

Política del psicoanálisis en el capitalismo neoliberal*

Politics of psychoanalysis in neoliberal capitalism

David Pavón-Cuéllar y Mario Orozco-Guzmán

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

Resumen. El presente artículo ofrece una discusión sobre la política del psicoanálisis en el capitalismo neoliberal. Después de reflexionar conjuntamente sobre el neoliberalismo en los tiempos de Trump, los dos autores se separan y contraponen o intercambian diversos argumentos, algunos más afines con el marxismo y otros más próximos al freudismo, al discutir las posiciones del psicoanálisis ante diversos aspectos relacionados con el capitalismo: su modalidad liberal y su fundamento patriarcal, sus dispositivos científicos y universitarios, el dinero y el mercado, la alternativa socialista y el horizonte revolucionario.

Palabras clave: psicoanálisis, capitalismo, neoliberalismo, patriarcado, socialismo.

Abstract. This article offers a discussion on the politics of psychoanalysis in liberal and neoliberal capitalism. After jointly reflecting on the persistence of neoliberalism in these times of Trump, the two authors separate and exchange various arguments, some more closely related to Marxism and others closer to Freudianism, in discussing the positions of psychoanalysis in various aspects related to capitalism: its liberal modality and its patriarchal foundation, its scientific and university devices, money and the market, the socialist alternative and the revolutionary horizon.

Keywords: psychoanalysis, capitalism, neoliberalism, patriarchy, socialism.

* Versión castellana del artículo "Politics of psychoanalysis in liberal and neoliberal capitalism" publicado en junio del año 2017 en el número 2 del volumen 15 de *Psychotherapy and Politics International*. Los autores agradecen al director de esta revista, Keith Tudor, que haya autorizado la publicación de la versión castellana.

Introducción: un diálogo entre freudismo y marxismo

Los autores del presente artículo son profesores en la Facultad de Psicología de una universidad pública mexicana conocida por su politización interna, por su activismo estudiantil, por sus huelgas crónicas y por su orientación de izquierda. Uno de los autores, David Pavón-Cuéllar (en lo sucesivo DPC), es un psicólogo crítico decididamente comunista y marxista, además de considerarse un seguidor de Sigmund Freud y de Jacques Lacan, pero no ejerce la práctica psicoanalítica ni pertenece a ninguna asociación de psicoanálisis. El otro autor, Mario Orozco-Guzmán (de ahora en adelante MOG), también se sitúa en la perspectiva freudiana y lacaniana, pero él sí ejerce el psicoanálisis en el ámbito clínico y además es fundador y presidente de *Espace Analytique* en México, lo que no le impide tener claras convicciones de izquierda, así como respeto e interés por la teoría marxista.

La doble atracción hacia el marxismo y hacia el psicoanálisis freudiano-lacaniano es el campo de comunicación y entendimiento por el que ha podido establecerse la discusión entre MOG y DPC que se plasma en el presente artículo. Sin embargo, como se verá en las siguientes páginas, las coincidencias fundamentales entre MOG y DPC no han impedido que salgan a la luz importantes divergencias entre sus respectivas concepciones de la política del psicoanálisis. Estas diferencias pueden explicarse en parte, sólo en parte, por las diferencias entre los perfiles de MOG y DPC a los que acabamos de referirnos. Puede comprenderse, por ejemplo, que un psicólogo crítico marxista como DPC, por más freudiano y lacaniano que se considere, desconfíe de la complicidad entre el capitalismo y el psicoanálisis. De igual modo, no resulta menos comprensible que un psicoanalista como MOG, aun situándose a la izquierda, no crea en la capacidad del socialismo para liberarnos de aquello de lo que se ocupa el psicoanálisis.

Las posiciones de MOG y DPC, al menos en lo general, corresponden respectivamente a las de una opción *más bien marxista* y otra *más bien freudiana* en el espectro de opciones que pueden adoptarse al discutir sobre la política del psicoanálisis en el actual contexto histórico. Puede sostenerse, pues, que la discusión entre MOG y DPC no es más que un eslabón más de esa larga cadena de encuentros y desencuentros entre marxismo y psicoanálisis que ha sido recientemente revisada por DPC y en la que encontramos corrientes como el revisionismo freudiano del marxismo, el freudomarxismo, el surrealismo, la Escuela de Frankfurt, el althusserianismo y la izquierda lacaniana (Pavón-Cuéllar, 2017a). Algunos de los argumentos clásicos de estas corrientes reaparecerán en las ideas sostenidas y defendidas por MG y DPC, los cuales, al sentirse ambos atraídos por el marxismo y el psicoanálisis, mantendrán posiciones que a veces han coincidido en la historia de las relaciones entre el marxismo y el psicoanálisis, posiciones muy cercanas que a veces únicamente se distinguirán por la mayor o menor enfatización de ciertos factores.

La continuidad y la relativa proximidad entre las posiciones de MG y DPC, además de posibilitar la comunicación y el entendimiento, han permitido que los términos de su discusión lleguen a ser particularmente finos y precisos. Tan sólo así han podido expresarse y elucidarse varias discrepancias entre distintas formas en que podemos representarnos actualmente la política del psicoanálisis: discrepancias que suelen pasar desapercibidas, aun cuando sean cruciales a la hora de pensar en cuál puede y debe ser el papel de la práctica psicoanalítica en el capitalismo avanzado neoliberal.

El capitalismo neoliberal en los tiempos de Trump

Quizás haya quien estime que es demasiado tarde para ocuparse de un viejo neoliberalismo que ya está expirando y viéndose desplazado por el despotismo nacionalista, fascista, populista y proteccionista representado por Donald Trump y otros líderes de extrema derecha en el mundo (Jacques, 2016; West, 2016). Contra esta idea, nosotros, MOG y DPC, tenemos la convicción de que este fenómeno reciente pone en evidencia una fase avanzada, extrema y salvaje del capitalismo neoliberal, como lo muestran, por ejemplo, el gabinete plutocrático de Trump, su erosión de las instituciones o sus iniciativas desregulatorias y anti-asistenciales en el funcionamiento interno de la economía estadounidense. Esto es lo que Jorge Alemán (2017) llama “la versión neofascista del neoliberalismo” (párr. 5). Podemos retomar los términos de Thomas Hobbes (1651, 1681) y del clásico debate de la Escuela de Frankfurt, y decir que estamos ante *Behemoth*, ante el descontrol social, ante la feroz ley de la selva y ante un Estado engullido y desarticulado por el capital, como en la concepción del fascismo de Franz Neumann (1944), y no, como en la de Friedrich Pollock (1941), ante *Leviatán*, ante un Estado fuerte que ejerce un control absoluto sobre la sociedad y la economía capitalista (Pavón-Cuéllar, 2017b).

