más literal un *zoon politikon*, no meramente un animal gregario, sino un animal que puede individualizarse (*vereinzeln*) sólo en la sociedad. La producción por un solo individuo (*des vereinzelteten Einzelnen*) fuera de la sociedad [...] es algo tan absurdo como el desarrollo del lenguaje sin seres humanos viviendo juntos y hablando entre sí” (Marx, 1961, pág. 617).

La reflexión aquí desplegada nos permite sostener que mediante la acción de la interpretación, que en esto se parece a una auténtica actividad poética, el sujeto queda inscrito en un tiempo radicalmente

diferente al tiempo cronológico. Se entrelaza en entreveradas mallas significantes, que se repliegan sobre sí, revirtiéndose sobre su propio transcurrir y produciendo efectos caleidoscópicos, siempre sorprendentes, siempre otros. La producción del sujeto, que es operada mediante la interpretación, actúa en contra del tiempo de Cronos, el tiempo uniforme y continuo, que imperturbablemente avanza sobre su propia marcha. El tiempo de la interpretación se devuelve sobre sí mismo, descubriendo el sentido justamente ahí donde antes no había sino desconcierto y confusión.

Freud nos enseña que las palabras que primero acuden al sujeto y luego componen su discurso, son cortadas, traspuestas y trastocadas, dejando así suspendido el orden del sentido, que habitualmente suele coagular y cristalizar los segmentos dispersos y desperdigados. Los fragmentos profusamente irradiados sin una lógica o coherencia aparente, se repulsan, se atraen, se anulan y se fusionan por caminos aparentemente caprichosos, pero revelan, *après-coup*, estar regidos por una astucia otra, una inteligencia de la que el sujeto y su conciencia nada saben.

De esta manera, la interpretación propone una nueva comprensión de los procesos implicados en la constitución de la dimensión histórica, requisito indispensable para una práctica que se propone como meta rescribir ese relato deshilvanado, aquel tejido desgarrado que tiene el sujeto de su propia historia (Braunstein, 1980). “Lo que ‘interpretamos’ –el sentido, nuestra historicidad, el pasado–, no se agota nunca en ‘una’ interpretación y permanece abierto e inacabable” (Ramírez, 1998, pág. 138).

El examen de la mercancía y del sueño, respectivamente, se inscribe, entonces, en un marco más amplio, configurado por el proyecto de emancipación mediante el cual el pensar se piensa a sí mismo e intenta recuperar el preguntar, caído en el olvido debido a la imposición del sentido común. Ambas iniciativas, más allá de sus respectivas e innegables diferencias, en la medida en que contribuyen a desembarazarse de toda noción de un sujeto constituyente, ahistórico, ajeno y exterior al mundo, convergen en el desocultamiento de un problema enterrado y sepultado por las usanzas y rutinas investigativas –el problema de la subjetivación.

Una lectura pormenorizada de los análisis anteriormente aludidos permite identificar la presencia –más o menos explícita– de una cierta concepción de síntoma, común a ambos desarrollos, al menos en lo que respecta a su estructura medular. Dicha estructura, en ambos

casos, contribuye a la apertura de determinadas vías para repensar, a partir de ahí, los fundamentos de una teoría crítica del sujeto.

Distanciamiento del pensamiento de los orígenes e impugnación de la noción convencional de profundidad, se traduce, en definitiva, en una ácida crítica a la onto-teología. De este modo, el planteamiento de Marx y Freud desemboca, en un segundo momento, en la revisión de los planteamientos relativos al sujeto, su estatuto y sus posibilidades emancipatorias.

El pensamiento que se vuelve posible a partir de ahí, en este punto, presenta ciertas afinidades con “el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexionada [*l'indocilité réfléchie*]” y “tendría esencialmente como función la desujeción [*désassujettissement*] en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 2006, pág. 11). La actualidad de su legado, es decir, su capacidad de realizar un aporte efectual al desafío de pensar críticamente el presente, lo que supone no solamente pensar el presente como efecto o resultado, sino, asimismo, pensarnos a nosotros mismos y, ante todo, pensar cómo y hasta dónde somos capaces de pensar y actuar de manera distinta a la actual, dependerá de nuestra capacidad de someterlos a lecturas, siempre renovadas, siempre inconclusas.

BIBLIOGRAFIA

- ALHUSSEER, L. Y BALIBAR, E. *Para Leer el Capital*. Siglo XXI. México, 1969.
- BETANCOURT, F. *Historia y lenguaje. El dispositivo genealógico de Michel Foucault*. UNAM. México, 2006.
- BÖHME, H. “Das Fetischismus-Konzept von Marx und sein Kontext”. En: I. DÄRMANN y CH. JAMME (eds.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Velbrück, Weilerswist, 2002.
- BOLTE, G. *Von Marx bis Horkheimer. Aspekte kritischer Theorie im 19. und 20. Jahrhundert*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt, 1995.
- BRAUNSTEIN, N. *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. Siglo XXI. México, 1980.
- CALLINICOS, A. *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*. Bookmarks. London, 1983.
- DELEUZE, G. *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Editions de Minuit. Paris, 1988.

