

## MARXISMO Y PSICOANALISIS

### I

Trataremos de mostrar en este trabajo algunos de los problemas que plantea la integración del psicoanálisis al pensamiento marxista. No hay nada tan peligroso en este terreno como la construcción de síntesis apresuradas, de carácter puramente especulativo, que no se apoyen en investigaciones concretas. Lo más fecundo sin duda es la elaboración de estudios directos en los que la comprensión real del objeto imponga por sí misma la solidaridad profunda de estas dos disciplinas. Allí donde este doble enfoque logre esclarecer realmente el fenómeno analizado, no requiere sin duda una justificación teórica, porque después de todo la prueba final de toda metodología está en los resultados que permite alcanzar. Nuestra revista publicará varios estudios que se inspiran en esta perspectiva, sobre la mitología cristiana, la situación histórica de diversos sectores sociales, sobre ideología y crítica literaria. No sobra sin embargo, en un ambiente intelectual como el nuestro, lleno de prejuicios dogmáticos y ortodoxias estériles, iniciar una discusión teórica sobre la necesidad y las dificultades de esta síntesis que, más que un punto de partida, constituye para nosotros una meta todavía lejana.

Es muy frecuente en efecto encontrar una oposición de principio al solo intento de buscar esta integración. Se considera que al abordar un fenómeno desde el punto de vista de la psicología individual abandonamos irremediabilmente el marxismo y caemos en el idealismo y el individualismo burgués. Se supone que intentamos explicar por la vida personal lo que sólo encuentra explicación en la vida social y que tratamos de hacer surgir las categorías sociales del desarrollo de la conciencia privada. En esta forma se opone la investigación sociológica e histórica a la investigación psicológica y se mantiene la división entre individuo y sociedad. Es lamentable que quienes conducen de esta manera su lucha contra el individualismo crean poder reclamarse del pensamiento marxista.

La doctrina de Marx no parte de una opción entre los términos de esta falsa oposición, opción que lo hubiera llevado a poner todo el acento en lo social a costa de lo individual. Al contrario, su obra entera supone la superación definitiva de esta oposición y contiene una explicación de sus raíces históricas: "Hay que evitar ante todo el peligro de fijar de nuevo la "sociedad" como una abstracción, frente al individuo. El individuo *es el ser social* (*Manuscritos de 1844*). Entiéndase bien que no se trata de subrayar

la prioridad de lo social sobre lo individual y su carácter determinante, sino de introducir una concepción del hombre radicalmente diferente a la que rige en la filosofía burguesa. Ese ser aislado que entra a posteriori en relación con sus semejantes, por contrato, y se adapta por conveniencia a las condiciones de la “vida en sociedad”, es una abstracción que proviene de la ideología burguesa y contradice la realidad efectiva de los hombres. Descartes pensaba que la evidencia primera y la única que jamás podrá ser alcanzada por la duda metódica es la conciencia de sí. En realidad, cuando el niño comienza a identificarse y a diferenciarse de lo que no es él —identificación y diferenciación que no se estabilizan hasta los tres años—, se trata a sí mismo como lo tratan los otros, los cuales figuran ya como intermediarios en la primera imagen que tiene de sí: “Como no viene al mundo provisto de un espejo ni proclamando filosóficamente, como Fichte: yo soy yo, sólo se refleja, de primera intención, en un semejante. Para referirse a sí mismo como hombre, el hombre Pedro tiene que empezar refiriéndose al hombre Pablo como a su igual” (*El Capital*). Por lo demás, esa conciencia, para ser algo más que una sensación implica la adquisición del lenguaje, que es comunicación. Un hombre aislado sería un ser sin lenguaje, sin sexualidad, sin pensamiento, es decir, no sería un hombre: “El hombre, en el sentido más literal, es un Zoon politikon, no solamente un animal social, sino también un animal que sólo puede aislarse dentro de la sociedad” (*Preliminar a una Crítica de la Economía Política*). Pero Marx muestra al mismo tiempo que esta abstracción no es una simple arbitrariedad sino una consecuencia necesaria de cierto tipo de relaciones entre los hombres. La oposición entre individuo y sociedad ocurre cuando el primero se reduce a un sujeto de intereses particulares opuesto a otros sujetos, y la segunda se convierte en un aparato de instituciones impersonales incontrolables para él como los fenómenos naturales. Es por lo tanto completamente absurdo, en la perspectiva de Marx, optar por uno de los términos, ya que la crítica de su separación está en el fondo de su crítica del capitalismo. Marx describe profundamente el fundamento histórico y económico de esta separación: “Nuestros productores de mercancías advierten que este mismo régimen de división del trabajo que los convierte en *productores privados independientes* hace que el proceso social de producción y sus relaciones dentro de este proceso sean también *independientes de ellos mismos*, por donde la independencia de una persona respecto a otras viene a combinarse con un sistema de dependencia respecto a las cosas” (*El Capital*). Las cosas son aquí las relaciones sociales materializadas que escapan al control de los hombres: “En la sociedad burguesa las diferentes formas de las relaciones sociales se yerguen ante el individuo como un simple medio para sus fines privados, como una necesidad exterior” (*Preliminar a una Crítica de la Economía Política*).

Pero el hecho de encontrar una base real a una concepción falsa no significa validarla. La separación entre individuo y sociedad no hace más que presentar como un hecho natural lo que es una contradicción histórica del hombre, que se divide así en individuo egoísta y ciudadano abstracto, en una vida privada y una vida pública<sup>1</sup>. Marx no nos dice que el individuo llegará a ser social, sino que lo es ya hasta en los repliegues más íntimos de su existencia. Si se ignora esta concepción se recae inevitablemente en la separación del individuo y sociedad; pero no basta con afirmla, es necesario mostrar su fundamento y precisar su contenido. Para ello Marx procede a un análisis de las categorías económicas y sociales tan profundo que permite ver en ellas el elemento de toda interioridad, el campo histórico en que se forma la subjetividad, cualquiera que sea su desarrollo particular, personal. Esta fue su manera de tomar en serio la famosa frase de Hegel: “lo interior es lo exterior”, que tanto molestaba el orgullo pequeñoburgués de Kierkegaard. Es suficiente recordar el análisis de la forma mercancía para comprender que Marx descubre allí, al mismo tiempo, las leyes objetivas de una estructura económica y el campo psicológico más íntimo en que se forma toda individualidad que surge bajo el dominio de estas leyes. El cambio expresa la igualdad de dos mercancías. Esta igualdad no está en su cuerpo ni en su utilidad, sino en su valor, cuya substancia es el tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlas. Detrás de la igualdad: veinte varas de lienzo = una chaqueta, está la igualdad: ocho horas de trabajo = ocho horas de trabajo. Pero Marx demuestra enseguida que el cambio no sólo expresa esa igualdad sino que la oculta. En efecto, en el acto del cambio, la mercancía no expresa su valor en el *valor de otra* mercancía, no dice: yo valgo lo mismo que vale esta. El contenido de esa igualdad está completamente oculto. La mercancía expresa su valor en la materialidad de la otra mercancía; dice: yo valgo tanto oro, por ejemplo. La autonomía que adquiere esta última forma es tan grande que se llega a creer que la proporción en que se cambian las mercancías sólo representa una convención, y no es la substitución de una igualdad. De esta manera el origen y el fundamento de todo el proceso —el trabajo humano— se pierden de vista y aparecen como una propiedad de los objetos: su valor. Las relaciones entre las cosas suplantán las relaciones entre los hombres y adquieren una suerte de vida propia: el capital *produce* interés. Así el trabajo queda relegado al papel de un factor de producción de un costo, de una mercancía. El objeto pierde la huella de su origen y también su destinación: ya no se define ante todo como un útil destinado a satisfacer necesidades humanas, sino como un objeto de cambio; el cambio es su verdadero fin: “La propiedad privada no sólo aliena la individualidad de los hombres sino también la de las cosas”

---

<sup>1</sup> Ver: *La Sagrada Familia*, F. C. E. Mexico págs. 37-38.

(*Ideología Alemana*). En efecto, la cosa, en su individualidad verdadera, se define por su capacidad de satisfacer una necesidad humana; pero, en el acto de cambio, se refiere a otra cosa, y el comprador no tiene que estar necesitado de ella en su instrumentalidad corporal y puede no tener siquiera la posibilidad de disfrutarla realmente, basta con que tenga aquella otra cosa. Al contrario, la necesidad o una gran capacidad de disfrute no fundan por sí mismas ningún derecho a ella mientras el sujeto carezca de la mercancía equivalente.

