

Raúl Páramo-Ortega: contribuciones teóricas e intervenciones críticas

David Pavón-Cuéllar

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, México)

Introducción

Ofrecemos aquí un esbozo de introducción a las contribuciones teóricas y las intervenciones críticas de Raúl Páramo Ortega. Nuestro esbozo es breve, superficial, fragmentario y muy limitado, pero debería servir al menos para presentar a este psicoanalista mexicano, justificar el homenaje que le rendimos en *Teoría y Crítica de la Psicología*, estimular incursiones más serias y exhaustivas en su obra, y permitir valorar su gran importancia en la historia de los planteamientos críticos, alternativos y radicales de la psicología y el psicoanálisis en México. En esta historia, el papel de Páramo ha sido crucial para la implantación de la perspectiva de Igor Caruso, para la importación y difusión de ideas provenientes de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y del psicoanálisis contemporáneo en lengua alemana, para la penetración del trabajo reflexivo e investigativo psicoanalítico en ámbitos sociales, culturales y políticos, y para la evolución y la consolidación de una tradición que podemos describir genéricamente, de modo quizá inexacto y bastante aproximativo, como *izquierda freudiana*. La importancia histórica de Páramo está respaldada por una extensa y variada obra que destaca por su carácter coherente y riguroso, denso y erudito, pero también personal y original, así como crítico y polémico sin concesiones.

El aspecto crítico y polémico es el que más habremos de enfatizar en el presente artículo, en el que revisaremos los cuestionamientos a los que Páramo somete la religión, la medicina, la psiquiatría, la psicosomática, el individualismo, el capitalismo, el prestigio revolucionario, el positivismo y las ideologías que subyacen a la evangelización y la colonización de México y América Latina. Pero antes de ocuparnos de estos cuestionamientos, conviene que nos detengamos un momento en las filiaciones teóricas de Páramo, así como en el escenario institucional en el que desempeña su papel, en su trayectoria personal y en el método crítico desenmascarador que él mismo concibe y aplica sistemáticamente a los mencionados objetos.

Igor Caruso y el Círculo Psicoanalítico Mexicano (CPM)

Entre las tendencias rivales en las que se disloca el psicoanálisis mexicano durante los últimos cincuenta años, están aquellas que se ubican en la tradición crítica de la izquierda freudiana. Los orígenes de esta tradición en México remontan a la década de los cincuenta y están primeramente dominados por la corriente frommiana, la cual, desde el principio de

los años setenta, pierde poco a poco su prevalencia y tiende a verse opacada por otras corrientes que también se interesan en cuestiones sociales, que abrigan inquietudes políticas análogas y que se desarrollan en la misma tradición crítica. La primera de ellas, representada por Armando Suárez (1928-1988) y Raúl Páramo (n. 1935), tiene como principal referente a Igor Caruso (1914-1981), quien se opone a la desviación médica y adaptacionista de la Asociación Internacional de Psicoanálisis en la posguerra, proponiendo como alternativa una orientación más intelectual y filosófica, fenomenológica y sociológica, en la que se revaloriza la relación conflictiva de la personalidad con el mundo. Esta orientación de Caruso evolucionará, entre los años cincuenta y sesenta, del humanismo cristiano hacia un materialismo dialéctico e histórico en el que las referencias constantes a Freud se entretajan con ideas y conceptos de Marx, Lukács, Adorno, Reich, Marcuse, Ernst Bloch, Jean-Paul Sartre, Norman O. Brown, Joseph Gabel, André Gorz y otros autores.

En México y en otros países de América Latina, el pensamiento de Igor Caruso ha sido conocido principalmente por sus libros traducidos al español (Caruso, 1964, 1966, 1969, 1974, 1979a, 1979b), algunos de los cuales, por cierto, siguen siendo reeditados, leídos y estudiados en facultades de psicología de universidades mexicanas. La gran difusión de estos libros y del pensamiento de su autor ha sido favorecida por sus discípulos y por la red institucional que se tejió en torno a sus aportaciones teóricas. Podemos situar el origen de esta red en los años cincuenta y sesenta en Latinoamérica, y en los cuarenta en Europa y específicamente en Austria. Para ser más precisos, en 1947, tras participar en la reconstrucción de la Asociación Psicoanalítica de Viena, Caruso funda el *Círculo Vienés de Psicología Profunda*, futuro *Círculo Vienés de Psicoanálisis* y antecedente de un movimiento psicoanalítico mundial que se organiza e instituye oficialmente, en 1966, con el nombre de *Federación Internacional de Círculos de Psicología Profunda*. Este movimiento se gesta dentro del propio *Círculo Vienés*, en donde se enseña lo mismo filosofía que antropología, sociología y psicología genética, y en el que se inspiran los promotores de este enfoque pluridisciplinario en otras partes del mundo. Entre ellos hay algunos latinoamericanos que fundan círculos en sus respectivos países: primero Malomar Lund Edelweiss en Brasil (1956), luego Rosa Tanco Duque en Colombia (1963), y finalmente Armando Suárez y Raúl Páramo en México (1969).