Si tenemos razón y nos encontramos ante un neoliberalismo desenfrenado que muestra su rostro más brutal a través de Trump y otros líderes semejantes, entonces nuestro debate sobre la política del psicoanálisis ante el capitalismo neoliberal no ha perdido ninguna actualidad, sino que, por el contrario, es más actual que nunca antes. Quizás jamás haya sido tan urgente reflexionar sobre la relación entre la práctica psicoanalítica y un sistema que no sólo amenaza la poca igualdad, justicia, libertad y democracia que hay en el mundo actual, sino que está poniendo en peligro al género humano de las más diversas formas, entre ellas las que se expresan en Trump a través de su escepticismo climático, su programa nuclear y el belicismo de su política internacional.

Tanto al destruir la humanidad como al neutralizar las conquistas históricas de la modernidad, el capitalismo neoliberal podría suprimir las condiciones mismas de posibilidad del psicoanálisis. ¿No es admisible, pues, que aquellos que aún creemos en el descubrimiento freudiano ten-

gamos algo que decir ante aquello que lo está amenazando? Es lo que haremos en las siguientes páginas al discutir sucesivamente sobre las posiciones del psicoanálisis ante la sociedad liberal, ante el patriarcado y el capitalismo, ante los dispositivos científicos y universitarios del sistema capitalista, ante el dinero y el mercado, ante el socialismo como alternativa y como realidad histórica, y ante la movilización colectiva y la posibilidad de la revolución.

El psicoanálisis en la sociedad liberal

DPC – Hablemos un poco sobre las circunstancias en las que vemos aparecer el psicoanálisis. Como bien lo sabemos, hay una coincidencia histórica entre la invención de Sigmund Freud y cierto momento en el desarrollo del sistema capitalista. Yo tengo la convicción de que tal coincidencia no es fortuita. Pienso que cierta victoria del capital subyace de algún modo al éxito de la doctrina freudiana.

MOG – Lo que aceleró el sistema capitalista en la Austria de Freud, como lo explica Hanna Decker (1999) en *Freud, Dora y la Viena de 1900*, fue que el “gobierno imperialista estaba bajo la administración del Partido Progresista, un grupo liberal que había llevado a Austria al siglo XIX abogando por un gobierno constitucional, un Estado centralizado, libertad económica, plena tolerancia religiosa y autoridad seglar sobre la educación y el matrimonio” (p. 61). Mucho discurso de libertad, y, sin embargo, neurosis, es decir, algo derivado de una falta de libertad discursiva. El psicoanálisis surge en condiciones de discurso inherentes a un sistema de producción fincado en el liberalismo, que para los judíos significaba competencia y emancipación en condiciones de progresivo antisemitismo.

DPC – Si entiendo bien, más que poner el acento en el capitalismo, prefieres enfatizar la sociedad liberal correlativa del sistema capitalista y su aspecto discursivo intrínsecamente contradictorio para el sujeto.

MOG – Así es. Las contradicciones se plasmaban en un mundo de oportunidades de ascensión económica, pero con posiciones ideológicas de contención y de restricción social. Libertad económica y represión social, racial, neurótica. El liberalismo, asunto de mercado, no era factible para unas mujeres que seguían oprimidas y obedientes, pese a pertenecer a la alta burguesía.

DPC – Razonando como lo haría el joven Marx (1844): aun para la clase burguesa, el liberalismo económico no implica necesariamente la emancipación humana. Los productores no conquistan su libertad a través de la libertad de circulación de sus productos. Por el contrario, las mercancías no se liberan sino a costa de unos sujetos que terminan reducidos a la condición de esclavos de las cosas liberadas y del sistema capitalista que irónicamente regula su libertad. Es entonces cuando las mujeres tan sólo pueden recobrar cierta “libertad”, que no lo es evidentemente en el sentido

estricto y clásico del término, a través de una histeria que abre paso a lo que el sistema ahora sí no puede regular y que lógicamente aparece como un gesto de subversión y de revuelta.

MOG – Sin embargo, al mismo tiempo, las leyes del mercado comienzan a trazar el panorama de lo incontrolable de ese liberalismo económico, como los deseos humanos, dimensión propia de lo incontrolable del inconsciente. El crecimiento económico acelerado, según Lacan (1970), se desarrolla en un momento de expansión del discurso del amo. Sin embargo, este apogeo del discurso del amo es también su caída, su precipitación en el sentido de prisa de ganancias, y de colapso en su imposibilidad de represión absoluta y definitiva. Los síntomas con los que tropieza Freud son caída del discurso del amo en su pretensión de expansión de plusvalía. Lo histérico delata esa caída, revela lo sufriente, lo imposible al pretender ser amo y señor en su propia casa.

DPC – Coincido contigo en que la existencia inconsciente del *ello*, la circunstancia de que el *yo* no pueda ser amo y señor en su propia casa, es algo que se conoce de modo palmario a través de la reveladora irrupción del síntoma histérico. Lo así conocido pone en ridículo al individuo consciente promovido por el individualismo liberal. Sin embargo, al delatar la castración constitutiva del sujeto, lo conocido en la histeria también impide tomar en serio la masculinidad y la paternidad que Lacan (1970) elucida significativamente a través del mismo discurso del amo.

El psicoanálisis ante el patriarcado y el capitalismo

DPC – El amo desafiado por la histérica no es indiferente ni asexuado. El amo de la sociedad liberal tiene un sexo y un vínculo preciso con el sujeto que lo desafía. El amo es padre y hombre. Lo que intento destacar es que la histeria, vinculada interiormente con la feminidad, no sólo se burla del *yo* y de su individualidad ideal imaginaria, sino de la figura simbólica del hombre y del padre que tampoco puede ser amo y señor en su propia casa.