En esta forma, los tres aspectos fundamentales, según Marx, de la realidad humana —necesidad, trabajo y disfrute— se separan y se disocian hasta fijarse en individuos y en clases diferentes<sup>2</sup>. Existe pues una situación social en la que se da y tiende a estratificarse el disfrute sin el trabajo, la necesidad sin el disfrute, etc. Las cosas, convertidas en valores, se niegan a la necesidad y se ofrecen a la acumulación, no son “productos del trabajo humano destinados al hombre” sino derecho del propietario sobre otros hombres. Es un mundo en el que se hace cada vez más profunda la separación del sujeto y el objeto. Marx señala la necesidad de su correspondencia: “La más hermosa música no tiene sentido para el oído que no sea musical, no es un objeto; porque mi objeto no puede ser otra cosa que la manifestación de una de las fuerzas de mi ser” (*Manuscritos de 1844*). Pero esta correspondencia se rompe porque el dinero es el mediador entre la necesidad y el objeto.

Así se separa, en el hombre, la posibilidad auténtica, correspondiente a su ser, que se hace irrealizable cuando no hay dinero, y el simple capricho que se convierte en posibilidad real, cuando lo hay. Y Marx opone una riqueza humana (“El hombre rico es el que tiene necesidad de una totalidad de manifestaciones humanas de la vida, el hombre en el que su propia realización existe como una exigencia interior, como una necesidad” — *Manuscritos de 1844*) a una riqueza que sólo consiste en la posibilidad de poseer las cosas universalmente prostituídas, que se dan sin ninguna relación interna con su poseedor, las mercancías.

El análisis de la forma mercancía conduce por lo tanto a la descripción de un campo psicológico: la estructura contradictoria de la posibilidad que rige aquí condiciona la persona en su ser más íntimo. El hecho de que exista una distancia enorme y a veces grotesca entre lo que los hombres son efectivamente y el papel que desempeñan en la sociedad, entre la persona y el personaje, repercute en todos los niveles de su existencia. El poder, el valor y la función (sociales) de la persona se constituyen como un ser exterior a la problemática real de su vida, como algo que no se desprende de sus cualidades propias y que puede modificarse o perderse en cualquier

---

<sup>2</sup> Ver: Lefebvre, *Psicología de las Clases Sociales - Tratado de Sociología*, dirigido por Gurvitch, t. 2o., pág. 372.

momento, al mismo tiempo que la cosa de que depende, el dinero, por azar o por leyes impersonales tan independientes de su ser real como el azar. De la misma manera que en la mercancía el trabajo humano se pierde y adquiere una forma de objetividad fetichizada, el hombre adquiere una objetividad institucionalizada, con sus deberes y derechos, su status, su puesto en la escala de valores, todo lo cual determina en exterioridad sus relaciones con otros hombres. Esta forma de objetividad alienada es el personaje, profundamente estudiado por Sartre en *El Ser y la Nada* y en *Saint Genet*. Un hombre real, designado por una significación social que le es exterior, que trata de interiorizar y a la que llama "Yo", es una persona obsesionada por el personaje. En esta forma de existencia se separa radicalmente lo que es para sí de lo que es para los otros, y procura adoptar sobre sí mismo el punto de vista de los otros. Esa práctica indefinida de adaptación del ser real al personaje constituye a este último como un sistema de consignas y prohibiciones que el hombre se impone a sí mismo.

El individuo es un ser social. Esto significa que la categoría más general de la economía en una sociedad determinada es al mismo tiempo el clima de la vida interior. La desintegración manifiesta el carácter de las estructuras sociales tanto como la adaptación. Porque la desintegración no significa que el hombre escape al elemento de su vida, las estructuras sociales, sino que expresa el carácter contradictorio de éstas. Marx y los grandes novelistas han visto que el individuo más particular expresa las condiciones generales de la sociedad<sup>3</sup>. En cambio, quienes consagran la separación de individuo y sociedad, llegan a tratar la "sociedad" como un fetiche y convierten todos los conflictos personales en un problema de adaptación a las instituciones, normas y valores vigentes, sin ver que toda desintegración concentra y expresa a su manera la estructura de la sociedad en que se produce: cada hombre es una forma particular de vivir la totalidad y conocerlo es conocer la sociedad que él es a su manera. Naturalmente, la persona concreta sólo expresa el conjunto histórico a través de múltiples mediaciones: la clase, la familia, la historia personal, y sería absurdo derivar inmediatamente sus características de las condiciones generales de la sociedad y explicar por ejemplo su temperamento a partir del sistema económico en que se formó.

Porque superó la oposición entre individuo y sociedad, Marx no protesta contra la sociedad a nombre de una naturaleza humana idealizada, como los románticos y los utopistas, ni justifica la realidad existente como producto de una naturaleza humana originalmente dañada y que debe ser corregida por la moral y la policía, como los reaccionarios. Su crítica del hombre alienado es directamente una crítica social.

---

<sup>3</sup> Así, Thomas Mann eleva la psicología individual a la altura de una antropología general de la civilización burguesa.

## II

Tomamos el ejemplo de la mercancía para mostrar el absurdo de una concepción del marxismo que lo afirme por contraposición a la psicología, pero al hacerlo nos mantuvimos a un nivel muy alejado de la problemática propia del psicoanálisis, y es en este punto donde se manifiesta una prevención más crispada de parte de los marxistas vulgares —y, en algunas ocasiones, de pensadores bastante serios.

Nada más fácil en apariencia que sustentar la contraposición entre Marx y Freud. Basta para ello señalar en la obra de este último las interpretaciones y los estudios enteros en que predomina el individualismo burgués, y tomar algunas declaraciones suyas que son verdaderamente incompatibles con el pensamiento de Marx. Pero el problema no está ahí. Lo que hay que saber es si los descubrimientos de Freud y su exploración sistemática de una nueva dimensión de la existencia humana, son incompatibles con la concepción marxista del hombre, o si, al contrario, la corroboran, la enriquecen y le permiten avanzar cualitativamente, sin renegarse, en la comprensión de la realidad. La comparación superficial de las doctrinas es el terreno preferido de los dogmáticos, porque para ellos toda la crítica consiste en mostrar que una doctrina difiere de la suya, y como la suya es cierta, la otra es falsa. La verdadera crítica consiste en confrontar una doctrina con la realidad que trata de interpretar y señalar en esta confrontación los errores y los aciertos. Toda crítica del psicoanálisis que no nos diga por qué el sueño, la neurosis, el desarrollo psíquico son otra cosa que lo que piensa Freud, será inevitablemente superficial, ideológica y dogmática. Porque, como pensaba Merleau-Ponty, no se puede corregir un sistema comparándolo a otro sistema, de la misma manera que no se puede corregir un mapa con otro mapa; hay que volver al paisaje a partir del cual se pintaron ambos.

Trataremos de mostrar que hay en la visión marxista del mundo una exigencia insatisfecha de comprensión psicológica, y que hay en Freud una respuesta a esa exigencia.

Veamos primero el problema en Marx. Son innumerables los textos en que sustenta la tesis de que el individuo es social. Pero no se trata de simples afirmaciones sino de un principio que, implícita o explícitamente, subtiende todos sus análisis. Vimos con un ejemplo que este principio se expresa en su obra por una investigación de las categorías sociales más generales, llevada a término en forma tan rigurosa que no sólo logra descubrir las leyes objetivas de su desarrollo, sino su conformación como campo vital de todo hombre y su presencia necesaria en cada hecho particular, subjetivo y objetivo, sentimiento y acontecimiento, ideología y acción. Así ocurre con sus estudios sobre la propiedad, la mercancía, el dinero, el estado, la división del trabajo. Incluso a veces llega a señalar directamente, con gran profundidad psicológica, la manera como existe

una de estas categorías al nivel de la vida personal; por ejemplo, cuando trata el problema del pensamiento y la división del trabajo: “En un individuo cuya vida abarca una extensa esfera de actividades diversas y de relaciones prácticas con el mundo circundante, que lleva una vida multilateral, el pensamiento posee el mismo carácter de universalidad que las demás manifestaciones de su vida... Por el contrario, un individuo cuyas relaciones con el mundo están reducidas al mínimo, a causa de una existencia miserable, siente la necesidad de pensar y su pensamiento adquiere un carácter tan abstracto (en el sentido de separado, unilateral) como su vida, como el individuo mismo. Frente a su individualidad inerte, su pensamiento se fija como una potencia exterior, potencia cuyo ejercicio le ofrece la posibilidad de evadirse momentáneamente de un “mundo malo”, la posibilidad de un goce momentáneo. Los pocos deseos que le quedan —y que provienen en él, no de sus relaciones con el mundo, sino de su humana constitución corporal— se manifiestan únicamente por repercusión. Esos deseos insuficientemente desarrollados toman entonces el mismo carácter unilateral y brutal del pensamiento y sólo surgen a la superficie a largos intervalos, estimulados por el desencadenamiento de la pasión predominante. Se manifiestan con una violencia inaudita e implican la represión brutal de los deseos normales, naturales. Así, terminan por subyugar el pensamiento” (*Ideología Alemana*). Aquí se desciende desde la categoría social hasta el estudio psicológico de la vida personal, pero en la mayor parte de los casos el camino apenas aparece indicado. Pero la convicción profunda de Marx sobre esta inherencia de la sociedad a la persona permanece inquebrantable a lo largo de toda su obra. De otra manera, no podría sostenerse que la obra de un pensador o de un literato expresa las condiciones generales de la sociedad. Como se trata casi siempre de una expresión inconsciente y no voluntaria, es preciso que esas condiciones se encuentren de algún modo en el fondo de su personalidad y presidan el acto espontáneo de la creación. Pero, de qué modo?

