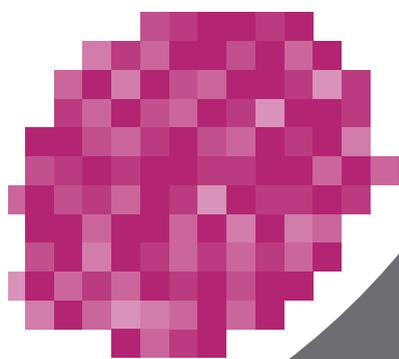


*Humanidades
digitales
y abiertas*



VII de Investigación y VI de Extensión

Jornadas 2017

Profesor Washington Benavídez

V Encuentro de Egresados y Estudiantes de Posgrado

Grupo de Trabajo 09
Foucault y el psicoanálisis

«SER FOUCAULTIANO»

AGUSTINA CRAVIOTTO¹

Hace un par de años Jean Allouch (2006a) anunció que había encontrado en Foucault, en su afilada crítica al psicoanálisis, una posición desde donde continuar pensando. Este camino dio lugar a varios escritos, donde ubica al psicoanálisis como un ejercicio espiritual. El recorrido alcanzado (2006a, b, c) lo lleva a afirmar, que «el psicoanálisis será foucaultiano, o no será» (2015). Esta, nos produce una primera pregunta ¿qué es ser foucaultiano?

Allouch señaló que «tenemos a cargo hacer que Lacan alcance a Foucault» (2015, p. 183). Parece estar evocando lo que Castro (2014) señalara respecto de la filosofía: esta contiene gestos y estilos, que definen puntos de partida y modos de proceder. A propósito del estilo Allouch dirá, en este caso sobre Lacan, que si bien le atrajo su estilo, este es «completamente inimitable» y que, en todo caso la imitación de rasgos de estilo solo dificulta hacerse preguntas. En la apertura a los Escritos I, Lacan escribe «el estilo es el hombre mismo» (1985, p. 21). Con esto no remite a la referencia psicológica de la personalidad, como atributo, sino que el estilo es «el hombre al que nos dirigimos» (1985, p. 21). En este sentido el «estilo» de Foucault, no es algo que haya estado en él como esencia. El «dirigirse a», supone una doble complejidad. Primero, suponer un conocimiento sobre aquel al cual se dirige, segundo suponerse dueño de su decir. Del latín *stylus*, estilo significa «manera o arte de escribir» o «punzón» (Corominas, 1987, p. 257), estilo quiere decir también corte. Es en el fondo, el modo en que cada uno lidia con el corte que lo separa del Otro, al momento en que a él se dirige (Dunker, 2016). De aquí, cualquier adherencia identificatoria con Foucault, con Lacan, con Allouch, o con quien sea, no se sostiene fácilmente como estilo.

Sobre su gesto, Allouch (2015) explicó que consiste en recoger los «rasgos que convierten a Foucault y a Lacan en vecinos cercanos y, posiblemente, aquello que poseen en común» (2015, p. 1). Sin embargo, en la vecindad deseada, diversos son los muros que los separan, por ejemplo y nada menos que el sujeto (Le Gaufey, 2010). Nos preguntamos entonces, sobre este gesto y la estrategia de acogida de Foucault, que autoriza a decir que un estilo y solo él es psicoanálisis.

Un gesto implica poner el cuerpo en movimiento, que se ofrece a la mirada de los otros (Corominas, 1987). Esto supone la posibilidad de convocar a un intérprete. Si pensamos en Foucault, su gesto fue explicar el presente y lo que somos, «sin

¹ Docente del Instituto Superior de Educación Física, Udelar. Integrante de la línea de investigación Enseñanza y Psicoanálisis (FHCE), y del Grupo Formación de la Clínica Psicoanalítica en el Uruguay (Fac. Psi).

golpearnos el pecho mientras señalamos la actualidad decadente o el amanecer de una nueva era» (Castro, 2014). Su estilo parece ser el de un recorrido hecho de reformulaciones, tanto de temas, perspectivas e hipótesis, en torno al gesto de desnaturalizar las nociones de saber, poder y sujeto. El de las demarcaciones de verdad que produce un sujeto y de los límites de su discurso. La desnaturalización de lo evidente, el cuestionamiento de los sentires comunes. En *Dichos y escritos I*, escribía Foucault

que lo que yo hago tenga algo que ver con la filosofía es muy posible, sobre todo en la medida en que, al menos después de Nietzsche, la filosofía tiene como tarea diagnosticar y no tratar más de decir una verdad que pueda valer para todos y para todos los tiempos. Yo trato de diagnosticar, de realizar un diagnóstico del presente: decir lo que nosotros somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que somos (DE1, p. 606, en Castro, 2004, p. 213).

Se trata de una actividad, pero también, de un éthos. Foucault quiso liberar el pensamiento del sueño antropológico, «como en otro tiempo se despertaba del sueño dogmático» (DE1, en Castro, 2004, p. 488). Diagnosticar, para Foucault, es llevar a cabo el esfuerzo de pensar de otra manera. Se pregunta:

¿Qué es la filosofía, si no una manera de reflexionar, no tanto sobre lo que es verdadero o lo que es falso, sino sobre nuestra relación con la verdad? Es filosofía el movimiento por medio del cual (no sin esfuerzos y obstáculos, sueños e ilusiones) uno se distancia de lo que está adquirido como verdadero y busca otras reglas de juego. [...] el desplazamiento y la transformación de los cuadros de pensamiento, la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer otra cosa, para devenir distinto de lo que se es. (DE4, 110 en Castro, 2004).

Este gesto, alcanzó también al psicoanálisis. De su análisis genealógico algunos afirman una posición no solo crítica, sino de rechazo al psicoanálisis, como la de Forrester (1980, 1985, 1990), Lagrange (1987) y Miller (1988). Otros como Derrida (1996), interpretan en la crítica de Foucault una posición ambigua y hasta contradictoria. Es decir, entre la aceptación y el rechazo, que no termina de definirse. Ubica al psicoanálisis en movimiento, por lo menos entre dos posibilidades, «fort/da de un péndulo o un balancín de equilibrista, es lo que significa entonces Freud para Foucault» (Derrida, 1996, p. 129). Esta ambigüedad, es un elemento clave desde donde pensar la relación que nos convoca hoy aquí.

Sin entrar en detalle en las conocidas críticas de Foucault al psicoanálisis, entendemos que el efecto de su movimiento, fue por un lado, cuestionar una dimensión disciplinaria de la novedad freudiana. Sin embargo, el análisis de Foucault (2008) tambalea al ubicarlo como representación de una totalidad: el psicoanálisis es disciplinamiento de los cuerpos. Su sentencia olvida lo que produjo su propio análisis: que en tal ambigüedad, la posibilidad de la palabra, la constatación de un cuerpo sexuado, loco, y portador de una historia, no conduce necesariamente a la libertad del sujeto. Necesariamente, y no siempre o nunca. Ser foucaultiano podría significar revisar las

prácticas y su relación con el poder que introduce el proceso de normalización. Esto ubica al psicoanálisis en un más allá de la constatación del síntoma y el tratamiento. Lo posiciona en un trabajo de liberación donde fácilmente puedan quedar atrapados tanto el analista como el analizante. Por otro, sobre la espiritualidad, Foucault nos ayuda a pensar en las condiciones del sujeto para tener acceso a la verdad, que actualmente se consideran en términos de instituciones (de escuelas). Si en el gesto aparece el cuerpo ¿qué cuerpos enseñan? Se podría repensar sus exigencias, que no son otras que las del sujeto y por lo tanto exceden a criterios de pertenencia. En este sentido, el psicoanálisis podría «no ser», parafraseando a Allouch. Remitimos a aquel gesto de Lacan (2013): centrar la cuestión en las relaciones entre el sujeto y la verdad. Con Foucault nos preguntamos, ¿Cuál es ese sujeto producido en el análisis? Esto habilita, de un modo foucaultiano a crear nuevos modos de subjetivación, nuevas prácticas de sí: una ética. Tal como tomará Allouch (2017), un espacio en el que las prácticas sean de la libertad.

Allouch (2015) recuerda que el 11 de septiembre de 1981 cuando se le preguntó sobre Lacan, Foucault manifestó que «buscaba en él [el psicoanálisis] [...] teoría del sujeto» (2015, p. 4). Explicaba Foucault que buscó «liberar todo aquello que se esconde detrás del empleo aparentemente simple del pronombre «yo». El sujeto: una cosa compleja, frágil, de la cual es muy difícil hablar, y sin la cual no podemos hablar» (Foucault, 1994, p. 2). Aquí entramos en el problema del sujeto, en el punto donde Foucault podría alejarse. Entendemos que el punto álgido se instala con la noción de subjetividad: el sujeto foucaultiano es el de la subjetividad constituida históricamente.

En 1966, Foucault afirma: "hay un estruendo que debe ser escuchado, y que debe estremecernos, porque ahora ya se sabe que el sujeto no es uno, sino escindido, no soberano sino dependiente, no tiene un origen absoluto, sino una función incesantemente modificable" (Foucault, 1968; en Alemán 2002). El sujeto es aquel que surge en toda falla de totalización, para Foucault en el dispositivo discursivo y para Lacan en el analítico. En Lacan el sujeto es efecto del lenguaje; para Foucault es aquel constituido por la subjetividad determinada por las prácticas discursivas de un momento histórico dado. Foucault (1968) refiere a la subjetividad, como dimensión del sujeto que su discurso legitimará alejándola de cualquier experiencia de lo Real. Un sujeto constituido en el seno de las prácticas, bajo dominios de poder, mientras que para Lacan será un sujeto que más allá de las condiciones coyunturales es siempre y en última instancia un ser dividido por su condición de ser hablante.

Porge (2009) nos recuerda que la respuesta a la pregunta "¿qué subjetividad para nuestra época?" no responde a la pregunta por el sujeto lacaniano. Esta respuesta es funcional a los discursos en que aparece la concepción de un sujeto, sumatoria de datos que objetivan y se identifican en una representación. Esto es, cómo se construye la subjetividad de «los locos», «los homosexuales», y así otros. Estos argumentos suponen la no distancia entre subjetividad y sujeto, que uno implica al otro, sin embargo, para el psicoanálisis lacaniano subjetividad y sujeto se excluyen

mutuamente al tiempo en que aparecen. El tipo de generalización donde coincide sujeto y subjetividad con las determinaciones sociales trae el siguiente problema: se olvida lo singular. El determinismo social del sujeto de la subjetividad abre la posibilidad de una «deriva psicossociológica que foraclui a singularidade, a fala, em benefício de um *logos* estandarizado, que deseja completar a incompletude fundamental e inscrever em seu lugar uma tentativa de compreensão» (Plon, 2010, p. 68). El mismo Lacan lo afirma, él no se subjetiva, no existe de otra forma que no sea la de ser representado por un significante para otro significante. Pensamos que si bien Lacan y Foucault rechazan explícitamente al sujeto fenomenológico donante de sentido, sujeto y subjetividad, se confunden para este último.

En una entrevista con Sauval, Allouch señala que «Lacan no era freudiano», porque «cuando empieza a estudiar de cerca de Freud, él [Lacan] ya tenía sus posiciones» y que «ser freudiano» hubiese significado tomar la obra de Freud «del principio hasta el final, leyendo todo» —tal como hizo Kojève con Hegel— (Aboslaiman, et. al., 2008). Esto nos da un indicio, aparentemente obvio: ser foucaultiano supone el estudio de su obra completa, de principio a fin. Cuando le preguntan si es lacaniano, es decir, si se considera un lector de Lacan. J.A responde que lee a Lacan, pero que tal juicio no le corresponde a él. A propósito de la libertad, señala que la transmisión no es un problema como se cree, que no le preocupa como tal, y que por lo tanto, lo que los otros lean en él depende solamente de estos (Aboslaiman, et. al., 2008). Entonces, ¿cómo entender con esto el dictamen: «El psicoanálisis será foucaultiano, o no será»? ¿El psicoanálisis? ¿Qué es lo que se identifica en ese «ser»? Foucault diría, tal como señalara Derrida (1996): no existe El sino Los psicoanálisis. El dictamen de Allouch, al contrario de cerrar la discusión abre a la posibilidad de pensar que el único modo del psicoanálisis es, mediante una sospecha foucaultiana, dando lugar a lo plural. Es decir, no dice sino sobre su negatividad: el psicoanálisis es aquel y solo aquel que coloque bajo cuestionamiento sus supuestas obviedades. Aquel que proponga en cada encuentro un gesto de desnaturalización. Por ejemplo, una lectura de Foucault dejaría al psicoanálisis atado para siempre a un herencia psiquiátrica ([1973-74] 2005). No atarse, alcanzando «un punto de exterioridad a partir del cual leer» (J.A en Aboslaiman, et. al., 2008), supondría atender también a las líneas donde Foucault y donde Allouch, o cualquiera, se pierda en gestos totalizadores. «Quitar la máscara» cada vez, podría volver a Foucault y a Lacan en vecinos cercanos.

Foucault señaló que

«esforzarse, comenzar y recomenzar, ensayar, equivocarse, retomar todo desde el inicio y encontrar todavía el modo de titubear a cada paso, en cuanto a aquellos para quienes, en definitiva, trabajar manteniéndose en la reserva y en la inquietud equivale a la dimisión, bien, manifiestamente no somos del mismo planeta» (2006, p. 13).

Con ello invita a un espacio, donde se sitúan los cuerpos y los movimientos, similar a aquello que con su provocación Allouch evoca: colocar a Foucault como

el nombre de un desafío y de una oportunidad para re-pensar el psicoanálisis. Esto significa también cuestionar la aseveración de que «el psicoanálisis será foucaultiano, o no será».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABOSLAIMAN, F.; LÓPEZ AYALA, M.; SAUVAL, M. Reportaje a Jean Allouch, 4/11/2008. Disponible en: <http://www.acheronta.org>, Consultado el: 3 de mayo de 2017.
- ALLOUCH, J. (2006a). *Spychanalyse I*. Conferencia - octubre de 2006, México. Disponible en: <http://www.jeanallouch.com>. Consultado el: 2 de julio de 2016.
- ALLOUCH, J. (2006b). *Spychanalyse II*. Conferencia - julio de 2006, Córdoba. Disponible en: <http://www.jeanallouch.com>. Consultado el: 2 de julio de 2016.
- ALLOUCH, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?* Respuesta a Michel Foucault. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- ALLOUCH, J. (2015). «El psicoanálisis será foucaultiano o no será», en: <http://www.revistanacate.com>, Consultado el: 3 de marzo de 2016
- DERRIDA, J. Ser justo con Freud: la historia de la locura en la edad del psicoanálisis. In: ROUDINESCO, E.; CANGUILHEM, G.; POSTEL, J. **Pensar la locura**: ensayos sobre Michel Foucault. Buenos Aires: Paidós, 1996. p. 121-173.
- ALEMÁN, J. (2002) *Lacan, Foucault: el debate sobre el «construccionismo»* Revista The Symptom. In: <http://www.lacan.com>, Consultada el: 19 de mayo de 2014.
- DUNKER, CIL (2016). Por qué Lacan?, San Pablo: Zagodoni.
- CASTRO, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- COROMINAS, J. (1987). Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana. Madrid: Gredos
- CRAVIOTTO A; DOGLIOTTI P. «Foucault y Lacan: tensiones epistemológicas para pensar la educación y la enseñanza». Behares, L, Rodríguez, R. (Org), (2016). Actas del VII Encuentro Internacional de Investigadores de Políticas educativas. Montevideo: AUGM, Udelar
- FOUCAULT, M. [1981-1982 (2006)]. *La hermenéutica del sujeto*. Curso de la Collège de France. Argentina: Fondo de Cultura Económica
- FOUCAULT, M. (1983) *El gobierno de sí y de los otros*. Curso de la Collège de France (1982-1983). 1º ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. 429 p.
- FOUCAULT, M. (1984) *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. Curso de la Collège de France (1983-1984). 1ª ed. 1ª reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011. 402 p.
- LACAN, J. [1966 (2013)]. «La ciencia y la verdad» en: *Escritos 2*; traducción del francés por Tomás Segovia y Armando Suárez; Jacques Lacan, Juan David Nasio y Armando Suárez (rev.). - Madrid: Biblioteca Nueva
- LACAN, J. (1969-1970) *El reverso del Psicoanálisis*. Psicolibros
- LACAN, J. (1970) *Psicoanálisis: Radiofonía & Televisión*. Anagrama. Barcelona
- LACAN, J. [1964 (2016)]. *El seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales en psicoanálisis*, Bs. As: Paidós
- LACAN, J. [1971 (2009)]. *Escritos 1*. Bs. As.: Siglo XXI.
- LE GAUFÉY, G. (2010). *El sujeto según Lacan*, Bs. As: El cuenco de plata.
- PLON, M. (2010) «Do sujeito em questão». En: Milán-Ramos, J. G.; Leite, N. V. A. (Org.). Terra-mar: litorais em psicanálise. Campinas: Mercado de Letras. p. 49-70
- PORGE, E. (2009). «Um sujeito sem subjetividade», Tradução de Viviane Veras. Campinas: Literal (12), p. 145- 156

DEL ALMA Y LA ESPIRITUALIDAD. DEBATE SOBRE EL ESTATUTO EPISTÉMICO DEL PSICOANÁLISIS

ANA MARÍA FERNÁNDEZ CARABALLO¹

... un analista que no descubra, en cada uno de sus pacientes, una nueva enfermedad del alma, no lo escucha en su verdadera singularidad. (Kristeva, 1995, p. 17).

RESUMEN

Hablar de espiritualidad y de alma remite inmediatamente a la teología, a la filosofía o la metafísica. Ellas las contienen desde siempre, sin embargo, no son de su exclusividad. Sin lugar a dudas, las diferentes expresiones del arte no han dejado nunca de convocarlas, pero también diferentes campos de saber se han ocupado de ubicarlas en sus teorizaciones.

Si bien desde sus inicios el psicoanálisis le ha otorgado un lugar especial al alma, términos tales como *alma*, *espíritu* y *espiritualidad* no han tenido siempre relevancia para los psicoanalistas. Las pretensiones de otorgarle un estatuto de credibilidad han llevado, muchas veces, a que el psicoanálisis se vuelque hacia los modelos de científicidad.

Se trata del estatuto epistémico del psicoanálisis, el cual no es una psicología, no es una ciencia, no es una religión, no es un arte ni es magia, sino una «forma de saber» que no es absolutamente nueva.

Para Foucault, diferentes elementos del psicoanálisis, y en particular en Lacan, le resultan recuperaciones de exigencias propias de la espiritualidad de las escuelas filosóficas antiguas: ¿de qué manera accede el sujeto a la verdad? y ¿qué transformaciones produce en el sujeto el acceso a la verdad?