MOG – Lo que no excluye que haya las condiciones de opresión y el imperativo de obediencia para las mujeres.

DPC – Totalmente de acuerdo: es lo que busca preservarse desesperada y brutalmente, con una brutalidad proporcional a la desesperación, a través de cierta figura patriarcal primitiva y conservadora que se vuelve reactiva y reaccionaria en tiempos de crisis como los actuales o los de los años treinta. Estoy pensando en lo personificado lo mismo ahora por Trump o Putin que antes por Hitler o Stalin, pero también desde luego por el gran capo de la mafia o el pequeño macho tiránico de la familia monógama burguesa.

MOG – Figuras del amo.

DPC – Así es, figuras del amo en el que se funda el yo, pero también figuras del hombre y del padre. Lo paterno y masculino parece operar como

una suerte de matriz y modelo de identidad yoica, lo cual, de hecho, fue demostrado por el mismo Freud (1921) al poner la identificación con el padre primordial en el fundamento mismo de la individualización del sujeto a través de su yo. Ahora bien, la crisis de este yo, con la que estamos explicando el surgimiento del psicoanálisis, resulta indisociable del declive cultural de la masculinidad y de la paternidad que prosigue hasta nuestro siglo XXI, que tiene su manifestación más colorida en el Mayo francés y en los movimientos de liberación sexual, y sobre el que tanto han reflexionado Federn (1919) y Mendel (1968), entre otros.

MOG – Lo que estás planteando, por lo tanto, es que todo lo que yo expuse tiene su origen en la actual decadencia de la masculinidad y la paternidad. Esta crisis del patriarcado, según tú, es lo que se traduciría en la crisis del yo y de su individualismo egocéntrico liberal y neoliberal: una crisis que, a su vez, haría irrupción en la histeria y exigiría la existencia del psicoanálisis. ¿Eres consciente de todo lo que estás explicando por el desprestigio del padre? ¿Acaso una explicación como la tuya no traiciona tu marxismo e incurre en una psicologización de un fenómeno histórico y socioeconómico?

DPC – La crisis del patriarcado no es un fenómeno psicológico.

MOG – ¿Y entonces qué es para ti? Si lo ves como un fenómeno socioeconómico, entonces tal vez habría que recordar el capitalismo al que te referiste al principio.

DPC – No he olvidado el capitalismo. Para mí, de hecho, no sólo es el individualismo egocéntrico liberal, sino el capitalismo y el mismo clasismo los que se ven socavados a través de la decadencia de la figura simbólica del hombre y del padre. Y al pensar esto no estoy traicionando el marxismo de ningún modo. Si creemos en el viejo Marx (1882) y en Engels (1882), el poder masculino y patriarcal estaría en el origen mismo de la sociedad de clases y de su régimen de propiedad privada, es decir, de las condiciones de existencia del sistema capitalista, el cual, a su vez, en la misma óptica del marxismo, está en el fundamento de la sociedad liberal (Marx y Engels, 1846). Para quien juzga todo esto desde un punto de vista marxista como el mío, no es tan sólo el orden liberal y ahora neoliberal el que es puesto en cuestión por la histeria, sino que el cuestionamiento histórico nos desengaña también del sistema patriarcal, de la propiedad privada, de la sociedad de clases y del sistema capitalista. Pienso que este desengaño es el que sale de su fondo traumático, el de la castración, y puede llegar a tomarse en serio y elaborarse teórica y políticamente a través de un discurso como el de Freud. Es aquí en donde radica, según yo, el mayor potencial revolucionario antipatriarcal y anticapitalista del primer discurso freudiano, el de finales del siglo XIX.

MOG – Coincido contigo en que el discurso de Freud no habría podido articularse antes de que la histórica lo exigiera para dar sentido a lo que nos tenía que decir.

DPC – Pero fue el desprestigio moderno del Nombre-del-Padre el que habló por la voz de la histeria y el que hizo que se necesitara de la práctica psicoanalítica para tratarlo en sus portavoces histéricas. El psicoanálisis, en suma, para mí, sería una manera de responder a esa decadencia de la paternidad por la que ahora nos parece tan ridículo alguien como Trump. Ésta es una idea que ya encontramos en el más joven Lacan (1938), el cual, en su texto sobre los *Complejos familiares*, se pregunta si “la declinación social de la imago paterna” constituye una “crisis psicológica” por la que tal vez podría explicarse “la aparición del psicoanálisis” (pp. 60-61). Para explicar históricamente el descubrimiento del Complejo de Edipo, habría que examinar cómo Freud, “hijo del patriarcado judío”, se enfrentó con lo que le estaba ocurriendo a la institución familiar en Viena, “centro de un Estado que era el *melting-pot* de las formas familiares más diversas”, pero en el que dominaba lo que Lacan describe como la “determinación principal” de la “neurosis moderna”, a saber, “la personalidad paterna siempre carente en alguna medida, ausente, humillada, dividida o postiza” (p. 61). Esta concepción de la decadencia moderna de la paternidad, que según Zafiropoulos (2003) proviene del sociólogo Émile Durkheim, reaparece después varias veces en Lacan, y a veces de modo axiomático y contundente, como cuando afirma que “en una estructura social como la nuestra, el padre es siempre, en algún lado, un padre discordante en relación con su función, un padre carente” (Lacan, 1953, p. 305).

MOG – Discordancia y carencia que se han acentuado en los últimos años.

DPC – Es lo que hace que Hitler y Stalin, que ya de por sí eran bastante grotescos, aparezcan ahora como sus propias caricaturas, como sus parodias, como Trump y Putin. Es lo mismo que hace que, en Francia, Napoleón haya regresado como Napoleón III y luego como Sarkozy, es decir, en suma, que la “tragedia” se haya repetido como “farsa” y después como farsa de la farsa, y así sucesivamente, retomando la expresión de Marx (1852, p. 10).

El psicoanálisis ante la civilización, la ciencia y la universidad

DPC – Es como si lo paterno, lo masculino, lo fuera cada vez de manera más carente y discordante.

