

DERIVA DE UN DIÁLOGO IMPROBABLE

Derived from an improbable dialogue

Hernán Alvarado Ugarte

Universidad Nacional, Costa Rica, hernanalvaradougarte@gmail.com

Ivonne Valderrama Martínez

Dínamo Tecnologías Sociales, Costa Rica, ivovalma@gmail.com

"...ni Sócrates ni Descartes ni Marx ni Freud pueden ser 'superados' en tanto que han llevado su indagación con esa pasión de descubrir que tiene un objeto: la verdad."
[\(Lacan, 1994. p. 183\).](#)

Resumen: Karl Marx muere en 1883, cuando Freud tenía 27 años. A los 43 años, solo 16 años después, Sigmund tenía lista nada menos que *La interpretación de los sueños*, obra que inaugura su descubrimiento de lo inconsciente. Así que es posible que se intercambiaran un par de cartas y hasta que hubiera una más, de Marx a Engels, que comentara el asunto. Hay los que creen que esto no es probable y que no hay evidencia suficiente para establecerlo como un hecho histórico. Hay quienes sostienen que esas cartas existieron y que de ellas ha quedado una copia, más un itinerario de su extravío. A propósito de una de esas cartas, la de Marx a Freud, aquí se aprovecha el desconcierto para proponer una serie de reflexiones entre las obras de estos dos gigantes de la inteligencia humana, a modo de un diálogo ficticio. Esa carta se toma a la letra, sea verdad o ficción; se lee su contenido para multiplicar sus significados y estirar al máximo su sentido. Ese juego literario permite plantear cuestiones de índole epistemológica en lo que concierne al fetichismo y la enajenación, a la metapsicología crítica y a su carácter materialista; también al inconsciente, tema en que ambas obras se acercan tanto como se alejan. Como se sabe, la relación entre ellas no ha dejado de ser tensa e intensa, aún no se ha apaciguado, y seguro que merece que se lance un leño más al fuego...

Palabras Claves: Correspondencia, Marx, Freud, Metapsicología, Materialismo, Ciencia, Epistemología.

Abstract: Karl Marx died in 1883, when Freud was 27. At age 43, only 16 years later, Sigmund finished nothing less than "The Interpretation of Dreams", a work that launched his discovery of the unconscious. Therefore, it is possible that they had exchanged a couple of letters and that Marx mentioned the exchange in a letter to Engels. Some believe that this is unlikely and that there is no sufficient evidence to establish it as a historical fact. Others defend that these letters did exist and that a copy of at least one of them still remains, in addition to a theory on how they were lost and later found. Using one of these letters from Marx to Freud and taking advantage of the uncertainty, a number of insights are proposed herein based on the work of these two giants of human intelligence, by the means of a fictitious dialogue. This letter is taken literally, whether truth or fiction, and its content is used to multiply and stretch its meanings. This literary game allows for the discussion of epistemological matters such as fetishism and alienation, critical meta-psychology and its materialistic foundation, as well as the unconscious, topic that brings both works together just as much as it separates them. As it is well known, the relationship between them has continued to be both tense

and intense; it has not been put off and it surely deserves adding more wood to the fire...

Keywords: Letters, Marx, Freud, Metapsychology, Materialism, Science, Epistemology.

Fecha de recepción: 14-07-2012 Fecha de aceptación: 17-06-2013 Fecha de publicación: 23-07-2013

Introducción

En la edición de julio - septiembre de 1980 de la revista *Palos de la crítica*, la Escuela de Filosofía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo publicó “dos cartas inéditas de Marx”: una dirigida a Freud y otra a Engels. Y con ellas, el comentario del suizo Joshua A. Scholomo, supuestamente publicado en la revista *Sozialismus-Studiems*, en noviembre de 1979. Scholomo es presentado como “uno de los más inminentes marxólogos de nuestros días” y como “coordinador del equipo encargado del inventario y análisis de los archivos del Instituto Internacional de Historia Social de Ámsterdam. Se agrega que es uno de los pocos investigadores que han tenido acceso a los archivos del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú (IMEL) “...no obstante su posición crítica...”¹.

El comentario de Scholomo destaca, en primer lugar, la cuestión política implicada en este asunto, que se refiere a la autenticidad de las misivas y a la intención de ocultar materia histórica. Da cuenta de la actividad detectivesca que establece el “...itinerario seguido por las cartas”, con sus hallazgos y pérdidas; además informa sobre el resultado del análisis grafológico y sobre las pruebas de consistencia histórico-discursiva hasta dar con las razones teóricas. El marxólogo hace un relato tan verosímil que cabe concederle el beneficio de la duda. Pese a todo, persiste algo irreparable: los originales están perdidos, presuntamente se extraviaron en el IMEL.

No se trata aquí de una carta “desviada o distraída” ([Lacan, 1994, p. 23](#)) sino de dos letras conocidas a los que se les niega autenticidad. Cabe recordar que, en el juego de Lacan, “lettre” significa en francés tanto carta como letra y de lo que se trata en el cuento de Poe ([2004, p. 308](#)), es mostrar:

...que es el orden simbólico el que es, para el sujeto, constituyente, demostrándoles en una historia la determinación principal que el sujeto recibe del recorrido de un significante. Esta verdad, observémoslo, es la que hace posible la existencia misma de la ficción. Desde ese momento, una fábula es tan propia como otra historia para sacarla a la luz —a reserva de pasar en ella la prueba de su coherencia. ([Lacan, 1994, pp. 5, 6](#))

El “Seminario sobre la carta robada”, el primero de sus “Escritos”, corresponde a la época en que Lacan pone el énfasis en los efectos del significante. En ese texto

1 El texto de las dos cartas y del comentario fue distribuido por el Dr. Helí Morales Ascensio, en 1995, en su curso de Historia y epistemología del Psicoanálisis, del programa de Maestría en Teoría psicoanalítica, del Centro de estudios e investigaciones psicoanalíticas (CIEPS) de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis, entonces dirigida por el Dr. Néstor Braunstein. En el 2011, hicimos una búsqueda por Internet para confirmar la referencia bibliográfica, lo cual no logramos. En el 2012 apareció en el SIDALC –Servicio de información agropecuaria de las Américas- un artículo con signatura (SIRSI)j 97866074020427 de la Dirección General de Bibliotecas de la Universidad Veracruzana, que corresponde a la Revista *Subjetividad y cultura* (2008) México D.F: Plaza y Valdés, con este título en cubierta: “¿Correspondencia Marx-Freud?”. Tratamos de que nos enviaran una copia pero no fue posible. Todo lo cual resulta, como se verá, de lo más adecuado a la posición adoptada aquí frente al texto referido. En el 2013, finalmente logramos encontrar una referencia accesible de las cartas y de los comentarios de Scholomo en: <http://subjetividadycultura.org.mx/2012/12/correspondencia-marx-feud/>.

menciona las famosas fórmulas “el inconsciente es el discurso del Otro” ([Lacan, p. 10](#)) y “. . . el inconsciente es que el hombre está habitado por el significante” ([Lacan, p. 29](#)). Luego la enseñanza de este psicoanalista seguirá avanzando hasta dar con lo real, con lo imposible de simbolizar, con lo que llamará el objeto a.