Esta línea implica ubicar al psicoanálisis como otra configuración de esos elementos que estaban presentes en las escuelas filosóficas antiguas. Esto no significa dejar de lado lo radicalmente nuevo que tuvo la invención del psicoanálisis, tanto lo novedoso como los puntos de contacto serán posibles si se lo ubica dentro de su propia genealogía.

¹ Lic. en Psicología, Lic. en Lingüística, Magíster en Psicología y Educación (Udelar), Doctora en Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), psicoanalista.

Directora de la Línea de Investigación Enseñanza y Psicoanálisis (enpsi) y Codirectora con la Prof.a Eloísa Bordoli de la Línea de Investigación Enseñanza Universitaria (enum). (Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar, Montevideo-Uruguay). amfernandez-caraballo@gmail.com.

¿POR QUÉ ESTUDIAR LA ESPIRITUALIDAD Y EL ALMA EN PSICOANÁLISIS?

Hablar de espiritualidad y de alma remite inmediatamente a la teología, a la filosofía o la metafísica. Ellas las contienen desde siempre, sin embargo, no son de su exclusividad. Sin lugar a dudas, las diferentes expresiones del arte no han dejado nunca de convocarlas, pero también diferentes campos de saber se han ocupado de ubicarlas en sus teorizaciones.

Si bien el psicoanálisis, desde sus inicios, le ha otorgado un lugar especial al alma, términos tales como *alma*, *espíritu* y *espiritualidad* no han tenido siempre relevancia para los psicoanalistas. Las pretensiones de otorgarle un estatuto de credibilidad han llevado, muchas veces, a que el psicoanálisis se vuelque hacia los modelos de cientificidad. Un ejemplo actual consiste en la creación de un neuro-psicoanálisis.

Las disputas por el lugar epistémico del psicoanálisis se encuentran desde los comienzos con el propio Freud y sus seguidores. Dependiendo de su ubicación, se producirán teorizaciones muy disímiles que repercutirán en la práctica analítica. Es entonces necesario señalar algo obvio, no hay «el psicoanálisis» ni «los psicoanalistas», tampoco se puede encontrar homogeneidad en la obra de Freud o la de Lacan. Derrida, en su artículo «Ser justos con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis», lo expresa de una manera muy clara: «¿*Qué se dice cuando se dice «el» psicoanálisis? ¿Qué es lo que se identifica así, y tan globalmente? [...] ¿Qué es el psicoanálisis «en sí»?*» (Derrida, 1996, [2010, p. 134]).

Es más, dirá que es imposible hablar de «todo» el psicoanálisis: «si se pudiera decir seriamente algo así, lo que yo no creo: *el* psicoanálisis, *todo* el psicoanálisis, *toda la verdad de todo* el psicoanálisis» (Derrida, 1996, [2010, p. 161]). Más bien se trata de que el psicoanálisis no es globalizable, es dividido y múltiple. Entonces, resulta imprescindible ubicar de qué manera es posible tratar la temática de la espiritualidad y, por lo tanto, del alma dentro del campo freudiano. Para ello haremos un pequeño rodeo que permita situar qué lugar les otorgaron Freud y Lacan a dichas temáticas.

En Freud encontramos al menos dos posiciones opuestas: por un lado, el psicoanálisis es una ciencia natural que estudia los procesos inconscientes y, por otra parte, dirá que su naturaleza es desconocida. Al respecto Assoun (1968) señala que se trata de un silogismo paradójico que yuxtapone dos tesis:

El psicoanálisis es una *Naturwissenschaft*; su objeto es el inconsciente; el inconsciente es la cosa en sí, o sea lo incognoscible. ¿El psicoanálisis no sería más que el saber de lo incognoscible? Al enunciar este silogismo, es patente que tocamos el meollo de la paradoja de la epistemología freudiana. [...] Si puede simultáneamente y sin contradicción afirmar la cientificidad del saber analítico y profesar un agnosticismo, o sea afirmar un límite absoluto al conocimiento, es porque estas dos tesis se concilian en el referente epistemológico que moviliza. (Assoun, 1982, p. 68).

Como es bien sabido Freud inicia su producción teórica que denominará *psicoanálisis* en el tiempo en que surge la psicología científica. Assoun (1982) sitúa como antecedentes el agnosticismo de Du Bois-Reymond, quien plantea que la ciencia deberá estudiar el nexo entre la materia y la fuerza. Se trata de saber lo que es la sustancia (principio de la fuerza y la materia) y cómo esta siente, desea, piensa. La conclusión es que sobre esos dos puntos para siempre ignoramos e ignoraremos (*¡Ignoramus, Ignorabimus!*). «Surge [...] lo que Lange, en su *Historia del materialismo*, llama en la misma época «una psicología sin alma». Se trata de una psicología conforme a la ciencia de la naturaleza» (Assoun, 1982, p. 71).

Para muchos implicó que, por fin, se lograba renunciar a las especulaciones metafísicas sobre la «esencia del alma» a favor del estudio de las relaciones fisiológicas.

Por tanto, se comprende que cuando Freud identifica el inconsciente con la cosa en sí, reconoce la figura de lo incognoscible que heredó al mismo tiempo que la suntuosa morada de la *Naturwissenschaft*. Pues su castillo tiene su fantasma, y Freud no hace más que volverlo a bautizar: «el inconsciente». Ni más ni menos cosa en sí que la antigua, que no compromete la ambición de explicación, sino que constituye su reverso especular. Punto de unión de la prohibición de Du Bois-Reymond —«*¡Ignorabimus!*»— y de la ambición de Lange: «Admitamos una psicología sin alma». Aquí lo que funda la audacia es precisamente el límite: el saber, consciente de su carencia, se vuelve seguro de sí, a reserva de exorcizar el espectro de la cosa en sí, con una ironía un tanto inquieta. (Assoun, 1982, p. 71).

No obstante, Freud tendrá que vérselas con el estudio de los procesos inconscientes, de allí su metapsicología, su epistemología.

Para Vanzago (2011), el problema de la psique, la conciencia y el alma en Freud tiene un estatuto filosófico, ya que parte de cuestiones epistemológicas comunes a autores que lo precedieron y posteriores a él. Como ya hemos señalado, desde los inicios, Freud se encuentra vacilante entre un enfoque positivista (modelo mecanicista y determinista de la naturaleza) y una postura diferente que tiene como origen a Spinoza y a Goethe. El estudio de la histeria le permite mostrar que la vida psíquica tiene autonomía respecto de su base neurológica. Surge una manera de comprender la relación mente-cuerpo, diferente a la tradición moderna.

El alma (para utilizar un término presente en Freud desde sus comienzos y luego cada vez con mayor frecuencia) es tan irreductible al cuerpo como asimismo está inextricablemente unida a él. Esta doble determinación («un tan... como...» que es también un «ni... ni...»), lo cual implica que el alma no es reductible al cuerpo, ni totalmente separada de él) constituye quizás la característica peculiar de la postura de Freud, también en su evolución posterior. (Vanzago, 2011, p. 179).

Es importante resaltar que la terminología freudiana se va transformando en el correr de su producción teórica. Psique y psíquico se van sustituyendo progresivamente por las palabras alma (*Seele*) y el adjetivo *seelisch*. La pulsión, el inconsciente,

Eros, la repetición, la sexualidad, los sueños, entre otras tantas de sus conceptualizaciones, le permiten separarse cada vez más del modelo dualista mente-cuerpo y llevar al psicoanálisis a una autonomía teórica propia.

Por su parte, Derrida (1996, [2010, p. 117]) en su libro *Resistencias al psicoanálisis*, específicamente en el capítulo «Ser justos con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis», estudia el planteo de Foucault en *La historia de la locura en la época clásica* en relación con Freud. Para Foucault (1964 [1986]) la psicología no existía aún en la época clásica, no hay separación entre las terapéuticas físicas y las meditaciones psicológicas. Por otra parte, el psicoanálisis no se trata de una psicología. La psicología positivista había enmascarado la experiencia de la sinrazón.

El psicoanálisis, por el contrario, rompe con la psicología al hablar de la *Sinrazón que habla en la locura*, y por lo tanto al retornar, en virtud de esa palabra intercambiada, no a la edad clásica en sí (que, a diferencia de la psicología, ha determinado perfectamente la locura como sinrazón, aunque para excluirla o encerrarla), sino a ese desvelo de la época clásica que aún lo asediaba. (Derrida, 1996, [2010, p. 120]).

«Ser justos con Freud» para Derrida implica rescatar un cierto «Genio maligno de Freud», fundamentalmente, la presencia de lo demoníaco, la pulsión de muerte. El hombre contemporáneo, desde Nietzsche y Freud, sabe de sí mismo aquello por donde amenaza la sinrazón.

El Freud que rompe con la psicología, con el evolucionismo, con el biologicismo, en el fondo el Freud trágico que se muestra hospitalario a la locura [...] porque él es el extraño al espacio hospitalario, el Freud trágico que merece hospitalidad en el gran linaje de los locos geniales es el Freud que se explica con la muerte. (Derrida, 1996, [2010, p. 148]).

El Freud de la muerte, del amor, de la locura, de los sueños, del inconsciente... que ubicó al psicoanálisis fuera de la psicología y de las ciencias humanas es el Freud que nos permitirá leer un lugar para la espiritualidad. Un psicoanálisis que puede preguntarse por el estatuto del alma y de la espiritualidad.

Cabe señalar que Freud desde sus comienzos se preguntó por el estatuto de la espiritualidad en psicoanálisis. Es muy conocida su correspondencia con Ferenczi sobre la «transferencia de pensamiento» (Gedankenübertragung) y el trabajo sobre Moisés al final de su recorrido donde la espiritualidad (Geistigkeit) se hace cada vez más necesaria. A la vez que se encuentra como dice Allouch (2007, p. 78) «asustado» y con «reservas»,² pero dando lugar a una definición de espiritualidad que se halla nada más ni nada menos que en el apartado C, «El progreso en la espiritualidad», de la segunda parte:

² Acerca de la temática sobre el lugar de lo «oculto», la transmisión de pensamiento y la telepatía ver la reciente publicación de Gloria Leff: *Freud atormentado. Errancias con Elfriede Hirschfeld*, 2016.

El hombre se vio movido a reconocer donde quiera unos poderes «espirituales» (*geistige*), es decir, los poderes que no se podrían aprehender por los sentidos (*Sinner*), (en especial por la vista), no obstante lo cual, exteriorizaban efectos indudables, incluso hiperintensos. Si nos es lícito confiar en el testimonio del lenguaje, fue el aire en movimiento lo que proporcionó el modelo de la espiritualidad, pues el espíritu (*Geist*) toma su nombre prestado del soplo de viento (*animus, spiritus*, en hebreo *rouach*, soplo). En ello implicaba el descubrimiento del alma (*Seele*) como el principio espiritual (*geistige*) en el seno del individuo (Freud, 1939 [1991, pp. 110-111]).

Por su parte, Lacan ubicará al sujeto en relación a la ciencia otorgándole un lugar al cogito y al Dios engañador. Como indica Derrida

Lacan volvía sin cesar a una cierta insuperabilidad de Descartes. En 1954, asociando a Descartes con Freud en su «*Propos sur la causalité psychique*», él declaraba en conclusión que «ni Sócrates, ni Descartes, ni Marx, ni Freud, pueden ser «superados» en tanto han conducido su investigación con la pasión de develar lo que tiene un objeto: la verdad». (Derrida, 1996, [2010, p. 112]).

Como bien indica Allouch (1993) *Freud, y después Lacan*, es decir, no hay continuidad. El lugar del saber, la evidencia en psicoanálisis ha tenido variaciones. Lacan se dispuso a «vaciar la evidencia».

se creyó saber que el psicoanálisis era una ciencia, se creyó saber que no lo era (eso que llamamos meterse a Popper en la cabeza), se creyó saber que era un género particular de la ciencia, se creyó saber que era una enfermedad contagiosa, se creyó saber que era un discurso... (Allouch, 1993, p. 14).

Lacan se dedicó a estudiar el estatuto del saber en psicoanálisis, situó al inconsciente como un «saber no sabido». En el correr de los años de su enseñanza le otorgó diferentes estatutos al psicoanálisis: ciencia conjetural, discurso, delirio, incluso, ¿ciencia del alma?

La ruptura epistémica entre Freud y Lacan ha sido marcada claramente por varios autores, Le Gaufey (1995, p. 11) lo dice de manera clara y contundente:

entre Freud y Lacan, a pesar de la innegable comunidad de referencia que los coloca en la misma línea, hay una ruptura epistémica considerable, que redistribuye de una manera muy distinta las cartas, a las cuales se ha vuelto difícil llamar «las mismas». Esta fisura no es específica del campo psicoanalítico, al contrario, ella ha atravesado la mayoría de los campos del saber contemporáneos.

El paradigma SIR, el objeto *petit a*, el amor de transferencia, los juegos de lenguaje, *lalangue*, el saber y la verdad, entre otras tantas conceptualizaciones, permiten lugares donde ubicar la espiritualidad. Como veremos, alma, espíritu, espiritualidad están desplegadas de maneras diversas en prácticamente la mayoría de los seminarios y escritos de Lacan.

A modo de muestra en «Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista» del año 1956 dice:

Lo que no se puede dejar de decir es que Freud, previendo especialmente esta colusión con el conductismo, la denunció por anticipado como la más contraria a su vía. Cualquiera deba ser para el análisis la salida de la singular dirección espiritual en la que así parece introducirse. (Lacan, 1956 [1985, p. 471]).

Allouch entiende que «la vía» se trata del término espiritual y agrega que Lacan utilizará constantemente,

pues presentaba su seminario como un camino por el cual llevaba a sus alumnos, pero también un camino que él iba abriendo, «camino abierto», un término que usaría ampliamente y que no dejará de realzar en el Freud del *Proyecto* (Allouch, 2007, p. 84)

Otras muestras: en su estudio sobre Schreber declarará que las *Denkwürdigkeiten... (Memorias)* se producen en un momento de «catástrofe espiritual», reconocerá en «la bella carnífera» la denominación que ya Freud le había dado («nuestra espiritual histérica»); en «Las formaciones del inconsciente» hablará del inconsciente como espiritual (*spirituel*, y el chiste es un *mot d'sprit*, es decir tan espiritual como el *Witz* freudiano).

Ahora bien, explicitemos a qué nos referimos con espiritualidad. Foucault en su curso de los años 1981-82 denominado La hermenéutica del sujeto emprende un trabajo que lo continuará hasta su muerte en 1984. En el transcurso de ese tiempo, dicta tres cursos³ en los que la pregunta por el «cuidado de sí» (epimeleia heautou o cura sui) y las prácticas que permitieron dicho cuidado en Occidente estarán basadas en una idea de espiritualidad, la cual conlleva un estudio sobre el alma. Define la espiritualidad como:

La búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará «espiritualidad», entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen, no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. (Foucault, 1981-82 [2002, p. 33]).

Le asigna tres características: la verdad no se da al sujeto con pleno derecho, se requiere una transformación, una conversión del sujeto respecto de sí para acceder a la verdad, al precio del ser mismo del sujeto; además, dicha transformación se da por el movimiento de Eros (amor) y de un trabajo que es la ascesis; finalmente, la

3 Los otros cursos son: El gobierno de sí y de los otros, de 1983 (Foucault, 2009) y El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros. II., de 1983-84 (Foucault, 2010). Este último lo trabajó también en la Universidad de Berkeley en 1983, de allí surgieron dos publicaciones: Discurso y verdad en la antigua Grecia (Foucault, 2004) y «Coraje y verdad» (en Abraham: El último Foucault, 2003).

espiritualidad produce efectos «de contragolpe» de la verdad sobre el sujeto. «La verdad es la que ilumina al sujeto; la verdad es la que le da bienaventuranza; la verdad es la que le da tranquilidad al alma» (Foucault, 1981-82 [2002, pp. 33-34]).

También plantea distintos momentos en la relación del sujeto con la verdad y el cuidado de sí: un primer momento en el cual hay una formulación que aparece en el siglo V a. C., que atravesó hasta los siglos IV y V d. C., en la que toda la filosofía griega, helenística y romana, y la espiritualidad cristiana dieron lugar a una historia de la subjetividad; y el denominado «momento cartesiano» que reubicó el «conócete a ti mismo» (*gnothi seauton*) y descalificó la *epimeleia heautou*. La evidencia cartesiana hizo del conócete a ti mismo el acceso fundamental a la verdad y excluyó la inquietud de sí del pensamiento filosófico moderno.

si damos un salto de varios siglos, podemos decir que entramos en la Edad Moderna (quiero decir que la historia de la verdad entró en su período moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a ella, es el conocimiento y solo el conocimiento. Me parece que ese es el punto en que asume su lugar y su sentido lo que llamé el «momento cartesiano» sin querer decir en absoluto que se trata de Descartes, que fue él precisamente su inventor y el primero en hacer esto. (Foucault, 1981-82 [2002, p. 36]).

El lazo entre el acceso a la verdad, convertido en desarrollo autónomo de conocimiento, y la transformación del ser del sujeto por sí mismo no se rompió bruscamente, ni siquiera se produjo en el momento cartesiano, ni por la ciencia, sino que hubo un trabajo de varios siglos del lado de la teología. Desde San Agustín hasta el siglo XVII el conflicto no se dio entre la espiritualidad y la ciencia, sino entre la espiritualidad y la teología (cristianismo).⁴

Si bien se originó un corte, la espiritualidad, y el camino para llegar a la verdad, no desapareció y Foucault reconoce que diversos filósofos continuaron con dicha búsqueda (Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, entre otros). Agrega, además, que ciertas formas de saber que no son ciencias contienen de una

4 En 1980 Foucault había dictado dos conferencias en el Dartmouth College de Hanover (EEUU) en el contexto del desarrollo que venía realizando en el último tiempo y que tenía como proyecto llevar a cabo una genealogía del sujeto moderno. Dichas conferencias («Subjetividad y verdad» y «Cristianismo y confesión») fueron compiladas recientemente en un libro denominado *El origen de la hermenéutica de sí* (Foucault, 1980 [2016]). En la segunda conferencia dejó planteada la discontinuidad entre la tecnología de sí cristiana y la de la Antigüedad grecorromana que daban lugar a modos de formación del sujeto. Hizo hincapié en los ritos que permitían la «obligación de verdad» propia del cristianismo. Entre ellos se dedicó a la «confesión» en tanto técnica que procuraba la «purificación del alma». Sostuvo que aquello que caracterizó la cultura occidental desde la Edad Moderna fue el intento de encontrar un fundamento positivo para la hermenéutica de sí heredera del cristianismo.

manera «vigorosa y nítida, algunos elementos, al menos, algunas de las exigencias de la espiritualidad» (Foucault, 1981-82 [2002, p. 43]).