En la fundación del *Círculo Mexicano de Psicología Profunda*, no sólo participan Armando Suárez y Raúl Páramo, discípulos directos de Caruso, sino también Jaime Cardaña, disidente de la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM). Este primer círculo sólo subsiste hasta su disolución en 1973. Ya en 1970, Suárez y Páramo renuncian a él, y en seguida, en 1971, fundan el aún existente *Círculo Psicoanalítico Mexicano* (CPM), en cuyo primer programa de formación participan Luis Moreno, Lilia Meza, Ana María Martínez Camarena, Patricia Escalante, Magda Fernández, Ida Oynik, Juan Diego Castillo y Fernando M. González. A este grupo se habrán de sumar, en los años siguientes, importantes representantes de la izquierda freudiana en México de los que nos ocuparemos en las siguientes páginas. Entre ellos se encuentran el español Pablo España y numerosos exiliados sudamericanos como Néstor Braunstein, Marie Langer, Juan Carlos Plá y Armando Bauleo, quienes parecen coincidir con el CPM, no sólo en su tendencia política y su posicionamiento crítico, sino también en su combate abierto contra cierta institucionalización, ideologización y medicalización del psicoanálisis.

El carácter abierto y progresista del CPM se evidenció de manera concreta, no sólo en la hospitalidad con la que acogió a los analistas que huían de las dictaduras militares del Cono Sur, sino también en su decisión de permitir que los homosexuales pudieran graduarse como psicoanalistas, lo que estaba prohibido en la APM, y en el hecho crucial de haber sido la única institución en México, durante varios años, que abrió la formación de psicoanálisis a todos los profesionistas y no sólo a médicos y doctores en psicología. Todo esto era consecuente con el espíritu polémico, tolerante y pluridisciplinario que reinaba en la enseñanza ofrecida por el CPM, a lo que se aunaba la horizontalidad en la vida institucional del círculo, así como su proximidad al freudo-marxismo, la anti-psiquiatría y la teoría crítica. Uno de los más importantes legados teóricos de la actividad febril del CPM serán sus publicaciones, particularmente los tres libros colectivos *Razón, locura y sociedad* (Basaglia y otros, 1978), *El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política al psicoanálisis* (Englert y Suárez, 1985) y *Psicoanálisis y realidad* (Suárez, 1989), que siguen siendo referencias cardinales e ineludibles para quienes se ubican en posiciones críticas, alternativas y radicales de la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis en México.

No parece haber existido ningún otro colectivo psicoanalítico mexicano que haya resultado tan fértil y ventajoso para el desarrollo de las posiciones críticas, alternativas y radicales, como lo fue el CPM en sus primeros años. Al menos para Suárez y Páramo, fundadores del CPM, la herencia de Caruso favorecía el posicionamiento crítico y exigía una gran apertura hacia otros campos de conocimiento, una disposición a la reflexión y la discusión teórica, y de manera más particular, como el mismo Páramo (2004) lo ha explicado, el compromiso con “una postura que destacaba tanto los aspectos crítico-sociales del psicoanálisis freudiano, como las conexiones con la sociología (de tinte marxista) y la etología” (p. 329). Esta postura de Suárez y Páramo se adivina en la crítica sostenida y aguda, sistemática y consistente, a la que someten objetos tan variados y disímiles como el conocimiento (Páramo, 1988, 1993) y la ideología en general (Suárez, 1971; Páramo, 1981, 2001), la alienación o enajenación (Páramo, 2006, 2008), la religión (1974, 1981), la evangelización y el colonialismo (1992, 2001, 2011), el capitalismo (1996, 2007), la militancia revolucionaria (1982a), la medicina y la psiquiatría (1982b, 1982c), e incluso la psicología marxista (Suárez, 1966) y ciertas manifestaciones, concepciones, desviaciones u orientaciones ideológicas en el psicoanálisis (Suárez, 1988; Páramo, 1977a, 1977b, 1982b, 1998, 2004) y el freudo-marxismo (Suárez, 1978).

Raúl Páramo Ortega y su método crítico desenmascarador

Mientras que Armando Suárez desarrolló la mayor parte de su actividad en la Ciudad de México, Raúl Páramo estará principalmente afincado en Guadalajara. Es aquí, en la Universidad de Guadalajara, en donde realizará sus estudios de Medicina y en donde se interesará por primera vez en el psicoanálisis. Este interés habrá de llevarlo a efectuar su formación psicoanalítica en el Círculo Vienés de Psicología Profunda, en el que tendrá como analista didáctico a Igor Caruso, a quien lo unirá una larga y estrecha amistad. Habiendo sido nombrado miembro ordinario del Círculo Vienés en 1964, Páramo vuelve a México y participa en la fundación, constitución y organización, primero del Círculo Mexicano de Psicología Profunda, en 1969, y luego, en 1970, del Círculo Psicoanalítico Mexicano, en el que dirige seminarios de técnica psicoanalítica durante varios años. En 1977, en Guadalajara, Páramo funda el Grupo de Estudios Sigmund Freud, y de 1979 a

1995, edita 14 números de la revista *Cuadernos Psicoanalíticos*. Aunque instalado en Guadalajara, Páramo mantendrá una actividad académica intensa en Alemania y Austria, países en los que dictará conferencias y publicará más de veinte artículos y cuatro libros que se agregarán a sus más de setenta publicaciones en español.