MOG – Aun cuando siempre debió sufrir de cierta carencia y discordancia.

DPC – Exacto. Lo que tal vez resulte discutible no es el evidente carácter carente o discordante del padre, sino su confinamiento a los últimos dos o tres siglos, a la llamada “modernidad”, a la etapa de mayor desarrollo del capitalismo. Hay buenas razones para suponer que el desprestigio de la paternidad empezó mucho tiempo antes. Quizás incluso pudiéramos pensar que el desprestigio es inseparable de la paternidad, al menos en la tradición occidental, como el mismo Lacan lo ha sugerido en más de una ocasión, por ejemplo al referirse a Hamlet y a su “puesta en duda de un padre

demasiado ideal” (Lacan, 1964, p. 43). Si así fuera, podríamos ampliar nuestra conjetura y afirmar que el descrédito de la paternidad expresado por la histeria y elaborado por el psicoanálisis no es un fenómeno propio de la época moderna capitalista, sino que es, por así decir, el punto débil de toda la civilización patriarcal organizada en clases sociales y basada en la propiedad privada, lo que acrecentaría, lejos de rebajar, la importancia histórica del psicoanálisis.

MOG – La práctica psicoanalítica es absolutamente innovadora como elaboración y tratamiento de una castración constitutiva de la civilización humana.

DPC – Pero aquí podríamos enfrentarnos con otra objeción: ¿acaso no había otras formas de elaboración y tratamiento de la castración, del deseo de la histérica y de la correlativa insuficiencia paterna, formas posibles o ya existentes, probablemente aún más eficazmente subversivas que el psicoanálisis, entre ellas ciertas modalidades reivindicativas de brujería, lesbianismo, infidelidad femenina o activismo feminista, como lo han planteado, cada una a su modo, Shulamith Firestone (1970) y Silvia Federici (2004)? De ser así, no habría ninguna razón para pensar que la práctica psicoanalítica obedece a una verdadera necesidad-no-satisfecha de tramitar el deslustre de la masculinidad y la paternidad. ¿Pero significa esto que haya que volver a la vieja y decepcionante concepción del psicoanálisis como una simple confesión actualizada, secularizada y racionalizada, que debía surgir ahora, y no antes, para ocupar el terreno que la confesión había desalojado bajo el efecto de las luces, del cientificismo y quizás del mismo deslustre del Padre? No sé qué pensar al respecto. ¿Cuál es tu opinión sobre esto? Para empezar, ¿piensas que el psicoanálisis pudo haber surgido con anterioridad?

MOG – No es posible saber si el psicoanálisis pudo existir antes. No es comparable al orden confesional, que es una prescripción de fe dictada por un sistema de poder eclesiástico. Podría haber existido bajo ciertos señuelos de auscultación de los misterios mentales. Se ha hecho su prehistoria en las modalidades de intervención casi espiritual, como el magnetismo animal y la hipnosis: prácticas de poder, de un poder presuntamente curativo, pero de suspicacia para la supuesta ciencia médica.

DPC – Es interesante lo que dices porque Freud era un médico, no dejó de creer en la ciencia, e incluso, en algún momento, llegó a profesar la concepción más estrecha, empirista y positivista del conocimiento científico. A partir de Feyerabend (1978), podemos suponer que esta concepción, e incluso la ciencia tal como nos la representamos en general, es indisociable de una modernidad capitalista cuya crisis debía ser también una crisis de la ciencia moderna y del cientificismo como ideología burguesa o religión moderna del capital. Y no es casual que esta crisis de la modernidad capitalista y cientificista se asocie a menudo con las contribuciones de Marx y Freud (v.g. Touraine, 1992). Tanto Marx como Freud apuestan por la cien-

tificidad, por el socialismo científico y por la ciencia del inconsciente. Ambos creen en el método científico y no dejan de arreglárselas para aplicarlo, pero al mismo tiempo representan la crisis de la ciencia. De hecho, en ambos casos, lo que se desarrolla no sólo se emparenta con la tradición científica, sino también con la exterioridad más radical de la ciencia: con todo lo que has mencionado en el caso de Freud, y, en el caso de Marx, con la filosofía idealista alemana, con los movimientos revolucionarios y específicamente con el socialismo utópico francés (Lenin, 1913). Y hay que insistir en que este parentesco no-científico del marxismo y del psicoanálisis, así como la crisis de la científicidad que Marx y Freud representan, podría implicar también la crisis de un capitalismo estrechamente relacionado con el proyecto científico de las luces, de la secularización, del progreso y la tecnología, del empirismo y el positivismo. Esto nos hace volver a nuestra cuestión inicial: ¿por qué la invención del psicoanálisis, representando una crisis de la científicidad, coincidió históricamente con la madurez del capitalismo con su coronamiento de la ciencia, con su expansión imperial externa, su consolidación liberal interna y su institucionalización democrática liberal, pero también con la fase superior del imperialismo en la que estallan varias de las contradicciones del capitalismo que se mantenían latentes anteriormente?

MOG – El psicoanálisis puede ser un producto del capitalismo. Y, como todo producto del capitalismo, parece que va creando su propio desarrollo, y su propio negocio. El psicoanálisis como negocio institucional busca garantizar su legitimidad científica, su continuidad y existencia, su distribución y crecimiento. Pero lo que esto asegura es su pérdida, sobre todo si se le ve como negocio de la ciencia, negocio académico, universitario. Como una mercancía capitalista, la ciencia del psicoanálisis marca la división de clases, de prerrogativas de clase, como se plasmaba en la época freudiana. Unos cuantos se podían beneficiar de ella. Sin embargo, paradójicamente, al obtener legitimidad científica, al caer en suelo universitario, al franquear las puertas de la universidad y al hacerse parte de ese discurso universitario, el psicoanálisis se volvió asunto de todos los que estaban allí para hacer del saber su significativo amo, pero también saber cuestionable. En esa encrucijada se encontró el psicoanálisis en su ingreso a la universidad, suscitando un saber para cuestionar el sistema y para cuestionarse como sistema. Esta relación con la universidad es decisiva en la historia actual del psicoanálisis, pero no suele ser apreciada en su justa medida y a veces ni siquiera considerada. Por ejemplo, en su estudio sobre el ingreso del psicoanálisis en México, sobre la presencia de Freud en suelo mexicano, Gallo (2010) no toma en cuenta las vicisitudes de su aparición en la academia universitaria, la cual lo sumergió en una entidad aceptable llamada “psicodinamia de la personalidad”.