Aquí nos encontramos con una afirmación foucaultiana de interés para el campo freudiano, una de esas formas de saber, que contienen exigencias de la espiritualidad, es el psicoanálisis y en particular Lacan. Amerita dejar plasmada la extensa cita siguiente:

Habrán reconocido enseguida una forma de saber como el marxismo o el psicoanálisis. Es un completo error, como resulta evidente por sí mismo, asimilarlos a la religión. No tiene ningún sentido y no aporta nada. Sin embargo, si tomamos uno y otro, sabemos bien, por razones completamente diferentes pero con efectos relativamente homólogos, que, tanto en el marxismo como en el psicoanálisis, el problema de lo que pasa con el ser del sujeto (lo que debe ser el ser del sujeto para tener acceso a la verdad) y la cuestión, a cambio, de lo que puede transformarse en el sujeto por el hecho de tener acceso a la verdad, pues bien, estas dos cuestiones, que son, cuestiones absolutamente características de la espiritualidad, podemos encontrarlas en el corazón mismo o, en todo caso, en el principio y la culminación de uno y otro de esos saberes. No digo para nada que sean formas de espiritualidad. Me refiero a que volvemos a hallar, en esas formas de saber, las cuestiones, las interrogaciones, las exigencias que, me parece —si echamos una mirada histórica sobre algunos milenios, al menos uno o dos—, son las muy viejas, las muy fundamentales cuestiones de la *epimeleia heautou*, y por lo tanto de la espiritualidad como condición de acceso a la verdad. (Foucault, 1981-82 [2002, p. 43]).

Resalta algo que consideramos, también, de importancia: ambas formas de saber no trabajaron, en forma explícita, ese punto de vista. Sin embargo, dice:

Y me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre el sujeto y la verdad. Vale decir que, en términos que son, por supuesto, absolutamente ajenos a la tradición histórica de esa espiritualidad, sea la de Sócrates o la de Gregorio de Nisa, y de todos sus intermediarios, en términos que eran los del saber analítico mismo, Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad. (Foucault, 1981-82 [2002, p. 44]).

Hay varios puntos de gran importancia en estos trabajos que realizó Foucault y que resultan de interés para el campo psicoanalítico.

Jean Allouch fue el primero en tomar la iniciativa de trabajar con la proposición de Foucault según la cual el psicoanálisis sería un ejercicio espiritual y por lo tanto

un movimiento espiritual. Comienza con dos conferencias que dicta en el año 2006, una en la ciudad de México a la que llama «Spichanalise I» (Allouch, 2006a) y otra en la ciudad de Córdoba (Argentina) denominada «Spychanalise II» (Allouch, 2006b). Inmediatamente publica el artículo «Spychanalise» en la revista *Me cayó el veinte* (Allouch, 2006c) y al año siguiente el libro *El psicoanálisis. ¿Es un ejercicio espiritual? Una respuesta a Michel Foucault* (Allouch, 2007). En dicho libro se encuentra un trabajo exhaustivo respecto de los rasgos en común entre los ejercicios espirituales y el psicoanálisis. Además de dedicar un capítulo a la espiritualidad en Lacan y en Freud.

A nuestro parecer continuó trabajando, de manera ininterrumpida, sobre esta temática de diversas maneras en los siguientes textos: Allouch (2009) «Contra la eternidad», Allouch (2011b) «Jacques Lacan, el analista, el maestro espiritual», Allouch (2011c) «Cuando Dios es un muchacho», Allouch (2014c) «Fragilidades de análisis», Allouch (2012) *Prisionero del gran Otro. Injerencia divina I*, Allouch (2014) *Schreber teólogo. La injerencia divina II*, Allouch (2015) *Una mujer sin más allá. La injerencia divina III*, Allouch (2015b) «Cuatro lecciones propuestas por Foucault al psicoanálisis».

Ahora bien, desde entonces hasta hoy las respuestas a esta propuesta no dejaron de producir escritos a favor y en contra. A modo de muestra, nos interesa señalar los siguientes trabajos que dialogan con dicha propuesta: Le Gaufey (2006) «Un cuidado que me tiene sin cuidado», Le Gaufey (2007) «El psicoanálisis debatiéndose con la iniciación», Melenotte (2008) «Desde Freud», Castañola (2008) «La espiritualidad ¿es un ejercicio para el psicoanálisis?», Cornaz (2014) «La transformación silenciosa del doctor Freud», Dumocel (2011) «En torno a la muerte de Dios. La doctrina escondida del Zaratustra de Nietzsche», Le Brun (2015) «Espiritualidad», entre otros. Con esto estamos diciendo que se produjo un movimiento de trabajo que despertó un interés que evidentemente estaba, pero que no se sabía que estaba.

DEL PSICOANÁLISIS Y LA ESPIRITUALIDAD

Entonces, ¿cuál es el lugar que ha obtenido la espiritualidad en el psicoanálisis? Desde sus comienzos, con Freud, ha estado presente, alcanza con recordar el trabajo que realizó sobre las *Memorias* del presidente Schreber quien se detiene en la transformación de su alma.

Si bien Freud se dedicó a construir sus conceptualizaciones sobre el aparato psíquico o anímico, y por lo tanto es posible leer un énfasis en el psiquismo, no por ello están ausentes en su obra referencias al alma. De hecho, el término alemán *Seele* que se ha traducido por ‘psiquis’ tiene como principal acepción ‘alma’. Ya en las «Publicaciones pre-psicoanalíticas» en la parte «Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)» de 1890 plantea que:

«Psique» es una palabra griega que en alemán se traduce «*Seele*» ('alma'). Según esto, «tratamiento psíquico» es lo mismo que «tratamiento del alma». Podría creerse, entonces, que por tal se entiende tratamiento de los fenómenos patológicos de la vida anímica. Pero no es este el significado de la expresión, «Tratamiento psíquico» quiere decir, más bien, tratamiento desde el alma —ya sea de perturbaciones anímicas o corporales— con recursos que de manera primaria e inmediata influyen sobre lo anímico del hombre (Freud, 1890 [1991, p. 115]).

Es más, en *Sigmund Freud. Obras completas*, traducidas al español por J. L. Etcheverry y editadas por Amorrortu, en el tomo «Sobre la versión castellana» el traductor señala: «Hemos traducido *Seele* y *seelisch* por 'alma' y 'anímico', respectivamente. Así, 'aparato anímico'». Continúa: «La psicología freudiana tiene por objeto al «alma», noción que antes perteneció al mito, la religión y la metafísica, y ahora se incluye dentro de una ciencia que expande de continuo sus fronteras en el campo del saber» (Etcheverry, 1972 [1991, p. 36]).

En diferentes tramos de la obra de Freud es posible asimilar el término alma con inconsciente. A modo de ejemplo, en el texto «Una dificultad del psicoanálisis» (1916 [1991, p. 134]) dice: «Lo anímico en ti no coincide con lo consciente para ti; que algo ocurra en tu alma y que además te enteres de ello no son dos cosas idénticas». Más adelante en «Las resistencias contra el psicoanálisis» (1924 [1991, p. 230]) señala:

¿Qué puede decir entonces el filósofo frente a una doctrina que, como el psicoanálisis, asevera que lo anímico es, más bien, en sí inconsciente, y la condición de consciente no es más que una cualidad que puede agregarse o no al acto anímico singular, y eventualmente, cuando falta, no altera nada más en este?

Como ya hemos indicado, Lacan se esforzó en librar al psicoanálisis del modelo fisiologizante que se sostenía en el concepto de pulsión freudiano («límite entre lo psíquico y lo somático»). En los seminarios *Las formaciones del inconsciente* (Lacan 1957-58 [1995]) y *El acto psicoanalítico* (Lacan, 1967-68) queda claro que no se inscribió en el materialismo pavloviano.

De hecho, la hipótesis que Watson no aceptó consiste en que si el «espíritu» actúa sobre el cuerpo, entonces, las leyes de la física serían inútiles,

es efectivamente la del psicoanálisis, a condición de definir «espíritu»: el espíritu, «la operación del espíritu santo del lenguaje», ironizó en algún lugar Lacan, actúa sobre el cuerpo a condición de plantear que ese supuesto «espíritu» es efecto de la materialidad, la del significante. (Thomas, 2009, pp. 101-102).

Sostuvo un materialismo del significante, materialidad de la *lalangue*,⁵ al cual le llamó *motérialisme*,⁶ «que produce un ‘espiritual’, *unbévue*».⁷ El espíritu (*Witz*) es producido:

el espíritu, en el doble sentido francés de la palabra [esprit]⁸ es precisamente «la sagacidad vacía», «el juego gratuito de ocurrencias», «el trabajo de análisis», en suma, el espíritu obedece al significante [...]. (Allouch, 2007, p. 114).

Es interesante recordar que desde el año 1953, en «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», Lacan (1953 [1985]) ya había señalado que «La palabra en efecto es un don del lenguaje, y el lenguaje no es inmaterial. Es cuerpo sutil, pero es cuerpo. Las palabras están atrapadas en todas las imágenes corporales que cautivan al sujeto» (Lacan, 1953 [1985, p. 289]).

El materialismo de Lacan se expresa en ese «cuerpo sutil» que veinte años después podrá expresar como la materialidad del significante, de la *lalangue* y, por lo tanto, un *motérialisme*. Dice:

Es totalmente cierto que algo volverá a surgir luego en los sueños, en toda suerte de tropiezos, en toda suerte de maneras de decir, en función de la manera de decir, en función de la manera en que la *lalangue* fue hablada y también escuchada por tal o cual en su particularidad. Es, si me permiten emplearlo por primera vez, en ese *motérialisme* donde reside el asidero del inconsciente. (Lacan, 1975 [1993, p. 126]).

La espiritualidad lacaniana también puede caracterizarse en el seminario sobre la angustia por «una determinada trascendencia del significante unida al dinamismo de los objetos *petit a*» (Lacan, 1962-63 [2006]). Más adelante en la sesión del 11 de diciembre de 1968 vincula explícitamente «el significante lacaniano con la espiritualidad»: «[...] lo que constituye verdaderamente su principio espiritual, su origen del lenguaje, es que hay un agujero por donde todo se escapa» (Allouch, 2007, p. 116).

5 «Neologismo en forma de sustantivo por la unión del artículo *la* y el sustantivo *langue* (‘lengua’). [...] El mismo Lacan da cuenta de su sentido en su seminario del 10 de abril de 1973, cuando sostiene que al escribir *lalangue* en una palabra subraya con este enlace de los dos vocablos lo que lo distingue del estructuralismo [...] su escritura neológica forma parte de aquello en que se apoya su designación: el equívoco al que se presta la palabra [...]» (Pasternac, M. y Pasternac, N., 2003, p. 177).

6 «Neologismo en forma de sustantivo conformado por la condensación de la palabra *mot* (‘palabra’) y de *matérialisme* (‘materialismo’)» (Pasternac, M. y Pasternac, N., 2003, p. 196). Ver: Lacan, 1975 [1993].

7 «Neologismo en forma de sustantivo por condensación de *une* (‘una’) y *bévue* (‘equivocación’, ‘metedura o metida de pata’, ‘error’ debido a la inadvertencia). Por otro lado, se trata de la transliteración y de la homofonía aproximada de la palabra alemana *Unbewusste* (‘inconsciente’)». (Pasternac, M y N. Pasternac, 2003: 294). Ver: Thomas, 2009, p. 109.

8 «*Esprit*» designa tanto el *Witz* como el *Geist*.

De hecho, Allouch, a partir de la lectura del curso de Foucault (1981-82 [2002]) *La hermenéutica del sujeto*, se interroga si *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual?* y resaltaré que en la Antigüedad «era posible cuidar de sí mismo, algo que tan solo en determinadas escuelas quería decir ‘de su alma,’ fuera de toda psicología» (Allouch, 2007, p. 33). Es más, Allouch, en el libro *Contra la eternidad*, es categórico: «[...] un acto así pone en cuestión la existencia del alma como (*psique*) y en consecuencia la del alma «científicamente» rebajada que fue denominada «aparato psíquico»» (Allouch, 2009, p. 102).

Se trata nuevamente del estatuto del psicoanálisis, el cual no es una psicología, no es una ciencia, no es una religión, no es un arte ni es magia, sino una «forma de saber» que no es absolutamente nueva. Para Foucault, diferentes elementos del psicoanálisis, y en particular en Lacan, le resultan recuperaciones de exigencias propias de la espiritualidad de las escuelas filosóficas antiguas: ¿de qué manera accede el sujeto a la verdad? y ¿qué transformaciones produce en el sujeto el acceso a la verdad?

Allouch señala que a más de un siglo «el psicoanálisis ha llegado a no saber ya en dónde está, a dónde pertenece ni tampoco qué es», no tanto en la práctica, sino en la posición del psicoanálisis dentro de la *episteme*, y, además, en la forma en que tiene que «presentarse en lo social a fin de poder subsistir, aunque fuera a modo de un parásito» (Allouch, 2007, p. 19).

Frente a las terapéuticas cortas y las evaluaciones se reaccionó conformando una «comunidad psi», la cual convivió con la medicalización del psicoanálisis y con un modelo «pastoral» al servicio del bien público. Al respecto ya Lacan había indicado que no valía «psicoterapiar el psiquismo».

Cuando alguien solicita un análisis se ha dado cuenta de que el modo en que cuidaba de sí resultaba insatisfecho. «Sigmund Freud, amoldándose a la histérica, había inventado una manera de cuidar de sí» (Allouch, 2007, p. 31). Como plantea Foucault (1981-82 [2002, p. 17]), otros lo habían precedido, la *cura sui* latina o la *epimeleia heautou* griega «tuvo una larga duración en toda la cultura griega y latina». Lacan lo indica también a su manera:

Traté como pude de revivir algo que no era mío, pero que ya había sido percibido por los antiguos estoicos. No hay razón alguna para pensar que la filosofía siempre haya sido tal como es para nosotros. En esa época la filosofía era un modo de vivir, un modo de vivir en relación al cual uno podía percatarse, mucho antes de Freud, que el lenguaje, ese lenguaje que no tiene absolutamente ninguna existencia teórica, interviene siempre bajo la forma de una palabra que quise fuese lo más cercana posible a la palabra francesa *lallation* —laleo en castellano— *lalangue*. (Lacan, 1975 [1993, p. 125]).

Esta línea implica ubicar al psicoanálisis como otra configuración de esos elementos que estaban presentes en las escuelas filosóficas antiguas. Esto no significa dejar de lado lo radicalmente nuevo que tuvo la invención del psicoanálisis, tanto

lo novedoso como los puntos de contacto serán posibles si se lo ubica dentro de su propia genealogía. Como plantea Allouch (2007, p. 18 y 35) *El poder psiquiátrico, Los anormales* y *La hermenéutica del sujeto* permiten leer que Foucault realizó una genealogía del psicoanálisis. Dicha genealogía que implica «el análisis a partir de una cuestión presente» (Foucault, 1981-82 [2002, p. 246]) se produce cuando Foucault se advierte de que actualmente hay una ausencia total en la «relación de sí consigo mismo».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allouch, J. (1984). *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar*. México: Epeele.
- Allouch, J. (1993). *Freud, y después Lacan*. Buenos Aires: epel.
- Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual? Una respuesta a Michel Foucault*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Allouch, J. (2009). *Contra la eternidad. Ogawa, Mallarmé, Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Assoun, P.-L. (1982). *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo xxi.
- Derrida, J. (1996 [2010]). *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Etcheverry, J. L. (1972 [1991]). «Sobre la versión castellana». En Strachey, J. (comp.) *Sigmund Freud. Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Foucault, M. (1964 [1986]). *La historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1980 [2016]). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth*. Buenos Aires: Siglo xxi.
- Foucault, M. (1981-82 [2002]). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1983 [2003]). «Coraje y verdad». En: Abraham, T. (2003): *El último Foucault*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Foucault, M. (1983 [2004]). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1983 [2009]). *El gobierno de sí y de los otros*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1983-84 [2009]). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1890 [1991]). «Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)». En Strachey, J. (comp.) *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo i. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 111-132.
- Freud, S. (1895 [1991]). «Proyecto de psicología». En Strachey, J. (comp.) *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo i. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 323-336.
- Freud, S. (1914 [1991]). «El Moisés de Miguel Ángel». En: Strachey, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo xiii. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 213-240.
- Freud, S. (1915a [1991]). «Presentación autobiográfica». En Strachey, J. (comp.) *Sigmund Freud. Obras completas*. Tomo xx. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 1-70.

- Freud, S. (1915b [1991]). «Pulsiones y destinos de pulsión» En Strachey, J. (comp.) *Sigmund Freud. Obras completas. Tomo xiv. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 135-152.*
- Freud, S. (1916 [1991]). «Una dificultad del psicoanálisis». *En Strachey, J. (comp.) Sigmund Freud. Obras completas. Tomo xvii. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 125-150.*
- Freud, S. (1921 [1991]).** Psicología de las masas y análisis del yo. En: Strachey, J. (comp.) (1991). *Sigmund Freud. Obras completas.* Tomo **xviii**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 1-66.
- Freud, S. (1924 [1991]). «Las resistencias contra el psicoanálisis». En: Strachey, J. (comp.) *Sigmund Freud. Obras Completas.* Tomo **xix**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 223-235.
- Freud, S. (1939 [1991]). «Moisés y la religión monoteísta». *En: Strachey, J. (comp.) (1991). Sigmund Freud. Obras completas. Tomo xxiii. Buenos Aires: Amorrortu Editores. pp. 1-132.*
- Kristeva, J. (1993 [1995]). *Las nuevas enfermedades del alma.* Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lacan, J. (1946 [1985]). «Acerca de la causalidad psíquica». En Lacan, J. (1966). *Escritos 1.* Buenos Aires: Siglo **xxi**, pp. 142-186.
- Lacan, J. (1953 [1985]). «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis». En Lacan, J. (1966). *Escritos 1.* Buenos Aires: Siglo **xxi**, pp. 227-310.
- Lacan, J. (1955 [1985]). «La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en Psicoanálisis». En: Lacan, J. (1966). *Escritos 1.* Buenos Aires: Siglo **xxi**, pp. 384-418.
- Lacan, J. (1956 [1985]). «Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista». En: Lacan, J. (1966). *Escritos 1.* Buenos Aires: Siglo **xxi**, pp. 441-472.
- Lacan, J. (1965-66). *Seminario. El objeto del psicoanálisis.* (Inédito).
- Lacan, J. (1957-58 [1995]). *Seminario. Las formaciones del inconsciente.* Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1966 [1985]). «La ciencia y la verdad». En: Lacan, J. (1966). *Escritos II.* Buenos Aires: Siglo **xxi**, pp. 834-856.
- Lacan, J. (1960-61 [2003]). *Seminario. Libro 8. La transferencia.* Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1962-63 [2006]). *Seminario. Libro 10. La angustia.* Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1967-68). *Seminario. El acto psicoanalítico.* Traducción de Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos Aires. (Sin datos editoriales).
- Lacan, J. (1971-72 [1998]). *Seminario. Libro 20. Aun.* Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1975 [1993]). «Conferencia de Ginebra sobre el síntoma». En Lacan, J. *Intervenciones y textos 2.* Buenos Aires: Manantial, pp. 115-144.
- Le Gaufey, G. (1995). *La evicción del origen.* Buenos Aires: *epel.*
- Leff, G. (2016). *Freud atormentado. Errancias con Elfriede Hirschfeld.* México: Epeele.
- Pasternac, M. y Pasternac, N. (2003). *Comentarios a los neologismos de Jacques Lacan.* México: Epeele.
- Vanzago, L. (2011). *Breve historia del alma.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

EL AFUERA ESPECTRAL EN MARX Y FREUD. COMENTARIO A LA LECTURA DE FOUCAULT EN EL OPÚSCULO DE 1964

JOAQUÍN VENTURINI¹

La idea de que la interpretación precede al signo implica que el signo no sea un ser simple y benévolo, como era el caso aun en el siglo XVI, en el que la pléthora de signos, el hecho de que las cosas se asemejaran, probaba simplemente la benevolencia de Dios, y no apartaba sino por un velo transparente el signo del significado. Al contrario, a partir del siglo XIX, a partir de Freud, Marx y Nietzsche, me parece que el signo va a llegar a ser malévolo; quiero decir que hay en el signo una forma ambigua y un poco turbia de querer mal y de "mal-cuidar". Y esto en la medida en que el signo es ya una interpretación que no se da por tal.