El conjunto de la inmensa obra oral y escrita de Páramo, que se extiende a lo largo de cuatro décadas, obedece a un proyecto radical encauzado y animado por los siguientes vectores coincidentes: “la misión esclarecedora del psicoanálisis”, su función como “teoría crítica emparentada con el marxismo” (Páramo, 1998, p. 139), su funcionamiento como “sobria crítica de las motivaciones humanas” (1974, p. 109), su vocación “atea” y su correlativa oposición al “pensamiento fundamentalista” y a la “alienación religiosa” (1998, pp. 136-140; 1974, pp. 108-109), su “fuerza” como “instancia crítica de la sociedad” (1998, p. 131), su “potencial crítico-social” en general, el “efecto emancipador” o “libertario” del “conocimiento del inconsciente” (1993, pp. 170-175) y la convicción de que el psicoanalista debe “ofrecer las armas de la crítica a la sociedad en la que vive” y no convertirse en “cómplice de una sociedad en deterioro”, como ocurriría en México (2004, p. 333). Este proyecto intenta primeramente depurar el psicoanálisis de aquello que lo habría pervertido en las últimas décadas: por un lado, las “ideas religiosas” y el “pensamiento fundamentalista” (1998, pp. 136-140); por otro lado, “las contaminaciones ideológicas que provienen de la medicina” y particularmente de “la psiquiatría”, concebida como “agente policiaco de los valores sociales reinantes” con el “apoyo” del “viejo prestigio biológico de la medicina científico-natural” (1982b, pp. 167-168). En relación con esto último, el psicoanálisis, tal como se lo representa Páramo, constituye “un verdadero corte epistemológico en relación a la psiquiatría” (pp. 161-162). De hecho, a los ojos de Páramo, Freud aparece como “el primer antipsiquiatra” (p. 162). La opción freudiana iría a contracorriente de la tendencia médica y psiquiátrica, específicamente norteamericana, en la que se “reduce el psicoanálisis a un método terapéutico”, un tratamiento “al servicio de lo que la sociedad prescribe como *sano, adaptado, adecuado*”, todo esto “en franco detrimento de la investigación científica” y de una “crítica social” que nos debe hacer cuestionar las prescripciones de la sociedad, lo que lógicamente “desborda el campo de la medicina” (1977a, pp. 90-92, 107-108; 1977b, p. 196).

En el “método crítico desenmascarador” que Páramo (1977b) exige para un auténtico trabajo psicoanalítico, se buscaría “propiciar” en el analizado una “sana desadaptación” o “des-socialización”, así como una “postura cada vez más crítica hacia la estructura social que lo conformó” (pp. 192-193). Estos objetivos manifiestos excluyen y contradicen los propósitos psicoterapéuticos de la “adaptación” o de la “domesticación humana”, los cuales, en la perspectiva crítica de Páramo, únicamente permitirían “tranquilizar a costa de idiotizar o despolitizar, que sería una de las formas de idiotizar” (pp. 191-194). En esta misma perspectiva, se acepta que el psicoanálisis permita “renunciar al consuelo de ilusiones alienantes”, posibilite “nuevas tomas de conciencia” que “tengan como efecto secundario aumentar el sufrimiento” y provoque “una intranquilidad que muchas veces constituye la única respuesta digna y humana a ciertos hechos sociales intranquilizantes” (pp. 194-202). Ante estos hechos, en lugar de favorecer una tranquila y feliz adaptación que permitiría perpetuar el sistema al que nos adaptamos, el análisis debería ser un “informador clave de las formas como el sistema intenta perpetuarse, abusando de los individuos” (pp. 196-197). Así, al mostrar los procesos de “sujetación” al “sistema que domina” como “realidad externa”, el análisis permitiría la “desujetación” y “su práctica sería de hecho una

práctica subversiva, porque la realidad externa –causante de trastornos nerviosos– sería directamente cuestionada” (p. 195).

Crítica de la religión, la medicina, la psiquiatría y la psicósomática

La propuesta de Raúl Páramo, como ya lo señalamos anteriormente, desborda la práctica psicoanalítica en sentido estricto y penetra con el agudo filo de su crítica en las más diversas esferas de la cultura y de la condición humana. Lo primero que se critica es la religión, rechazada por constituir “la más fundamental alienación” o “lo que más radicalmente y de antemano impide al ser humano ser él mismo” (Páramo, 1974, p. 108). Se condena también “la alianza entre la Iglesia y las fuerzas opresoras”, así como el hecho de que “los defensores de la religión –por lo menos en el continente americano– más bien defienden el incalculable poderío político que de ella se desprende” (p. 113). En contradicción con la tesis marxista de la determinación de las justificaciones religiosas por la base económica, se llega incluso a imputar a la religión el origen de la propiedad privada, que sería “una de las consecuencias derivadas de ese mito religioso original, en el que Dios-padre nos regala como una propiedad el universo entero” (p. 109).