DPC – Estoy de acuerdo contigo en que la inserción en la universidad tiene efectos muy importantes en el funcionamiento del psicoanálisis y en el papel que desempeña en la sociedad. Lo primero que se observa, como bien

lo señalas, es la transmutación de lo inaceptable en algo aceptable. Esto parece implicar la asimilación del psicoanálisis al saber universitario, su regulación epistemológica y su resultante reconciliación con algunas de las peores banalidades empiristas y positivistas, su readaptación a la disciplina de las especialidades en las ciencias humanas, su reabsorción en aquello mismo con lo que tendría que romper, su disolución en cierto sentido común y la psicologización de todo aquello que debía resistir a la psicología. El descubrimiento de Freud, en suma, se ve domesticado en el contexto académico. Sin embargo, según lo que planteas, la universidad que domestica el psicoanálisis es la misma que lo abre a la sociedad y en cierto sentido lo democratiza, volviéndolo asunto de todos y exponiéndolo a un cuestionamiento que es también un cuestionamiento del sistema. Esta idea es muy interesante y comulgo con ella: en el contexto universitario, el psicoanálisis no puede mantenerse replegado en sí mismo, sino que debe explicarse, defenderse y rendir cuentas al someterse al escrutinio constante de los profesores y estudiantes que lo cuestionan a cada momento en los más diversos niveles, entre ellos el político. Lo que no me queda claro es cómo este cuestionamiento puede llegar a reflejarse concretamente en la práctica psicoanalítica. No tengo la impresión de que esta práctica se haya visto notablemente modificada por la enseñanza del psicoanálisis en la universidad.

El mercado, el dinero y el pago del psicoanálisis

DPC – Quizás la práctica psicoanalítica se haya vuelto menos elitista, pero no deja de reproducir todo aquello que no se atreve a reconocer abiertamente, como su característico anudamiento de saber y poder, su función profesional e institucional en las asociaciones psicoanalíticas, y todo lo demás que Robert Castel (1981) ha englobado con el concepto de “inconsciente social del psicoanálisis”, en el que encontramos, por ejemplo, el esquema liberal de libre escucha, libre asociación y libre contrato, el “standing” y “prestigio” del analista, su “estatus social de dominación” por el que recibe al paciente en lugar de desplazarse, y especialmente el pago con su finalidad económica siempre “disimulada” (pp. 53-70). ¿Acaso este pago no convierte al psicoanálisis en una mercancía como cualquier otra y así lo incorpora con su valor de cambio funcional en el sistema capitalista? ¿Qué implicaciones tiene tal mercantilización? ¿Puede evitarse? ¿Cómo?

MOG – El pago no debe ser condición del análisis. Esto lo hunde al asimilarlo a una empresa médica. Sin embargo, no sólo se paga con dinero. Freud descubrió que el dinero entra en una ecuación simbólica, en deslizamientos metonímicos y sustituciones metafóricas que permiten plantear de otro modo el pago en el análisis. El psicoanálisis no puede reducirse a objeto de consumo burgués, aunque haya sido su origen. El origen no es necesariamente el destino.

DPC – ¿Y cuál es el destino del psicoanálisis en un sistema capitalista que no parece dejar nada fuera de su lenguaje sin metalenguaje? ¿Acaso aquí el destino del psicoanálisis no deja de ser el de cumplir su función en el sistema capitalista y así continuar posibilitando el funcionamiento del sistema?

MOG – El psicoanálisis favorece al capitalismo si se atrinchera en un lugar de negocio, haciendo del síntoma, que implica sufrimiento, ganancia. Las contradicciones que impone la sociedad capitalista se plasman, revelan sus asideros fantasmáticos, en la experiencia analítica, pero no necesariamente se resuelven allí. Pretender que definitivamente se resuelven allí es ideológico, lo mismo que pretender que el trabajo redime toda subjetividad sufriente.

DPC – Desde luego que hay un elemento ideológico, idealista y subjetivista, ilusorio y hasta supersticioso, en la aspiración de que el psicoanálisis pueda llegar a resolver las contradicciones del capitalismo, como si estas contradicciones fueran puramente psíquicas, subjetivas o intersubjetivas, mentales o relacionales, y como si pudieran encontrar solución en el seno del sistema capitalista, sin modificarlo radicalmente. Aquí el problema que yo veo es que el psicoanálisis y su objeto, el psiquismo tal como se lo representan Freud y sus seguidores, están condicionados y estructurados por estas mismas contradicciones, las cuales, a su vez, obedecen claramente al sistema capitalista. Es el capitalismo, con su estructura de clases y su división del trabajo y todo lo demás, el que determina la forma particular en que se establecen actualmente contradicciones como las que existen entre lo individual y lo colectivo, entre lo privado y lo público, entre el sujeto y la estructura, entre los vínculos con el padre y con la madre, entre los principios de realidad y de placer, entre el yo y el ello, entre lo imaginario y lo simbólico, e incluso entre lo psíquico y lo físico. Digamos que todo aquello con lo que trabaja la práctica psicoanalítica se encuentra ya preformado y pre-organizado por las contradicciones del capitalismo. Esto es algo que Valentin Voloshinov (1927) comprendió muy bien y que lo llevó a insistir en el carácter “ideológico”, situado “más allá del individuo” y no sólo “más allá de la conciencia”, de las “contradicciones”, de los “conflictos” y “luchas y antagonismos”, cuya consideración ponía al psicoanálisis muy por delante y por encima de una psicología convencional aferrada a una “vida mental pacífica y tranquila” (pp. 143-166). Ahora bien, aunque el psicoanálisis no pueda resolver estas contradicciones ideológicas del capitalismo, ¿acaso no podría servirle al sujeto para pensarlas, hablar de ellas y lidiar con ellas en su existencia, descubrirlas a través de su propia experiencia del malestar en la cultura, desilusionarse de aquello que las encubre y así prepararse para enfrentarlas en el campo de batalla de la historia? ¿Podríamos ver aquí un destino alternativo, aún pendiente, de la práctica psicoanalítica: un destino en el que podría coincidir con la orientación anti-capitalista del marxismo?