Michel Foucault. *Nietzsche, Freud, Marx* (1964)

El mismo Marx lo precisa —llegaremos a ello—, el espectro es una incorporación paradójica, el devenir-cuerpo, cierta forma fenoménica y carnal del espíritu. El espectro se convierte más bien en cierta «cosa» difícil de nombrar: ni alma ni cuerpo, y una y otro. Pues son la carne y la fenomenalidad las que dan al espíritu su aparición espectral, aunque desaparecen inmediatamente en la aparición.

Jacques Derrida. *Espectros de Marx*. (1995)

Podría valer la pena proponernos no una descripción más profunda de la teoría contemporánea, sino una caracterización más local de la teoría de Freud y de Marx, el psicoanálisis y el materialismo histórico, en tanto específicamente diferenciados de la filosofía.

Frederic Jameson. *Valencias de la dialéctica* (2013)

PREÁMBULO

En el opúsculo *Nietzsche, Freud, Marx*, presentado en el encuentro sobre Nietzsche en el VII Coloquio Filosófico Internacional de Royaurmont (1964),² Foucault da a conocer su célebre lectura de estos tres pensadores tomados como maestros de la sospecha. El autor entiende que estos tres pensadores han contribuido al surgimiento de un nuevo régimen de interpretación del signo que se distingue fuertemente del régimen renacentista y clásico cartesiano-poscartesiano. Esta hermenéutica, distinta de cualquier semiología, se caracteriza por una triple pérdida en la composición del signo: pérdida de la interioridad, pérdida del referente, pérdida del sentido. En

¹ Ayudante en Departamento de Enseñanza y Aprendizaje (FHCE, Udelar).

² Publicada en la colección Nietzsche. Cahiers de Royaurmont en 1967. La edición con la que trabajamos aquí es tomada de la traducción realizada por Carlos Rincón y publicada originalmente en el dossier «Nietzsche, 125 años» por la revista Eco n°113/5, t. XIX, n. 5-6-7, setiembre-octubre-noviembre de 1969, Bogotá, Colombia. Es precedida por un estudio introductorio de Eduardo Gruner.

esa comunicación se abordará especialmente la pérdida de la interioridad del signo, tomando como eje de referencia el pensamiento de Marx y Freud. La interioridad, sea natural-objetiva o racional-subjetiva, ve disuelto su suelo y se abre hacia un afuera histórico que se encontraba disimulado u oculto en el interior pretendidamente cerrado de la interioridad clásica. Sin embargo, este afuera está lejos de erigirse en un exterior enteramente positivo, sino que consiste más bien en un afuera fantasmagórico o espectral, compuesto de representaciones evasivas en cuanto a su referente causal, pero autónomas (adquiriendo vida de autómatas) en relación al sujeto reflexivo. Tanto Marx como Freud contribuyen al encuentro de este afuera fantasmagórico, aunque desde luego analizando objetos de conocimiento muy disímiles y con también consecuencias muy diversas más allá de la similitud que aquí se busca esclarecer.

Marx desrealiza la interioridad de la representación al desarticular la fundamentación antropológica cerrada que encontrábamos en el impulso al intercambio mercantil postulado en la economía política, abriendo el campo de estudio a una historia de las formaciones sociales donde lo social ya no es producto de tendencias naturales y espontáneas que empujan hacia el intercambio, ni de un pacto social en el que los individuos, en este caso necesariamente reflexivos, llegarían a acuerdos, normas y leyes de convivencia que regulen también al mercado, entre las instituciones sociales y jurídicas. Lo social comienza a ser producto de relaciones desiguales. Esta desigualdad ya se encontraba disimulada en la filosofía política clásica, antes de la economía política: nos referimos a la concepción moderna clásica de sujetos jurídicamente libres, iguales y propietarios brindada por Locke. El intercambio ya no tendrá nada de natural ni tampoco será un acto libre y voluntario en Marx. El doble carácter social de fetichismo de la mercancía muestra cómo lo social se impone a lo individual tanto desde el punto de vista de la determinación del valor de cambio como por la dependencia de los productores de la demanda social para fabricar valores de uso, que no serán de la necesidad de los productores mismos. La forma mercancía, en su carácter fetichista, consagra la autonomía de la historia y el mercado, otorgándole al trabajo muerto petrificado en las mercancías una vida fantasmagórica independiente de los individuos productores.

Freud atenta contra la interioridad de la representación al desplazar la reflexividad de la conciencia por lo inconsciente: el conflicto psíquico sucede a espaldas de la conciencia, experimentando esta solamente los síntomas fenoménicos como formaciones de compromiso de ese conflicto. La fantasía inconsciente que anima al conflicto entre el deseo prohibido y la instancia represora, entre síntoma y yo, es realizada por Foucault en tanto causa no empírica ni enteramente positiva u objetiva, sino como representación abierta siempre a múltiples interpretaciones. Aquí se hará énfasis en la desmaterialización de la etiología de la neurosis tras el abandono de la teoría de la seducción, en su sentido más estricto de trauma realmente acontecido: ya no se tratará para Freud de recuerdos sino de fantasías. Más allá de la ontogénesis,

Freud recurre a la filogénesis, pero no pudiendo bastarse con una explicación puramente endógeno-naturalista propia de la constitución humana, Freud recurre a hipótesis especulativas sobre grandes eventos prehistóricos que habrían sido transmitidos hereditariamente como se ve en la conjetura de la horda primordial. La fantasía se refiere a un exterior que habita el interior del sujeto, más allá de su reflexividad, un exterior no empírico en tanto que no son estas grabados de recuerdos que determinarían su comportamiento, sino un afuera fantasmagórico que se refiere a los malentendidos que suscita lo sexual en las relaciones interhumanas en tanto dominio de interpretación.

También se señalará algo que no destaca lo suficiente en el opúsculo de Foucault, aunque tampoco se encuentra ausente ya que es un tema emergente en la discusión que sigue a su comunicación, allí mismo en Royaurmont. Se entiende de la lectura realizada por Foucault que Marx y Freud nos muestran un exterior tras la pretendida interioridad de las representaciones, un exterior que está muy lejos de ser empírico, un exterior que no puede concebirse desde una perspectiva realista, positivo u objetivista, sino que es un afuera espectral: representaciones opacas y de múltiples interpretaciones autónomas en relación al sujeto y actuando más allá de su reflexividad. No obstante, no hay que olvidar que ambos autores no muestran el mismo afuera. Marx, al ocuparse problemas de economía y valor de bienes/mercancías, se refiere a un problema más amplio o «sociológico», mientras que Freud, al ocuparse de problemas de psicopatología y del desciframiento hermenéutico de síntomas, se refiere a un problema más intrasubjetivo o «psicológico». Puede que esto tenga incidencia en el punto en el que Marx detiene su análisis: las abstracciones del valor y del valor de cambio, localizadas en el nivel de la producción y el mercado, desplazan y olvidan el problema del valor de uso, fenómeno «mental» o «subjetivo» que siempre habita en el nivel «superestructural» del consumo. Freud tiene una teoría económica de la producción y circulación o intercambio de la energía psíquica, pero esto es solo la base epistemológica de su materialismo energético, necesariamente suplementado por una hermenéutica del síntoma, donde lo «psíquico» o «subjetivo» es el corazón del asunto, hallándose abierto a la interpretación de la tarea analítica. En otras palabras, Freud no solo tiene una teoría del «valor» y el «valor de cambio», sino que también tiene una teoría del «valor de uso» de esas representaciones que son los síntomas del sujeto, una concepción de la naturaleza de la satisfacción o placer que se pone en juego.

LA INTERIORIDAD DESFONDADA EN MARX Y FREUD

A partir del siglo XIX (Freud, Marx y Nietzsche), los signos se han sobrepuesto en un espacio mucho más diferenciado, según una dimensión que se podría llamar

de profundidad, pero a condición de no entender por ella la interioridad sino, al contrario, la exterioridad». (Foucault, s/f [1967]: 38).³

Debemos dejar en suspenso la concepción de la interpretación o hermenéutica de Foucault y su confrontación con el concepto de signo semiológico, algo que excede al problema que delimitamos como objeto de esta comunicación. Abordaremos la temática del desfondado de la interioridad tanto subjetiva como objetiva de la representación, donde la misma estaba en condiciones de representar al objeto y al propio sujeto cognoscente que se toma por objeto de conocimiento,⁴ sin modificar, trastocar o afectar a ese referente representado por el solo hecho de la representación. Se puede hablar entonces de abandono de una profundidad y un optimismo «cientificista» donde el signo contendría y transportaría en su interior el duplicado del referente (sujeto u objeto), sustituida a partir del giro de la sospecha por una concepción algo más pesimista o suspicaz que nos muestra cómo dicha representación, también llamada «forma», afecta a eso que es representado, participando activamente de la propia acción del representar.

En el pensamiento clásico, más allá de la representación habría un objeto de conocimiento, más acá de la representación encontrábamos al sujeto-conciencia cartesiano dotado de reflexividad, al sujeto de conocimiento. Ese sujeto cognoscente era el agente conductor (aunque no el creador) de las representaciones con las que cifraba y conocía el mundo. El giro de la sospecha conlleva que el sujeto ya no sea esencialmente reflexivo u autoconsciente, ni agente conductor de las representaciones, como lo era en la teoría clásica del conocimiento. Incluso mucho más problemático será ahora que este sujeto se tome como objeto de conocimiento positivo. El sujeto cognoscente pierde fuerza como agente del conocimiento ante una actividad autónoma de la representación que prescinde de su reflexividad y que es manantial de permanente desconocimiento para ese sujeto. El trípode sujeto-representación-objeto, donde la representación cumplía en especial un rol de mediación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, es subvertido por una autonomía

3 «Esa insoportable parquedad del decir [...], hace que los signos interpretantes se escalonen en un espacio más diferenciado, apoyándose en una dimensión que podríamos llamar de profundidad, a condición de no entender por esto "interioridad" (vale decir. La idea del símbolo como "cáscara" que encierra al objeto portador de la verdad) sino como un trabajo interpretativo que opera, sí, sobre la superficie» (Gruner, s/f: 21).

4 Para evitar una simplificación excesiva de la teoría clásica del conocimiento, señalemos que aunque el sujeto-conciencia es sobretodo agente, no puede acabar de conocerse a sí mismo. El límite del autoconocimiento en Descartes es que el sujeto sabe que es una cosa pensante, pero no sabe qué cosa es él. En Kant este problema se redimensiona con la división entre sujeto empírico, pasible de ser conocido, y sujeto trascendental, estando más allá de todo conocimiento por ser él mismo la condición de las categorías a priori que permiten el conocimiento mismo. De todos modos, el obstáculo que antepone la sospecha al sujeto cognoscente es de un carácter más material-histórico que los del idealismo crítico, al menos en apariencia.

funcional del campo de la representación donde sujeto y objeto ya no se encuentran en un corte abrupto entre el uno y el otro, encontrándose fuertemente distinguidos, corte que es también una división especular. Antes, el sujeto predominaba⁵ sobre la representación y el objeto, cumpliendo la representación el rol de mediación. Ahora, la representación subordina a ambos, produciendo un efecto de desconocimiento en el sujeto cognoscente y una mayor opacidad del objeto de conocimiento. Por otro lado, arrastra al sujeto y al objeto en un ardid de complicidad y coparticipación en el campo de la representación, en un escenario exterior a la reflexividad.

La concepción del ego reflexivo fundada por Descartes en su teoría del conocimiento tiene su correlato y refuerzo en la teoría lockeana del derecho donde se afirma que todo hombre es libre, igual y propietario de sí mismo (de su cuerpo, y del producto del trabajo de su cuerpo). A su vez, estos principios se encuentran anudados a la teoría contractualista del origen de la sociedad desde Locke, pasando por Hobbes, hasta Rousseau. Los individuos consciente y voluntariamente deciden organizarse en sociedad para su conveniencia, abandonando el estado de naturaleza. En esta sucinta recapitulación del encuentro entre teoría moderna del conocimiento y filosofía política, se ve emerger siempre la centralidad del sujeto provisto de interioridad reflexiva, estando en conocimiento de los eventos que hacen a la historia.

Exploraremos esta interioridad cuestionada y reabierto al exterior. ¿Qué es ese afuera que se encontraba oculto en el adentro, descubierto por los maestros de la sospecha, en este caso Marx y Freud?

En Marx es la historia como proceso que escapa al control de los individuos y a su conocimiento. Se afirma la predominancia de lo social sobre lo individual, pero este concepto de lo social está lejos de ser un producto voluntario y consensuado a la manera de la teoría contractualista clásica. El trabajo social indistinto es la fuente del valor que predomina sobre los trabajos concretos, empíricos e individuales a la hora de determinar la magnitud del valor de las mercancías concretas producidas por trabajos aislados entre sí para ser cambiadas en el mercado. Así como en las sociedades donde la producción de mercancía se vuelve tendencialmente dominante, los valores de uso (y no solo los valores de cambio) están determinados socialmente por la necesidad de otros que no son sus productores, lo que genera la percepción de que el mercado manda y los individuos productores-trabajadores simplemente obedecen, las cosas cobran súbitamente vida (fetichismo de la mercancía) y las personas son disminuidas al rol de cosas. El punto es que esta representación o percepción de los hechos no es una mera falsa conciencia, en la acepción de una simple ilusión rebajada a mero error. Ciertamente la división social del trabajo o relaciones sociales de producción, amparadas en la propiedad privada desde los principios de derecho

5 Siendo algo más específicos, el sujeto es quien predomina a partir del giro cartesiano de la filosofía, corte en relación a la ontología aristotélica donde el objeto tenía primacía óntica sobre el sujeto y la representación.

proporcionados por Locke, son tan históricas como reales. Pero el principio lockeano de propiedad (lo que es producido por el cuerpo propio, producto de su trabajo) no da cuenta de la verdadera fuente del valor en tanto que esta fuente es el trabajo social indistinto, que se antepone a la individualidad corpórea que se desprende del principio de propiedad lockeano⁶. En Marx, entre el cuerpo individual que trabaja y el valor del producto individual del trabajo de ese cuerpo está la intercesión de lo social en tanto trabajo social indistinto como fuente del valor. Así, los individuos hacen una historia que cobra vida propia, los enajena y los absorbe reduciéndolos a engranajes pasivos, como decíamos de la representación que incluye en su campo al anterior sujeto cognoscente, pero ahora restándole reflexividad, situando al sujeto en otra escena, una escena exterior. El afuera es esa objetividad espectral o fantasmagórica señalada con el trabajo social indistinto y el fetichismo de la mercancía.

En Freud, ese afuera es lo inconsciente también en cuanto realidad social (sobre todo familiar, pero social al fin y al cabo⁷) y sexual-erótica, estructurante de los deseos y los ideales que entran en conflicto entre sí, obligando a la represión agenciada por el yo, causando la división del psiquismo entre inconsciente y preconscious-consciente. La pasividad del individuo frente a los síntomas que padecen es mucho más evidente en la teoría psicoanalítica. Las representaciones que hacen a esos síntomas son independientes de la agencia y la reflexividad de cualquier sujeto. Nos concentraremos en el carácter fantasmagórico de esa realidad interhumana y erótica, en tanto es generada por un insalvable malentendido que se ve claramente en la «seducción»⁸ entre niño y adulto. La fantasía apunta a un exterior que habita el interior del sujeto, un exterior no empírico, no recuerdos o «imágenes mnémicas» que determinarían su comportamiento, sino un afuera fantasmagórico que se refiere a los malentendidos que suscita lo sexual en las relaciones interhumanas en tanto dominio de interpretación.

MARX: LA INTERIORIDAD BAJO SOSPECHA

Mientras que Foucault es pródigo en su referencia a Nietzsche, se extiende en menor medida en lo que respecta al viraje de la profundidad-interioridad a una profundidad-exterioridad efectuada por Marx.

6 Mucho menos puede dar cuenta de algo como la plusvalía. Fernández Liria insiste en que a la economía política se le habría escapado lo fundamental de las desigualdades económicas del capitalismo por extrapolar los principios jurídicos lockeanos a los hechos efectivos de la producción y el intercambio económico.

7 Este no es el lugar para adentrarse en la crítica dirigida por Deleuze al psicoanálisis, oponiendo la libido familiarista del psicoanálisis a la libido social y política de investimentos mucho más extensos que postula el propio Deleuze.

8 En el sentido de una seducción más allá de la concepción traumática de los primeros escritos freudianos, un sentido similar al que se refiere Laplanche con su teoría generalizada de la seducción.

El concepto de superficialidad en Marx es muy importante; en el comienzo de El capital él explica cómo, a diferencia de Perseo, debe sumergirse en la bruma para mostrar con hechos que no hay monstruos ni estigmas profundos, porque todo lo que hay de profundidad en la concepción que la burguesía tiene de la moneda, del capital, del valor, etc., no es en realidad sino superficialidad (Foucault, s/f [1967], p.40).

Lo abigarrado del comentario compromete a una aclaración de las nociones en juego. En Marx encontramos un viraje desde la profundidad hacia un nivel superficial, pero ¿qué puede entenderse por «profundidad» y «superficialidad» en este texto? La profundidad alude a una interioridad y se trata de una interioridad subjetiva que podría denominarse «psicológica» o «antropológica», aunque preferimos este último término por abarcar una concepción del hombre más amplia que la de la psicología en cuanto ciencia humana moderna, siendo además anterior a esta última.⁹ Marx descubre que no hay ningún misterio subjetivo, racional o natural, en la concepción del valor y la mercancía, consecuentemente del dinero y el capital —en un nivel de análisis lógicamente ulterior—, ya que las contradicciones dialécticas entre dinero y mercancía, así como entre capital y trabajo, tienen su origen en la contradicción cuantitativo/cualitativo, ya presente en la forma-mercancía con la tensión entre valor/valor de uso.