Cuando se plantea la tarea de estudiar las obras individuales como expresiones de un período histórico no es tan fácil dejar de lado esta pregunta, si no se quiere convertir al individuo en un agente pasivo que la sociedad o la clase personificadas y fetichizadas utilizan para proyectar su reflejo. Con este procedimiento se regresa a la oposición que Marx explicó y combatió con tanta profundidad. Las categorías sociales se convierten en seres autónomos, actuantes y pensantes, que dejan a veces oír su voz a través de ciertos hombres, como los dioses nos comunican sus mensajes a través de los profetas. Para escapar a esa mistificación es necesario tomar en serio la idea de Marx de que “el individuo particular es, a cualquier nivel que se le considere, al mismo tiempo la totalidad”, y averiguar concretamente de qué manera lo es, es decir, hacer psicología.

La ausencia de esta pregunta, el abandono del camino seguido por Marx y el retorno al fetichismo de los fenómenos sociales personificados, es una de las características del marxismo vulgar. Se emplean allí, en la mezcla más indiscriminada, dos sistemas de interpretación de las ideologías incompatibles e igualmente absurdos: tan pronto se las trata como el simple reflejo pasivo de las instituciones económicas, y por ejemplo resulta que la descomposición de las formas clásicas en la pintura moderna “refleja” la descomposición del mundo capitalista; tan pronto se las trata como una forma consciente de acción política, y entonces la religión aparece como una simple maniobra patronal.

El camino seguido por Marx consiste, como hemos indicado, en llevar el análisis de las categorías económicas e históricas hasta un nivel de profundidad en el que se manifiestan como el campo vital de toda existencia individual. Y es precisamente en este camino donde surge la exigencia de una psicología, exigencia que está en relación directa con su posición materialista. Cuando critica, por ejemplo, en la cuarta tesis sobre Feuerbach, el tratamiento que da éste a la religión, mostrándola como un desdoblamiento del mundo real, anota lúcidamente que si el mundo real necesita este reflejo celestial es porque está desgarrado en sí mismo, y que si la familia terrenal es el secreto de la sagrada familia, ello se debe a las contradicciones de la primera. Igualmente, cuando nos dice que “la carencia efectiva de verdad de los lazos familiares es expuesta por el cristianismo como una verdad inquebrantable” (*Ideología Alemana*), Marx afirma la prioridad de la existencia sobre la idea y señala la necesidad de explicar las características de ésta a partir de las condiciones de aquella. Pero, en qué consisten concretamente la falta de verdad de los lazos familiares, su desgarramiento y su contradicción? Para establecerlo, habría que pasar a una psicología de la familia patriarcal.

Marx estudia, por una parte, las condiciones generales de la religión: la alienación —es decir, el hecho de que los productos de su trabajo intelectual y material y de sus relaciones escapen a los hombres, que no se reconocen en ellos, y se les aparezcan como una fuerza exterior que los condiciona— la propiedad privada —, que confiere poder sobre el trabajo y a veces sobre la vida de otros, y convierte a los hombres en medios y a las cosas en fines introduciendo como mediador y barrera, entre la necesidad y la satisfacción, el derecho del propietario—, etc. Estas determinaciones son esenciales para comprender realmente el fenómeno religioso en su origen y desarrollo. A veces el análisis marxista unifica las dependencias económicas y las familiares, haciendo incluso aparecer la figura del padre en un sentido típicamente freudiano, como cuando nos explica la fuerza de la fe en la “creación”: “Un ser sólo se considera independiente cuando es dueño de sí, y no es dueño de sí sino cuando es a sí mismo a quien debe su existencia. Un hombre que vive por gracia de otro se considera dependiente. Pero yo vivo completamente por gracia de otro cuando no

sólo le debo el mantenimiento de mi vida sino que además es él quien ha *creado mi vida*, quien es la *f fuente* de mi vida, y mi vida tiene necesariamente su razón fuera de ella cuando no es mi propia creación. La creación es por lo tanto una representación difícil de eliminar de la conciencia popular. Esta conciencia *no comprende* que la naturaleza y el hombre existen por sí mismos, porque semejante existencia va contra todos los *datos evidentes* de la vida práctica”<sup>4</sup>.

Esta apertura de Marx a la psicología no se reduce a ciertas necesidades de explicación precisas y limitadas: está implícita en su concepción del hombre. El carácter totalizante de los conceptos y del método marxistas inicia una perspectiva de comprensión que no puede detenerse arbitrariamente en ningún nivel de la realidad ni reducir lo significativo a las grandes estructuras históricas y tratar lo particular como contingente y carente de importancia para la comprensión del conjunto. Los hombres considerados en su existencia concreta, particular, los individuos, no son simples momentos y agentes inconscientes de una lógica histórica impersonal, de un espíritu universal. Toda la lógica y el sentido de la historia se encuentran en los hombres reales, en las relaciones que tienen entre sí y con la naturaleza, la apariencia de una lógica impersonal viene exclusivamente de que han perdido el control de sus productos y de sus relaciones y, por lo tanto, la historia que producen y que los produce se les revela necesariamente como movida por fuerzas exteriores. Marx no es un economista, sino un crítico de la economía, no se instala en las categorías económicas, mercancía, valor, dinero, precio, capital, etc., para explicar sus relaciones, sino que realiza una crítica histórica y social de cada una de estas categorías, mostrándolas como cierta objetivación de los hombres que les escapa, y descubriendo al mismo tiempo su dinámica interna, sus leyes y sus tendencias, pero poniéndolas siempre en cuestión teóricamente y organizando una acción que las destruya prácticamente. Así, cualquiera que sea el grado de la alienación y el mecanismo inhumano de los procesos económicos, el hombre que los mueve, que se pierde en ellos y los padece como una necesidad exterior, no es nunca el simple objeto pasivo de una historia impersonal. No hay pues, por una parte, un aparato objetivo y autónomo de leyes económicas y, por otra, los individuos concretos que les sirven sin saberlo. Hay hombres que se debaten con la naturaleza, que explotan a otros hombres o son explotados, que se relacionan entre sí en la dispersión y la concurrencia, y que ven objetivarse el resultado de sus actos y convertirse en un aparato autónomo de leyes económicas que no controlan. Podría pensarse que es otra manera de formular la misma cosa y que Marx describe como conclusión de un proceso lo que otros constatan como un hecho. Pero esta diferencia es esencial, incluso si se acepta que las

---

<sup>4</sup> *Obras Filosóficas*, t. 6o., pág. 38. Ed. Costes. - Los subrayados pertenecen en todos los casos al autor citado.

leyes descubiertas por Marx pueden ser conocidas independientemente de su método, lo que es absurdo. En efecto, la “simple constatación de los hechos”, que no sabe aprehenderlos genéticamente, significa aquí la naturalización, tanto del aparato económico, absolutamente exterior, como de los individuos impotentes ante él. Y así, las condiciones del fenómeno, la explotación, la dispersión, la concurrencia, quedan igualmente convertidas en “simples hechos”. Garantizada en esta forma la separación radical de los individuos concretos y el proceso económico, la idea de buscar en los primeros la presencia eficaz de las condiciones del segundo y de ver en éste la alienación de aquellos, resulta sin duda tan peregrina como el intento de explicar la vida anímica de los hombres por la posición de los astros.

El procedimiento de Marx permite por el contrario estudiar las categorías económicas como condiciones de existencia internas y externas de los individuos, y estudiar la vida real de éstos como clave de las categorías económicas. En sus frustraciones y realizaciones, en sus oposiciones y solidaridades, en su despojo y su riqueza, la persona concentra a su modo el conjunto social. La economía marxista se niega a dejarse clasificar como ciencia separada porque no acepta la existencia de su objeto como un hecho empírico. Es al mismo tiempo historia, sociología, filosofía. En la medida en que no consagra la separación entre lo interior y lo exterior, entre lo individual y lo colectivo, entre la vida privada y la vida pública, entre la realidad y la fantasía, en la medida en que es un monismo materialista, permanece abierta a la psicología.