Psicoanálisis y socialismo

MOG – El destino del psicoanálisis es confrontarse con cualquier forma de gobierno, con cualquier forma de producción que se asiente en la ilusión de un Bienestar en la Cultura, sea bajo un sistema de producción capitalista o socialista.

DPC – ¿Quiere decir esto que la relación del psicoanálisis con el socialismo sería comparable y equivalente a su relación con el capitalismo? Esto es decepcionante. Me gustaría pensar que hay una disonancia particular entre el sistema capitalista y la práctica psicoanalítica: una disonancia que tal vez no existiría fuera del capitalismo, pero que, al mismo tiempo, es constitutiva del psicoanálisis, de modo que el fin de la disonancia implicaría el final del psicoanálisis. En otras palabras, no estoy seguro de que el psicoanálisis, al menos tal como lo conocemos, pueda seguir existiendo en un sistema verdaderamente socialista. Este sistema desmontaría las contradicciones del capitalismo que le dan forma, lugar y sentido a la práctica psicoanalítica. Sin duda veríamos aparecer otras contradicciones, pero no estoy seguro de que pudieran tratarse a través de un trabajo lucrativo especializado con un parentesco médico y con una atención individualizada, como lo es ahora el psicoanálisis.

MOG – ¿Es posible plantearse un horizonte donde el psicoanálisis no sea una práctica laboral? ¿Sería factible ponerlo fuera de las condiciones del quehacer médico y hacerlo modalidad de encuentro para encarar las dificultades del vivir?

DPC – Ya no sería psicoanálisis.

MOG – Yo pienso que sí, pero entonces no habría por qué pagarlo. Sin embargo, no sería ni asistencia social ni consejería espiritual.

DPC – ¿Y entonces qué sería? ¿Y para qué serviría y de qué se ocuparía? ¿Cómo abordaría el síntoma? ¿Y el síntoma lo sería de qué?

MOG – Freud decía que los síntomas expresaban modalidades de desvinculación social, es decir, procesos de escapatoria del compromiso colectivo. Si cambiaran las condiciones de compromiso social, tal vez ya no sería necesario hacer síntomas como maniobra compensatoria. En el síntoma el sujeto hace su grupo interno, su colectivo fantasma, acorde con su goce. La apuesta va en el sentido de otras formas de colectivización de los sujetos. Más allá de los intereses, más acá de los deseos.

DPC – Me pregunto qué hay en ese intersticio que sitúas entre los intereses y los deseos, más allá de los primeros y más acá de los segundos. Pienso que se trata precisamente del abismo que se abre ahora, en el sistema capitalista, entre el continente de la psicología y el del psicoanálisis. Por un lado, la técnica psicológica, lo quiera o no, tiende a satisfacer los intereses del individuo, los cuales, por lo general, no son sino los propios

intereses del sistema servidos por el individuo. Por otro lado, el psicoanálisis, al menos el que se mantiene fiel al proyecto freudiano, pretende reconocer y dar voz a esos deseos que no dejan de insistir y que se abren paso como pueden, pero que resultan fundamentalmente inaceptables, inutilizables, inexplotables, inasimilables a los intereses del sistema, lo que no significa, desde luego, que pertenezcan a la naturaleza más íntima del sujeto y que sean totalmente independientes del mismo sistema. No se me ocurriría decir que el socialismo aseguraría la reconciliación de estos deseos con los intereses del sistema. Tampoco me pasaría por la cabeza imaginar, en el mismo sentido, que el socialismo está en condiciones de posibilitar la satisfacción de los deseos que se mantienen reprimidos en el capitalismo, como parece llegar a suponerlo Wilhelm Reich cuando plantea que “la economía socialista constituye la base para el libre desenvolvimiento del intelecto y de la sexualidad” (1934, p. 66), para “la superación definitiva de las consecuencias de la represión sexual milenaria y el establecimiento de una vida sexual satisfactoria para las masas” (1931, p. 92). Sin embargo, al igual que tú si es que he interpretado bien tus palabras, tengo confianza en que el intersticio entre los deseos y los intereses deje de ser un abismo insondable y pueda sondearse de algún modo en un sistema, como el socialista, cuyos intereses intentan vincularse con las necesidades y también con los deseos del sujeto al aspirar a ser los intereses de la sociedad y no únicamente los del capital. Pero no pienso que esto pueda conseguirse a través de algo que merezca seguir teniendo el nombre de “psicoanálisis”.

Psicoanálisis y revolución

DPC – Me temo que la práctica psicoanalítica no sabe cómo lidiar con todo lo que está en juego en la esfera social y comunitaria, tanto la que exista en el socialismo y en el comunismo como la que aún subsiste en sociedades o comunidades tradicionales que han sobrevivido a los embates del capitalismo. Todo esto, según yo, resulta inaccesible para un psicoanálisis que se mantiene interiormente imbricado con la subjetividad individual moderna, con la familia nuclear patriarcal y monógama, con la la relación sexual dual e interindividual. De entrada, al desarrollarse en la relación entre dos individuos y al centrarse en la experiencia individual y familiar de uno de ellos, ¿no existe el riesgo de que el psicoanálisis fragmente los colectivos más amplios, comunidades o clases sociales, y contribuya a la propagación de concepciones ideológicas burguesas individualistas y familiaristas favorables al capitalismo?

MOG – La experiencia analítica parece ser una experiencia interindividual, asunto de dos individuos. Empero, es toda una historia la que está en juego en esos individuos como eslabones no sólo de la especie y de una generación, sino también de una cadena productiva. El capitalismo hizo del sujeto individuo, muestra estadística, quitándole historia y pala-

bra, quitándole también la posibilidad de hablar de historias que en nuestra sociedad capitalista generalmente desembocan en situaciones de sometimiento atroz ante autoridades inapelables, como en la misma práctica médica contemporánea, donde no hay tiempo para hacer historias hablando, pues la historia deviene clínica de datos, clínica de individuos. Por el contrario, el psicoanálisis es clínica de historias que podrían hacer saltar al menos algo de porciones de verdad soslayada y reprimida.