La superficialidad, o también, la exterioridad de estas cuestiones, queda despuntada con las formaciones histórico-sociales de la práctica económica que muestra el surgimiento de la mercancía con el pasaje del predominio del valor de uso al predominio del valor de cambio, teniendo presente el fetichismo de la mercancía, pasando por los conjuntos de tensiones inestables que genera el trueque por la multiplicidad de las posiciones de relativo y equivalente en los actos de intercambio, hasta llegar a la solución que ofrece el dinero como equivalente general que sutura y da consistencia unitaria al campo de las mercancías simples, facilitando su intercambiabilidad al ser retirado de la esfera de estas últimas por quedar desprovisto de valor de uso.¹⁰ Finalmente, se llega al capital y la plusvalía, esta última siendo la manifestación última de las tensiones dialécticas conservadas desde la oposición entre posición relativa (cuantitativa, cambio) y posición de equivalente (cualitativa, uso) con el mismo surgimiento de la mercancía. La forma-mercancía, y todo lo que se hace posible en la práctica económica a partir de ella, no es más que una formación histórica,

9 Sin descartar un posible nexo entre lo antropológico y lo psicológico, siguiendo las correlaciones que establece Althusser entre el homo economicus de la economía política y el homo psicologicus de la psicología, figuras a las que se oponen respectivamente Marx y Freud. Por otro lado, el «ensueño antropológico» del siglo XIX al que se refiere Foucault en la base de las ciencias humanas remite a un campo discursivo más amplio que la psicología, siendo esta última una de las ciencias humanas.

10 Recordemos cuanta similitud hay entre el dinero como equivalente general de los intercambios económicos y el significante uno-en-mas como equivalente general de los intercambios simbólicos en Lacan.

a diferencia de lo que pensaron los predecesores de Marx en la economía política clásica, quienes la daban por una forma omnipresente en las todas las formaciones económicas aunque más no fuera en estado rudimentario.

Historizar la forma mercancía conlleva también hacer del impulso mercantil, es decir, hacer de la propensión del hombre a intercambiar bienes en base a su equivalencia cuantitativa, un comportamiento social localizable en algunas formaciones económicas y de ninguna manera en todas estas. El fundador del materialismo histórico logra superar la fundamentación antropológica del impulso al intercambio mercantil en la que se amparaban las explicaciones de la economía política clásica.¹¹

Esta fundamentación se apoyaba sobre dos alternativas simétricamente inversas: 1. se incurría en una concepción naturalista-instintivista de las motivaciones del intercambio comercial, o bien, al contrario, 2. se acudía a una doctrina racionalista-voluntarista. Una característica esencial al postulado antropológico de la economía política, común a estas dos últimas variaciones mencionadas, es la centralidad del individuo en relación a la historia y la sociedad. Sea siguiendo sus tendencias instintivas, sea siguiendo un cuidadoso cálculo egoísta, el individuo actúa buscando su enriquecimiento en aras de su propio beneficio. El individuo, y el individualismo

11 Es cierto que Marx relativiza la forma-mercancía y con ello desmonta la positividad antropológica de la economía política, dejando en su lugar una gran negatividad. Es posible que esta negatividad no otorgue espacio a una nueva positividad en el materialismo histórico. Con esto queremos decir que Marx tiene el mérito de relativizar la mercancía en cuanto forma social, pero quizá no produzca una explicación profunda de lo que impulsa efectivamente a los hombres a intercambiar entre sí. El fetichismo de la mercancía nos explica la autonomía de esa formación histórico-social que se impone, una vez existente como tal, a los individuos concretos, pero no explica el impulso histórico inicial. Es por esto que un autor como Baudrillard (1973) llega a decir que el fetichismo de la mercancía explica el predominio del valor de cambio sobre los valores de uso, pero deja intacta la cuestión del valor de uso, categoría relegada y vacía de contenido en Marx. Baudrillard señala la necesidad de elaborar una teoría de lo ideológico que, teniendo en cuenta los logros marxianos en el «fetichismo del valor de cambio», también pueda dar cuenta del fetichismo del valor de uso, del valor social y diferencial de los consumos. Derrida habrá indicado un límite similar cuando Marx cree poder separar el valor abstracto, con su materialidad sublime, del valor de uso, como si este último fuera una pura positividad empírica de la mercancía. «Y por esa razón, el buen sentido fenomenológico o la fenomenología de la percepción (que obra también en Marx cuando cree poder hablar de un puro y simple valor de uso) pretenden estar al servicio de las Luces, puesto que el valor de uso, en sí mismo, no tiene nada de «misterioso»» (Derrida, 1998 [1995]: 169). Unos diez años más tarde, cuando Foucault vea en la concepción del poder marxiana un economicismo que lo emparenta aún a la concepción jurídica de los filósofos del siglo XVII-XVIII, Foucault estará tocando algo de este orden. Sucede que hay cierta primacía del valor abstracto sobre el valor de uso concreto en la teoría marxiana, cierta primacía de la base sobre la superestructura política, aunque en el opúsculo que nos ocupa Foucault relativiza esta primacía de lo económico refiriéndose al XVIII Brumario. Este asunto será retomado al final de la comunicación como brecha entre el afuera espectral de Marx y de Freud.

político que se ve alimentado por esta doctrina, es el fuerte denominador común a ambas explicaciones.¹²

Muchas veces los argumentos de la economía política y el pensamiento clásico consistían en una ingeniosa combinación de los registros naturalistas y racionalistas, opuestos de manera especular y por ello complementarios el uno del otro, reunidos ambos en una interioridad objetiva y subjetiva. Veremos que este es el caso de Adam Smith. La economía política descansaba sobre la concepción de un impulso mercantil innato y/o de una decisión racionalmente elaborada y adoptada que era regulada de manera voluntaria y contractual. La concepción de un contrato presupone los principios jurídicos lockeanos de libertad, igualdad y propiedad ya que solo sujetos libres pueden optar voluntariamente por intercambiar mercancías, solo sujetos iguales pueden establecer un vínculo de contrato basado en cierta reciprocidad, solo sujetos propietarios tienen algo para intercambiar en el mercado. Pero la economía política lleva estos principios a una universalidad eternizante-naturalizante en el análisis de las formaciones económicas que Marx, antes que ningún otro, habrá desenmascarado. Veamos los elementos indispensables de la fundamentación antropológica del impulso al intercambio y de la teoría del valor-trabajo en Adam Smith.

INTERIORIDAD Y ORIGEN EN SMITH: IMPULSO AL INTERCAMBIO Y TEORÍA DEL VALOR

Sigamos los pasos de Smith en *La riqueza de las naciones* (1776), al menos en lo que aquí importa para confrontarlo con Marx. Para ello se verá cómo fundamenta el impulso al intercambio comercial y la primera teoría del valor-trabajo elaborada en el pensamiento moderno. Nos interesa tanto descubrir dónde el fundador de la economía política incurre en una concepción interiorista como fundamento del impulso mercantil y dónde hallamos en su obra un comienzo histórico positivo y cognoscible de los procesos explicados. Veremos que si bien se basa esencialmente en una concepción naturalista del impulso mercantil, no deja de recurrir a complemento de la racionalidad egoísta.

Señalemos que esta alternativa entre naturaleza humana y razón individual, esta gran oposición entre naturaleza y sociedad, del pensamiento de Smith es también una oscilación teórica del pensamiento ilustrado clásico. Recordemos todas las oscilaciones entre «estado de naturaleza» y «estado de sociedad», entre impulsos espontáneos de los hombres en «estado de guerra» y la racionalidad que se fortalece en una

¹² A su vez, la fundamentación del individuo como propietario de lo que es producto de su trabajo es proporcionada por Locke, teniendo una gran y extendida repercusión en todo el pensamiento moderno clásico. Locke, como nos recuerda Fernández Liria, habría fundado la modernidad político-económica.

comunidad legislada luego de un pacto social, características de la filosofía política moderna clásica desde la concepción de Locke y Hobbes hasta Rousseau.¹³

Smith no creía en la suficiencia del contrato social (siendo en el pensamiento clásico el contrato y la voluntad la forma de concebir lo social) para explicar las leyes económicas. Puede que el pacto fuera suficiente para explicar el origen del Estado en la filosofía política clásica, pero para el primer representante de la economía política, el pacto era incapaz de brindar una explicación sobre la inercia espontánea con la que se imponen los intercambios económicos. El contrato social puede explicar el órgano político que regula los intercambios económicos, pero no da cuenta de su origen o impulso inicial. El fundador de la economía política verá en la división técnica del trabajo el aumento de la productividad de las sociedades modernas (a partir del siglo XVIII), a su vez, especulará sobre una propensión espontánea y natural del hombre a intercambiar cosas, lo que se situará en la fuente de la división técnica del trabajo.

Esta división del trabajo, que tantas ventajas reporta, no es en su origen efecto de la sabiduría humana, que prevé y se propone alcanzar aquella general opulencia que de él se deriva. Es la consecuencia gradual, necesaria aunque lenta, de una cierta propensión de la naturaleza humana que no aspira a una utilidad tan grande: la propensión a permutar, cambiar y negociar una cosa por otra (Smith, 1997 [1776]: 16).

Argumenta el autor que el hombre es el único animal que intercambia en el mercado, por lo tanto el comercio debe estar inscrito en la naturaleza humana. «Nadie ha visto todavía que los perros cambien de una manera deliberada y equitativa un hueso por otro" (Smith, 1997 [1776]: 16). Si este razonamiento fuera suficiente, habría que aceptar que toda actividad realizada por hombres, como fabricar jabalinas, computadoras o automóviles, están inscritas en la naturaleza humana, solo que se desarrollarían lenta y gradualmente, pero estarían contenidas en estado latente desde el comienzo, en estado potencial. Smith prosigue con sus observaciones «etológicas». "En casi todas las otras especies zoológicas el individuo, cuando ha alcanzado la madurez, conquista la independencia, no necesita el concurso de otro ser viviente. Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes" (Smith, 1997 [1776]: 16). Se apuesta entonces a la dependencia del humano del vínculo social para su supervivencia, pero la etología moderna conoce numerosísimas especies animales de organizaciones gregarias complejas, donde el individuo depende completamente de la vida social y de una «división técnica del trabajo» de carácter instintivo. Smith niega que los animales produzcan colectivamente su alimento, lo cual es falso (como demuestran numerosos ejemplos de insectos, por ejemplo). Los animales no producen colectivamente y no hay división de tareas, ergo no intercambian porque no hay necesidad de ello, razona Smith. Este error tiene hondos

13 Althusser ha señalado la particularidad de Montesquieu al prescindir de la teoría contractualista, careciendo su teoría del origen del estado de un contrato social.

consecuencias: al no reconocer una forma de trabajo social (aunque ciertamente instintivo) en los animales y por ello excluirlos del intercambio mercantil, inversamente se excluye al hombre de formas de trabajo social no productoras de mercancía, extendiendo la producción de mercancías a toda formación económica. Así, las explicaciones sobre el origen y fundamento del intercambio mercantil en la teoría de Smith se inclinan hacia la alternativa naturalista. Mientras que en los tres primeros capítulos de *La riqueza*, el autor se esforzaba por dilucidar el repentino aumento de la productividad ante el umbral del capitalismo en el siglo XVIII, momento históricamente muy acotado y definido, ahora Smith regresa sobre sus pasos para decir que el impulso inicial de este súbito aumento ya se encontraba contenido en la naturaleza humana, potencial que se habría desplegado como «consecuencia gradual, necesaria aunque lenta», por lo que el capitalismo se convierte en el reflejo acabado de la naturaleza humana. «Si se proponía explicar cuál era la nota distintiva del capitalismo, su investigación desembocó en que su oculto germen no es otro que la propia naturaleza humana. De esta forma, paradójicamente, una determinada forma histórica parece estar explicada por un rasgo instintivo del hombre» (Kicillof, 2011: 53).

El argumento no finaliza aquí, ya que Smith realiza una reconstrucción puramente especulativa o analítica (o más bien mítica) sobre la vida económica en las comunidades primitivas, con el fin de mostrar cómo se pudo haber desplegado históricamente ese instinto o tendencia ya preformada (muy lenta y gradualmente, hay que añadir). Basta con que algún miembro de la tribu se destaque en alguna labor en particular para que descubra la ventaja de especializarse: al volverse más eficiente en una tarea, producirá más y dispondrá de un excedente para obtener en el mercado lo que necesite. Claro que para ello debe existir un mercado. Pero como el intercambio mercantil está en los instintos humanos, este hombre especializado tendrá la certeza de obtener lo que le haga falta. «La certidumbre de poder cambiar el exceso del producto de su propio trabajo, después de satisfechas sus necesidades, por parte del producto ajeno que necesita, induce al hombre a dedicarse a una sola ocupación" (Smith, 1997 [1776]: 17-18). Al recurrir a la certeza, nos encontramos ya por fuera del funcionamiento ciego de las determinaciones naturales, entrando en el ámbito de los cálculos del uso de la razón. En su mito teórico, Smith se ve obligado a complementar su naturalismo mercantil con un racionalismo individualista. Indiquemos también que aunque se postule al intercambio como causa de la división técnica del trabajo, es necesario admitir que la relación causal se puede invertir y que de hecho se trata de un círculo vicioso: el intercambio habilita la división técnica del trabajo, pero la división del trabajo es una condición necesaria para que haya necesidad de intercambio en primer lugar. Los razonamientos circulares son típicos de situaciones imaginarias o mitos teóricos. Aunque Smith insiste en la naturalidad del intercambio y la socialidad o dependencia de la educación de la división del trabajo y las diferencias de habilidades entre los hombres.

Si bien el egoísmo no es una tendencia instintiva o natural, es considerado una consecuencia necesaria de la generalización de intercambio, que ya vimos que se gestaría lenta y gradualmente. Nos parece que poco importa el nivel en el que se coloque al egoísmo, sea naturaleza o historia, sino que resulta crucial que se lo considere una consecuencia necesaria de algo postulado como un instinto. Finalmente, el intercambio mercantil, naturalizado, presupone la existencia de la propiedad privada. La propiedad privada es naturalizada y eternizada.¹⁴

Decíamos al comenzar que el elemento común a las alternativas complementarias (dualismo especular) entre naturaleza-razón es el del interés egoísta de la autoconservación y capacidad de acumulación para el beneficio propio. El egoísmo económico es un precepto antropológico común a todo el pensamiento político y económico de la modernidad clásica. «Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor valor posible, solo piensa en su ganancia propia» (Smith, 1997: 402). Marx ironiza sobre esta forma de universalizar el egoísmo, junto a los pilares de la filosofía política sentados por Locke.

La esfera de la circulación o del intercambio de mercancías dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era la libertad, la igualdad, la propiedad y Bentham [...]. ¡Bentham!, porque cada uno de los dos se ocupa solo de sí mismo (Marx, 1975 [1867]: 214).

Smith está lejos de poder responder al interrogante de cómo el capitalismo, una formación económica específica en la historia, refleja fielmente las tendencias más espontáneas, instintivas o racionales, del espíritu humano. Más bien nos encontramos siempre peligrosamente sumergidos en una concepción antropológica que universaliza la estructura mercantil, proyección sociocéntrica propia de la economía política, puede decirse.

Ahora algunas puntualizaciones sobre la teoría del valor. Es en La riqueza donde se postula por primera vez en la historia del pensamiento económico que la fuente del valor es el trabajo humano¹⁵. «El trabajo anual de cada nación es el fondo que en principio provee de todas las cosas necesarias y convenientes para la vida, y que anualmente consume un país» (Smith, 1997 [1776]: 3). El trabajo humano, considerado como «trabajo anual de cada nación», esto es, como trabajo de la sociedad

14 Locke brindó el fundamento de la propiedad privada para el pensamiento político-jurídico moderno, ligándola a la individualidad corpórea del sujeto por ser producto de su trabajo. Toda la economía política extendió estos principios jurídicos (basados en una ética y por lo tanto manifiestamente ideales) a los hechos económicos (reales). Esta ampliación de los principios jurídicos lockeanos de igualdad, libertad y propiedad a la historia del comportamiento económico ha sido objeto de duras críticas por parte de Marx.

15 Tesis que será desarrollada por Ricardo y Marx.

considerada en su totalidad, es el productor de riqueza, y la riqueza está constituida por todos los bienes de una nación. A diferencia de sus predecesores mercantilistas, sostendrá que la fuente de la riqueza no debe buscarse en el comercio, y a diferencia de sus predecesores fisiócratas, sostendrá que la fuente de la riqueza no es la productividad de la tierra ni en el trabajo agrícola.

Queda planteada así la ecuación entre trabajo de la nación = bienes. En primer lugar debe resolverse el problema de cómo cada uno de los polos de esta ecuación puede considerarse una totalidad homogénea. El trabajo debe ser tomado como una totalidad homogénea más allá de las diferencias cualitativas de los trabajos concretos entre sí. Los bienes deben ser considerados igualmente más allá de su diversidad cualitativa, lo que no representa mayor dificultad ya que se logra mediante las nociones de valor y precio. En segundo lugar, debe resolverse el problema de la comensurabilidad u homogeneización entre ambos polos ¿cómo es que algo del trabajo se transfiere a los bienes? ¿Cómo es que algo de los bienes es equivalente al trabajo que lo produjo? Deberá poder explicarse la mutación del trabajo en valor, ya que el trabajo no es en sí mismo valor en tanto que el trabajo es una actividad humana y el valor es un atributo de las mercancías, localizadas del otro lado de la ecuación (considerando los bienes ya mencionados disponibles para el intercambio mercantil).

«Ahora vamos a examinar cuáles son las reglas que observan generalmente los hombres en la permuta de unos bienes por otros, o cuando los cambian por moneda. Estas reglas determinan lo que pudiéramos llamar valor relativo o de cambio de los bienes» (Smith, 1997 [1776] [el resaltado es nuestro]). Con estas palabras se da paso al análisis del problema del valor, a partir del capítulo 5. Destacamos en estas palabras la idea de que se estudiará las «reglas que los hombres observan». Veremos que Smith concibe las prácticas económicas como algo que los hombres conocen y practican con conciencia, muy a diferencia de lo que sucederá con Marx, para quien la historia actúa a espaldas de los hombres.

