

En torno a la “guerra”: Freud y Gramsci

About ‘war’: Freud and Gramsci

Patricia Carina Dip

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Resumen. El problema de la laicización de la cultura determina el horizonte teórico-práctico de la filosofía del siglo XX en distintas direcciones. La cuestión heredada de la discusión con el aparato cultural del hegelianismo encuentra en las figuras de Freud y Gramsci dos modelos de laicización contrapuestos en los resultados pero complementarios en el diagnóstico. Mientras el punto de partida de Freud es el psiquismo individual y las relaciones sociales son analizadas a partir de un esquema teórico elaborado para la comprensión del funcionamiento del psiquismo, el punto de partida de Gramsci intenta integrar lo mejor del individualismo en el colectivismo. A pesar de los diversos puntos de partida, los problemas tratados son similares. Pondremos en diálogo a ambos autores a partir del tratamiento del problema de la guerra con el objeto de señalar una relación teórica poco frecuentada en la tradición freudomarxista.

Palabras clave: cultura, freudomarxismo, guerra, marxismo, psicoanálisis.

Abstract. The problem of the secularization of culture defines the theoretical and practical horizon of twentieth century philosophy in various directions. The question inherited from the discussion with the cultural apparatus of Hegelianism finds in Freud and Gramsci two models of secularization with conflicting results but complementary diagnoses. While Freud’s starting point is the individual psyche, and the social relations are analyzed through a theoretical scheme elaborated for the understanding of the functioning of the psyche, that of Gramsci attempts to integrate the best aspects of individualism into collectivism. In spite of the different points of departure, the problems dealt with are similar. We will discuss both authors on the basis of their treatment of the problem of war, with the aim of pointing out a theoretical relationship rarely seen in the Freudo-Marxist tradition.

Keywords: culture, Freudo-Marxism, Marxism, psychoanalysis, war.

Introducción

Entre la Primera Guerra Mundial y el ascenso de Hitler al poder surgen dos modelos de laicización de la cultura de la mano del judaísmo vienés y del socialismo italiano. Ambos modelos coinciden en su desenmascaramiento del carácter ilusorio de la religión, cuyo origen filosófico puede hallarse en el humanismo de Feuerbach. En este sentido, tanto los análisis culturales de Freud como los de Gramsci pueden ser concebidos como el resultado de la crítica al modelo cultural del hegelianismo, llevada a cabo por los jóvenes hegelianos a partir de 1840.¹

El propio Freud considera que los mismos procesos que le permitieron estudiar analíticamente al individuo se repiten en la escala más amplia de la sociedad. Los conflictos dinámicos entre el Yo, el Super-Yo y el Ello poseen un doble carácter pues permiten explicar tanto la psiquis individual como la estructura social. Las obras que el pensador vienés menciona en su *Autobiografía* en relación con esta cuestión son: *Tótem y Tabú* (1912), *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1930). Durante el período comprendido por el “tríptico cultural” escrito por Freud, Gramsci comienza a publicar su obra periodística pre-carcelaria, adhiere al Partido Socialista Italiano, discute el problema del proteccionismo, las relaciones entre la Revolución Rusa y el socialismo italiano, toma partido por una nueva forma de organización política expresada en los *soviets*, forma parte del grupo militante que promueve la fundación del Partido Comunista Italiano en 1921 en Livorno, hasta que es detenido en 1926 y comienza luego el periplo de su obra carcelaria tardíamente publicada.

El problema de la cultura aparece tempranamente esbozado por el militante sardo en artículos periodísticos publicados en el *Avanti!* Años más tarde, ya en la cárcel, el tema de la cultura ocupará un rol predominante en las discusiones políticas a tal punto que la política, la moral y la cultura formarán un entramado conceptual a partir del cual se interpretará la historia italiana. En los *Quaderni del carcere*, la noción de organización cultural atraviesa las discusiones político ideológicas que darán origen a la comprensión del marxismo en términos de filosofía de la praxis. Esta última es descripta como modelo antitético de la organización de la cultura promovida por la Iglesia Católica, especialmente por el jesuitismo.

El objetivo de este artículo consiste en poner en diálogo a dos autores provenientes de diferentes, e incluso en algunos puntos contrapuestas tradiciones de pensamiento, que no obstante pueden concebirse en el marco de una no transitada relación en el seno de la tradición freudomarxista,

¹ “La plenitud de la filosofía moderna es la filosofía hegeliana. Por eso la necesidad histórica y la justificación de la filosofía nueva se relacionan principalmente con la crítica de Hegel” (Feuerbach, 1922, p. 45).

con el objeto de ofrecer un panorama general del proceso de laicización² atravesado por la cultura europea durante las primeras décadas del siglo XX, a partir del análisis de una cuestión concreta, a saber: el tema de la guerra.