De la crítica de la religión, Páramo pasa a la crítica de la medicina y de la psiquiatría, y específicamente de la manera en que éstas responden a “las expectativas de pasividad infantil ante quien, mediante la prescripción de sustancias que penetran el cuerpo del paciente, viene a exterminar un mal interior considerado siempre como ajeno al doliente” (1982b, p. 163). Sin embargo, aun en la medicina psicósomática, en la que el doliente es responsabilizado por el mal, Páramo denunciará “una solución de compromiso, un síntoma” de “la medicina oficial” que intenta simultáneamente asimilar y limitar las aportaciones del psicoanálisis (1982c, p. 185), pero que se equivoca por no “deshacerse de la vieja dualidad cuerpo y alma” (p. 175), por no poder “trascender el marco estrecho que considera a los individuos fuera de una organización social e histórica” (p. 173) y por poner el acento en “la enfermedad” y no en “el sujeto histórico concreto que ‘se siente mal’ por complejísimas razones (y aparentes sinrazones) que hay que investigar apoyados en un marco teórico psicoanalítico” (pp. 183-184).

Crítica del individualismo, el capitalismo y el prestigio revolucionario

En la perspectiva del psicoanálisis, como bien sabemos, la culpa será una de las principales razones por las que un sujeto habrá de *sentirse mal*. La reflexión de Páramo en torno al sentimiento de culpa le permite abordar críticamente las diferentes maneras en las que se puede lidiar con este sentimiento fundamentalmente inconsciente, el cual, según el mismo Páramo (1982a), impregnaría nuestra relación con el “contexto social”, pudiendo surgir “ante nuestra falta de compromiso, ante nuestro relativo bienestar económico, y ante nuestra impotencia para reparar” (p. 13). Entre los “recursos narcisistas” contra este sentimiento que son criticados en la reflexión de Páramo, estará el “individualismo” y su “mística justificadora (y cargada de racionalización) según la cual en último y en primer término uno es quien cuenta”, lo que revelaría una “regresión narcisista” a niveles particularmente “primitivos” (p. 20). Otro mecanismo para protegerse contra el sentimiento de culpa, un mecanismo que Páramo describe como “coartada y obstáculo al desarrollo de una conciencia solidaria”, es “la pedante búsqueda de un prestigio revolucionario” que

“calma el conflicto de nuestras conciencias”, por ejemplo a través de la “barata adhesión teórica al marxismo”, sin necesidad de comprometerse con una “auténtica práctica revolucionaria” (pp. 17, 31-34). Esta práctica exigiría, no calmar el sentimiento de culpa, sino tener conciencia de él y también de aquello que lo motiva, a saber, nuestra “impotencia de modificar el mundo circundante” aunada a nuestro “sentido social, comunitario”, nuestro “sentimiento de solidaridad socialista” o “de Grupo-yo o de Nosotros-yo” (pp. 15-20).

Según Páramo (1996), tanto nuestro sentimiento solidario como nuestro sentimiento de impotencia habrán de verse reprimidos y sofocados en el sistema capitalista, específicamente a través de una “adicción al dinero” a la que sacrificaríamos “la solidaridad” y en la que el dinero se transformaría en el “nutriente por excelencia de las fantasías de omnipotencia”, pues “todo estaría a su alcance” (pp. 267-268) y posibilitaría incluso *lo imposible*, como es el caso de la prostitución que reconcilia lo irreconciliable en el intercambio entre el dinero y el amor, entre “lo más abstracto imaginable” y “lo más concreto”, entre “lo más sustituible” y “lo más insustituible” (p. 269). Semejante poder es lo que está en juego en la adicción al dinero. Páramo se representa esta adicción como “la esencia psicológica del capitalismo” (p. 264), como “el alma del sistema capitalista” (p. 254), y la vincula con “la esencia del capital” que Marx encuentra en “su ley intrínseca que lo empuja a acrecentarse” a través de una “plus-valía” entendida como “pulsión fundamental” o “impulso vital” del capitalismo (p. 256). Después de todo, en el capitalismo, tal como lo concibe Páramo, el dinero, como “resultado directo del trabajo”, habrá de “conectar con el mundo real” y operará, ya desde la niñez, como “símbolo por excelencia de la realidad” (pp. 269-271). La realidad se conocerá también a través del dinero. Pero este conocimiento, como cualquier otro, se verá impedido por tramas ideológicas, tal como la que desvincula el dinero del trabajo, subordinándolo al “poder heredado”, el “prestigio” o la “substitución de afecto” (p. 271).