- EICKHOFF, F. "On Nachträglichkeit: The Modernity of an Old Concept". *Int. J. Psycho-Anal*, 87 (2006), 1453-1469; I. KERZ-RÜHKLING, *Nachträglichkeit*, *Psyche*, 47, 911-933, 1993.
- FAIMBERG, H. "Après-coup". *Int. J. Psycho-Anal*, 86 (2005) 1-6.
- FOUCAULT, M. "¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)". En *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2006.
- *Nietzsche, Freud, Marx*. El Cielo por asalto. Buenos Aires, 1995.
- FREUD, S. (1893 -95) Estudios sobre la histeria. En *Obras Completas*, Tomo II, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1900 [1899]) La Interpretación de los sueños. En *Obras Completas*, Tomo IV y V, Amorrortu, Buenos Aires, 1986.
- (1901) Psicopatología de la vida cotidiana. En *Obras Completas*, Tomo VI, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1905) El chiste y su relación con el inconsciente. En *Obras Completas*, Vol. VIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1979.
- (1914 [1918]) De la historia de una neurosis infantil. En *Obras Completas*, Tomo XVII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
- GABILONDO, A. *El discurso en acción. Foucault y una ontología del presente*. Anthropos. Barcelona, 1990.
- GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode*. Mohr. Tübingen, 1960.
- GRÜNER, E. "Foucault: una política de la interpretación". En M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, El Cielo por asalto, Buenos Aires, 1995.
- HEINE, H. *Reisebilder*, en *Werke und Briefe in zehn Bänden*. Tomo 3, 2ª edición, Aufbau, Berlin y Weimar, 1972.
- HOBSBAWM, E. *The age of revolution: Europe, 1789-1848*. Abacus. London, 1995.
- KNELLESSEN, O.; PASSETT, P. Y SCHNEIDER, P. *Das Deuten der Psychoanalyse*. Turia + Kant, Wien, 2003.
- LACAN, J. Le Séminaire. Livre XXII. R.S.I (1974-75). *Ornicar?*, Nº 2 - 5, 1975.
- MANDEL, E. *Kontroversen um "Das Kapital"*. Dietz Verlag. Berlin, 1991.
- *Marxistische Wirtschaftstheorie*. Suhrkamp. Frankfurt a. M., 1967.
- MARX, K. Y ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie*. Werke, Tomo 3, Dietz Verlag, Berlin/DDR, 1969.
- MARX, K. *Das Kapital*, Dietz, Berlin, 1975.
- *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Werke, Tomo 13, Dietz, Berlin/DDR, 1961.
- NIETZSCHE, F. "*Menschliches, Allzumenschliches*". En *Werke in drei Bänden*, Tomo 1, Hanser, München, 1954.
- POLANYI, K. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*. Farrar & Rinehart. New York, 1944.

- RAMÍREZ, M. "Ciencia y hermenéutica según Gadamer". *Revista de Filosofía*, 31, 1998.
- RICŒUR, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Seuil. Paris, 1965.
— *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*. Seuil. Paris, 1965.
- RIGAT, S. G. "Zur Kritik des Fetischismus". *Streifzüge*, 4 (1997), 1-17.
- RUHS, A. "Der Mythos von der Tiefe". *RISS. Zeitschrift für Psychoanalyse*, 1, 3 (1986), 5-23.
— *Zur Bedeutung des Traums in der strukturalen Psychoanalyse Lacans*, "texte. psychoanalyse. ästhetik. kulturkritik", 18 (1988) 48-60.
- SAAL, F. "El lenguaje en la obra de Freud". En: N. Braunstein, F. Saal et al., *El lenguaje y el inconsciente freudiano* (Siglo XXI, México, 1982, pág. 38.
- SOMBART, W. *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart*. dtv, München, 1987.
- THOMÄ, H. Y CHESHIRE, N. "Freud's concept of Nachträglichkeit and Strachey's 'deferred action': Trauma, constructions and the direction of causality". *Int. Rev. Psychoanal.* 3, 1991, 401-45.
- WEBER, M. "Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus". En *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. 1, Mohr, Tübingen, 1920, 17-206.
- WOLF, D. *Der dialektische Widerspruch im Kapital. Ein Beitrag zur Marxschen Werttheorie*. VSA-Verlag, Hamburg, 2002.
- LÉVY, S. *The Sublime Object of Ideology*. Verso Books. London/New York, 1989.

Trabajo presentado: 05/11/09

Trabajo aceptado: 22/04/10

Niklas Bornhauser y Francisco Pizarro

Universidad Andrés Bello

Escuela de Psicología

Casona Las Condes

Av. Fernández Concha 700

Las Condes, Santiago

Chile

E-mail: nbornhauser@unab.cl