La laicización como clave de análisis de la civilización

En *Tótem y Tabú*³ el desarrollo de la civilización es entendido en términos progresivos, a partir de tres fases, el animismo, la religión y la ciencia, que a nuestro entender constituyen un proceso de laicización que se profundiza más tarde en *El malestar en la cultura*, donde esta última es presentada como opresión de la vida instintiva, y en *El porvenir de una ilusión*, donde la religión se identifica con la ilusión y se sugiere el carácter ficcional de la cultura en su conjunto, lo que conduce a Freud a realizar un diagnóstico pesimista respecto a la civilización futura. A diferencia de Freud, Gramsci comprende la cultura a partir de su íntima vinculación con la política y la organización. Este vínculo implica la comprensión de la filosofía de la praxis en términos de una *Weltanschauung* que incorpora a las masas en el modelo inmanentista del historicismo durante el período carcelario. Sin embargo, el tema de la civilización y la cultura aparece previamente en los *Escritos de juventud*, aunque todavía no desarrollado en términos de “organización” política. De allí que pueda sostenerse que en la obra del escritor sardo puede observarse un progresivo tratamiento de la cuestión, cuyo punto de partida es una matriz naturalista de análisis y su resultado último la formulación ideológico-política del problema de la cultura. Este último rasgo de la descripción del problema introduce un elemento a la discusión que no aparece en la obra de Freud, para quien la organización política no ocupa ningún rol privilegiado en la comprensión del fenómeno cultural. Del tratamiento conjunto de las cuestiones en torno al tema de la cultura desarrolladas por Freud y Gramsci es posible obtener una matriz de análisis para fundamentar la necesidad del discurso filosófico en la resolución de conflictos que se renuevan en las primeras décadas del siglo XXI.⁴

² Este proceso se plantea no solo en el plano individual sino también en el de la sociedad civil e implica un desafío teórico para la filosofía puesto que las formas en las que se desarrolló históricamente fueron la psicoanalítica y la sociológica. La filosofía de la cultura necesita pues nutrirse de estas fuentes con el objeto de ofrecer una explicación satisfactoria del proceso de laicización que oficia de fundamento de las distintas orientaciones filosóficas del siglo XX.

³ Según Caparrós (2008, p.8), la importancia histórica de esta obra radica en que a partir de ella los psicoanalistas se sintieron compelidos a dar su punto de vista sobre acontecimientos tales como la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa.

⁴ En sus *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, el sujeto del discurso freudiano es el individuo civilizado europeo y blanco, considerado como aquel que rige los destinos de la civilización en su conjunto. La Primera Guerra Mundial, con sus novedosos métodos de destrucción interpela al “hombre civilizado”. A un siglo de las reflexiones

Utilizamos el concepto de "laicización" para dar cuenta del fenómeno de imanentización de la cultura originado a partir de la crítica de los "jóvenes hegelianos" a la filosofía de Hegel, especialmente de la concepción de Feuerbach de la filosofía moderna, según la cual, el proceder de ésta consiste en atribuir a la conciencia predicados que la filosofía medieval le atribuía a Dios. Feuerbach entiende que la perspectiva de análisis de la modernidad es "teológica" y para poder pensar en términos nuevos, la filosofía necesita superar la perspectiva "teológica" de análisis a partir de la reducción de la teología a la antropología. La laicización es un proceso iniciado por la crítica feuerbachiana al aparato teológico cultural del idealismo, que dominó la conciencia filosófica desde Descartes a Hegel. Los proyectos culturales de Freud y Gramsci, aunque no supongan idénticas direcciones, pueden leerse como la continuación de este ideario. El giro antropológico de Feuerbach es la condición de posibilidad de la profundización del proceso llevada a cabo en el siglo XX por Freud y Gramsci. El primero haciendo hincapié en el aspecto psicológico de lo humano y el segundo en la dimensión política. Ambos programas asumen el *dictum* feuerbachiano como punto de partida, "...sería muy conveniente dejar a Dios en sus divinos cielos y reconocer honradamente el origen puramente humano de los preceptos e instituciones de la civilización", tal como sostiene Freud (1974, p. 2983) en *El porvenir de una ilusión*, retomando la senda de Feuerbach.