La premisa teórica según la cual el individuo es social, plantea la exigencia de saber *cómo* lo es. La afirmación de que el hombre es un producto de su época, de su clase, de su familia y de su historia personal, plantea la exigencia de saber *cómo* esos condicionantes se convierten en cualidades propias, en lugar de permanecer como fuerzas extrañas que lo coaccionan y lo determinan. Se plantea la exigencia de saber *de qué manera* lo exterior deviene lo interior. El marxismo plantea la exigencia de una psicología.

### III

Está bien, se dirá. El marxismo necesita desarrollos en este y en muchos otros sentidos, pero, qué tiene que ver eso con Freud y con el psicoanálisis? Acaso Freud no partió de una problemática completamente diferente y llegó a conclusiones que lejos de ser complementarias parecen más bien incompatibles con las de Marx? No pensaba que el sexo, la herencia, los instintos, explican los fenómenos históricos —como la guerra—? No es un decadente que considera lo patológico como la clave de

lo normal? No es un pansexualista y pansimbolista que nos convierte en marionetas de nuestra infancia y de nuestro inconsciente?

Etc., etc.

Otros tendrán ya lista la cita de Lenin: “Desconfío de los que están constante y obstinadamente absorbidos por los problemas sexuales”.

Otros, más rudos, más francos, más ingenuos, abrirán el “Breve Diccionario filosófico” de la Academia de Ciencias de la URSS. Allí se define el freudismo como “una tendencia reaccionaria idealista, esparcida en la ciencia psicológica burguesa ... ahora al servicio del imperialismo, que utiliza estas enseñanzas con el propósito de justificar y desarrollar las tendencias instintivas más bajas y repelentes” (Edición de 1955).

Otros apelarán a una autoridad respetable como Wallon: “Hedonismo, subjetivismo, idealismo, irrealismo”.

Y está además Pavlov, en su doble calidad de materialista y de ruso.

Un poco de calma, camaradas. Comencemos por el pansexualismo. Freud no pretendió nunca dar al sexo el papel de una causa primera capaz de explicar el conjunto de la conducta, pero es un hecho que le confiere una gran importancia, tanto desde el punto de vista de la comprensión de la conducta como desde el punto de vista de su desarrollo. Se trata en efecto de una necesidad inseparablemente biológica y social, arraigada en todo el cuerpo y, sin embargo, tan extraordinariamente socializada que puede perder su función natural, cambiar el objeto que le está biológicamente destinado por otros objetos, o inhibirse del todo, en función de las relaciones interhumanas en que se forma el individuo. En esa necesidad el organismo no se refiere a la naturaleza para conservarse o protegerse, sino que se refiere a otra persona. Freud no piensa que de ella se deriven todas las demás relaciones sociales, sino que ella recibe, desde la infancia, la influencia de todas. Considera el comportamiento como una unidad conflictiva y dinámica y ve en la sexualidad un “prototipo” de sus demás reacciones. Nos muestra por ejemplo cómo nuestra cultura impone, por un largo período de la juventud, el ideal de la abstinencia, dado que el hombre maduro para la vida sexual y amorosa mucho antes de que pueda alcanzar una situación económica que le permita realizar el matrimonio, lo que no ocurre en otras culturas. Cualquiera que sea la manera como trate ese conflicto entre su capacidad personal y su incapacidad social (la segunda, interiorizada, puede convertirse en una incapacidad personal), de todos modos la solución influirá en la estructura de su carácter. Si por ejemplo se fija en el onanismo, “conforme a la condición prototípica de la sexualidad, se acostumbra a perseguir fines importantes sin esfuerzo alguno, por caminos fáciles y no mediante un intenso desarrollo de energía” (*Obras*, t. 1o., pág. 963). Evidentemente la causa del problema es social y económica, pero en la vida sexual se concentra el drama de las relaciones interhumanas. Freud no dice que la sexualidad sea la *causa* de los fenómenos históricos y sociales, pero descubrió el carácter histórico y

social de la sexualidad. Y a quienes pensaban, basándose en sus teorías, introducir una reforma de la vida sexual, les dice que el psicoanálisis “no puede asegurar que tales reformas no hayan de imponer a otras instituciones sacrificios distintos y quizá más graves” (Id., pág. 983). Sobre el carácter limitado de los ensayos de transformar la educación sexual nos dice: “Queda así demostrado una vez más cuán necio es poner a un traje destrozado un remiendo de paño nuevo, y cuán imposible llevar a cabo una reforma aislada, sin transformar las bases del sistema” (Id., pág. 1.184). No se puede decir por lo tanto que la sexualidad constituya para Freud una fuerza histórica separada y determinante. En lo que respecta al desarrollo personal, nos muestra la manera como éste se modela en las relaciones interpersonales, a partir de la estructura familiar y a través de la historia individual, y adquiere así sus particularidades, su dirección y su sentido. Se trata de afirmar la prioridad de lo social sobre lo natural en la vida sexual humana, y no al revés.

\*

Una gran parte de la incomprensión de la teoría freudiana de la libido viene de la confusión muy frecuente entre sexo y sexualidad genital. Si lo sexual se reduce a las funciones y a los órganos de la reproducción, no cabe evidentemente hablar de una sexualidad del niño de pecho, pero si lo erótico es, como piensa Freud, una cualidad del organismo que se concentra en ciertas zonas prioritariamente, según las etapas del desarrollo, y que puede permanecer fijado a una o varias de ellas, entonces no tiene por qué limitarse a las edades ni a los actos en que interviene, en forma desarrollada, la sexualidad genital. Freud descubrió una sexualidad infantil y estudió las principales etapas de su evolución a partir del análisis de los adultos y de los problemas de su desarrollo. Es interesante anotar que al establecimiento de estas etapas eróticas infantiles colaboró muy poco la observación directa de los niños, y que fueron descritas por medio de una investigación fundamentalmente indirecta, que lograba captar su permanencia en el hombre maduro. Y esta anotación no se trae a cuento para disculpar a Freud ni solicitar indulgencia para con su teoría, sino, al contrario, para mostrar mejor la grandeza de su concepción. Porque los psicólogos de la infancia que estudiaron directamente el problema al nivel orgánico y que carecen de toda simpatía por el psicoanálisis, corroboraron después a su modo el descubrimiento de Freud.

Así, Wallon, describiendo la evolución infantil, nos dice: “Hay ciertamente en el niño, como lo sostiene Freud, un período bucal y anal”<sup>5</sup>. Y luego nos muestra cómo también hay un período de excitabilidad uretral. El autor discute sin embargo el carácter erótico que Freud atribuye

---

<sup>5</sup> *Les Origines du Character chez Penfant*, P.U.F. pág. 23.

a las satisfacciones que obtiene el niño de estas zonas. Que el placer producido por la excitación de una mucosa sea erótico o no, es un problema que depende fundamentalmente de la amplitud que se de al término. Pero lo que nos interesa subrayar aquí es que Wallon, un marxista militante, miembro activo del Partido Comunista Francés y uno de los más grandes psicólogos contemporáneos, logra efectivamente comprobar en el plano orgánico la teoría de Freud sobre la evolución del niño, pero no logra como éste ver el carácter social, dramático e histórico de esos períodos. Porque lo que caracteriza para Freud las tres etapas eróticas infantiles, no son simplemente las tres mucosas predominantemente excitables en cada una de ellas, sino tres tipos de conflictos dramáticos, de cuya solución depende en parte el tratamiento que se dará más tarde a los conflictos de la vida. Y sobra agregar que sin esta perspectiva jamás habrían podido ser descubiertas a partir del adulto.

En efecto, la "etapa oral" no es sólo el período en el que se obtiene el mayor placer en el contacto con el seno materno y sus substitutos. Es el período de la dependencia absoluta, en que el ser se debate entre la presencia y la ausencia (respectivamente colmadora y aniquiladora) de un objeto que no puede alcanzar por su propia actividad. Y Freud nos muestra en *Más allá del Principio del Placer* cómo el niño, cuando apenas el lenguaje comienza a esbozarse en las primeras oposiciones fonéticas, trata de controlar simbólicamente las alternancias de presencia y ausencia de la madre. El complejo de ser pasivamente protegido y, correlativamente, de ser abandonado sin remedio, se estabiliza cuando no es posible una superación dialéctica de esta etapa y cuando un drama posterior remite al hombre a su situación inicial. Por eso puede verse allí, no sólo la excitabilidad de una mucosa, sino el origen de una esquizofrenia (o de la filosofía de un Heidegger...) La manera freudiana de abordar el tema, incluso cuando se trata de los momentos iniciales de la evolución del individuo pone en cuestión por lo tanto la estructura de la familia y, a través de ella, la sociedad; porque el resultado depende ahora de la actitud de la madre, de la manera como tome su papel, de las relaciones con el padre y de la actitud de la pareja en el devenir social que puede amenazar o consolidar la estructura familiar vigente.