En el cuento de Poe, aparece un desvío de una carta cuyo contenido se desconoce; en el segundo caso, el de las supuestas cartas de Marx, se le sustrae significancia a una letra hallada, al contenido de unas cartas extraviadas. El texto de ellas no se ha perdido, pero su significado político ha quedado apenas soportado por el hilo de una copia... La primera, la carta robada, se recupera, como resultado de una repetición; pero sin la letra de esa carta doblemente robada el efecto político de su significación queda en suspenso para siempre, sin asidero objetivo. En este caso, el original, la carta real, lo es todo, justo porque no se sabe lo que dice. En ese desconocimiento se funda su significancia: vale por lo que cabe suponer que dice.

En las cartas perdidas de Marx, por más convincente que resulta el discurso marxológico, tampoco hay posibilidad de verificación; al ser solo una copia de la letra referida, sin posibilidad de cotejo con su original, el efecto político de su significación queda en suspenso, sin suficiente asidero subjetivo, puesto que ahora son los mismos autores los que resultan sustraídos, lo cual abre, paradójicamente, la oportunidad para un diálogo ficticio entre sus obras. Como el texto de estas cartas perdidas se conoce, cabe centrar en ello la pesquisa para poner en juego su improbable significación. Esto es echar otro leño más al fuego (lo que quizá temía Riazanov, presumiblemente el último que intentó publicar los originales), o sea, que se trata de insistir en aquello que se quiso reprimir.

Finalmente, de las tres cartas se sabe a quiénes van dirigidas: la robada iba dirigida a la reina; las perdidas, a Freud y a Engels. Las tres son interceptadas, vistas por terceros ojos, pero de una u otra forma las tres están más o menos desaparecidas.

Nótese otras diferencias y semejanzas de las dos cartas extraviadas con la carta robada de Poe, analizada por Lacan. Ahora los términos se invierten, de aquella se sabe que es una ficción, por ello Lacan la prefiere; en las cartas perdidas, más en la que Marx envía a Freud que en la que manda a Engels, prevalece la duda, anclada en el rigor de una falta de verificación.

Pero, a semejanza de lo que Lacan hace con la carta robada, las cartas perdidas de Marx se tratan aquí como si fueran síntomas o sueños: no se les ofrece resistencia sino interpretación. O mejor aún, se les ofrece análisis, que no tiene por qué detenerse en ese escollo elemental que se obstina en sí son verdaderas o falsas. Análisis que, lejos de resultar exhaustivo, sirve para esbozar un gesto: el que representa el deseo de que el fuego no se apague.

Por tanto, basta suponer, para simplificar el juego, que los textos son auténticos, que efectivamente hubo una carta de Marx a Freud, enviada a través del Dr. Fliess, amigo común, a fin de extraer de allí las consecuencias teóricas que correspondan, en relación con sus respectivas obras. Da igual que tales textos fueran escritos efectivamente con la famosa mala letra de Marx, o que sean producto de una talentosa argucia literaria. En suma, que sean auténticas o no, demanda comprensible para un juicio político basado en su legitimidad, no es obstáculo para su análisis.

En cualquier caso, se trata de correspondencia privada sin valor epistemológico concluyente que tiene el valor de una comunicación personal y no el de una publicación debidamente sopesada. Por ejemplo, cuando Marx advierte a Freud de la posibilidad de que la aplicación de sus tesis se convierta en “mercancías sofisticadas para clientes privilegiados” cae en un desliz que ya había superado en *El capital*, pues no distingue entre mercancías y efectos útiles. En su propio rigor, aquí se trataría de servicios sofisticados. “Un servicio no es otra cosa que el efecto útil de un valor de uso, ya sea mercancía, ya trabajo” ([Marx, 1980, p. 233](#)). Ese rigor es estricto en su obra cumbre, pero en una carta personal bien se disculpa un uso laxo del término mercancía.

Así que puede resultar útil proponer, primero, un análisis de las supuestas ideas de Marx, en la carta enviada a Freud, para destacar su probable significado teórico. Después resultará fecundo ensayar, autorizados por la capacidad de fantasear que patrocina la obra freudiana, y por la indicación de Lacan sobre el psicoanálisis divertido, algunas ideas que podrían haberle servido a Freud para responderle a Marx. Finalmente, con cuanto quede en pie, se podrán proponer algunas continuaciones sobre las dificultades que enfrenta el diálogo entre ambas obras, patrimonio intelectual de la humanidad.

¿De Marx a Freud?

Marx señala a Freud, en su primera carta desaparecida, cuestiones básicamente epistemológicas: lo que se refiere al vínculo problemático entre sus competencias científicas y a algunas advertencias metodológicas que considera pertinentes para un investigador en ciernes. De trasfondo se reconocen, trenzadas, consideraciones éticas y políticas; además de nimiedades personales de menor valía para nuestros fines: chismes parroquianos, cortesías y mezquindades.

Fetichismo y enajenación.

Lo primero y esencial se dirime en el campo del fetichismo y la enajenación. Para Marx el fetichismo no es una enajenación mental, sino un fenómeno en el que la conciencia está atrapada en la forma objetiva e histórica que revisten los productos del trabajo humano, en cuanto estos se convierten en mercancías, lo que únicamente pasa en tal circunstancia. El poseedor de mercancías no sabe lo que hace, actúa de acuerdo con lo que ve, pero el problema es que “vemos lo que no es” (de Marx a Freud)². Si el sujeto no se da cuenta de que el intercambio de sus productos oculta el carácter específicamente social de su trabajo, es porque así se presentan objetivamente las cosas, porque se trata de “poderosos procesos que ocurren a espaldas de la conciencia”. La ley del valor se pone de manifiesto como una simple relación cuantitativa entre objetos, mientras que su compleja determinación por la cantidad necesaria de trabajo objetivado permanece invisible e impensada. Marx cita a Engels al respecto: “¿Qué pensar de una ley que sólo puede imponerse a través de revoluciones periódicas? No es sino una ley natural, fundada en la inconsciencia de quienes están sujetos a ella” ([Marx, 1980, p. 92](#)).