Crítica del positivismo

En su cuestionamiento del capitalismo, el individualismo, el prestigio revolucionario, la psicósomática, la psiquiatría, la medicina y la religión, Páramo siempre hará una crítica de la ideología que será consecuente con su particular perspectiva epistemológica. Esta perspectiva será la de un “aporte freudiano” en el que destaca “el descubrimiento de la función de la ignorancia (lo inconsciente) reconocida reflejamente como tal” a través de una “conciencia de que no-se-sabe, un saber reflexivamente que no-sé”, lo que representaría un “salto cualitativo” tan decisivo como el de “la conciencia refleja (la conciencia que se auto-observa)” (Páramo, 1993, p. 174). Esta conciencia de la ignorancia no sólo es valorizada como una condición indispensable para el aprendizaje (Páramo y Fors, 2006), sino que permite reivindicar una suerte de *negatividad epistemológica* en la que apreciamos una discrepancia fundamental del psicoanálisis con respecto a la confianza del positivismo en la posibilidad de conocimiento fiel y directo de los fenómenos a través de la observación y de la experiencia (Páramo, 1993). En la perspectiva de Páramo (1993), de hecho, se definirá explícitamente la opción por el psicoanálisis como afiliación a una doctrina que “inaugura una psicología social no-positivista” (p. 171). En la misma línea, de modo igualmente abierto, no se duda en recurrir también a argumentos marxistas al oponerse a un positivismo concebido como “ideología al servicio del mejor funcionamiento

del capitalismo, interesado exclusivamente en una técnica al servicio de la maximización de la ganancia”, y considerando por ello “sólo el *cómo* en detrimento del *porqué*” (p. 172).

El positivismo, según Páramo (1993), implicaría una confusión entre “el conocimiento” y su “manipulación exitosa” o “sus consecuencias utilitarias inmediatas” (p. 171). Cuestionando esta confusión de “la ciencia con la técnica”, Páramo equipara “la embriaguez del progreso técnico” con una “ilusión religiosa” (p. 172), pone de relieve el aspecto “ético” y “efecto transformador” de una ciencia que puede “modificar la conciencia y la visión del mundo”, contrapone este conocimiento a la “inocencia”, y lo conecta con la “angustia” y la “agresividad” (pp. 169-171).

Crítica de las ideologías subyacentes a la colonización y la evangelización

Para ilustrar la manera en que el conocimiento puede causar “considerables montos de angustia” y “enorme agresividad”, Raúl Páramo (1993) recurre al “encuentro” de los europeos con un “mundo tan provocadoramente diferente” como el americano (p. 171). El proceso de conquista, colonización y evangelización del Nuevo Mundo, y específicamente de la región mesoamericana, inspirará lúcidas y vehementes reflexiones en Páramo (1992, 2001, 2011) sobre las que nos gustaría detenernos. Estas reflexiones empiezan, precisamente en el contexto de las celebraciones con motivo del quinto centenario del descubrimiento de América, por la indagación de aquello en lo que radicaría la identidad unitaria y unificadora de los latinoamericanos y específicamente de los mexicanos, en la cual, desde un principio, se encuentra cierta “proclividad al fatalismo, a la irresponsabilidad y la ineficacia”, pero también “riqueza en la capacidad expresiva, talento artístico, ingenio en las estrategias desarrolladas para sobrevivir y resistencia a la adversidad” (1992, p. 66). Incursionándose así en la vieja tradición de elucubraciones en torno a la psicología del mexicano, se avanza la tesis de que aquello que “nos une” es un “trauma colectivo” del que “no se tiene conciencia”, un “trauma histórico de proporciones extraordinarias”, el “trauma de la conquista”, es decir, “los efectos altamente traumáticos de la hecatombe cultural que representó la irrupción del mundo europeo en nuestras tierras” (pp. 65-66, 82-84).

La irrupción de los europeos en América es descrita, sin ambages, como “brutalmente agresiva, aventurera, arrogante y atrozmente mediatizada con ideologías religiosas” (Páramo, 1992, p. 70). Estas ideologías serán uno de los ejes rectores de la reflexión de Páramo. Para él, de hecho, la evangelización fue “condición” y “justificación” de la conquista, la posibilitó y la realizó de tal modo que “la conquista del hoy continente latinoamericano fue doble, espiritual y material, en convivencia perfecta” (pp. 80-82). Páramo (2001) se referirá posteriormente a estos dos procesos de la conquista, el espiritual y el material, mediante las denominaciones respectivas de “anexionismo ideológico” y “anexionismo militar”, e insistirá de nuevo en que “ambos anexionismos suelen ir de la mano”, pues “la expansión imperial requiere también de otros caminos menos violentos, como por ejemplo el uso de la propaganda y la indoctrinación”, es decir, precisamente el “anexionismo ideológico” (pp. 94-95).