Tampoco la "etapa anal" puede caracterizarse simplemente por la excitabilidad de las mucosas comprometidas en la defecación. Es, como Freud lo señala (*Obras*, t. 1o., pág. 805), el momento en que la primera prohibición se alza ante el individuo y en que éste comienza a vivir la contradicción entre su deseo inmediato, orgánico, y la norma social a que sus padres tratan de integrarlo —el aseo—. Pero, una vez que se inicia este debate, todo se vuelve significativo, porque la defecación es ahora transgresión de la ley<sup>6</sup>, afirmación agresiva del placer contra la norma o

---

<sup>6</sup> Así los españoles son tan religiosos que expresan cualquier movimiento de rebeldía con la fórmula: "me cago en Dios".

interiorización de la ley (control de los esfínteres). Esa primera experiencia de un orden normativo al que tiene que adaptarse la espontaneidad de los propios deseos, puede conducir a una fijación de la contradicción entre lo que yo quiero hacer y lo que otros quieren que yo haga, o a una represión brutal de mis deseos, o a una solución realista —la diferencia entre lo que quiero inmediatamente y lo que me conviene,— etc. Pero, en cualquier caso, el desenlace depende del tipo de normatividad que encuentre ante mí, de la estructura familiar y de sus problemas. Esa sexualidad infantil, tan aberrante para los espíritus pacatos, es pues una teoría que permite comprender la presencia eficaz de la sociedad en el individuo —a través de la mediación familiar— desde los primeros momentos de su desarrollo<sup>7</sup>. No se trata de una concepción “pansexualista” de la sociedad, sino de una concepción sociológica del sexo, que sabe descubrir las significaciones que le imprime la historia —individual y colectiva,— sin perder de vista la base biológica. Pero tampoco se trata de concebir la experiencia infantil como absolutamente determinante, haciendo del hombre adulto un esclavo del niño que fue. Freud no pensó nunca que las experiencias infantiles producan sus consecuencias independientemente del contexto social en que fuera a inscribirse la persona.

El enfoque freudiano de la infancia ha sido corroborado por las investigaciones psicológicas posteriores que se desarrollaron en forma completamente independiente de él. Así, Piaget, al estudiar el desarrollo intelectual del niño, encuentra que “los dos hechos fundamentales descubiertos por el freudismo son, primero, que la afectividad infantil pasa por etapas bien caracterizadas, y segundo, que hay una continuidad subyacente, es decir, que en cada nivel el sujeto asimila inconscientemente las situaciones afectivas actuales a las anteriores e incluso a las más antiguas. Ahora bien, estos hechos son tanto más interesantes para nosotros cuanto que resultan ser completamente paralelos a los fenómenos del desarrollo intelectual. También la inteligencia pasa por etapas, y éstas corresponden a grandes rasgos a las del desarrollo afectivo”<sup>8</sup>.

No es posible por lo tanto despachar la teoría freudiana con un simple alegato ideológico que se reduzca a señalar la incompatibilidad de algunas declaraciones del autor con el pensamiento marxista. Mencionamos rápidamente la concepción freudiana de las primeras etapas de la afectividad infantil, con el único fin de mostrar un rasgo característico de su pensamiento: la capacidad de ver al hombre, desde el comienzo,

---

<sup>7</sup> Y tal vez antes: “Antes de existir en sí, por sí y para sí, el niño existe por y para los otros; es ya un polo de esperanzas, de proyectos y de atributos” - Lagache. *La Psychanalyse*, vol. 60., pág. 14.

<sup>8</sup> PIAGET. *La Formación del Símbolo en el Niño*. - Se puede encontrar un empleo muy fecundo de estas correspondencias en la obra de Charles Odier: *La Angustia y el Pensamiento Mágico*.

arrojado en un drama intersubjetivo, luchando por inscribir su deseo, su movimiento espontáneo hacia la satisfacción en el marco de normas e instituciones que lo preceden. Pero, en realidad, toda discusión seria del psicoanálisis debe comenzar por tomar posición ante su descubrimiento capital, sin el cual la doctrina de Freud queda reducida a una serie de observaciones inteligentes y al hallazgo de unos cuantos problemas típicos: nos referimos al inconsciente. Freud pretende en efecto que hay una dimensión de nuestra existencia en la que se desarrollan pensamientos, sentimientos y deseos provistos de significación y de eficacia, y que sin embargo desconocemos. “Pensamientos inconscientes”, “procesos intelectuales muy complejos, completamente exteriores a la conciencia”, etc. Los filósofos se escandalizaron: Sartre, en *El Ser y la Nada*, intentó vanamente dar cuenta de los hechos psicoanalíticos con una teoría (por lo demás muy interesante, en otro sentido) de “la mala fe”<sup>9</sup>. Merleau-Ponty, por su parte, trató de reducir el problema, con una incomprensión igual, al hecho de que las significaciones de nuestra vida desbordan a cada momento la conciencia que tenemos de ellas y son inagotables<sup>10</sup>. Pero este es otro asunto. Lo que Freud pretende hacernos tragar es verdaderamente escandaloso: la existencia de procesos intelectuales y afectivos, eficaces y significativos, que son inconscientes y que, para colmo, no son fenómenos delimitados y marginales sino que constituyen “el núcleo de nuestro ser”. Para comprender el psicoanálisis hay que digerir ese hueso.

Freud afirma que los sueños, los síntomas neuróticos y psicóticos, los actos fallidos, tienen un *sentido* y no solamente *causas*, a pesar de que ese sentido sea completamente desconocido por el sujeto que experimenta estos fenómenos. *La interpretación de los sueños* es tal vez el ejemplo más brillante de la manera como saca a la luz esa significación inconsciente y establece su verdad. Freud nos muestra allí, no solamente “el contenido latente”, el sentido del sueño, sino la compleja gramática que utiliza para expresarse, las leyes que presiden a su elaboración. Considerando estas leyes, podremos tal vez comprender la magnitud de su descubrimiento.

Veamos solamente las dos fórmulas más importantes de la “elaboración onírica”: la condensación y el desplazamiento. La condensación es la agrupación en una sola imagen de diferentes personas, lugares o acontecimientos, que poseen cierta significación común. Generalmente las figuras o los hechos así “condensados” en una imagen onírica, pertenecen a muy diversas épocas en la historia del sujeto y poseen grandes diferencias que sin embargo quedan relegadas a un segundo plano para subrayar la

---

<sup>9</sup> Es cierto, sin embargo, que su concepción de la conciencia ha permitido importantes desarrollos en la teoría psicoanalítica, especialmente en lo que respecta al problema del yo. Ver Lagache, *la Psychanalyse*, volúmenes 3o. y 6o.

<sup>10</sup> Ambos autores evolucionaron posteriormente en el sentido de una aproximación al psicoanálisis.

significación que los reúne. A veces es necesaria la creación de formas intermedias para aproximar términos difícilmente compatibles, de modo que puedan aparecer representados por una sola imagen. En esta forma, toda una serie de experiencias dispersas en el tiempo y en el espacio encuentran una unidad de sentido y se esclarecen unas a otras, en la medida en que todas plantearon al sujeto el mismo problema. El otro procedimiento, el desplazamiento, consiste en representar una cosa por otra u otras que están vinculadas a ella, una persona por una prenda, un suceso importante por un acontecimiento insignificante que pertenece a la misma experiencia, etc.; y así ocurre un desplazamiento de los afectos, que parecen fijarse en los objetos que no les corresponden. Condensación y desplazamiento son pues dos procesos por los cuales un sentido inconsciente encuentra una expresión indescifrable para el sujeto; constituyen dos reglas gramaticales del inconsciente. Así, Freud nos mostró que los sueños son un lenguaje y, al hacerlo, descubrió los dos grandes medios significativos de todo lenguaje. Condensación y desplazamiento corresponden en efecto a metáfora y metonimia, y Jakobson, que anota esta correspondencia, señala que son los dos medios que tiene el lenguaje para expresar una significación: comprendemos el sentido de una palabra por la substitución de palabras o frases que tienen un sentido similar (procedimiento metafórico) y por la ubicación en los contextos en que tal palabra puede aparecer y en que no pueden aparecer los substitutos (procedimiento metonímico). La poesía emplea estos dos procedimientos cuando nos muestra las correspondencias afectivas de las cosas y las experiencias —metáfora— y cuando comprueba el hecho de que un contexto —por ejemplo, una persona— impregna con su sentido las cosas que aparecen ligadas a él —metonimia.— Si pasamos a la magia observamos en ella la acción de las mismas leyes: destruyo un muñeco que representa a mi enemigo para perjudicarlo o tomo su pluma y lo castigo en ella. La interpretación freudiana de los sueños no sólo logra demostrar que tienen una significación, sino que descubre las leyes generales de la significación. El inconsciente se expresa por el lenguaje de los sueños, de los síntomas, de los actos fallidos, de los símbolos, pero su contenido permanece reprimido. Y la represión, según Freud, no es una barrera inasible que separa lo inconsciente de la conciencia: es una estructura del comportamiento que se construye como defensa contra las tendencias que lo amenazan.