A los productores de mercancía:

. . . las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el

² Las palabras entre comillas que siguen, sin otra referencia, vienen de esta carta, según ha sido ya referida.

contrario, como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas (Marx, 1980, p. 89).

Por eso:

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 histórica de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo. ([Marx, 1980. p 91](#)).

La forma mercantil no cede su determinismo cuando se toma conciencia del fetichismo que encierra porque su puesta en práctica no depende, y eso es lo interesante, de la conciencia de los sujetos del intercambio. No es la conciencia de los sujetos la que determina el intercambio de mercancías, sino que es éste el que determina su conciencia. Pero igual da, en la consideración de los hechos, que esa práctica se realice a ciegas, o con pleno conocimiento del sujeto que supone. En cuanto actúa como comprador o vendedor de mercancías, el sujeto se encuentra determinado por la forma que adquiere su objeto, sea lo que sea que él crea de su propia práctica. Actúa en el marco de una estructura de reciprocidades coactiva, bajo un código que iguala y equipara los objetos de intercambio. Actúa sin necesidad de conciencia y más allá de su propia y particular voluntad individual.

El sujeto de la mercancía se encuentra enajenado en su propia objetivación; doblemente, en cuanto su libre actividad creativa (trabajo) ha adoptado la figura autónoma y extraña de un objeto (producto) y en cuanto éste, como mercancía, está destinado a volverse ajenidad o propiedad ajena, por medio del intercambio. De manera que, al someterse como sujeto del intercambio, la persona deja de ser para sí y se convierte en una especie de personificación de la cosa, en un personaje, cuya voluntad sirve al destino de la cosa y, se dé o no cuenta de ello, solo responde, como a una ley, a un discurso o a un guión preestablecido.

En realidad, dado que la generalización del producto del trabajo como mercancía ocurre simultáneamente con la transformación del productor directo en asalariado, se debe decir que el sujeto de la mercancía está triplemente enajenado: en cuanto su trabajo se objetiva, en cuanto su producción es para otro y en cuanto cambia por dinero (objeto social por excelencia) lo que Marx llama su “fuerza de trabajo” ([Marx, 1980 p 179](#)), como si ésta también fuera un objeto exterior. De hecho, cae en el extremo cuando se toma a sí mismo como si fuera una mercancía, cuando acepta dinero por una parte de su tiempo de vida, bajo la forma de tiempo de trabajo; dinero por su fuerza creadora, como si ésta fuera una cosa asimilable a su producto y tratable en los mismos términos, como él mismo hace con todos los demás objetos de su propiedad. Pero obsérvese que, en tal caso, tampoco interesa la subjetividad que hace esto posible, porque según Marx el obrero ofrece su fuerza como mercancía o se muere de hambre. Si no la cambia por dinero, se le convierte en una desgracia, ya que carece de los medios de subsistencia y producción para reproducirla. Luego, vende su fuerza por necesidad y no por deseo. Por una necesidad objetiva, social e histórica, y no por algún oscuro y supuesto goce mortífero, ni por alguna otra hipótesis subjetiva.

En suma, se trata de la enajenación del sujeto en la propia relación social mercantil, independiente de su voluntad y de su conciencia; relación que prescinde de su subjetividad y lo inscribe en esa escena como un mero accidente de su propia

obra. Por eso, no está demás repetir aquí la cita que Marx hace en su carta perdida de sus Manuscritos de 1844:

El objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor. La realización del trabajo es su objetivación, pero, en tanto estado económico, se manifiesta como la privación de realidad del obrero, la objetivación como la pérdida y esclavización del objeto, la apropiación como extrañamiento, como enajenación. Consecuencia directa del hecho de que al hombre le es enajenado el producto de su trabajo, de su actividad de vida, de su ser genérico, es la enajenación del hombre con respecto al hombre. La enajenación del hombre, y en general toda relación del hombre consigo mismo, solo se realiza en su relación con los demás hombres. ([Marx, 1968, p. 75](#)).

De ahí, que Marx puede insistir en que se ocupa de “cuestiones científicas muy diversas” de las de Freud, “aunque de ninguna manera carentes de vínculo”, pues lo que él sostiene es el “carácter objetivo de la actividad mental y psíquica” y “de ahí la necesidad de una ciencia de los fenómenos psíquicos, materialista y objetiva”.

Una metapsicología crítica.

¿Qué sería entonces esa ciencia? Marx no dice de qué ciencia se trata, pero hace los siguientes señalamientos. Admite el término propuesto por Freud de “Metapsicología” con el agregado, en otra parte, de “Metapsicología crítica”. Admite así la posibilidad de una teoría crítica, sobre un objeto de estudio de orden subjetivo. El reconocimiento de que “la constelación de actos psíquicos no conscientes” y de “actos psíquicos inconscientes” salvaría a la psicología del empirismo individualista más chato (al estilo del “carnicero Büchner”) y de la “charlatanería parisina al estilo de Charcot” (Carta de Marx a Engels) promete curar a la psicología de lo que de otro modo sería “incurable”.

Digamos que lo materialista de esta nueva ciencia sería “la exigencia de explicación científica de la actividad psíquica mediante procesos orgánicos y fisiológicos”, aunque para Marx esto sería insuficiente, “puesto que la explicación científica natural moderna fundaría su objetividad en el formalismo causal. De ahí la necesidad de la metapsicología, tal y como Fliess y Ud. proponen, que con métodos específicos pueda indagar en el contenido real y práctico de las ideas y sentimientos aún cuando éstos no sean conocidos por la conciencia”.