Si bien en los *Quaderni del carcere* las referencias a Feuerbach se realizan generalmente de la mano de Marx, ya que Gramsci asume la idea de que Feuerbach es responsable de haber separado lo que en el hegelianismo estaba unido, la teoría y la praxis, y lo que la filosofía de la praxis pretende es la unión dialéctica de ambas instancias, desde el punto de vista histórico filosófico que asumimos, la reducción de la teología a la antropología propiciada por Feuerbach, fue la que trazó el horizonte teórico de la cuestión de la "laicización de la cultura" en el siglo XX. Si bien, ni Gramsci ni Freud reconocen explícitamente la herencia feuerbachiana en sus respectivas formulaciones, ello no impide que nos ocupemos de explicitarla. La laicización es un proceso que pone en cuestión los principios que fundamentan la modernidad filosófica desde Descartes a Hegel. Aun cuando reconoce la presencia de la matriz teológica en la filosofía moderna, del mismo modo que los teóricos de la secularización, no considera que la filosofía moderna se reduzca a continuar el ideario medieval. En la filosofía moderna se observa un doble movimiento: la necesidad de autonomía de la razón, por un lado, y la descripción de esta necesidad en términos

freudianas, a pesar de los esfuerzos del multiculturalismo, la filosofía intercultural y la filosofía marxista de la cultura, asistimos nuevamente al retorno del paradigma que identifica la civilización con el hombre blanco. Cuando en el siglo XX el discurso racial condujo al exterminio, y durante la primera década del siglo XXI se asistió, especialmente en Latinoamérica, no solo al ingreso en la era post-liberal sino también a la construcción del socialismo del siglo XXI, en nuestros días parece necesario no solo retomar los análisis freudianos de la cultura sino también reintroducir la necesidad de recomenzar la reforma intelectual y moral defendida por Gramsci.

heredados de la vieja teología, por el otro. Mientras el análisis de la modernidad en términos de secularización se concentra en el segundo aspecto, el análisis a partir de la categoría de laicización se concentra en el primero, esto es, en la necesidad de pensar al hombre a partir de la autonomía introducida por la antropología naturalista de Feuerbach. En este sentido, el psicoanálisis freudiano y la gramsciana filosofía de la praxis pueden concebirse como el resultado del proceso de laicización, cuyo programa es esbozado en los *Principios de la Filosofía del futuro* de Feuerbach (1843).⁵

La explicación freudiana utiliza el modelo de laicización para pensar la cultura e intenta comprenderla a partir de fundamentos antropológicos y psicológicos. Gramsci utiliza el modelo de laicización para pensar la cultura contemporánea enfrentándose al historicismo absoluto de Croce, cuya pretensión es constituirse en un canon inmanente de interpretación histórica. La lectura gramsciana se contrapone a Croce y el catolicismo. Tanto el Gramsci socialista como el autor de los *Cuadernos de la cárcel* discuten cuestiones antropológicas y la cultura es interpretada a partir de la necesidad de una nueva cultura que exige una reforma intelectual y moral, representada por el socialismo primero, y por la filosofía de la praxis como concepto unificador de la visión del mundo que se opone al jesuitismo, más tarde; sobre la base de una antropología que entiende al hombre como un proceso de actos, que supone la relación activa entre diversos elementos: el individuo, los otros hombres y la naturaleza.

Si bien en el ensayo escolar de 1910 “Oprimidos y opresores”, Gramsci (2014, p.35) hace referencia a la “humanidad” y a su cruel destino, manifiesto en el “instinto de querer devorarse los unos a los otros” (la pulsión de muerte que en 1915 utiliza Freud para explicar el carácter inevitable de la guerra), la Revolución Francesa, como progreso civilizatorio, no ha derrocado todos los privilegios sino que ha sustituido el dominio de una clase por otra, y las guerras no son hechas para la civilización sino para el comercio. Es decir, ya desde su juventud, la lectura gramsciana hace hincapié en los supuestos económicos y políticos del fenómeno cultural, puesto que el comercio es presentado como fin de la civilización y la clase como base del análisis social.