A partir del capítulo 5 de esta obra, luego de haber expuesto el origen del intercambio mercantil y que el dinero facilita el intercambio, Smith procede a rebatir la larga tradición de pensamiento que ha determinado el valor de los bienes por su utilidad. El procedimiento analítico necesario requiere separar con términos diferentes dos dimensiones del valor en la mercancía. Smith afirma que «debemos advertir que la palabra valor tiene dos significados diferentes, pues a veces expresa la utilidad de un objeto particular, y, otras, la capacidad de comprar otros bienes, capacidad que se deriva de la posesión de dinero. Al primero lo podemos llamar valor de uso, y al segundo valor de cambio» (Smith, 1997 [1776]: 30). Entonces la pregunta sería si el valor de cambio de las mercancías está determinado por su valor de uso. Si así fuera, a un alto valor de cambio correspondería un alto y proporcional valor de uso. Smith recurre a la célebre paradoja del agua y el diamante para mostrarnos que esto no es así: la utilidad del agua es indiscutiblemente más alta que la del diamante, y su valor

de cambio infinitamente inferior. Esto le permite proseguir su análisis sobre la fuente del valor prescindiendo por completo del valor de uso. Esta prescindencia del valor de uso será un gesto metodológico característico de la economía política que Marx respetará y proseguirá, a diferencia de las posteriores corrientes marginalistas.

Retomando la tesis inicial de su obra, donde se plantea la ecuación trabajo = bienes o trabajo = valor, el autor prosigue estableciendo que la media del valor es el trabajo, introducido aquí en la modalidad de «trabajo de otras personas» o «trabajo ajeno».

Todo hombre es rico o pobre según el grado en que pueda gozar de las cosas necesarias, convenientes y gratas de la vida. Pero una vez establecida la división del trabajo, es solo una parte muy pequeña de las mismas la que se puede procurar con el esfuerzo personal. La mayor parte de ellas se conseguirá mediante el trabajo de otras personas, y será rico o pobre, de acuerdo con la cantidad de trabajo ajeno de que pueda disponer o se halle en condiciones de adquirir. En consecuencia, el valor de cualquier bien, para la persona que lo posee y que no piense usarlo o consumirlo, sino cambiarlo por otros, es igual a la cantidad de trabajo que pueda adquirir o de que pueda disponer por mediación suya. El trabajo, por consiguiente, es la medida real del valor de cambio de toda clase de bienes (Smith, 1997 [1776]: 31).

Nótese la falta de distinción entre valor de cambio y valor en el polo «valor» de la ecuación inicial, así como la falta de distingo entre el trabajo como fuente y magnitud del valor y el trabajo como medida del valor (relativo a los precios en el mercado) en el polo «trabajo» de la misma ecuación. La confusión entre valor de cambio y valor es ilustrativa de una incapacidad de discernir entre un nivel profundo e invisible y un nivel más fenoménico y visible de lo valuable, al igual que sucede con la confusión entre el trabajo como magnitud y el trabajo como medida del valor. Se pierde en esta falta de distingo algo de la separación entre fenómenos aparentes y fenómenos esenciales. Así como están planteadas las cosas, sucede como si lo que un individuo adquiere con la venta de una mercancía fuera un valor que se desprende directamente del trabajo concreto de otros. Lo que falta a Smith es un concepto clave en la teoría del valor marxiana: el trabajo social indistinto o abstracto, o trabajo socialmente necesario, que Marx califica de «objetividad espectral». Ahora bien, el trabajo socialmente necesario para producir mercancías pertenece a un nivel no directamente cognoscible en el intercambio mercantil, Marx entiende que los sujetos pueden actuar (y de hecho lo hacen casi todo el tiempo) en perfecto desconocimiento del valor de una mercancía determinado por el trabajo socialmente necesario para producirla, que se mide en duración o tiempo.¹⁶ Para Marx esta realidad social es inconsciente, en el sentido amplio de realidad desconocida.

16 La noción de trabajo social abstracto será necesaria para descubrir otro corte que la economía política clásica fue incapaz de reconocer: la diferencia entre trabajo y fuerza de trabajo, distinción crucial para encontrar la plusvalía.

Insistamos, pues, en que Smith no logra despegar de una relación demasiado apegada aún al trabajo concreto. Y esto a pesar de su tesis inicial, cuando plantea al «trabajo total de una nación» como fuente de la riqueza. Porque a la hora de pensar la equivalencia de ese trabajo general en el mercado, fragmentado en los hechos por la división social y técnica del trabajo, se postula que el valor de una mercancía es la cantidad de «trabajo ajeno» por la que puede ser cambiada, pero este trabajo ajeno no es un trabajo general o abstracto, conjunto de todos los trabajos concretos y cualitativamente diversos, sino que es directamente equivalente a cierto trabajo concreto (trabajo ajeno). No hay mediación de un trabajo social indistinto en esta «comunicación» entre mercancías concretas producidas por trabajos concretos.¹⁷ Esto trae el problema de la falta de una referencia constante y «objetiva» (por espectral o fantasmagórica que sea¹⁸) para un campo unificado del valor, como veremos en seguida. Puede decirse que ese trabajo total de una nación, postulado al comienzo de La riqueza, no es realzado por el desarrollo ulterior de la teoría del valor de Smith y no adquiere suficiente autonomía e importancia teórica.

A falta de una referencia constante y objetiva como magnitud del valor, la concepción de la fuente y magnitud del valor de Smith recaerá en un criterio subjetivista.

El precio real de cualquier cosa, lo que realmente le cuesta al hombre que quiere adquirirla, son las penas y fatigas que su adquisición supone. Lo que realmente vale para el que ya la ha adquirido y desea disponer de ella, o cambiarla por otros bienes, son las penas y fatigas de que lo librarán, y que podrá imponer a otros individuos (Smith, 1997 [1776]: 31).

Es claro que las «penas» y «fatigas» dependen demasiado del virtuosismo o la pereza de cada individuo particular, no brindando ningún criterio objetivo para determinar la magnitud del valor, como el «tiempo mínimo socialmente necesario» lo es en la concepción marxiana.

Kicillof sostiene que el límite epistémico de Smith en esta indistinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto radica en su tendencia a concebir los intercambios económicos como prácticas en la que lo individuos saben lo que hacen, siendo sujetos reflexivos y esencialmente conscientes. «El esfuerzo de medir el trabajo contenido

17 Por esta superación de lo concreto-empírico, Althusser ha insistido en el carácter «estructuralista» de Marx. Nos parece, sin forzar demasiado la comparación, que la innovación de marxiana de un trabajo social indistinto con respecto al meto trabajo ajeno de Smith presenta un paralelismo con la distinción lacaniana entre gran Otro y pequeño otro respectivamente.

18 Este carácter fantasmagórico de la objetividad o materialidad del trabajo social indistinto expulsa de la problemática de los «valores de usos» desplazados por la economía política clásica y marxiana, es decir, del goce en el consumo. Aunque también si nos preguntamos si el otro lado de esa espectralidad sublime no es justamente el de los fantasmas del uso o del destino de los objetos-representaciones que se consumen. El velo espectral que recubre esa materialidad, tornándola no completamente objetiva, nos devuelve a un problema «superestructural», «mental» o subjetivo ¿cómo goza el sujeto? Con lo que se muestra especialmente pertinente un vínculo con el psicoanálisis.

en las mercancías no debería sorprendernos cuando hemos señalado ya que Smith tiene una predisposición a asociar los fenómenos económicos con el accionar de la conciencia y la razón de los individuos» (Kicillof, 2011: 76). La concepción smithiana requiere que los individuos conozcan realmente el valor de su mercancía y la de los demás a la hora de concurrir al mercado. «Para Smith parece ser necesario que tales cantidades sean directamente visibles o al menos que puedan ser estimadas de algún modo» (Kicillof, 2011: 76). La búsqueda de una referencia sólida para fundamentar la teoría del valor prosigue infructuosamente, al punto de que Smith deberá abandonarla.¹⁹

FORMA MERCANCÍA Y FETICHISMO DE LA MERCANCÍA EN MARX

Luego de diferenciar entre valor de uso y valor de cambio, reproduciendo el método de sus predecesores de la economía política al relegar completamente el valor de uso en el análisis de la mercancía, Marx se vuelve hacia el valor de cambio y se pregunta cuál es el denominador común a todas las mercancías que exceptúa toda individualidad empírica. La respuesta es que todas las mercancías son producto de «trabajo humano». Las mercancías valen porque en ellas se coagula trabajo humano que ha sido consumido en el proceso de producción. Esto ya había sido planteado por Smith y retomado por Ricardo. No obstante, como ya adelantamos, Marx introduce una novedad crucial. No se trata más de trabajo concreto, particular, que consume valores de uso. El trabajo que determina la magnitud del valor es un *trabajo general, social, indistinto*.

También el producto del trabajo se nos ha transformado entre las manos. Si hacemos abstracción de su valor de uso, abstraemos también los componentes y formas corpóreas que hacen de él un valor de uso [...]. Con el carácter útil de los productos del trabajo [valor de uso] se desvanece el carácter útil de los trabajos representados en ellos [trabajo concreto] y, por ende, se desvanecen las diversas formas concretas de esos trabajos; estos dejan de distinguirse, reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano (Marx, 1975 [1867]: 46).

19 En un trabajo en curso de elaboración exploraremos en mayor detalle los pasos de Smith. También nos proponemos abordar la teoría del valor de Ricardo, quien, como se sabe, va un paso más allá de que su predecesor. Como señala Kicillof, en tiempos de Ricardo el capitalismo industrial ya se había consolidado, a diferencia de la industria incipiente de la que fuera contemporánea Smith. «El hecho de que el capitalismo se consolidara definitivamente, imponiéndose sobre las ruinas del régimen feudal, le restó interés teórico al problema de la "viabilidad" del sistema como tal Smith se había preguntado si el nuevo régimen era sostenible; en la época de Ricardo, en cambio, el capital, por así decir, demostró por los hechos y sin necesidad de buscar apoyo en la economía política su capacidad de supervivencia» (Kicillof, 2011: 117). Por esta razón Ricardo se habría sentido en la libertad de ignorar cualquier debate sobre la historicidad del capitalismo y sobre las motivaciones del comportamiento del intercambio mercantil, evitando abiertamente fundamentar antropológicamente este comportamiento. Simplemente se lo tiene por dado, queda universalizado por la vía de la omisión.

En este punto Marx supera a Ricardo, quien encontraba la doble faceta abstracta y concreta de la mercancía pero no hallaba la misma polaridad en el trabajo humano, solo concebido en la economía política como trabajo concreto. La distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto le permitirá a Marx separar trabajo humano y fuerza de trabajo humano, paso previo indispensable al descubrimiento de la plusvalía. Pero no hablaremos ahora de plusvalía ni de contradicción dialéctica entre trabajo y capital, entre trabajo vivo y trabajo muerto. El trabajo abstracto es lo que retendrá nuestra atención.

El trabajo humano indistinto, fuerza o «energía» consumida, se adhiere al producto en su forma inerte, muerta, petrificada. Nada queda de esa actividad productiva sino una «objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado» (1975 [1867], 46). El valor es esa sustancia sublime, desmaterializada, esa materialidad espectral que tiene por fuente un trabajo igualmente espectral. Esa sustancia generada en el trabajo y traspasada a los productos es social.²⁰ «Social» aquí no se emplea en un sentido corriente de «convención», «contrato» o «pacto», acepción aún demasiado imaginaria, ilusoria (y al mismo tiempo empirista), donde la voluntad individual se antepone a lo social, lo planifica y lo domina, sea por tendencias naturales del individuo, sea por el uso de la razón, es decir, recurriendo a una interioridad antropológica del hombre. En cambio, aquí lo social o la historia adquiere vida propia. «Social» quiere decir que importa más el trabajo global social, que no es otra cosa que un promedio aritmético ¿Cómo se mide el valor? Por unidades de tiempo. Ese tiempo es, consecuentemente, un «tiempo socialmente necesario de trabajo», nunca «individualmente» necesario. Un ineficiente o haragán carpintero no producirá trabajo más valioso que uno habilidoso, siendo este un criterio subjetivista que vimos formulado en Smith. Tiempo mínimo socialmente necesario quiere decir tiempo promedialmente necesario. La cantidad de valor se determina por el tiempo mínimamente necesario en término medio para producir un valor de uso de una clase, por ejemplo, una mesa de roble. Se abre a partir de este concepto toda una forma

20 En este sentido, puede considerarse que Marx es un autor del siglo XIX, uno de los padres de las ciencias humanas y en particular un descubridor de la materialidad propia y autónoma de lo social, continuando la herencia hegeliana de la mistificación de la conciencia por la relación de dependencia del yo con el otro en cuanto al reconocimiento y los procesos de enajenación del hombre en relación a la historia que él engendra pero que se autonomiza cobra vida propia (véase Jameson, 2013). Es en el siglo XIX cuando lo colectivo se vuelve un problema mayor por sí mismo, definitivamente ya no subordinado al uso de la razón en su forma individual, se trata del siglo del nacimiento de las ciencias humanas, como Foucault ha mostrado. La objetividad fantasmagórica de lo social es el trasfondo esencial ocultado por la falsa evidencia de la conciencia individual, falsedad, o mejor dicho ilusión, producida por el principio de propiedad. En un estudio un estudio en curso de elaboración buscamos desarrollar el vínculo entre el individuo propietario de la filosofía jurídica lockeana y el fetichismo de la mercancía como reducción complementaria de los individuos a cosas en el funcionamiento inerte del mercado.

de pensar lo social sin precedentes en los clásicos, ya que este proceso social ocurre a espaldas de los individuos sin que estos sean conscientes de la fuente del valor, como se verá mejor al abordar el fetichismo de la mercancía. Es este fetichismo donde se encubre el carácter social de la fuente del valor, fragmentándolo y revinculándolo a individuos aislados, desvinculados entre sí en la producción, solo vinculados en el mercado, a través del mando inercial de las mercancías. Pero es de la mayor importancia destacar desde este momento que nos encontramos ante una concepción de lo social ajena a la reflexividad individual, y por lo tanto también ajena a la concepción de lo social fundada en la teoría contractualista predominante en la filosofía política clásica, desde Hobbes y Locke hasta Rousseau.

Esta sustancia espectral se presenta en estado sublime, descorporizado, asemejándose a la sustancia abstracta hegeliana que solo se manifiesta a través de una sustancia concreta, como en Marx el trabajo abstracto solo se manifiesta a través de múltiples trabajos concretos coagulados en diversas mercancías. Destaquemos que lo social y lo abstracto remiten a la misma y única propiedad: ser una totalidad no reductible a una manifestación empírica que siempre implica su fraccionamiento, una «totalidad abstracta» cuya realidad es más fuerte que las partes concretas en las que se manifiesta.²¹

Debemos saltar las frondosas páginas que siguen en el capítulo I de *El capital*, donde Marx desarrolla la génesis estructural de la forma mercancía a partir de la tensión interna entre lo abstracto del valor y lo concreto del valor de uso, a través de la oposición dialéctica entre relativo/equivalente, y su despliegue desde la forma simple del valor de cambio a su forma generalizada con el dinero en tanto equivalente universal.

Vayamos, entonces, al problema del fetichismo de la mercancía, desarrollado en el último apartado del primer capítulo de *El capital*. «El carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso. Tampoco proviene del contenido de

21 Me hago eco del principio de Lévi-Strauss, quien lo retoma de Marcel Mauss, para enfatizar el parentesco de Marx con el estructuralismo (y quizá también para insinuar lo mucho que hay de «lenguaje», en el amplio sentido saussureano, en la formación específica llamada capitalismo). «El conjunto de las fuerzas de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales» (Marx, 1975 [1867]: 48). Al hacer honor a la obra de Mauss, Lévi-Strauss dice, como si estuviera prolongando a Marx, dice «por primera vez lo social sale de la esfera de la cualidad pura: anécdota, curiosidad, materia de descripción moralizante o de comparación erudita y se transforma en un sistema, entre cuyas partes pueden descubrirse conexiones, equivalencias y solidaridades. Se comparan, en primer lugar, los resultados de la actividad social, bien sea técnica, económica, ritual, estética o religiosa —como son los instrumentos, productos manufacturados, productos alimenticios, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danzas y mitos— comparación que es posible por el carácter común que todos poseen de ser transferibles, de acuerdo con modalidades que pueden ser objeto de análisis y clasificación» (Lévi-Strauss 1991 [1950]: 29). Hemos trabajado esto en Venturini (2014).

las determinaciones de valor» (Marx, 1975 [1867]: 87). Dado que valor de uso tienen todos los productos del trabajo humano, mucho más allá de las formaciones capitalistas productoras de mercancías, este no puede ser el factor singular de fetichización de la mercancía. Tampoco lo es su extremo opuesto en el trípode de la teoría del valor. No puede serlo la «sustancia del valor» por razones idénticas. Todas las sociedades produjeron valor (siempre hubo trabajo social, aunque fuera solo reconocido bajo formas de trabajo particular y a pesar de que no se encontrara mercantilizada la propia fuente del valor: la fuerza de trabajo o trabajo «vivo») y todas las sociedades produjeron valores de uso. Es en la propia forma mercancía, en el valor de cambio, donde reside el secreto de su poder de mistificación.

En la sociedad mercantil, el trabajo aparece únicamente bajo su faceta de trabajo individual o privado, por lo tanto concreto, y nunca directamente bajo su naturaleza esencial de trabajo social indistinto. Esos trabajos particulares productores de valores particulares solo son puestos en relación social en el intercambio mercantil. En el mercado se pone en relación el valor de las mercancías como cristalización concreta del trabajo indistinto, presente en el producto como trabajo muerto, pero también, al haberse vuelto la producción mercantil tendencialmente dominante (se produce más para intercambiar que para el autoconsumo), se producen valores de uso para otros. Aquí radica el doble carácter social de la mercancía en las formaciones donde se volvió tendencialmente dominante: tanto en el valor de cambio que la iguala en el mercado (por ser todas igualmente productos de trabajo humano indistinto) y porque los valores de uso dependen de una voluntad ajena, lo que genera la percepción subjetiva de ser un engranaje en una gran máquina automática, independiente de la voluntad de los hombres sobre su propio destino.

A partir de ese momento los trabajos privados de los productores adoptan de manera efectiva un doble carácter social. Por una parte, en cuanto trabajos útiles determinados, tienen que satisfacer una necesidad social determinada y con ello probar su eficacia como partes del trabajo global, del sistema natural caracterizado por la división social del trabajo. De otra parte, solo satisfacen las variadas necesidades de sus propios productores, en la medida en que todo trabajo privado particular, dotado de utilidad, es pasible de intercambio por otra clase de trabajo privado útil, y por tanto le es equivalente (Marx, 1975 [1867]: 90).

El mercado impone la demanda de producción de determinados valores de uso para otros. Sucede entonces que los productores se perciben como meros soportes o engranajes al servicio de un *mercado vivo*, *siendo las mercancías las que mandan y las que se vinculan socialmente en el intercambio mercantil*.