La materialidad de Marx era, más que biológica, sustancia social, histórica, praxis; más orgánica que fisiológica. “La enajenación del hombre, y en general toda relación del hombre consigo mismo, solo se realiza y expresa en su relación con los demás hombres”; “los hechos como tales” (¿y los sujetos?) son “producidos socialmente”. “Pienso, por ejemplo, en lo relativo al carácter no individual que la metapsicología debe asumir...”. “La metapsicología aplicada si no rompe teórica y prácticamente con el individualismo, puede convertir a sus impulsores en mercachifles y filisteos de la conciencia de culpa”. “La metapsicología crítica debe aferrarse a las entrañas del trabajo enajenado y abandonar el horizonte restringido del individuo para realizar sus insospechadas potencialidades”. Entonces, lo natural y material es condición y objeto de esa práctica social, o sea, de la relación histórica vigente, de esa relación entre “los hombres” que va más allá del uno a uno.

Por otra parte, esa ciencia del “comportamiento”, de la “conducta”, de la “actividad psíquica”, “... del placer, del dolor, de la angustia y la enajenación...”, debe ser objetiva. Lo que podría querer decir que la praxis, la relación entre unos y otros, que es materia social, se encuentra a su vez mediada por objetos (en el sentido que da la Economía Política a esa palabra, o sea, el de objetos exteriores). En medio de los seres humanos se encuentran entonces sus objetos. Sus relaciones más personales se entretajan con el ir y venir de estos; por eso se juntan, por ellos se dividen y se matan. Finalmente, ellos mismos, los sujetos han devenido objeto de su propia praxis objetiva. En vez de “individuos” hay subjetividad social e histórica incorporada y escindida, subjetividad determinada objetivamente, como una unidad aparente bajo la forma de una personalidad, en pocas palabras, “enajenación capitalista”. Lo cual es, cuando menos, paradójico, porque los objetos, igual que sus valores, solo son “producto social *suyo*, a igual título que el lenguaje” ([Marx; 1980, p. 91](#))

Este carácter social, material y objetivo, del sujeto, da lugar a una “ciencia de los fenómenos psíquicos” que debe ser además “crítica”. “Ciencia sí, no empirismo vulgar, no naturalismo precrítico” (De Marx a Freud). Por eso, “si usted quiere realmente comprometerse con el conocimiento radical del hombre, tiene que leer filosofía crítica, a Hegel sobre todo. Le parecerá paradójico, ese viejo idealista le ayudará a ser verdaderamente científico”³.

Crítica quiere decir, en primer lugar, que contribuye “en un plano de gran significación a la emancipación del hombre”, cosa que Marx no le niega, como posibilidad, al trabajo de Freud. Por ejemplo, “[...] el comportamiento de las energías sexuales como virtual clave del comportamiento psíquico de los individuos” le parece a Marx una perspectiva “promisoria”, “sobre todo, por tratarse de un elemento cargado de significaciones e inscrito radicalmente en la reproducción humana”.

En suma, la supuesta misiva de Marx a Freud abunda en que lo individual puede ser tratado objetivamente desde una ciencia del sujeto, en cuanto este puede considerarse como un producto social, como el lenguaje y la mercancía. Esto implica alejarse del empirismo, que en tal caso no sería más que un individualismo estéril, porque aunque denuncie la hipocresía burguesa, solo interesaría a los mercaderes de la “conciencia de culpa”. Además, el término “metapsicología crítica”, sugerido por Marx, podría ser leído como una propuesta política en tanto oferta de vínculo con el trabajo de Freud.

¿De Freud a Marx?

Bajo el supuesto de verosimilitud de la carta de Marx a Freud, habría que aceptar también la existencia de una nota que, presumiblemente, Freud envía a Marx, que sirve de presentación al borrador de los “Estudios sobre la histeria”, y a la cual Marx se refiere al principio de su carta extraviada. Sin embargo, la materia de esta letra se desconoce y no parece útil tratar de reconstruirla por ninguna vía indirecta.

Por lo demás, cabe suponer (sujeto a prueba en contrario) que Freud no respondió a Marx su carta perdida. Ante tal circunstancia, podría resultar interesante especular sobre los argumentos que pudieron haber constituido su respuesta, argumentos que serán tanto más valiosos cuanto más motiven otras lecturas y

³ ¿Le dijo Marx a Freud lo que solo oyó Lacan mucho tiempo después? ¿Oyó Freud sin comentar?

escrituras. Argumentos que solo servirán para poner en juego la lectura que cada uno hace del texto freudiano, en particular, sobre tres temas centrales que abre la carta de Marx a Freud: la elección del objeto de estudio, el problema de la materialidad de lo psíquico y el carácter crítico y aplicable de la metapsicología. En esta parte, entonces, ya no se trata de la autenticidad de una letra, sino de la invención de una escritura

¿Cuál sería, entonces, el objeto de estudio de la ciencia emergente?.

Cuando Marx insiste en que su investigación no llega hasta la “enajenación mental” (como si este fuera el objeto de estudio de Freud) lo mismo que cuando habla de una ciencia de la “conducta”, del “comportamiento”, la “actividad psíquica”, “el placer”, “la angustia”, se muestra indeciso respecto al objeto de estudio de la nueva “ciencia de los fenómenos psíquicos”.

Al respecto, Freud podría ayudar a Marx a precisar dos aspectos centrales. Primero, el objeto de estudio debería ser el material psíquico, en especial, las formaciones del inconsciente, a saber: sueños, síntomas, lapsus, recuerdos encubridores, denegaciones, exageraciones, chistes. La observación de ellos obliga a suponer la existencia del inconsciente y a fundar un discurso *sui géneris* que recae sobre algo de lo cual no se sabe nada, que es “insusceptible de conciencia” ([Freud, 1899. p. 600](#)).

En suma:

Es preciso revertir la sobrestimación por la propiedad ‘conciencia; es este un requisito indispensable para cualquier intelección correcta del origen de lo psíquico. Lo inconciente (sic), según la expresión de Lipps ([1897, p. 146-147](#)), tiene que suponerse como una base universal de la vida psíquica. Lo inconsciente es el círculo más vasto, que incluye en sí al círculo más pequeño de lo consciente; todo lo consciente tiene una etapa previa inconsciente, mientras que lo inconsciente puede persistir en esa etapa y, no obstante, reclamar para sí el valor íntegro de una operación psíquica. Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real, *nos es tan desconocido en su naturaleza interna como lo real del mundo exterior, y nos es dado por los datos de la conciencia de manera tan incompleta como lo es el mundo exterior por las indicaciones de nuestros órganos sensoriales.* ([Freud, 1899. p.600](#)).