Pero no hay que apresurarse a concluir que para Freud la realidad no cuenta y que el hombre se debate indefinidamente con sus propios fantasmas. Existe ciertamente la tendencia a traducir las nuevas experiencias a los términos de las viejas estructuras afectivas, y el hombre puede perder el contacto con la realidad, por ejemplo en la psicosis. Pero puede perderlo porque puede tenerlo. Para lanzar la consigna: lo inconsciente debe volverse consciente, para superar la repetición simbólica de las viejas

conductas sedimentadas y promover una superación efectiva, hay que comenzar por reconocer su existencia.

El hombre no se agota en la conciencia que tiene de sí, está habitado por símbolos eficaces que provienen de dramas interpersonales. La proyección, que ve en el otro nuestra propia tendencia, la introyección, que asume como propios sus atributos, son movimientos de un ser que está constituido por sus relaciones con los otros.

#### IV

Se ha discutido largamente sobre el complejo de Edipo, “complejo nuclear de todas las neurosis”, y una pieza verdaderamente central en la concepción freudiana. Considerado en sus términos más generales y más universales, viene de la contradicción entre naturaleza y cultura, entre los deseos instintivos y las normas sociales: los primeros se dirigen a la figura de la madre (o sus substitutos) que es la persona natural por excelencia, y las segundas se personifican en la figura del padre (o sus substitutos). El padre aparece generalmente como el portador de la primera norma social, “la norma de las normas” (Levi Strauss), la prohibición del incesto. Los antropólogos interpretan la universalidad de esta norma como una garantía de la cohesión social: para afirmar y hacer necesaria la relación extra-familiar es preciso romper la relación intra-familiar. Los lazos culturales se estrechan con una ruptura de los lazos familiares. Es interesante anotar que Freud había comprendido este hecho desde 1897<sup>11</sup>. Evidentemente, las formas del complejo de Edipo varían enormemente en función de la estructura de la familia y, por lo tanto, de la evolución económica que la rige<sup>12</sup>. En el complejo “clásico” de nuestra cultura, el niño ve en el padre al mismo tiempo un inhibidor y un modelo, la prohibición inicial y el polo de identificación que termina por interiorizar y convertir en un control interior. El resultado de ese primer encuentro se convierte en un esquema afectivo y simbólico, extraordinariamente variable, según la situación social de los padres, la manera personal como desempeñen sus funciones, etc. Así, lo social se instala de entrada en lo más íntimo de la persona, ya que define los términos del drama inicial. Llegamos ahora al problema capital del psicoanálisis: el complejo de

---

<sup>11</sup> “El horror al incesto (como algo impío), se basa en el hecho de que, a consecuencia de la vida sexual en común (aún en la infancia), los miembros de la familia se mantienen permanentemente unidos y pierden su capacidad de entablar contacto con los extraños. Así, el incesto es antisocial, y la cultura consiste en la progresiva renuncia al mismo” - *Los Orígenes del Psicoanálisis*, págs. 247 - 248.

<sup>12</sup> No discutiremos aquí sobre su existencia en las sociedades matrilineales. Los argumentos de quienes la afirman (como G. Roheim) parecen mucho más fuertes que los de quienes la niegan (como Malinowski).

Edipo es verdaderamente decisivo en la formación de la personalidad, de su solución depende la estructura del comportamiento; ¿pero la forma y el sentido de este complejo es a su turno un hecho histórico y social que se modifica según la historia de las clases y de sus relaciones? O, al contrario, nos encontramos ante un hecho universal cuyas variaciones son de carácter estrictamente particular? En otros términos: la historia social imprime su huella al individuo a través del complejo de Edipo? O, al contrario, nos vemos obligados a estudiar separadamente la historia social y la psicología individual? La concepción freudiana brinda la posibilidad de vincular a través de todas las mediaciones la problemática de la comunidad a que pertenece, o más bien consagra su separación y establece su inconmensurabilidad?

Para un pensamiento ecléctico, es seguramente suficiente poder determinar uno a uno los “factores” que condicionan la vida de un individuo: la clase, la situación económica, la familia particular, su historia personal dentro de esa familia, etc. Y no le preocupará el hecho de que esos “factores” permanezcan aislados unos de otros y actúen sobre el hombre como fuerzas independientes que determinan en su convergencia causal una trayectoria, ni se cuidará de encontrar una relación necesaria entre esos dos factores y un orden de prioridades que permita derivar los condicionados de los condicionantes. Pero esta posición es insostenible para un pensamiento dialéctico, y si, como nosotros pensamos, es imposible despachar con una simple crítica ideológica la concepción freudiana del desarrollo y la estructura de la personalidad, no queda más remedio que interrogar sobre la historicidad del complejo de Edipo, y de los complejos anteriores y posteriores íntimamente vinculados a él<sup>13</sup>.

La premisa básica para abordar positivamente estos interrogantes es la prioridad, en el seno mismo del Edipo, de lo social sobre lo particular. Debe establecerse ante todo que el sentido que adquiere en cada caso la relación niño-madre-padre depende de los modelos sociales vigentes y que, cualquiera que sea esta relación, ausencia real o funcional de uno de los dos progenitores, conducta superprotectora o superinhibidora, el sentido del drama está siempre en función de los modelos vigentes, sea que los contraríe o que se ajuste más o menos a ellos. Finalmente, que esos modelos mismos pueden entrar en crisis con los cambios en la estructura y situación de las clases.

Si consideramos una sociedad de campesinos pequeños-proprietarios, con una economía familiar relativamente autónoma en lo que respecta a la financiación, el trabajo y el mercado, en la que predomina una familia fuertemente patriarcal y aislada, y de otro lado, una sociedad de campesinos

---

<sup>13</sup> La importancia del período pre-edípico —oral y anal— en la vida posterior, depende de la solución del Edipo mismo. Ver: *Jean Laplanche, Holderlin et la Question du père*. Págs. 42-43.

sin tierra que trabajan bajo un sistema de explotación servil para una aristocracia terrateniente, nos encontramos ante dos formas de organización social que modifican profundamente el sentido del drama edípico. En el primer caso, el doble papel de inhibidor y modelo que desempeña el padre se puede presentar en todo su rigor, hasta el punto de que la identificación con él implique y refuerce la rebelión; mientras que, en el segundo caso, nos encontramos ante una figura del padre vencido, con el que toda identificación adquiere un sentido completamente diferente. Se constituyen dos modelos del complejo de Edipo que rigen el campo afectivo y simbólico del grupo. Esto quiere decir que las características particulares de una familia adquieren su peso específico en función de esos modelos. Un problema formalmente similar, como la ausencia del padre o de la madre, adquiere una significación diferente.

Freud nos habla de un Super-Yo colectivo, que evoluciona con la historia, "por la influencia de factores externos". El Dios de Moisés, sin nombre y sin imagen, es, en su concepción misma, una poderosa represión de todo lo sensual que se adhiere a la vida imaginaria y al lenguaje, y proviene de cierta forma de liquidación de la organización matriarcal de la sociedad. La religión monoteísta introduce notables cambios en la vida afectiva de la humanidad y, para cada hombre, una nueva relación con los símbolos que expresan sus temores, su dependencia y su necesidad de protección y de coacción. Pero cuando Freud investiga el origen del monoteísmo egipcio, nos da una explicación clásicamente marxista: "Las condiciones políticas de Egipto habían comenzado en esta época a influir poderosamente sobre la religión. Gracias a las conquistas del gran Thotmes III, Egipto se había transformado en una potencia mundial, habiendo añadido el reino de Nubia al sur y Palestina, Siria y una parte de Mesopotamia al norte. Este imperialismo se refleja entonces en la religión con el carácter de universalismo y monoteísmo. Como el faraón no sólo regía Egipto sino también Nubia y Siria, la divinidad tuvo que perder su carácter nacional, y de igual manera que el faraón era el único y omnipotente señor del mundo conocido por los Egipcios, así también debía ser su nueva divinidad" (*Moisés y el Monoteísmo*). El padre es ciertamente el transmisor de la ley y su primera figura concreta, pero la ley que él transmite no es la simple prohibición del incesto, es una ley histórica y socialmente constituida que determina sus funciones. La mitología social no es la suma de las mitologías individuales producidas en cada familia a partir de las contradicciones generales de la especie humana, entre norma y deseo instintivo, por ejemplo, es una formación simbólica que se deriva de la estructura de la sociedad y se imprime al individuo a partir de su experiencia primera.