Tal como lo concibe Páramo (2001), el *anexionismo ideológico* designa, en sentido amplio, cualquier tipo de conquista espiritual, y en sentido estricto, una estrategia particular de esta conquista espiritual por la que “atropello la identidad del otro” al “no tomar en cuenta las diferencias que le dan su perfil propio” y al “apoderarme directamente de su

pensamiento específico”, declarándolo, “si no idéntico al mío, por lo menos perteneciente a mi cosmovisión” (pp. 95-96). Esta estrategia implica “negar las incompatibilidades” entre ambos pensamientos y “banalizar las diferencias para sumar al otro a la propia militancia ideológica” (p. 96). Mediante la misma estrategia, podrían “considerarse los fenómenos culturales diferentes a los míos, como versiones equivocadas de mi única y auténtica versión” (p. 98), así como también sería posible apropiarse del pensamiento del otro y utilizarlo en beneficio propio, tal como el virus que “infiltra la estructura interna de la célula infectada con el fin de sacar provecho para sí mismo” (p. 99). Todo esto es lo que Páramo denuncia en las acciones de los dos famosos obispos chiapanecos de los siglos XVI y XX, Don Samuel Ruiz y Fray Bartolomé de las Casas, a quienes caracteriza como “colonizadores con piel de benévolos evangelizadores” (p. 101).

Páramo (2011) dedicará un artículo entero a Las Casas, a quien acusa de “ser un representante del cristianismo que ofrece a la corona española una legitimación a su expansión imperialista”, lo que “haría más eficaz la tarea invasora y, a su vez, serviría a su Dios y al monarca español” (p. 48). A los ojos de Páramo, Las Casas “no respetó las diferencias de identidad con los aborígenes, sino que las quiso aplanar por cristiana y respetable compasión, pero sin tocar ni con el pétalo de una rosa las pretensiones universalistas del cristianismo” (p. 52). Este cristianismo es descrito como “un poderoso y elaborado mito” que “marca toda una era” y sin el cual “la conquista no se hubiese podido dar” (p. 40). Tras insistir en que “el cristianismo es de este mundo”, Páramo contempla nuevamente las dos caras, material y espiritual, de una “conquista bicéfala” del Nuevo Mundo en la que Fray Bartolomé de las Casas, con su “loable y amorosa defensa de los indios”, no representaría en definitiva sino la cara espiritual, el “rostro amable” de “la rapiña y el crimen incalculables” (pp. 46, 50).

Según Páramo (1992), la conquista espiritual debe ser minuciosamente estudiada por ser aquello en lo que se fundamenta la actual cultura latinoamericana, una cultura en la que destacan “el catolicismo” y “la lengua castellana”, dos “indudables elementos de cohesión interna” que fueron “impuestos a través de sistemática violencia, es decir, son traumáticos”, lo que viene a confirmar que es un trauma el que nos une, y que el “factor homogeneizador”, en el que descansa la identidad latinoamericana, es “de orden traumático” (pp. 78-80). De modo más preciso, “nos une, no una exultación, sino un dolor; no un triunfo, sino una derrota; no un motivo de orgullo, sino de humillación; no un sentimiento de superioridad, sino de inferioridad” (p. 78). El trauma latinoamericano implica todo lo anterior, por lo que tiene un sentido claramente “negativo”, en contraste con aquellos “aspectos positivos” de “la tradición” que serían acentuados en la “sociología burguesa” (p. 82). Esto no quiere decir que Páramo sea pesimista. Conviene subrayar que no sólo reconoce las consecuencias positivas del trauma, como es el caso de la capacidad expresiva y la resistencia a la adversidad a las que ya nos hemos referido, sino que insiste en la posibilidad de “emancipación de los pueblos latinoamericanos” a través de un “rescate del recuerdo” que nos haga reconocer el trauma y “elaborarlo” para “afianzar nuestra verdadera identidad” y “reconstruir” nuestra “dañada base cultural” (pp. 72-73).

Crítica de la crítica

Al depositar su esperanza en la emancipación de los pueblos latinoamericanos, Páramo es consecuente, no sólo con las opiniones positivas que ha expresado con respecto a la acción revolucionaria sincera y auténtica, sino también con el entusiasmo que ha manifestado abiertamente ante la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En el plano teórico, la misma *confianza*, por llamarla de algún modo, se ve reflejada en la tenacidad con la que se persevera en una crítica indisociable de la emancipación y de la acción revolucionaria. La extensa y vigorosa obra de Páramo, animada toda ella por la crítica, es el mejor testimonio de la confianza del autor en un “ejercicio crítico” entendido como “posibilidad de autonomía, radio de acción propio en el campo del pensar y del actuar, más allá de lo validado por la autoridad, por la tradición, o por el poder” (Páramo, 1977c, p. 235).