Segundo, la interpretación de esos fenómenos del deseo (inconsciente) no se reduce al de curar la “enajenación mental”, en Freud es también un compromiso radical con el estudio de la psiquis humana, con la “naturaleza de lo psíquico”, y no solamente con lo patológico. Se trata de tomar la enfermedad como el campo privilegiado para estudiar la normalidad. Por ejemplo:

El sueño es, pues, una psicosis, con todos los despropósitos, formaciones delirantes y espejismos sensoriales que ella supone. Por cierto que una psicosis de duración breve, inofensiva, hasta encargada de una función útil; es introducida con la aquiescencia de la persona, y un acto de su voluntad le pone término. Pero es, con todo, una psicosis, y de ella aprendemos que incluso una alteración tan profunda de la vida anímica puede ser deshecha, puede dejar sitio a la función normal. Así las cosas, ¿es osado esperar que haya de ser posible someter a nuestro influjo, y aportar curación, a las

enfermedades espontáneas de la vida anímica, incluso las más temidas?
([Freud, 1938, p. 173](#))

El autor de *El Capital*, por otra parte, está interesado más bien en los hechos, en los actos, en la práctica. Piensa en las consecuencias de la praxis social y comprende que la sociedad puede ser estudiada como un “organismo natural” sometido a leyes objetivas, frente a las cuales el sujeto no es mucho más que un efecto: piense lo que piense, diga lo que diga, sienta lo que sienta, su participación en el mercado se ajusta a la dinámica autonomizada y fetichista de la mercancía. Así, el objeto domina al sujeto porque es resultado de una experiencia enajenante y la conciencia de su práctica se encuentra determinada objetivamente. Por tanto, no habrá liberación de los sujetos sin abolición de la mercancía y su sistema de intercambios.

Pero, visto con ojos freudianos, esto parece una abstracción de lo subjetivo, por lo que el sujeto de la economía política aparece reducido a sus determinaciones más primarias, como todo un sujeto de la necesidad; por tanto, su acto no tiene más sentido que la satisfacción, que es social e histórica. De ahí su complejidad, algo que destacó Ágnes Heller, de la siguiente manera:

Las necesidades ‘necesarias’ son aquellas necesidades surgidas históricamente y no dirigidas a la mera supervivencia, en las cuales el elemento cultural, el moral y la costumbre son decisivos y cuya satisfacción es parte constituida de la vida normal de los hombres pertenecientes a una determinada clase de determinada sociedad. ([Heller, 1974, p. 33](#))

Por eso, Marx tendría razón en que se trata de un objeto de estudio distinto aunque no completamente carente de vínculo. El mejor ejemplo es, precisamente, la cuestión del fetichismo. A diferencia de Marx, el fetichismo es para Freud un fenómeno subjetivo, una apercepción. Para [Freud \(1927\)](#):

Para decirlo con mayor claridad: el fetiche es el sustituto del falo de la mujer (de la madre) en el que el varoncito ha creído y al que no quiere renunciar - sabemos por qué. El sujeto no quiere admitir un dato de su percepción, a saber, que la mujer no tiene pene; lo sabe pero lo desmiente creándose un sustituto; de ese modo resigna, por subrogación, su angustia de castración; así cree ponerse a salvo contra la amenaza de la pérdida de su propio pene. ([p.148](#)):

Y Freud continua: “Se creó un sustituto del pene echado de menos en la mujer, un fetiche. Con ello había desmentido, es cierto, la realidad objetiva, pero había salvado su propio pene”. Tal símbolo deviene objeto sexual y en el extremo patológico puede sustituir la propia relación sexual. El sujeto inventa pues un objeto que tendría la función de tapar la falta del otro y, en consecuencia, la falta propia⁴.

Cuando Marx propone, al inicio de su magna obra, que las necesidades mercantiles pueden provenir del “estómago o de la fantasía” ([Marx, 1980, p. 43](#)), anticipa de manera rudimentaria el problema del deseo, pero no va más allá. Al contrario, al referir a Nicolás Barbon, segunda cita que hace y la primera que no es de sí mismo, lo que sostiene es que para el análisis de la mercancía da lo misma

⁴ Faltaría aquí señalar hasta qué punto cabe vincular el fetichismo de Marx y Freud, cosa que indicaremos en la continuación final.

necesidad o deseo. Por tanto, allí donde la economía política y su crítica se detienen o reconocen un límite, comienza el trabajo de Freud.

Sin embargo, para continuar la reflexión en ese campo fue preciso un modo de pensar inédito. El estudio de los objetos, como es lógico, solo permite comprender las determinaciones objetivas de la praxis humana. Un modo de pensar objetivo sobre el sujeto solo es posible si se considera al sujeto como efecto, o si se lo considera exclusivamente desde el punto de vista de los hechos, como hizo Marx. Lacan viene a resolver este problema al proponer la preeminencia del significante sobre el sujeto, o sea, que el sujeto es efecto del significante en el marco de una teoría sobre el lenguaje a la que cabe reconocer como mínimo que es materialista. A lo mejor esto se puede entender como una contribución “. . . a la fundamentación material práctica de las relaciones del individuo consigo mismo” (Carta de Marx a Freud tomado de [Scholomo, 2008](#)).

Si lo que Freud descubrió y redescubre de manera cada vez más abierta tiene sentido, es que el desplazamiento del significante determina a los sujetos en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras, en sus éxitos y en su suerte, a despecho de sus dotes innatas y de su logro social, sin consideración del carácter o el sexo, y que de buena o mala gana seguirá el tren del significante como armas y bagajes, todo lo dado de lo psicológico. ([Lacan, 1994. p.24](#))

En consecuencia, contrariamente a lo que deseaba Freud:

El psicoanálisis no es una ciencia natural. El sujeto del que habla tiene cuerpo, sí, pero un cuerpo hecho por el discurso y por el deseo del otro que ha ido inscribiendo sus huellas en él. El cuerpo del que habla el psicoanalista no es el organismo sino el cuerpo como organización libidinal, como sistema de representaciones centrado imaginariamente en el “yo” del enunciado, el efecto imaginario inducido por el orden simbólico a partir de la represión originaria. ([Braunstein, 1980, p.95](#)).

Propuesta que resuelve el problema del fundamento material de la actividad psíquica más allá de la sugerencia de Marx, de un modo claramente influenciado por Lacan.