Para entender la fuerza inercial de ese mercado sobre la voluntad de los productores vendedores, tan pasivos que Marx los llega a llamar los «guardianes» de las mercancías, los «medios» que las transportan hacia el mercado, debemos subrayar la absoluta primacía del trabajo social indistinto sobre los trabajos particulares

concretos para determinar la magnitud del valor. Atribuir un valor específico a una mercancía cualquiera es estimarla de acuerdo al mínimo de trabajo socialmente necesario para producirla, y no estimarla en concordancia al tiempo de trabajo concreto que realmente fue necesario para producirla (posición en la que se empantana el análisis de Smith). Todo productor individual debe someterse a un ritmo pautado por esa medida abstracta o perecer en el mercado. Es por esta determinación de esa sustancia espectral que es el trabajo indistinto que Marx dice que las mercancías son «objetos sensibles suprasensibles». Le mesa que entra en escena al comienzo de la sección «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto» muestra todas sus propiedades milagrosas al comportarse como un muerto viviente donde la cosa muerta es animada por la absorción de trabajo humano indistinto vivo (fuerza de trabajo), ahora muerto y petrificado en la cosa como «sustancia del valor», y por tratarse de un valor de uso para otros. El espectro se lanza a la danza de los autómatas.

La contradicción capital no se debe solo a la increíble conjunción de lo sensible y de lo suprasensible en la misma Cosa: es la de la autonomía automática, de la libertad mecánica, de la vida técnica. Igual que todas las demás cosas, desde el instante en que entra en la escena de un mercado, la mesa semeja una prótesis de sí misma. Autonomía y automatismo, autonomía pero automatismo de esa mesa de madera que se da espontáneamente su movimiento, ciertamente, y de ese modo parece animarse, animalizarse, espiritualizarse, espiritualizarse pero, al mismo tiempo, sigue siendo un cuerpo artefactual, una especie de autómata, una figurante, una muñeca mecánica y rígida cuya danza obedece a la rigidez técnica de un programa (Derrida, 1998 [1995]: 172-73).

Pero lo que da su fuerza decisiva a la autonomía inercial de las relaciones sociales entre cosas es el hecho de que el valor de cambio, teóricamente distinto al valor de uso, es confundido en la percepción espontánea de los individuos con el propio valor de uso de la mercancía, con sus «propiedades naturales». Se ve en el pasaje en el que Marx desarrolla la relación simple entre relativo equivalente: una mercancía A necesita de la materialidad corpórea de una mercancía B que le devuelva la expresión de su valor como valor de cambio. Pero sucede que para los sujetos que realizan el intercambio, B ya no presenta su propiedad de reflejar el valor de A como una relación con A, sino que tal valor de cambio se impone como una propiedad en sí de B, pasando a integrar su en apariencia su valor de uso. Lo mismo sucede con un real ante sus súbditos: «con estas determinaciones reflejas sucede algo peculiar. Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos» (Marx, 1975 [1867]: 71).

Como sucede con la noción de enajenación en el joven Marx, se ha visto corrientemente en el fetichismo de la mercancía una vía de acceso a una concepción

marxiana de la ideología,²² aunque en el célebre apartado del primer capítulo de *El capital* no aparece el término en ningún pasaje. Esto sucede en buena medida porque el fetichismo explica la insistencia inercial de la práctica mercantil, a pesar, incluso, de que los sujetos estén en conocimiento del carácter social del trabajo que es la fuente de valor. «No lo saber, pero lo hacen», dice Marx, pero también agrega que el descubrimiento del fetichismo no modifica la «apariencia objetiva».

El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que solo tiene vigencia para esta forma particular de producción, para la producción de mercancías [...], tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de producción de mercancías (Marx 1975 [1867]: 91).

Luego Marx describe cuatro formaciones económicas que carecen de fetichismo de la mercancía: Robinson en su isla, la relación feudal de señorío-vasallaje, la familia rural rusa y la asociación voluntaria de hombres libres. Nos interesa particularmente la situación de Robinson ya que para Marx representa el error analítico primordial de la economía política.

Tenemos a Robinson Crusoe, rodeado únicamente por la soledad de su isla ya que las expediciones ocasionales de los caníbales no cambian en nada la situación productiva del inglés, llevando la cuenta de su propio tiempo de trabajo invertido en las diversas labores que lo ocupan, y, lo más importante de todo, valorando él mismo su propio tiempo. «Pese a la diversidad de sus funciones productivas sabe que no son más que distintas formas de actuación del mismo Robinson, es decir, nada más que diferentes modos del trabajo humano» (Marx, 1975 [1867]: 93-94). La transparencia de esta valoración se debe a que no hay escisión alguna entre el trabajo concreto del individuo (Robinson) y el trabajo social indistinto, no existe el corte descubierto por Marx entre individuo y sociedad a la hora de identificar la fuente y magnitud del valor de las mercancías. Por lo tanto las «mercancías» (en realidad simples bienes producidos para el autoconsumo) valen lo que el individuo ve a simple vista que valen, teniendo en cuenta el tiempo de trabajo concreto que a él le insume su producción. Además, él mismo es el consumidor de sus productos, por lo que los valores de uso

22 «En la obra de Marx, el apartado sobre fetichismo contiene el análisis más profundo, lúcido y promotor de las formas ideológicas» (Margulis, 2006: 2). Generaciones enteras de intelectuales a lo largo del siglo XX han visto en el fenómeno del fetichismo de la mercancía la clave de la mistificación de la conciencia. Mencionemos por su carácter innovador los estudios de György Lukács sobre fetichismo de la mercancía y su paralelo en la cosificación de la experiencia humana en el trabajo industrial como disolución de lo cualitativo frente a lo universal cuantitativo.

que produce son los propios, no hay manera de experimentar ningún sentimiento de dependencia y subordinación a una alteridad social. Las robinsonadas a las que es adpta la economía política consisten en hacer pasar constantemente lo que es un proceso social, con su objetividad fantasmagórica siendo la verdadera fuente del valor, por una iniciativa individual, sobreestimando el componente racional de planificación y la voluntad de los sujetos. Esta sobreestimación del individuo conduce a las alternativas de la explicación del origen del intercambio entre lo natural y la racionalidad egoísta que ya vimos en Adam Smith.

EL AFUERA ESPECTRAL EN MARX

Mientras que en Smith tenemos un origen del impulso mercantil naturalizado y complementado por su reverso especular de una racionalidad práctica egoísta (el Bentham que habita el Edén de los derechos innatos proyectados por la economía política desde el derecho jurídico lockeano hacia las prácticas económicas reales), Marx supera las alternativas simétricas de naturaleza-razón. Alcanza una tercera entidad que se refiere a las formaciones económicas en el registro de la historia, dimensionando estas formaciones como construcciones que escapan a la voluntad y racionalidad de los hombres (donde encontramos al individuo robinsoniano pero también al contrato social, que depende también del individuo robinsoniano). Vimos que, según Kicillof, un límite epistémico crucial de la teoría smithiana es partir del supuesto de que los individuos están en conocimiento de los valores reales de las mercancías que intercambian. Entonces hay profundidad en la crítica de Marx, pero ya no se trata de la profundidad-interioridad subjetiva, interioridad de contenido natural o racional en las teorías económicas previas, que siempre remite a una interioridad individual. Esta es una profundidad orientada hacia el afuera. Lo que sucede es que la pretendida interioridad subjetiva queda desfondada, carente de reflexividad en cierto punto, tras donde encontramos el exterior de las formaciones sociohistóricas que constituyeron a las economías de intercambio mercantil y luego capitalistas mediante procesos históricos con su relativa autonomía estructural.

Al mismo tiempo, esta exterioridad histórico-social revelada por detrás de la más aparente interioridad subjetiva (racionalidad egoísta) y/o objetiva (instinto, naturaleza), tras ser esta interioridad desfondada, arrastra al anterior sujeto cognoscente (de raigambre cartesiana) consigo en las enajenaciones de la historia, produciendo objetos fantasmagóricos como las mercancías que comandan a los individuos, estos ahora reducidos a una condición de «cosa».

Los individuos arrastrados participan pasivamente como objetos del orden de esa representación o percepción de las relaciones vivas entre mercancías, siendo entonces esta percepción no ya mera falsa conciencia sino objetividad aparente, lo que vimos que se ha sido tenido en cuenta en la historia del marxismo como la vía de

acceso a una teoría de la ideología que se situara más allá de la noción de mera representación errónea de la realidad.²³ Y aunque sepan que es así, esto no detiene el funcionamiento inercial que domina su práctica. Hay una evidente primacía de la práctica, impuesta por necesidades y demandas sociales, sobre la conciencia reflexiva, pero lo que sucede en tiempos de Marx, cuando critica las teorías de sus predecesores, es que los teóricos de la economía parten de la racionalidad y la voluntad (robinsoniana) de los individuos, produciendo una interioridad tan subjetiva (razón egoísta) como objetiva (naturaleza), atrapados en un dualismo especular. Es por esta crítica a la interpretación de la economía política de la que parte Marx que Foucault puede decir «se ve esto ya en Marx, que 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» (s/f [1967]: 44). Esta aparición que se da como naturaleza es la apariencia objetiva, una interpretación incluida en el campo representado y produciéndolo-reforzándolo con ello: la aplicación de los principios jurídicos lockeanos, con lo que tienen de ideal, a la esfera económica (como hace la economía política), produce efectos materiales muy reales.

Ahora bien, este exterior descubierto tras la interioridad reflexiva y autoconsciente no es un exterior objetivo-empírico-positivo. Este exterior social-histórico está doblemente compuesto por el trabajo social indistinto, también llamado objetividad espectral, y por el fetichismo de la mercancía, también llamada proyección fantasmagórica, repleta de «caprichos teológicos» y «sutilezas metafísicas». Nos interesa especialmente insistir fuertemente en esta materialidad espectral del afuera cuyo espesor está vaciado o habitado por cierta negatividad.

En cuanto al trabajo social indistinto, precisemos que al no tratarse de ninguna energía física cuantificable al modo de una ciencia natural, su magnitud es una cuestión de «relación social» (incluso quizás de lucha o estrategia²⁴). Puede expresarse esto de otra manera. La sustancia del valor, producida por ese trabajo social, no puede prescindir de su relación histórica con valores de uso concretos, y el trabajo abstracto no puede prescindir de la misma manera de su vínculo intrínseco con el trabajo empírico. Otra manera de expresarlo es señalar el problema límite de reducir todo trabajo a «trabajo simple». Estas son cuestiones fronterizas del concepto de trabajo social indistinto, allí donde alcanza el límite de su poder explicativo y se abren nuevos interrogantes, allí donde probamos los alcances extremos de su positividad

23 En los últimos tiempos ha sido el caso de Žizek.

24 Recurrimos a estos términos foucaultianos para sugerir también un límite del marxismo en su concepción del poder, reducido a cierto economicismo, como parece suceder con la naturaleza sublime y aparentemente pacífica (por su propia homogeneidad) del trabajo social indistinto. Puede suceder que esta gran homogeneidad sublime esconda el clamor y la materialidad de la guerra, que la unidad homogénea abstracta recubra microdiferencias históricas que solo han podido ser absorbidas el ser doblegadas por la sangre y la espada.

y el comienzo de su negatividad. Como principio fuertemente explicativo y positivo, superador de las posiciones clásicas, el trabajo social abstracto muestra como lo social se impone a todas las conciencias individuales en lo que respecta a la magnitud del valor de sus mercancías. La sustancia sublime y espectral del valor de ese mismo trabajo espectral se impone a los trabajos reales empíricos de los hombres. Además, este concepto implica una falta de reflexividad por parte de los agentes concretos, ya que estos no tienen por qué estar en conocimiento preciso del «trabajo social mínimamente necesario» para vender sus mercancías.

El fetichismo de la mercancía da continuidad a esta primacía de lo social-espectral, acentuando además su carácter inconsciente: los individuos desconocen en el nivel esencial el carácter social de sus trabajos, que en el nivel de apariencia se manifiestan como trabajos privados, solo socializados en la «forma mercancía», esto es, en el mercado. El carácter doblemente social del fetichismo sucede por la primacía del trabajo social indistinto sobre el trabajo concreto como fuente y determinación de la magnitud del valor, recién explicado, y por la fabricación de valores de uso para una demanda ajena por tratarse de una economía donde la fabricación de mercancías se volvió tendencialmente dominante (desplazando a la «producción natural»). Se refuerza con esto último la impotencia de los individuos, quienes tienen la impresión de asistir a una historia que se produce independientemente de ellos y que los arrastra consigo, volviéndolos meros guardianes de las mercancías. La consistencia autónoma de esta historia, de esta red de «relaciones sociales entre cosas», la fuerza de su inercia enajenada en relación de los individuos, adquiere todo su peso al tener en cuenta que el valor de cambio de una mercancía cualquiera acaba por ser percibido por los sujetos como una propiedad natural e inmediata de la mercancía, supuesto al nivel de sus propiedades sensibles, al nivel del valor de uso. Todo sucede como si la distancia entre valor de cambio y valor de uso se comprimiera en una única realidad aparente, esto es la apariencia objetiva que produce el fetichismo de la mercancía, apariencia cuya objetividad es tan espectral como independiente de la voluntad de los individuos.

Añadimos que la crítica a las robinsonadas de la economía política es también un rechazo del comienzo.

Lo inacabado de la interpretación, el hecho de que ella sea siempre recortada y que permanezca en suspenso al borde de ella misma. Creo que se encuentra de una manera bastante análoga en Marx, Nietzsche y Freud, bajo la forma del rechazo del comienzo. Rechazo de la "Robinsonada", decía Marx; distinción, muy importante en Nietzsche, entre el comienzo y el origen; y carácter siempre inacabado de la marcha regresiva y analítica en Freud (Foucault, s/f [1967]: 41).

Nos parece que el rechazo del individuo racionalista, voluntarista y egoísta, así como el rechazo también de su alternativa especular del «instinto mercantil», es una evicción del encuentro entre naturaleza y hombre representado de manera positiva.

Con este rechazo emerge una negatividad irreductible entre estos dos órdenes, un encuentro-desencuentro, donde perdemos el momento originario²⁵ de pasaje y conexión entre naturaleza y hombre, siendo este último desde siempre un ser captado en las relaciones sociales e históricas. Creemos, finalmente, que esta negatividad emergente se vincula con el desplazamiento de la importancia de los valores de uso, en cuanto contenidos que se consumen. Marx supera la fundamentación antropológica interiorista de la economía política al negar instintos y restar protagonismo a la reflexividad del sujeto, y continuando con el desplazamiento de los valores de uso ya realizado por la economía política. Pero no proporciona una concepción nueva del sujeto que responda de otra manera a la pregunta ¿qué necesita o desea el hombre? Al no volver al problema de las superestructuras, los «contenidos» mentales o los valores de uso, con el predominio del valor abstracto y el valor de cambio, se ha visto en Marx un economicismo falto de teoría del sujeto. Es el psicoanálisis el saber que responde en esta otra dimensión, ya que de lo que se trata es de saber cuál es el deseo y el placer o goce del sujeto.

EL AFUERA ESPECTRAL EN FREUD²⁶

En las líneas inmediatas que siguen a la mención de la exterioridad que Marx descubre con la teoría del valor, el fetichismo de la mercancía, la moneda y el capital, Foucault se refiere a la exterioridad abierta por Freud en el interior del signo o representación en términos de «la famosa topología de la Conciencia y del Inconsciente» (Foucault, s/f [1967]: 40). La conciencia ha sido la sede de la reflexividad del sujeto desde Descartes, algo de lo que hemos hecho revista desde el comienzo de la comunicación. También es sinónimo de reflexividad en el pensamiento freudiano, pero en la economía global del aparato psíquico su lugar es más bien marginal. Con Freud, la conciencia pasa a ser poco más que un epifenómeno en relación a las hondas profundidades del aparato psíquico. La primera tópica de este aparato, introducida en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* (1900), nos habla de un aparato dividido entre un sistema inconsciente y un sistema preconscious-consciente. La conciencia ni siquiera es una instancia tópica completa del aparato sino que aparece junto al más amplio sistema preconscious. También se habla de la conciencia como sistema percepción-conciencia, en oposición al inconsciente y al preconscious. En cuanto al concepto de yo, es mucho más amplio que el sistema percepción-conciencia, escapando el yo a la reflexividad ya que no solo habita el sistema preconscious-consciente, sino que una parte del yo permanece alojada en el inconsciente tras la represión originaria.

25 Sin hacer distinciones entre comienzo y origen ya que no nos estamos ocupando de Nietzsche.

26 Como este encuentro es sobre psicoanálisis, y no sobre marxismo, dedicamos mucho menos espacio al desarrollo de las ideas de Freud ya que son temas clásicos que los psicoanalistas conocen. Además, las cuestiones que abordaremos ahora ya han sido trabajadas por nosotros en otras ocasiones (ver Venturini, 2015, 2016 y 2017).

Con estas sucintas líneas damos por suficiente, al menos de momento, la cuestión de la reducción de la conciencia a un fenómeno ya no protagónico (aunque de ninguna manera desaparecido). Veamos otra cuestión de grandes consecuencias: la fantasía, considerada clásicamente el objeto del psicoanálisis, y no la cognición ni la conciencia como sucede con la psicología. Esta oposición entre psicología y psicoanálisis nos muestra la oposición entre conciencia y fantasía. No se trata de una exclusión mutua: hay fantasías que pueblan la conciencia, al respecto ha sido muy señalado que la fantasía no es un concepto tópico (Laplanche y Pontalis, 2012 [1985]). Y sin embargo, hay fantasías más allá de la conciencia, incluso lo inconsciente se define en buena medida por su naturaleza fantasmática-arreal. La fantasía, pues, está directamente vinculada al desplazamiento de la conciencia reflexiva, que ocupaba el lugar de la interioridad subjetiva y objetiva a la que nos hemos estado refiriendo. Pues la conciencia reflexiva no tiene manera de discernir por sus propios medios si lo que recuerda es efectivamente un recuerdo o una fantasía, por no hablar de fantasías inconscientes, a las que nunca accede la conciencia. Este discernimiento será posible solo por una ardua tarea psicoanalítica. La memoria como almacenamiento interior de representaciones del exterior es parasitada por la fantasía.