La confianza de Páramo en la crítica no responde a un optimismo ingenuo e irreflexivo. Por el contrario, está basada en una recelosa reflexión crítica en torno a la misma crítica, una *crítica de la crítica* en la que se revisa todo aquello que la crítica *no debe ser* para poder ser *digna de confianza*. Páramo (1977c) cuestiona, en efecto, una serie de motivaciones o manifestaciones viciosas de la crítica: la exacerbación individualista occidental del “sentimiento del yo” y el correlativo debilitamiento del “sentimiento del yo-nosotros” (p. 231), el “mecanismo de defensa (derivado de la proyección) para poder mantener el equilibrio a base de atacar en el exterior lo que también está en el interior” (p. 232), el propósito exclusivo de “estar por encima de lo criticado” (pp. 232-233) y la intolerancia ante “la diferencia” y “alteridad del otro” (p. 234).

Conclusión

Para concluir este esbozo de introducción a Raúl Páramo Ortega, conviene enumerar algunas de las razones por las que hemos decidido rendirle homenaje en *Teoría y Crítica de la Psicología*:

1. Porque es una figura central y decisiva en la historia de los planteamientos críticos, alternativos y radicales de la psicología y el psicoanálisis en México.
2. Porque su trayectoria teórica es única e insumisa, personal y original, bien orientada y perseverante en su orientación, y se distingue así claramente de los titubeantes rebaños doctrinarios que llenan el árido paisaje psicoanalítico mexicano.
3. Porque sus reflexiones contienen valiosas ideas que pueden enriquecer considerablemente la teoría y la crítica de la psicología, pero también campos tan diversos como la historia, la antropología, la etnología, la pedagogía, la sociología, la epistemología y la filosofía.
4. Porque nos enseña la importancia epistemológica del salto cualitativo freudiano por el que se descubre la función de la ignorancia, de la diferencia entre lo que sé y lo que existe. Porque nos revela también cómo la intolerancia inconsciente a esta ignorancia puede ser un obstáculo en el proceso de aprendizaje.
5. Porque sabe que el sentido del psicoanálisis no está en su utilidad, sino en su potencial crítico y en su efecto transformador.

6. Porque su posicionamiento en el psicoanálisis no es un encierro dentro del psicoanálisis. Porque nos demuestra con su ejemplo que ser psicoanalista no significa cerrar los ojos a lo que ocurre en el mundo.
7. Porque su interés en lo más íntimo no lo ha hecho desentenderse de lo histórico, de lo político, de lo económico, de lo social y de lo cultural. Porque sabe que todo esto es lo más íntimo de lo más íntimo.
8. Porque es un psicoanalista que se atreve a tomar partido, porque no finge una práctica no-partidista, porque reconoce el carácter determinante del bagaje histórico-cultural del psicoanalista, y porque no cae en la posición defensiva de la pretensión de neutralidad.
9. Porque no ignora que la pretensión de neutralidad es una disimulación de la complicidad con el sistema, y que la supuesta carencia de valores implica una defensa de los valores dominantes.
10. Porque opta por debatirse en la crítica y en la reflexión en lugar de abandonarse a la indolencia de la investigación pretendidamente objetiva e imparcial.
11. Porque no se permite ninguna ingenuidad, pero tampoco cede ni al escepticismo ni a la resignación encubierta de madurez y de realismo.
12. Porque su análisis riguroso no excluye la protesta comprometida. Porque su lúcido y sereno análisis del dinero, por ejemplo, encuentra la manera de sublevarse apasionadamente contra la corrupción y degradación en la que se pretende intercambiar más allá de lo intercambiable, llegando hasta la prostitución en todas sus formas, la prostitución en la que se intenta reconciliar lo irreconciliable, a saber, el amor y el dinero, lo más concreto y lo más abstracto, lo más insustituible y lo más sustituible.
13. Porque se ha obstinado en recordarnos el efecto alienante de la religión. Porque ha mostrado una y otra vez la alianza entre la Iglesia y las fuerzas opresoras. Porque no ha dudado en descubrir el germen de la propiedad privada en el acto por el que Dios Padre nos ha regalado la propiedad del universo entero.
14. Porque no ha dudado en denunciar lo que muy pocos se han atrevido a denunciar, lo que muchos no aceptamos, por ejemplo el rostro amable de la conquista, la proximidad entre Las Casas y Hernán Cortés, las implicaciones ideológicas de la teología india de Samuel Ruiz.
15. Porque no ha olvidado asuntos pendientes como el de la emancipación de nuestros pueblos latinoamericanos. Porque sabe que esta emancipación pasa por la memoria y por la reconstrucción de la propia identidad.
16. Porque no es uno de aquellos intelectuales que se instalan cómodamente en el orden establecido, porque no se ha rebajado a ocultar sus convicciones, porque ha tenido el valor de expresar su inconformidad con lo que le rodeaba. Porque en 1994, por ejemplo, se atrevió a describir abiertamente al gobierno salinista como un régimen dictatorial, supo entender y respetar la revuelta del EZLN, y no dudó en condenar la hipocresía de quienes denunciaban la violencia de los zapatistas y olvidaban la violencia sistemática e intrínseca del neoliberalismo.