DPC – Si el psicoanálisis es clínica de historias, ¿cómo se vinculan estas historias de un sujeto con las de los pueblos? De manera más precisa, ¿cómo se relaciona la experiencia del sujeto contada en el diván con las movilizaciones colectivas anticapitalistas actuadas en las calles? ¿Puede llegar a favorecerlas, o bien, por el contrario, socavarlas o reemplazarlas? ¿Puede generar desconfianza hacia los ideales y proyectos colectivos? ¿Qué ocurre con la colectividad, con esa otredad radicalmente exterior, en el espacio interior del consultorio del psicoanalista?

MOG – Así como el psicoanálisis cuestiona el individualismo narcisista del liberalismo aberrante, despojador de subjetividades, así también apela a que los sujetos hagan conciliable la tolerancia de sí con la tolerancia al otro. Esto sólo será factible proponiendo prácticas más allá del diván, más allá de un posible encierro individualista. Así como Freud (1912) cuestionaba la masturbación por modelar un erotismo que convierte al otro en apuntalamiento fantasmal de goce, así también es el momento de pensar en el eros del compromiso social, en situaciones de grupo de apertura discursiva, pero también de apertura a posibilidades de acto que hagan conciliable la transformación subjetiva con la colectiva.

DPC – Este punto es crucial, pues la transformación colectiva y la subjetiva, contra lo que suele creerse, pueden contradecirse, entrar en conflicto, estorbarse entre sí e incluso excluirse recíprocamente. Sabemos que la psicoterapia dominante, según la expresión de Moreno críticamente retomada por Deleule (1969), suele hacer “revoluciones a pequeña escala” en lugar de grandes “subversiones totales” (p. 113). Como lo explica el mismo Deleule, de lo que se trata en la lógica psicoterapéutica, “no es de cambiar las relaciones sociales reales, sino de transformar el interior del individuo para readaptarlo a esas relaciones reales” (p. 125). Esto hace que la psicoterapia dominante, la adaptativa, quede atrapada en una lógica reaccionaria y conservadora, muy bien descrita por Braunstein y sus colaboradores (1975), en la que se aseguran “los cambios necesarios en el hombre para que nada cambie, para que no cambie lo esencial, la estructura” (p. 412). El propósito, en otras palabras, es “cambiar la mente” para que “todo siga igual” (pp. 344-345). Aquí, en este dispositivo psicoterapéutico, los cambios en el sujeto sirven para impedir los cambios en la sociedad. Sirven, en otras palabras, para la reproducción del sistema capitalista y para la perpetuación del orden establecido, el del Estado neoliberal burgués con su pensamiento único. Así, contra la noción común de que hay que transfor-

mar al sujeto para poder transformar la sociedad, vemos bien que a veces hay que transformar al sujeto para *no* transformar la sociedad. La pregunta que se plantea es: ¿cómo hacer para que la transformación subjetiva posibilite en lugar de imposibilitar la transformación colectiva?

MOG – Pero existe otra posibilidad que no has considerado. A veces no hay ningún cambio del sujeto aunque haya una revolución en la sociedad. Ha habido transformaciones sociales que no tocan ni vulneran ideologías. Quedan restos incommovibles en y por las subjetividades. Frecuentemente las transformaciones sociales se reducen a mutación de quien ocupa el lugar y estatuto de amo. También habría que decir, como lo señala Pierre Kaufmann (1979) en su texto *Lo inconsciente de lo político*, que “es del fondo mismo de los individuos, de los grupos y del poder político de donde emana, irreductible, el poder antagónico del amor” (p. 55). ¿Entonces el poder de destrucción es inmanente a una política que es individualista, ajena a toda propuesta de ligazón de eros para saldar verdaderos compromisos, deslindándose de los intereses narcisistas? Es decir, que los grupos no escapan a las pretensiones de una política de goce narcisista. Los trabajos de Bejarano (1972) sobre grupos indican cómo los liderazgos anclan en los yo-ideales y se constituyen en resistencia al cambio. Es esa famosa resistencia al cambio que el analista argentino Pichon-Rivière (1978) identificó en miedos de orden psicótico: a ser atacado, a perder lo conseguido. El psicoanálisis no puede ser indiferente a proponer posibilidades de dialécticas de otro alcance en la relación sujeto-colectividad. Sólo podría hacerlo saliendo a la colectividad y constituyéndose también en una praxis colectiva.

Conclusión

Quizás la praxis colectiva, ya sea como psicoanálisis grupal o bajo alguna otra forma, pudiera llegar a esclarecer mucho de aquello que permanece oscuro en una discusión como la que aquí transcribimos: una discusión entre dos como la relación que establecen el psicoanalista y su paciente recostado en el diván. Tal vez la oscuridad inherente a esta relación dual analítica se haya puesto de manifiesto a través de las sombras mismas de nuestro diálogo. Pero quizás no todo sea pura sombra y oscuridad. Esperamos que nuestra discusión haya servido para echar alguna luz, aunque sea tenue, sobre algunos aspectos de la política del psicoanálisis en el sistema capitalista en general y específicamente en su actual modalidad neoliberal.

Como es lógico, los puntos más claros de la discusión han sido aquellos en los que hemos visto coincidir a MOG con DPC: las contradicciones inherentes a la sociedad liberal-neoliberal y su imbricación histórica interna con el surgimiento del psicoanálisis, la histeria como fuente de la práctica psicoanalítica y como revelación de la insuficiencia de un yo en el que se funda el liberalismo-neoliberalismo, la incompatibilidad histórica y so-

ciopolítica entre las esferas de la práctica psicoanalítica y de un trabajo científico-académico instrumentalizado por el capital, el aspecto beneficioso de la democratización y del escrutinio social del psicoanálisis en la esfera universitaria, el peligro que representa el dinero como pago para un análisis condenado a perderse al mercantilizarse, y la necesidad y dificultad de conseguir que el diván permita reconciliar la transformación individual y la colectiva.