En el Proyecto de psicología (1895), texto de teoría metapsicológica anterior a La interpretación y publicado póstumamente en 1950, ya reducía la conciencia a la captación de cualidades, llamada sistema Omega, mientras que el yo era localizado fundamentalmente en el sistema Phi. El yo está muy lejos de coincidir con la conciencia, concepto este más estrecho. El yo mismo se encuentra dividido tras la represión o «defensa patológica», siendo una parte de sí arrojada al funcionamiento compulsivo e inercial del proceso primario. A lo largo del desarrollo de la teoría freudiana, la conciencia permanecerá siendo el lugar psíquico donde se manifiestan las apariencias, desde percepciones hasta representaciones más complejas, afectadas siempre por la fuerza de la fantasía. La reflexividad es devaluada, reducida por la imposibilidad de ir por sí sola más allá la fantasía. Desde los comienzos del psicoanálisis, la ontogénesis de la fantasía se encuentra apuntalada en la «alucinación primitiva» por la cual el aparato psíquico recatectiza un huella mnémica de satisfacción ya experimentada ante el resurgimiento del estímulo molesto que había sido saciado anteriormente con esa «experiencia de satisfacción». Ahora el infans alucina esa experiencia: la percepción-conciencia es sobrecatectizada, no bastando su poder reflexivo para distinguir entre recuerdo y actualidad. Habrá decepción inevitablemente, se producirá frustración, pero es distinto el caso de las excitaciones producidas por pulsiones sexuales, ya que se podrán satisfacer autoeróticamente en la contigüidad inmediata del cuerpo propio, desvinculándose del apuntalamiento de objetos externos que se imponen por necesidad o pulsiones de autoconservación, siendo las pulsiones sexuales mucho más proclives a la elaboración imaginaria.

Aquí nos interesa particularmente destacar la materialidad de la fantasía, fenómeno de todos modos mucho más complejo que la alucinación primitiva. Son las fantasías las que están en el fondo de la causalidad psíquica de los conflictos descubiertos por Freud. «Bajo los síntomas, ¿qué es lo que descubre Freud? El no descubre, como se dice, "traumatismos"; él pone al descubierto fantasmas, con su carga de angustia, es decir, un núcleo que es ya en su ser mismo una interpretación» (Foucault, s/f [1967]: 44). Sucede que al pasar del empirismo inicial de la teoría de la seducción o del traumatismo sexual, donde la causa del conflicto psíquico tenía un referente empírico exterior, a la teoría de las fantasías sexuales como etiología de las neurosis, Freud corta amarras con la «realidad material» y profundiza el espesor de la «realidad psíquica» donde Freud derivará sus esfuerzos a establecer nuevos lazos entre pulsiones sexuales y represión. Es común considerar este desplazamiento de la causalidad empírica exterior por una causalidad «endógena» el acta de nacimiento del psicoanálisis.

Sin abuso sexual real, sino fantasía en base a recuerdos distorsionados por los mecanismos del inconsciente, el psicoanálisis pasa a teorizar el problema de la sexualidad desviada como un fenómeno universal, junto a la represión. La interrelación clínica conduce a Freud a «experiencias» o fantasías de la infancia, así surge la teoría de la sexualidad infantil «espontánea», sin necesidad de la intervención histórica real de un adulto perverso. Las fantasías en el registro psíquico serán la expresión subjetiva de los movimientos anárquicos de las pulsiones sexuales parciales y autoeróticas. «A raíz de estas constelaciones, se establece un vínculo más estrecho entre la pulsión sexual y la fantasía, por una parte, y las pulsiones yoicas y las actividades de la conciencia, por la otra» (Freud, 1992 [1911]: 227). Siendo la manifestación psíquica de las pulsiones sexuales «biológicas», la fantasía responde al principio de placer antes que al principio de realidad y su indestructibilidad es testimonio de la permanencia sin caducidad de la asimetría entre principio de placer/principio de realidad.

Una tendencia general de nuestro aparato anímico, que puede reconducirse al principio económico del ahorro de gasto, parece exteriorizarse en la pertinacia del aferrarse a las fuentes de placer de que se dispone y en la dificultad con que se renuncia a ellas. Al establecerse el principio de realidad, una clase de actividad del pensar se escindió; ella se mantuvo apartada del examen de realidad y permaneció sometida únicamente al principio de placer. Es el fantasear, que empieza ya con el juego de los niños y más tarde, proseguido como sueños diurnos, abandona el apuntalamiento en objetos reales (Freud, 1992 [1911]: 226-27).

A primera vista podría parecer que esta evicción del referente exterior como causa del conflicto interior atenta contra la crítica de la interioridad subjetiva por el primado de una exterioridad histórica, ocupando el lugar de la interioridad las pulsiones y fantasías sexuales, pero no es así. Laplanche y Pontalis se han referido al «extravío biologizante» de Freud y los peligros de caída en un endogenismo biológico con algunas especulaciones sobre el «quimismo» de la sexualidad en *Tres ensayos de teoría*

sexual 1905. «Llegamos entonces a la siguiente paradoja: en el momento mismo del descubrimiento del objeto psicoanalítico por excelencia, la fantasía, este corre el riesgo de perder su propia esencia a favor de una realidad endógena, la sexualidad, enfrentada a su vez con una realidad externa» (Laplanche y Pontalis, 2012: 42). Al abandonar el referente empírico exterior, la balanza se inclina demasiado bruscamente hacia una interioridad naturalista y objetivista. Quizá sea por ello que Freud se sienta en la necesidad de precisar que su investigación está muy lejos de la biología, como advertencia al Prólogo de la tercera edición de *Tres ensayos de teoría sexual* en 1914:

Junto a su fundamental dependencia de la investigación psicoanalítica, tengo que destacar, como rasgo de este trabajo mío, su deliberada independencia respecto de la investigación biológica. He evitado cuidadosamente introducir expectativas científicas provenientes de la biología sexual general, o de la biología de las diversas especies animales, en el estudio que la técnica del psicoanálisis nos posibilita hacer sobre la función sexual del ser humano (1992 [1914], p. 118).

La realidad psíquica gobernada por la fantasía y los deseos que expresa no puede ser reabsorbida por una interioridad naturalista, debe mantenerse esta materialidad psíquica arreal, retomando un término recurrente en Laplanche. Lo psíquico no es una simple manifestación de lo biológico-objetivo. Pero es que esta realidad psíquica de deseos y fantasías sexuales ni siquiera es estrictamente interior en un sentido puramente virtual-subjetivo ya que la fantasía entrelaza siempre al sujeto al otro. Las grandes fantasías inconscientes originarias, la seducción por el adulto, la amenaza de castración por el adulto y la escena originaria del coito parental, tienen todas tanto un carácter sexual como «social», incluyendo siempre al otro adulto. Lacan ha insistido en que la sucesión de las pulsiones sexuales en las diferentes organizaciones libidinales (o «fases» sexuales) no se debe a ninguna maduración biológica sino a la estimulación que propicia los cuidados del Otro materno. Las fantasías sexuales mencionadas nos conducen al complejo nuclear de las neurosis y la subjetividad: el complejo de Edipo. Lamentablemente la complejidad de este tema nos impide extendernos en mayor amplitud aquí.

La fantasía como realidad inconsciente o «realidad psíquica» nos descubre un exterior más allá de la conciencia y la reflexividad, en adelante desfondadas. Este afuera descubierto «adentro» ya no es más, por supuesto, el exterior empírico que literalizan las ciencias de la naturaleza. Tampoco es un exterior compuesto de relaciones sociales comunicativas, volitivas y consensuadas: una historia que los hombres realizan a conciencia y a voluntad. Este es un exterior de naturaleza fantasmática, un tercer orden que trasciende el dualismo especular entre naturaleza-razón, una suerte de objetividad espectral de la que Freud nunca desconoció su eficacia causal en las neurosis.

También en el psicoanálisis hay un evidente rechazo del comienzo. El comienzo empírico-temporal de las neurosis se pierde en la ontogénesis individual, los factores «accidentales» de la historia empírica del sujeto no bastan por sí solos y Freud

ha de postular una constitución sexual perversa hereditaria. Claro que detrás de esta naturaleza «desviada» o «perversa», detrás de esta constitución filogenética que suplementa la falta de positividad de esa materialidad empírica ontogenética en la causación de los trastornos-fantasías sexuales, Freud postula grandes eventos prehistóricos traumatizantes, recurre a una materialidad empírica histórica, especialmente en *Totem y tabú* (1914), cuyas consecuencias se habrían transmitido filogenéticamente en la especie humana, basándose en la teoría de la herencia de Lamarck.²⁷

EL REPARTO DEL ESPECTRO

Marx y Freud nos muestran un exterior tras la pretendida interioridad de las representaciones. Este un exterior que ya no es empírico o realista. No se trata de un afuera positivo esencialmente independiente del sujeto cognoscente y los signos-representaciones que cifran al referente. Retomando la bella expresión de Marx al hablar de una objetividad espectral al referirse a la objetividad aparente, implicando tanto al trabajo social indistinto como al fetichismo de la mercancía, habida cuenta de la fantasía como trasfondo del conflicto psíquico y como materialidad de la realidad psíquica para Freud, hablamos de un afuera espectral o fantasmagórico en el sentido de que nos hallamos ante relaciones sociales o interhumanas que componen a la representación, integrando su interior y siendo eternizadas por ello, sea como naturaleza o razón, pero proviniendo en verdad del exterior histórico y contingente. Este exterior oculto, enterrado en el adentro en los presupuestos del pensamiento clásico con la centralidad del sujeto-conciencia reflexivo y agente, es de una naturaleza espectral porque las representaciones en cuestión son opacas y de múltiples interpretaciones autónomas en relación al sujeto y actuando más allá de su reflexividad. Lo fantasmagórico indica su autonomía con respecto al sujeto, estando dotadas de vida propia y la consecuente subordinación del sujeto al funcionamiento de estas representaciones. Lo fantasmagórico también se refiere a otra subordinación que ocurre del otro lado del trípode sujeto-representación-objeto, la subordinación del objeto empírico-realista, en tanto que este afuera ya no será objeto positivo natural o racional, sino que se encontrará parasitado por la negatividad de la historia. Por esto mismo, lo fantasmagórico conlleva una apertura permanente a múltiples interpretaciones, eludiendo siempre al referente último.

Sin embargo, ambos autores no nos muestran el mismo afuera. Marx, al ocuparse problemas de economía, se refiere a un problema más macrofísico o molar, mientras que Freud, al ocuparse de problemas de psicopatología, se refiere a un problema más microfísico o molecular.

Decimos que el nivel de investigación de Marx es macrofísico, o al menos más macrofísico que el nivel de investigación psicoanalítica, porque brinda una

²⁷ Ver Venturini (2015, 2017).

explicación del valor, ligado al trabajo humano indistinto, a la producción, y aclara el carácter contingente e histórico de la forma mercancía, relativizando al mercado como formación económica histórica. Marx brinda una teoría de la forma de la representación, pero deja intacto el problema del contenido, es decir de la conciencia. Las abstracciones del valor y del valor de cambio, localizadas en el nivel de la producción y el mercado, desplazan el problema del valor de uso, en el nivel «superestructural» del consumo, al punto de olvidarlo. Cuando nos referimos a la abstracción teórica del trabajo social indistinto como fuente de la sustancia del valor estábamos señalando este límite en la conceptualización marxiana que opta por abstraerse de los usos concretos o «consumos»: se analiza la fuente del valor como abstracción social de trabajo-gasto, pero no se analiza concomitantemente el final de este ciclo en su forma existencial «concreta», se atiende al comienzo pero no al destino. Marx ofrece una teoría de la producción y del intercambio, pero no del consumo en cuanto es un fenómeno esencialmente superestructural. Ya hemos señalado la crítica a Marx de un autor como Baudrillard acerca de la ausencia de una penetración teórica profunda sobre los valores de uso. Por lo mismo también nos referimos a Derrida. Cuando se acusa a Marx de economicismo o de determinismo de la base sobre la superestructura, citando las célebres palabras del «Prólogo» a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1959), se apunta a una cierta ausencia de materialidad o autonomía relativa de los fenómenos superestructurales. Los textos de crítica de la economía política en su conjunto parecen seguir esta dirección.

Lejos de las comarcas del análisis económico, tomando por objeto de análisis central al fenómeno político y sus representaciones en un escenario concreto, un texto como *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852) da cuenta de un materialismo histórico que reconoce la autonomía de lo político frente a una reducción economicista. En la discusión que siguió a la presentación de Foucault en el Coloquio, Gianni Vattimo, encontrándose entre los asistentes, le pregunta a Foucault si no hay un límite a la interpretación abierta en Marx dado el predominio postulado de la base económica sobre la superestructura. Foucault reconoce este finalismo de Marx en los textos de economía²⁸. «Pero piense en *El XVIII Brumario*, por ejemplo: Marx no presenta jamás su interpretación como la interpretación final. Sabe bien, y lo dice, que se podría interpretar a un nivel más profundo, o a un nivel más general, y que no hay explicación que se sitúe a ras del suelo» (Foucault, s/f [1967]: 54).

Es cierto que un escrito como *El Dieciocho Brumario* problematiza la dimensión superestructural de las representaciones o el carácter hermenéutico de las mismas, así como la autonomía relativa de los imaginarios que pueblan los contenidos

28 Diez años más tarde, en el curso *Defender la sociedad* (1975-76), el economicismo marxiano será el blanco de ataque de Foucault por bloquear una concepción del poder de tipo nietzscheana, más ligada a las posiciones de estrategia y guerra. Ya nos referimos a algo de este bloqueo economicista y abstracto con el concepto de trabajo social indistinto (cnf. supra).

de conciencia, lo que habría desembocado con el golpe de Estado de un «personaje grotesco y mediocre» tras los sucesos revolucionarios de la coyuntura política francesa de 1848-1952. Tarcus nos dice de la misma manera que el enigma del triunfo del bonapartismo en 1851 lo explica Marx «en la significación social de los imaginarios colectivos, en la inercia de la memoria, en el peso de los muertos obsesionando al espíritu de los vivos» (2015: 29). Es cierto que la cuestión superestructural y política de la «conciencia» de clases ha sido tratada por Marx predominantemente en términos objetivo-económicos por pertenencia a determinada facción de las relaciones sociales de producción, pero *El Dieciocho Brumario* nos muestra un Marx mucho más cuidadoso y crítico con respecto a la capacidad de convertir la conciencia de clase en un objeto positivo, una posición que contraste con el optimismo político y cognoscitivo del Manifiesto. Gurvitch (1967) insiste en que el problema sociológico y político de la «conciencia de clase» que Marx se esforzaba en determinar objetivamente, es uno de los mayores lastres teóricos del marxismo. No obstante, si retornamos a la teoría económica de Marx, hay que admitir que allí falta un análisis hermenéutico de los valores de uso, y que entre la crítica de la economía política y *El Dieciocho Brumario* se abre una brecha no colmada. Al relegar el análisis de los valores de uso, Marx no realiza un análisis completo de las necesidades o deseos de los individuos.

Freud tiene una teoría económica de la producción y circulación o intercambio de la energía psíquica, pero el «punto de vista económico» de la metapsicología es solo la base epistemológica de su materialismo energético, necesariamente suplementado por una compleja hermenéutica del síntoma mucho más cercana a la clínica que se somete a la interpretación de la tarea analítica. La libido tiene tanto una dimensión energética-abstracta como una dimensión cualitativa, representacional y hermenéutica, tiene tanto una dimensión plástica potencialmente productiva como una dimensión viscosa que se adhiere molestando a relaciones de objeto prohibidas (incestuosas) por los ideales culturales y se resiste a la productividad que exige el aplazamiento de la satisfacción sexual por las vías más cortas de acuerdo a la economía del proceso primario.²⁹ En otras palabras, Freud no solo tiene una teoría del «valor» y el «valor de cambio», sino que también tiene una teoría del «valor de uso» de esas representaciones que son los síntomas del sujeto.

Entendemos que el afuera espectral de Marx es más exterior por referirse a relaciones sociales (fetichizadas como relaciones entre mercancías) más amplias que el psicoanálisis (centrado en relaciones familiares fantasmáticas), pero al mismo tiempo la problemática hermenéutica de la multivocidad de las representaciones autónomas tiene menos alcance que su teorización psicoanalítica. Marx muestra una vía de acceso a la naturaleza espectral de las representaciones con el fetichismo de la mercancía,

29 Ver Venturini (2016).

pero Freud otorga una profundidad mucho mayor a esa objetividad aparente, a esa naturaleza espectral, con su teoría de la fantasía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baudrillard, J. (2000 [1973]). *El espejo de la producción*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (1998 [1995]). *Espectros de Marx*. Madrid: Editorial Trotta.
- Foucault, M. (1969 [1967]). *Nietzsche, Freud, Marx*. Eco, 5. Bogotá.
- Freud, S. ((1900/1992)). La interpretación de los sueños. En S. Freud: *Obras completas* Volumen V. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992 [1905]). Tres ensayos de teoría sexual. En S. Freud: *Obras completas*. Volumen VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992[1896/1950]). Proyecto de psicología. En S. Freud, *Obras completas*. Volumen I. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992 [1911]). Formulaciones de los dos principios de acaecer psíquico. En S. Freud: *Obras completas*. Volumen 12. Buenos Aires: Amorrortu
- Gurvitch, G. (1967) *El concepto de lucha de clases. De Marx a nuestros días*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Jameson, F. (2013). *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Kicillof, A. (2011). *De Smith a Keynes: siete lecciones de historia del pensamiento económico*. Buenos Aires: Eudeba.
- Laplanche, J. (1993). *El extravío biologizante de Freud*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2012 [1985]). *Fantasia originaria, fantasía de los orígenes, orígenes de la fantasía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Lévi-Strauss, C. (1991 [1950]) Introducción a la obra de Marcel Mauss. En M. Mauss: *Sociología y antropología*. Tecnos: Buenos Aires, 1991.
- Margulis, M. (2006). *Ideología, fetichismo de la mercancía, reificación*. Estudios Sociológicos, vol. XXIV, número 01. El Colegio de México: México.
- Marx, K. (1975 (1867)). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2015) El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. En K. Marx: *Antología*. Siglo XXI Editores.
- Smith, A. (1776/1997). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tarcus, H. (2015). Introducción: Leer a Marx en el siglo XXI. En K. Marx: *Antología*. Siglo XXI Editores.
- Venturini, J. (2014). Estructura ternaria. Elementos del simbólico en los comienzos de la enseñanza de Lacan. En A. M. Fernández Caraballo: *El aprendizaje en cuestión*. Ediciones de la fuga: Montevideo.
- Venturini, J (2015). Márgenes de la estructura. De semblanzas históricas del mito en la ciencia. En: Jornadas de Psicoanálisis e historicidad/ VII Encuentro Outrarte / XV Jornada Corpolingüagem. Facultad de Psicología, Udelar. Montevideo.
- Venturini, J (2016). *La economía espectral de Freud y Marx. Continuidad y diferencia*. En: Coloquio de Filosofía y psicoanálisis, en el III Congreso Internacional de la Sociedad Filosófica del Uruguay. 18 al 21 de octubre de 2016
- Venturini, J. (2017). Metapsicología, estructura, sujeto. De las valencias del yo al estadio del espejo. En A. M. Fernández Caraballo. *La identificación en psicoanálisis*. Montevideo: CSIC. Colección Biblioteca Plural.