Referencias

- Basaglia, Franco; Langer, Marie; Caruso, Igor; Szasz, Thomas; Verón, Eliseo; Suárez, Armando; Barrientos, Guillermo (1978). *Razón, locura y sociedad*. México: Siglo XXI.
- Caruso, Igor (1964). *Psicoanálisis dialéctico*. Buenos Aires: Paidós.
- Caruso, Igor (1966). *El psicoanálisis lenguaje ambiguo. Estudios dialécticos sobre teoría y técnica psicoanalíticas*. México: FCE.
- Caruso, Igor (1974). *Psicoanálisis, marxismo y utopía*. México: Siglo XXI.
- Caruso, Igor (1969). *La separación de los amantes*. México: Siglo XXI.
- Caruso, Igor (1979a). *Narcisismo y socialización*. México: Siglo XXI.
- Caruso, Igor (1979b). *Aspectos sociales del psicoanálisis*. México: Premia.
- Englert, Ewald H. y Suárez, Armando (coord.) (1985). *El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política al psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Páramo, Raúl (1974). Crítica de la religión en el marco del psicoanálisis. En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 107-114). Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
- Páramo, Raúl (1977a). Sobre la miseria de la literatura psicoanalítica. En *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario* (pp. 88-115). México: Martín Casillas, 1982.
- Páramo, Raúl (1977b). Psicoanálisis: esta profesión imposible. En Englert, E. H. y Suárez, A. (coord.), *El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política al psicoanálisis* (pp. 188-207). México: Siglo XXI, 1985.
- Páramo, Raúl (1977c). Crítica e identidad. En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 231-236). Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
- Páramo, Raúl (1981). Crítica de la religión como crítica de las ideologías en el marco del psicoanálisis. *Dialéctica* VI, 10, 67–82.
- Páramo, Raúl (1982a). Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario. En *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario* (pp. 12-50). México: Martín Casillas, 1982.
- Páramo, Raúl (1982b). Psicoanálisis, psiquiatría y medicina. En *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario* (pp. 161-172). México: Martín Casillas, 1982.
- Páramo, Raúl (1982c). Apuntes sobre la llamada medicina psicosomática. En *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario* (pp. 173-186). México: Martín Casillas, 1982.
- Páramo, Raúl (1988). Freud y el problema del conocimiento (un fragmento). En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 177-190). Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
- Páramo, Raúl (1992). El trauma que nos une. Reflexiones sobre la conquista y la identidad latinoamericana. En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 65-92). Valencia: Universidad de Valencia, 2006.

- Páramo, Raúl (1993). Conocimiento y emancipación. En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 169-176). Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
- Páramo, Raúl (1996). Dinero y adicción. Patología social como subproducto cultural del capitalismo. En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 253-272). Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
- Páramo, Raúl (1998). Psicoanálisis y Weltanschauung. Trasfondos ideológicos en la praxis psicoanalítica. En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 115-144). Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
- Páramo, Raúl (2001). Anexionismo ideológico –con algunas referencias en relación a la llamada “teología india”. En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 93–103). Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
- Páramo, Raúl (2004). Historia del psicoanálisis en México. En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 323–335). Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
- Páramo, Raúl (2006). El concepto de alienación – un acercamiento a partir de Freud y de Marx. *Subjetividad y cultura* 25, 8-16.
- Páramo, Raúl (2007). El capitalismo genera infelicidad (entrevista). Entrevistador: José Díaz Betancourt. *Gaceta de la Universidad de Guadalajara* 6, 481, 2–3.
- Páramo, Raúl (2008). ¿Enajenaciones primarias (de origen) – enajenaciones secundarias (supletorias)? – con especial acento marxista y freudiano. *Ethos educativo* 43, 198-224.
- Páramo, Raúl (2011). Bartolomé de las Casas: en búsqueda del rostro amable de la conquista. *Teoría y crítica de la psicología* 1, 39–55.
- Páramo, Raúl, y Fors, María, E. (2006). La intolerancia inconsciente a la ignorancia. Un obstáculo en el proceso de aprendizaje. En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 191-202). Valencia: Universidad de Valencia.
- Suárez, Armando (1966). Psicoanálisis y marxismo. 11 Conferencias dictadas en la Ciudad de México por Radio Universidad de Noviembre de 1965 a Enero de 1966. En: <http://www.cartapsi.org/mexico/psimar11.htm> (consultado el 9 de enero 2010)
- Suárez, Armando (1971). Psicoanálisis, ciencia social, ideología. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*, 17, 66.
- Suárez, Armando (1978). Freud-marxismo: pasado y presente. En Basaglia F. y otros, *Razón, Locura y Sociedad*. México, D.F.: Siglo XXI.
- Suárez, Armando (1988). Interpretación, construcción, realidad y verdad. En Suárez, A. (coord.), *Psicoanálisis y realidad*. México, D.F.: Siglo XXI, 1989.
- Suárez, Armando (coord.) (1989). *Psicoanálisis y realidad*. México, D.F.: Siglo XXI.