Lo paradójico es que el análisis de la subjetividad del sujeto es imposible desde un modo de pensar objetivo. Freud lo intentó y se vio empujado, por la misma experiencia, a producir un modo de pensar original porque si no se trata del problema teórico del sujeto sino del problema práctico de la subjetividad de cualquier sujeto, se enfrenta un objeto singular que cabe mal en cualquier generalización y se resiste a toda tentativa de cientificidad, como cualquier persona se resiste, en ciertas circunstancias, a ser tratada como un objeto. No es casual, entonces, que Freud se refiera a esta dimensión de su trabajo, que gira alrededor de la interpretación y de la situación analítica, en términos de un arte. Así que solo parece posible una ciencia materialista y objetiva del sujeto, que mantenga una relación paradójica con un arte interpretativo de la subjetividad. Si el lenguaje es la estructura del sujeto y el significante su materia, el psicoanálisis es un proceso que desborda esa estructura mediante la extensión de esa sustancia más allá de todo límite, hacia donde ya no alcanza, hacia lo insignificante, hacia lo inconsciente como real, hacia el goce y la pulsión de muerte.

Aquí topamos con la cuestión de la “metapsicología crítica” y su aplicabilidad. La materialidad del significante comporta el hecho de que la sustancia y la estructura del sujeto se constituyen a partir del lenguaje, lenguaje que es un producto social que viene del otro y determina la relación del sujeto con ello. Es decir, que la psicogénesis de cada sujeto implica ya su enajenación en un lenguaje que vehiculiza el deseo del otro: el sujeto se constituye a sí mismo mediante su emancipación del deseo ajeno. De modo que a su enajenación objetiva, denunciada por Marx, se suma ahora su enajenación subjetiva, averiguada por Freud. La cura analítica apunta, en sentido contrario, hacia su separación, hacia la apropiación de su propia subjetividad, cosificada por un lenguaje ajeno, menoscabada por un deseo que no es el propio y, por ende, puede ser considerada como otro aspecto de un movimiento crítico - emancipador, tal y como lo reconoce Marx en la supuesta misiva a Freud⁵.

Subversión de la relación entre teoría y práctica.

Sin embargo, cabe prevenir un importante malentendido. Si bien es cierto, como lo señala Marx, que la metapsicología freudiana salva al psicoanálisis del empirismo e individualismo más estéril, también lo es que su destino no es la aplicabilidad de sus logros. Se adivina aquí una subversión de la relación teoría/práctica, tal y como la había fraguado Marx. La metapsicología es también a *posteriori* y su aplicación en la clínica sólo acarrearía una obturación de la escucha. La metapsicología pone en escena al analista (a Freud en su experiencia primordial) en cuanto “sujeto epistémico” ([Assoun, 1982, p. 118](#)); sería una especie de elaboración de lo que acontece en la clínica, más que un dispositivo de la cura del analista. La clínica psicoanalítica sería así la intersección o el choque, de dos inconscientes que se juegan en “asociación libre”, neutralizando la “facultad crítica” y procurando una “atención flotante”; así que lo peor a lo que podría llegar un análisis es a formular un juicio, que siempre es de valor. La metapsicología freudiana no es a la clínica, lo que la teoría marxiana es a la práctica; no funciona como una anticipación de cada nueva experiencia. Su significación no radica en ser una “guía para la acción” - según la famosa indicación leninista -; en realidad, no es más que el excedente de un proceso de significación inaugurado por el analizante. Por eso no sirve como doctrina ni como “cosmovisión”. En sentido estricto, ni siquiera es una teoría, porque aunque se somete a los rigores de consistencia lógica no puede ser probada ni refutada; su utilidad consiste en movilizar los significantes que provocan más significaciones, es decir, en abre-accionar un discurrir de la subjetividad humana, ofreciéndole una forma de deslizarse y por esa vía resolverse o aliviarse.

Finalmente, respecto al peligro de constituir al psicoanálisis en el receptáculo mercantil de la “conciencia de culpa”, no cabría más que aceptar la advertencia, porque, ciertamente, una primera fase de la experiencia analítica tendría que ver con la “confesión” y con la catarsis asociada a ella, lo cual podría resultar suficiente para aliviar el síntoma. Sin embargo, el análisis estaría más allá de eso, cuando se vuelve posible y necesaria una creación subjetiva, o sea, alguna originalidad.

Respecto a la incidencia de la forma mercantil en la experiencia analítica queda mucho por decir, pero serían más bien los desarrollos marxianos los que podrían arrojar luz al respecto. ¿Se trata en la relación analítica, de otra forma de intercambio, de dinero por un servicio profesional? El dinero sirve como condición práctica, por eso el analista puede dedicarse a su oficio ¿Es eso lo que la convierte

⁵ De ser así, la “dirección de la cura” de la que habla Lacan, ¿apuntaría entonces hacia una especie de emancipación del analizante en relación con el deseo del Otro?

en un privilegio, en una práctica elitista, o por el contrario, es la única oportunidad de una cierta masificación? ¿Hay otra alternativa? Y, sobre todo ¿cómo interviene la moneda, en cuanto símbolo, en la misma relación analítica, cómo se juega en la movilización simbólica que esta causa? ¿Cómo aparece el símbolo monetario en los dichos del analista y del analizante? ¿Qué pasaría con un psicoanálisis gratuito, sería eficaz?

Continuaciones

En vez de conclusiones se ofrecen aquí algunas posibles continuaciones. No podría ser de otro modo en un trabajo fundado en virtualidades, destinado a motivar una emergencia de lo subjetivo, más que a seguir insistiendo en objetividades.

Resistencias y obstáculos adicionales.

Las cartas perdidas que se han comentado ofrecen otros desafíos. En sí representan un síntoma de que todavía hay significantes atrapados en el cuerpo textual, aun sufriendo, de Marx y Freud; significan que podría haber habido un diálogo fecundo entre ellos, probablemente desfavorecido por circunstancias políticas. Más allá de los “ismos”, eficaces heraldos del divisionismo, queda la tarea de restaurar los puentes, abatidos antes de ser construidos, entre los textos de estos dos gigantes del deseo de saber. Puentes fantásticos que quizá no se construyan para cruzar de un texto a otro, sino para simbolizar los abismos que los separan, porque aun así servirían para enriquecer las diferentes lecturas que se hacen desde ambas orillas. Y como si fuera poco, ofrecería la forma de curarse de resistencias, protagonismos y hegemonismos que obstaculizan los caminos, ya de por sí difíciles, que conducen a las verdades humanas más preciosas.