Habíamos dicho al comienzo de este artículo que el análisis marxista de las categorías económicas conduce a la descripción de un campo psicológico. Sabemos por ejemplo que en el origen del capitalismo se

generó, en ciertas capas burguesas y pequeño-burguesas, una fuerte tendencia al ahorro con destino a la inversión productiva. La vida familiar se organiza sobre una severa limitación del consumo y el tiempo se valoriza, no como el elemento del desarrollo humano, sino como el elemento de la acumulación del capital. En varios países esta situación corresponde al surgimiento del puritanismo protestante que sanciona y glorifica las necesidades de la acumulación de capital, convirtiéndolas en una moral. El ahorro generalizado se convierte en una represión del disfrute en todos los niveles de la existencia, que comanda las formas de educación y genera desde la infancia sus mitos y sus complejos. Se modifican así las relaciones del hombre con Dios, con el Diablo, con su padre y con su propio cuerpo. Lo que Freud nos ofrece no es una explicación opuesta a la de Marx sino las mediaciones y la gramática inconsciente que permiten derivar concretamente la mitología protestante de la estructura económica. Al interpretar, en el sentido freudiano, los mitos y las religiones, es decir, al traducir su lenguaje simbólico a los términos de la vida real, a los dramas que en ellos se proyectan y se ocultan a la vez, nos encontramos en realidad mucho más cerca de sus fundamentos históricos, económicos y sociológicos, que si nos reducimos a declarar que son fenómenos irracionales producidos por la impotencia y la ignorancia de los hombres. Porque está muy bien decir que la familia celestial no es sólo un reflejo de la familia terrenal sino la demostración de que esta última está en contradicción consigo misma, hasta el punto de necesitar ese reflejo; pero Freud nos ofrece los instrumentos teóricos para continuar el análisis.

\*

Se reprocha frecuentemente al psicoanálisis el haber introducido una concepción determinista del hombre que convierte las experiencias infantiles en causas inmovibles, restando toda eficacia a las experiencias posteriores, salvo el tratamiento analítico. Este reproche está tanto más injustificado cuanto que para Freud la vida que se limita a repetir simbólicamente una experiencia original y que se desenvuelve como un círculo vicioso, no es una definición de la condición humana, sino de la enfermedad mental. Puede decirse con Foucault que “es en ese círculo en donde reside la esencia de las conductas patológicas. El enfermo está enfermo en la medida en que el lazo del presente al pasado no se da en el estilo de una integración progresiva” (*Enfermedad mental y Personalidad*). Los conceptos de fijación y regresión, característicos de la comprensión freudiana de los desórdenes psíquicos, carecerían de toda significación en una perspectiva determinista que redujera el presente al pasado. Por el contrario, nos encontramos aquí con una visión dialéctica del tiempo. Como se sabe, la razón analítica es incapaz de comprender la temporalidad

porque para ella el pasado ya no existe, el futuro no existe aún y el presente no es más que el límite ideal que divide esas dos inexistencias. Y como esta formulación es válida para cualquier momento anterior o posterior, el tiempo se evapora. Para Freud, en cambio, el pasado es una dimensión actual de nuestra existencia. Ninguna conducta se explica completamente como respuesta a la situación inmediata. Captamos el mundo circundante y a los otros con toda nuestra vida y no solamente con nuestros sentidos, y por esta misma razón, el presente actúa sobre el pasado: cada tarea, cada obstáculo, cada necesidad y cada posibilidad ponen en cuestión las estructuras arcaicas de nuestro ser. El futuro, es decir, el conjunto de posibles e imposibles, aparece también como un condicionante del presente. El contacto con la realidad no es algo inmediatamente dado a los hombres: podemos perderlo y reconquistarlo, es un trabajo y un problema.

La segunda premisa para una historialización del complejo de Edipo está en el hecho de que las estructuras psicológicas, constituidas en la primera infancia, permanecen relativamente abiertas en cuanto a su sentido y que hay una acción del presente sobre el pasado. La historia viva del momento confiere a nuestros conflictos sedimentados un contenido que los define retrospectivamente. Ciertamente, la personalidad de Dostoiewski puede estudiarse a partir del conflicto con un padre brutal y del complejo de culpa por la muerte de éste; pero ese drama está inscrito en una historia colectiva caracterizada precisamente por la supervivencia de una autocracia amenazada por la irrupción del capitalismo, de la clase obrera, del racionalismo, de la furiosa desesperación de una juventud pequeño-burguesa, etc. El drama edípico, fuera de este marco histórico, no habría tenido el mismo sentido ni habría producido los mismos resultados. La idea de que el hombre es una totalidad (contradictoria) y no una suma de influencias dispersas, es básica en las ciencias humanas. Piénsese por ejemplo lo que ocurriría si tratáramos de comprender la visión del mundo subyacente en un autor componiéndola a partir de elementos aislados: desaparecería el *sentido* de la obra.

El psicoanálisis permite situar en su verdadero nivel el problema de las relaciones entre la obra y la vida, y entre la vida y la época.

## V

La incompreensión de ciertos marxistas para con el psicoanálisis los conduce a curiosas paradojas. Lukacs, por ejemplo, que rechaza el pensamiento de Freud como decadente, contraponiéndole a Pavlov (*La Significación presente del Realismo crítico*), nos dice sin embargo que Dostoiewski “es un maestro inigualado de la psicología” (*Existencialismo o Marxismo?*) Pero si la psicología de Dostoiewski es un auténtico anticipo del psicoanálisis! El nos habla de “pensamientos inconscientes”, nos

describe con todo rigor el complejo de Edipo, subraya su carácter inconsciente y proclama su universalidad (*Los Hermanos Karamazov*), destaca el carácter revelador de los sueños, describe al místico como un criminal reprimido, denuncia la ambivalencia del amor y el odio, etc., etc. Pero debemos anotar inmediatamente que la incomprensión de la mayor parte de los marxistas para con la obra de Freud no se explica exclusivamente aunque éste sea el motivo fundamental, por el dogmatismo en que ha caído la doctrina revolucionaria durante las últimas tres o cuatro décadas. En realidad, el psicoanálisis desprovisto de una verdadera sociología científica y de una crítica histórica rigurosa, como la que podría encontrar en el marxismo y sólo en él, está continuamente amenazado por un naturalismo individualista que trata de interpretar todos los fenómenos de la vida social como irrupción o represión de los instintos. Freud nos describe a veces la civilización como un gigantesco aparato destinado a la represión de los instintos y llega incluso a creer que existe “el peligro de la extinción de la especie humana víctima de su desarrollo cultural”, aunque, más prudente que algunos de sus discípulos, se apresura a agregar: “La ciencia no se propone atemorizar ni consolar tampoco. Mas, por mi parte, estoy dispuesto a conceder que las conclusiones apuntadas, tan extremas, deberían reposar sobre bases más amplias y que quizá otras orientaciones evolutivas de la humanidad logran corregir los resultados de las que aquí hemos expuesto aisladamente”. (*Obras*, t. 1o., pág. 984).

Este tipo de interpretaciones fantásticas y completamente vulgares se encuentra con frecuencia en la obra de Freud. Para tomar sólo un caso, nos referiremos a su lamentable ensayo sobre la guerra. Lo que más nos impresiona en esta torpe especulación es la incapacidad de comprender el carácter contradictorio y brutal de la civilización capitalista, en la que no ve más que la represión y sublimación de los instintos más bajos, llegando incluso a considerar la guerra como una explosión pasional en la que los pueblos se levantan contra la coerción educativa de esa “magna comunidad de intereses creada por el tráfico y la producción”. Es algo tan grotesco como si dijéramos que la naturaleza humana, dañada por el pecado original —el deseo incestuoso y el instinto de destrucción—, rompió las barreras morales con las que se trataba de mantenerla en el camino del bien, y se dejó llevar una vez más por las tentaciones de Satanás. Sólo que aquí las barreras morales son nada menos que la civilización capitalista! De esta manera se naturaliza el “aparato represor” del que ya no se sabe si es la policía que reprime las huelgas o el Super-Yo que reprime los instintos. Cuando el psicoanálisis no se basa en una sociología histórica y dialéctica y es incapaz de una crítica social, puede derivar hacia toda clase de fantasías naturalistas, de explicaciones aberrantes y de interpretaciones reaccionarias, incluso en la obra gigantesca de su fundador. Esto no significa, sin embargo, que se pueda clasificar a Freud como un ideólogo conservador. En muchas ocasiones manifestó su simpatía por el marxis-