Afortunada o desafortunadamente, las recién mencionadas convergencias se han visto ensombrecidas por las interesantes divergencias entre: la enfatización de la sociedad liberal (MOG) y la del sistema capitalista (DPC) al explicar el surgimiento del psicoanálisis, la aceptación (DPC) o no (MOG) del patriarcado y de su crisis como factor decisivo en las contradicciones en las que se origina la práctica psicoanalítica, las convicciones de que puede haber (MOG) o no puede haber (DPC) una desvinculación entre el capitalismo y el psicoanálisis, las creencias de que el método freudiano tal como lo conocemos tendría que seguir existiendo (MOG) o debería convertirse en algo completamente diferente (DPC) en un contexto verdaderamente socialista, la desconfianza (DPC) o no (MOG) hacia una posible orientación individualista y familiarista del psicoanálisis que lo haría contraponerse irremediamente a proyectos comunistas y socialistas.

Referencias

- Alemán, J. (2017). Trump y el neoliberalismo. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/16859-trump-y-el-neoliberalismo>
- Bejarano, A. (1972). Resistencia y transferencia en los grupos. En D. Anzieu; A. Bejarano; R. Kaes; A. Missenard and J.-B. Pontalis (Ed), *El trabajo psicoanalítico en los grupos* (pp. 119-184). México: Siglo XXI, 1978.
- Braunstein, N.; Pasternac, M.; Benedito, G. y Saal, F. (1975). *Psicología: ideología y ciencia*. México: Siglo XXI, 2006.
- Breton, A. (1930). Second manifeste du surréalisme. En *Œuvres complètes I* (pp. 775-828). París: Gallimard, 2008.
- Breton, A. (1932). *Les vases communicants*. París: Gallimard, 1955.
- Castel, R. (1981). *El psicoanalismo. El orden psicoanalítico y el poder*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2014.
- Crevel, R. (1932). *Le clavecin de Diderot*. Utrecht: Pauvert, 1966
- Decker, H. (1999). *Freud, Dora y la Viena de 1900*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Deleule, D. (1969). *La psicología, mito científico*. Barcelona: Anagrama, 1971

- Engels, F. (1884). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. México: Colofón, 2011.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Federn, P. (1919). La société sans pères. *Figures de la psychanalyse*, 7(2) (2002), 217-238.
- Fenichel, O. (1935). A Critique of the Death Instinct. *The Collected Papers of Otto Fenichel* (pp. 363-372). Nueva York: Norton, 1953
- Feyerabend, P. (1978). *Science in a free society*. Londres: New Left Books.
- Firestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. Nueva York: Morrow.
- Freud, S. (1912). Contribuciones para un debate sobre el onanismo. *Obras completas XII*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas XVIII* (pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu. (Original work published in 1921)
- Gallo, R. (2010). *Freud en México*. México: FCE.
- Hobbes, T. (1651). *Leviathan*. New Haven, CT: Yale University Press, 2010.
- Hobbes, T. (1681). *Behemoth*. Chicago, ILL: University of Chicago Press, 1990.
- Horkheimer, M. (1946). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Terramar, 2007.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1947). *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Trotta, 1998.
- Jacques, M. (2016). The death of neoliberalism and the crisis in western politics. *The Guardian*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/aug/21/death-of-neoliberalism-crisis-in-western-politics>
- Kaufmann, P. (1979). *Lo inconsciente de lo político*. México: FCE, 1982.
- Lacan, J. (1953). Le Mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose. *Ornicar ?* 17 (1978), 290-307.
- Lacan, J. (1970). *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. París: Seuil, 1991.
- Lacan, J. (1936). Au-delà du Principe de Réalité. In *Écrits I* (pp. 72-91). París: Seuil, 1999.
- Lacan, J. (1960). Subversion du sujet et dialectique du désir. In *Écrits II* (pp. 273-308). París: Seuil, 1999.

- Lacan, J. (1938). Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. In *Autres écrits* (pp. 23-84). París: Seuil, 2001.
- Lenin, V. (1913). Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo. In *Obras escogidas* (pp. 15-19). Moscú: Progreso, 1974.
- Marx, K. (1882). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI y Pablo Iglesias, 1988.
- Marx, K. (1844). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1997.
- Marx, K. (1852). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2003.
- Marx, K. y F. Engels (1846). *La ideología alemana*. Barcelona y Montevideo: Grijalbo y Pueblos Unidos, 1974.
- Mendel, G. (1968). *La Révolte contre le père*. París: Payot.
- Neumann, F. (1942). *Behemoth: the structure and practice of national socialism*. Chicago, ILL: Dee, 2009.
- Parker, I. (2011). *Lacanian psychoanalysis. Revolutions in Subjectivity*. Londres: Routledge.
- Parker, I. (2015). *Psychology after psychoanalysis. Psychosocial studies and beyond*. Londres: Routledge.
- Pavón-Cuéllar, D. (2017a). *Marxism and Psychoanalysis: In or Against Psychology?* Londres: Routledge.
- Pavón-Cuéllar, D. (2017b). Trump y el capital. *La Izquierda Diario*. Recuperado de <http://www.laizquierdadiario.com/Trump-y-el-capital>
- Pichon-Rivière, E. (1978). *Proceso Grupal*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pollock, F. (1941). State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In A. Arato and E. Gebhardt (Eds), *The Essential Frankfurt School Reader* (pp. 71-94). Nueva York: Continuum, 1982.
- Reich, W. (1931). La irrupción de la moral sexual. In W. Reich y otros, *Sexualidad: libertad o represión* (pp. 79-94). México: Grijalbo, 1971.
- Reich, W. (1934). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. México: Siglo XXI, 1989.
- Reich, W. (1933). *Análisis del carácter*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Touraine, A. (1992). *Critique de la modernité*. París: Fayard.
- Voloshinov, V. N. (1927). *Freudismo: un bosquejo crítico*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- West, C. (2016). Goodbye, American neoliberalism. A new era is here. *The Guardian*. Recuperado de <https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/nov/17/american-neoliberalism-cornel-west-2016-election>

Zafiroopoulos, M. (2003). Le déclin du père. *Topique* 3(84), 161–171.

Fecha de recepción: 3 de enero de 2017

Fecha de aceptación: 8 de febrero de 2018