El trabajo que pueda apuntar en esa dirección tendrá que enfrentar, seguramente, múltiples resistencias internas y obstáculos externos. En su carta, Marx le advertía a Freud de ello:

No se amilane Ud. – joven amigo – por el hecho de que boicoteen su trabajo. Si Ud. rompe los cánones rutinarios del pensamiento, siempre será Ud. boicoteado; esa es la única arma de defensa que en su perplejidad saben usar los rutinarios. De eso tengo experiencia para rato. (Carta de Marx a Freud tomado de [Scholomo, 2008, párr. 46](#)).

A lo cual Freud daría una explicación en términos de la herida narcisista que comporta el reconocimiento de lo inconsciente como regente de los procesos psíquicos. Marx probablemente pensaría más bien en términos políticos.

De por medio estará también el malentendido entre Freud y Marx:

Conjeturo que ustedes saben más que yo acerca de este asunto, y hace tiempo que habrán tomado posición a favor o en contra del marxismo. Las indagaciones de Karl Marx sobre la estructura económica de la sociedad y el influjo de las diversas formas de economía en todos los ámbitos de la vida humana se han conquistado en nuestra época una autoridad indiscutible. Desde luego yo no puedo saber hasta dónde aciertan o yerran en los detalles. Me entero de que tampoco les resulta fácil a otros, mejor informados. En la teoría de Marx me han extrañado tesis como esta: que el desarrollo de las formas de sociedad es un proceso de historia natural. . . . En verdad, no estoy seguro de comprender rectamente tales aseveraciones,

pero ellas no suenan “materialistas”, sino, más bien, como un precipitado de aquella oscura filosofía hegeliana por cuya escuela Marx ha pasado. ([Freud, 1932, p. 163](#)).

En la misma conferencia número 35, titulada “En torno a una cosmovisión” Freud afirmó que:

La fuerza del marxismo no reside evidentemente en su concepción de la historia ni en la previsión del futuro basada en aquella, sino en su penetrante demostración del influjo necesario que las relaciones económicas entre los hombres ejercen sobre sus posturas intelectuales, éticas y artísticas. . . pero no puede admitirse que los motivos económicos sean los únicos que presiden la conducta de los hombres dentro de la sociedad. ([Freud, 1932, p. 165](#)).

Su principal argumento contra esto es la eficacia del “superyó”, tal y como lo explicitó en la conferencia 31° sobre “la descomposición de la personalidad psíquica”:

Es probable que las concepciones de la historia llamadas materialistas pequen por subestimar este factor. Lo tachan señalando que las “ideologías” de los hombres no son más que un resultado y una superestructura de sus relaciones económicas actuales. Eso es verdad, pero muy probablemente no sea toda la verdad. La humanidad nunca vive por completo en el presente; en las ideologías del superyó pervive el pasado, la tradición de la raza y del pueblo, que solo poco a poco ceden a los influjos del presente, a los nuevos cambios; y en tanto ese pasado opera a través del superyó, desempeña en la vida humana un papel poderoso, independiente de las relaciones económicas. ([Freud, 1932 p.62](#)).

Contigüidades sin continuidad.

Aquí se nota una contigüidad cuya continuidad no es clara, porque en cuanto el superyó admite una formación histórica no se ve cómo es independiente de las relaciones económicas, donde también se trata, sobre todo, de valores. Además, resulta curioso que sea Freud el que insista en tal independencia ya que él instala lo económico precisamente en la operación psíquica. No obstante, esta pareciera ser la base sobre la cual considera el proyecto bolchevique como una ilusión, equiparable a las ilusiones religiosas, al “arrró del cielo”; por mucho que admite la posibilidad de que los cambios en la propiedad podrían incidir en la conducta humana. Tal es su criterio en *El malestar en la cultura* de 1929, y en la carta que envía a Albert Einstein en 1932, para quien escribe: “También los bolcheviques esperan hacer desaparecer la agresión entre los hombres asegurándoles la satisfacción de sus necesidades materiales y, en lo demás, estableciendo la igualdad entre los participantes de la comunidad. Yo lo considero una ilusión” ([Freud, 1932, p. 195](#)).

Para empezar veamos qué pensaba el propio Marx al respecto. Ya en el prólogo a la primera edición de *El Capital* había aclarado, en el mismo sentido que propusimos en este ensayo, que:

. . . aquí solo se trata de personas en la medida en que son personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista, con arreglo al cual concibo como

proceso de historia natural el desarrollo de la formación económica-social, menos que ningún otro podría responsabilizar al individuo por relaciones de las cuales él sigue siendo socialmente una criatura por más que subjetivamente pueda elevarse sobre las mismas. ([Marx, 1980, p. 8](#)).

Tal consideración del “individuo” tiene un propósito explícito para Marx ([1980, p. 8](#)): “. . . sacar a la luz la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna”. Se trata, pues, de un recurso metodológico, pues según Marx “cuando analizamos las formas económicas, por otra parte, no podemos servirnos del microscopio ni de reactivos químicos. La facultad de abstraer debe hacer las veces de uno y de los otros”. Lo que Marx hace, por razones metodológicas, es abstraer el factor subjetivo, para centrarse en los factores determinantes de la acción del sujeto. No desconoce los motivos, como el afán de ganancia; ni la racionalidad e intencionalidad del acaudalado, a diferencia del capitalista; ni los móviles de grandes conglomerados, como el interés de clase que distorsiona las ideas, pero es claro que las pasiones no son su objeto de estudio.

En palabras de Maurice Block, que Marx tenía en alta estima y que él mismo cita en el “Epílogo a la segunda edición” de *El Capital*:

Marx concibe el movimiento social como un proceso de historia natural, regido por leyes que no solo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, por el contrario, determina su querer, conciencia e intenciones . . . Si el elemento consciente desempeña en la civilización un papel tan subalterno, ni que decir tiene que la crítica cuyo objeto es la civilización misma, menos que ninguna otra puede tener como base una forma o un resultado cualquiera de la conciencia. O sea, no es la idea, sino únicamente el fenómeno externo lo que puede servirle de punto de partida. La crítica habrá de reducirse a cotejar o confrontar un hecho no con la idea sino con otro hecho. ([Marx, 1980, p. 18](#)).