mo, del que sólo tenía algunas nociones rudimentarias, como lo confesaba siempre que trataba de formular algún reparo a las tesis vulgarizadas que conoció. Al final de su vida escribió: “Se que mis comentarios sobre el marxismo no prueban de mi parte, ni un amplio conocimiento, ni una comprensión correcta de las obras de Marx y Engels. Después he leído — con verdadera satisfacción— que ninguno de los dos autores ha negado la influencia de las ideas y de los factores del Super-Yo. Esto quita valor al contraste entre marxismo y psicoanálisis que yo creía que existía” (E. Jones, *Vida y Obra de Sigmund Freud*, t. 3o., pág. 364). Su actitud combativa ante la religión, su aprobación de la revolución rusa: “La subversión soviética se nos muestra —a pesar de todos sus ingratos detalles— como el mensaje de un futuro mejor” (*Obras*, t. 2o. pág. 873), su búsqueda heroica de la verdad contra todos los prejuicios, su voluntad de someter lo irracional a la razón que lo llevó a lanzarnos la consigna “Atrévete a saber”, son manifestaciones de un hombre que nadie tiene el derecho a calificar de conservador. Pero, precisamente por ello, sus desvaríos ideológicos señalan con toda nitidez los peligros que amenazan al psicoanálisis cuando carece de un fundamento sociológico firme. El asunto se vuelve mucho más grave si abandonamos la obra de Freud y consideramos ciertas tendencias muy difundidas en el psicoanálisis contemporáneo. Porque ya no se trata de errores, contradicciones y desviaciones naturalistas que están en conflicto permanente con los descubrimientos efectivos y con las implicaciones del método, sino que aquí la carencia señalada compromete directamente las adquisiciones innegables del psicoanálisis y confiere a éste una nueva significación realmente reaccionaria.

Ocurre esto cuando, desprovisto de toda perspectiva crítica sobre la estructura social, termina por integrarse a una sociedad alienada, fundada en la explotación y en la competencia, y se convierte para ella en un motivo de justificación, en la medida en que le permite separar los problemas personales de sus raíces sociales. Se cambia así en una ideología que colabora a consagrar y fetichizar las relaciones económicas y las formas de vida que les corresponden, llamándolas “normales” y tomándolas como metas del trabajo terapéutico, que consiste entonces en adaptar el paciente a la sociedad. Y de esta manera, la “cura” ya no es solamente una liberación del enfermo prisionero de sus símbolos, para que pueda luchar en el mundo real, sino que conlleva una soterrada valoración de ese mundo y, so pretexto de “fortalecimiento del yo” y de “incremento de la confianza en sí mismo”, propone en realidad una lucha por el éxito, tal como se da en la sociedad, es decir, fundado sobre la alienación y la explotación, y considera masoquista toda conducta que no busque el triunfo en la escala de valores vigente. Comentando esta tendencia, muy difundida en Norteamérica, Levi-Strauss decía: “No es suficiente que cierta forma de integración sea posible y prácticamente eficaz para que sea verdadera y

para que estemos seguros de que la adaptación así realizada no constituye una regresión absoluta con relación a la situación conflictiva anterior". (*Antropología estructural*).

El psicoanálisis, como teoría y como práctica, no puede permanecer inmune a la valoración implícita de la sociedad en que opera. Los conceptos mismos se modifican cuando la compleja concepción freudiana de la génesis de la enfermedad es substituída poco a poco por la idea simple de frustración, a la que no se opone realización o liberación, sino satisfacción; y la exigente y arriesgada técnica inaugurada por Freud se convierte en un método indirecto de persuasión que trata de mostrar las desventajas de la enfermedad con respecto a las excelencias de la adaptación a la "realidad". Con todo, mientras el problema permanezca dentro del consultorio o del hospital y se limite al tratamiento de los casos verdaderamente patológicos, estas modificaciones pueden parecer insignificantes, y la intervención del analista está justificada aunque sus presupuestos sociales no lo estén. Pero cuando lo vemos convertido en especialista de "relaciones humanas", en asesor político o consejero industrial, la tendencia señalada ya no se reduce a sutilezas teóricas y técnicas, y adquiere su verdadera significación de ideología reaccionaria. Y cuando el "counselor" se dedica a suavizar los conflictos obrero-patronales, procurando que el personal modifique su actitud ante los problemas sin que se transformen los problemas mismos, y descubriendo los móviles profundos que dificultan la "adaptación a la realidad", el psicoanálisis queda adaptado él mismo a la sociedad y convertido en un arma de las clases explotadoras. La crítica marxista de esta ideología pseudo-freudiana está obligada por una parte a denunciar claramente su carácter justificativo y fetichizante de las relaciones sociales existentes, y por otra, a restablecer el vínculo fundamental entre las estructuras sociales y las vivencias personales. Para esta última tarea la obra de Freud es verdaderamente irremplazable, puesto que permite seguir, en el itinerario particular de cada vida, la interiorización y el conflicto de las instituciones y las funciones imperantes en la sociedad. Por esta razón, la crítica marxista de las tendencias reaccionarias del psicoanálisis resulta dogmática e ineficaz cuando rechaza en bloque las grandes adquisiciones de la obra de Freud que constituyen un avance cualitativo en el conocimiento del hombre.

Hemos señalado sumariamente los peligros que amenazan al psicoanálisis como teoría y como práctica cuando carece de una base marxista. Esto nos permite volver al problema que planteábamos a propósito del complejo de Edipo: 1o. el carácter constituyente de la historia social con respecto a la organización familiar y a la significación de las etapas del desarrollo infantil, y 2o. la necesidad de fundamentar una acción del contexto social y de las experiencias de la vida adulta, capaz de modificar el sentido de los dramas iniciales. Ahora bien, el artículo de Freud sobre la guerra, a que nos referimos, no se caracteriza solamente por su

incapacidad de comprender las contradicciones del capitalismo y del imperialismo, sino también —y este es el punto que nos interesa subrayar aquí—, por la incapacidad de estudiar *psicoanalíticamente* el conflicto, es decir, de comprender los contenidos afectivos, mitológicos y simbólicos que adquieren los hechos en la conciencia de los combatientes. Estas dos limitaciones son correlativas y tienen un origen común: la perspectiva radicalmente anti-historicista adoptada por Freud en este caso, que se contenta con contraponer dos fuerzas, los instintos agresivos y la “civilización” como represión y sublimación, desprovistas ambas de toda especificación temporal y de toda referencia a las situaciones concretas. Habría sido necesario mostrar en la vida real de los hombres bajo el sistema capitalista, la dispersión, la carga inmensa de hostilidad y competencia, la oposición de intereses, la contradicción antinómica de las clases, y la negación mítica de todo ese desgarramiento en la visión exaltada de la patria común y su lucha contra el “enemigo exterior”. Entonces se podría verdaderamente estudiar los complejos procesos anímicos que llevan a tantos hombres a matar y a hacerse matar por los intereses del capital imperialista, contrapuestos a los suyos propios, y la manera como canalizan sus propios dramas en el drama colectivo. El psicoanálisis tiene sin duda mucho que decirnos sobre la guerra, pero Freud fue aquí infiel al psicoanálisis porque carecía de una base marxista.

\*

Habíamos dicho que hay en Marx una exigencia insatisfecha de psicología y que hay en Freud una respuesta a esa exigencia. El marxismo pasa del contenido manifiesto al contenido latente cuando comprende, por ejemplo, la obra de un místico a partir de la estructura social que se expresa inconscientemente en ella. Pero no es suficiente, para dar este paso, establecer una analogía formal entre la obra y la sociedad, ni mostrar que los valores y la concepción del hombre que rigen en la primera corresponden a las relaciones que predominan en la segunda. Es necesario estudiar un lenguaje simbólico que tiene muchos niveles de referencia, porque el místico, para expresar a su manera la estructura social, comienza por inscribirse en ella con su infancia, con su cuerpo, con su sexualidad. Freud descubrió ese carácter lingüístico y simbólico de la vida humana. Podría decirse sin embargo que subsiste una diferencia insalvable y es que Marx refiere la obra a la estructura de la sociedad mientras que Freud refiere los mitos religiosos a los mitos personales y éstos a los dramas infantiles. Esta diferencia sería realmente insalvable si no existiera, entre uno y otro término de referencia, una relación necesaria. Pero el hombre no entra en un sistema de producción en calidad de economista: comienza por vivirlo como un conjunto de mandatos y prohibiciones, de funciones y

valores, en sus necesidades, en su cuerpo, en su familia, y ese sistema imprime su sello a cualquier aventura personal.

Confucio decía: "Tu hijo no es tu hijo sino el hijo de su tiempo" Ciertamente; pero él empieza a ser hijo de su tiempo ya en la manera que tienes de ser su padre.