Como se sabe, *El Capital* queda inconcluso, su último capítulo también, referido precisamente al tema de las “clases sociales”, donde cabía reiniciar la marcha para concebir la sociedad moderna como un proceso de historia social. Marx no podía abordar todo al mismo tiempo, debió priorizar, y lo hizo privilegiando la cuestión económica y material; no porque la creyera la única, como puede revelar cualquier lectura atenta de su obra cumbre (la inteligencia marxiana no era tan simplista). Es obvio que para él eran los seres humanos los que hacían su historia, pero no de cualquier modo, no según el antojo de sus ilusiones, sino en el marco de sus condiciones materiales y sociales, culturales e históricas, de las cuales son a su vez producto.

La cuestión subjetiva siempre estuvo como un horizonte postergado, desde la onceava tesis sobre Feuerbach y el marxismo no saldó esa debilidad porque no se propuso continuar la obra teórica de Marx. La idea de una mono-causalidad económica es una caricatura del pensamiento de Marx, un lugar común que muchos marxistas posteriores, salvo honrosas excepciones (como Antonio Gramsci y Louis Althusser) facilitaron por omisión o exageración.

Tensiones e intensidades.

También es claro que Freud no dialoga con Marx, sino con cierto marxismo que vulgarizó sus ideas, no siempre con resultados loables⁶. El más conocido de los marxismos fue precisamente el soviético, cuyo partido comunista llegó a proclamar el advenimiento de la sociedad comunista, en la década de los años setenta, en medio del recalentamiento de las críticas a su interior y dentro del movimiento comunista internacional, mientras se preparaba el retorno estafalario a la sociedad capitalista. No cabe extrañar, entonces, que allí donde Marx propone una metáfora (“como un proceso de historia natural”) Freud lea una tesis (“es un proceso de historia natural”) que, además, tiene la honestidad de reconocer que no entiende bien.

Se ha a dicho esto solo para mostrar que las relaciones entre las ideas de uno y otro autor siempre han sido tensas e intensas. Y la razón se halla, probablemente, en que entre ambos textos hay relaciones de contigüidad sin continuidad⁷. Tal es el caso del tema del fetichismo, donde ambos textos se acercan tanto como se alejan, y dan lugar a la tentación de establecer un vínculo que no reconozca la falta, que ignore el hecho de que lo que existe entre ellos es un vacío. Marx va de los objetos al sujeto, con sumo cuidado de no caer en soluciones fáciles para las intrincadas cuestiones que atañen a la exuberante subjetividad humana, pero sin adentrarse en esa selva; mientras que Freud se hunde en lo subjetivo, donde emerge el sujeto del inconsciente⁸ en medio de procesos formativos que implican siempre a otros y al Otro de lo social y la cultura. En efecto, son temas distintos que no dejan de tener relaciones no del todo reveladas.

Lacan saca el mayor provecho de esta proximidad asintótica entre Marx y Freud, haciendo de la falta un factor fecundo para la lectura de la obra de uno y otro. En apretada síntesis, se podría especular que la exquisita obra de Lacan, según su propia fórmula, es resultado, entre otras, de una lectura de Freud con Marx. Por eso, su aporte a la comprensión de la relación sujeto/objeto/sujeto es ineludible. Posteriormente, Edgar Morin, entre otros, aprovechará los mejores resultados de los demás continuadores para iluminar la complejidad y fragilidad de un *homo* que además de *sapiens* es *demens* ([Morin, 1973](#)):

Ante todo, el hombre no puede verse reducido a su aspecto técnico de *homo faber*, ni a su aspecto racionalístico de *homo sapiens*. Hay que ver en él también el mito, la fiesta, la danza, el canto, el éxtasis, el amor, la muerte, la desmesura, la guerra... No deben despreciarse la afectividad, el desorden, la neurosis, la aleatoriedad. El auténtico hombre se halla en la dialéctica *sapiens-demens*. . . ([p. 235](#)).

Referencias

Assoun, P-L. (1982). *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Editorial Siglo XXI.

⁶ Todo lo contrario de lo que hizo Lacan.

⁷ Al punto de que George Steiner ([2001, p. 11](#)) propone, convincentemente, una similitud de la obra de Marx, Freud y Lévi-Strauss, vistas como respuestas nostálgicas ante la retirada de lo absoluto.

⁸ Término que ambos autores usan pero en un sentido que llega a ser divergente, porque el inconsciente “marxiano” es susceptible de conciencia, mientras que el “freudiano” no lo es, desde su postulación inicial. Hay por lo menos dos fórmulas en *El Capital* que lo aluden de manera directa: “No lo sabe, pero lo dice” referido a Benjamín Franklin en su uso “no ...consciente” del término trabajo (Marx, 1982, p. 63) y “No lo saben, pero lo hacen” (Marx, 1982, p. 90) asociado al fetichismo de la mercancía.

- Braunstein, N (1980). *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. México: Editorial Siglo XXI. [Ir a libro](#)
- Freud, S. (1899). V V la Interpretación de los sueños. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrourtu.
- Freud, S. (1927). V XXI Fetichismo. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrourtu.
- Freud, S. (1929). V XXI El malestar en la cultura. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrourtu.
- Freud, S. (1932-1936). V XXII Nuevas conferencias sobre psicoanálisis y carta de Freud. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrourtu.
- Freud, S. (1938-1940) V XXIII Esquema del psicoanálisis Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrourtu.
- Heller, A (1974) *Teoría de las necesidades en Marx*. España, Barcelona: Ediciones Península
- Lacan, J. (1966-1994). *Escritos 1. Seminario sobre la carta robada. Acerca de la causalidad psíquica (17ª ed.)*. México: Siglo XXI.
- Lipps, T. (1897). Der begriff des Unbewussten in der psychologie, Records of the Third International Congress of Psychology. Munich
- Marx, K. (1968) *Manuscritos filosófico-económicos de 1844*. México: Grijalbo.
- Marx, K. (1980) *El Capital*. Crítica de la Economía Política (9ª ed, Tomo I, Vol. 1). México: Siglo XXI.
- Morin, E. (1973). *El paradigma perdido: La naturaleza humana*. París: Editorial Seuil.
[Ir al libro](#)
- Poe, E. (2004) *Narraciones extraordinarias*. España, Cáceres: Editorial Extremadura.
- Steiner, G (2001) *Nostalgia de lo absoluto*. Madrid: Editorial Siruela.
- Scholomo, J. (octubre, 2008). ¿Correspondencia Marx-Freud? *Revista Subjetividad y Cultura*, (26). Recuperado de <http://subjetividadycultura.org.mx/2012/12/correspondencia-marx-feud/>