Mientras en Freud, la psicología individual o “psicoanálisis” intenta dar respuesta a algunos problemas irresueltos de la psicología social, como se pone de manifiesto en *Tótem y Tabú*, y en este marco teórico son comprendidos el folklore y la antropología cultural, en la lectura de Gramsci tanto el folklore como la antropología cultural forman parte de una explicación que es, en última instancia, político-ideológica. Creemos que es importante integrar la perspectiva psicoanalítica y la político-ideológica en

⁵ “El principio supremo y último de la filosofía es por eso la unidad del hombre con el hombre. Todas las relaciones esenciales –los principios de las distintas ciencias– son solo especies y modos distintos de esta unidad” (Feuerbach, 1922, p. 92).

una línea de trabajo que le permita a la filosofía de la cultura dar cuenta de ciertas transformaciones político-culturales que se están desarrollando en las primeras décadas del siglo XXI.⁶

En el transcurso de dos décadas, desde *Tótem y tabú* hasta *El malestar en la cultura* y *El porqué de la guerra* Freud elabora una explicación de la “evolución cultural” o civilizatoria a partir del marco teórico psicoanalítico, concentrándose en una “teoría de la afectividad” según la cual tanto las relaciones individuales como las sociales dependen de la confrontación de dos instintos generales, el amor y el odio, concebidos por el psicoanálisis en términos de la pugna entre dos principios, eros y tánatos, uno vital y unificador y el otro destructivo, uno instinto de vida y el otro de muerte, no solo fundantes de todas las relaciones humanas, sino además principios explicativos del origen de la vida y de las acciones de los hombres. A partir de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) puede observarse que la psicología social y la psicología individual son complementarias en el planteo de Freud. Por un lado, las relaciones sociales poseen idéntica estructura libidinal que los vínculos primarios del individuo y, por el otro, estos últimos suponen un vínculo “social” con el otro. Analizaremos cómo presentan Freud y Gramsci la destrucción de los vínculos “sociales” con el otro en el marco de sus respectivas observaciones sobre el tema de la guerra, pues consideramos que éstas permiten definir el sentido que adopta la laicización de la cultura en los desarrollos teóricos y prácticos de dos de las figuras más relevantes del pensamiento del siglo XX.

Freud y la guerra

si vis vitam, para mortem

Freud (1915, p.21) concluye sus “Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte”, transformando la antigua sentencia *si vis pacem, para bellum* en “si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte”.⁷ Esta transformación indica el método a partir del cual el vienés analiza el problema de la guerra en 1915, esto es, como un síntoma de la ambivalencia afectiva que caracteriza “universalmente” al hombre, tanto al civilizado, como al primitivo, cuya vida psíquica está conformada por el anta-

⁶ Así como la teoría marxista recepcionó la obra de Freud con el objeto de describir el estado de la sociedad bajo los efectos del autoritarismo nazi y el stalinismo, sería deseable dar cuenta de las mediaciones históricas que posibiliten a la filosofía de la cultura explicar también las transformaciones que a principios del siglo XXI experimentan la región y el mundo, tales como el resurgimiento de posiciones políticas neoliberales, que atentan contra los derechos humanos conquistados, especialmente el derecho a la vida y los derechos de los trabajadores y los niños, la reaparición del jesuitismo en la forma del “progresista” discurso del catolicismo papal, y la reacción neo-nazi de grupos opositores a las migraciones sirias en Alemania, entre otras.

⁷ Losurdo analiza el discurso freudiano sobre la guerra en términos de *meditatio mortis*. “A los ojos de Freud, la guerra aparece como el momento de la destrucción de lo artificial y del retorno de lo auténtico” (Losurdo, 1991, p.21).

gonismo entre amor y muerte. Esto explica que la preocupación de estas consideraciones esté guiada por la necesidad de reconocer la ambivalencia naturalmente constitutiva de lo humano y la consiguiente aceptación de la imposibilidad de neutralizarla y por lo tanto de evitar la guerra. Justamente la guerra puso en evidencia la necesidad de revisar la actitud civilizada ante la muerte, basada en la aparente aceptación de ésta como fin de la vida.

Si la constitución psíquica del hombre es la expresión de fuerzas antagónicas en pugna que se implican mutuamente, y por lo tanto se presentan siempre conjuntamente, la guerra es el resultado de la hegemonía de la pulsión de muerte y pareciera ser inevitable. Sin embargo, dos décadas más tarde, cuando en el marco de un encargo realizado en 1931 por la Comisión Permanente para la Literatura y las artes al Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, para que organizara un intercambio epistolar entre destacados intelectuales, Freud acepta la invitación de Einstein, concluye que el incentivo de una cultura no basada en la represión pulsional sino en la “educación racional” de la pulsión, permite oponerse a la guerra.

Esta conclusión no es ajena a los trabajos culturales de Freud, en los que asume dos premisas, el carácter progresivo de la cultura, manifiesto en una suerte de evolución del hombre primitivo al hombre civilizado, y el sentido superador de la razón. La segunda premisa ubica a Freud en el contexto del pensamiento ilustrado a pesar de los grandes esfuerzos por incluir en la antropología filosófica aspectos afectivos del hombre que en la tradición ilustrada se vieron acallados por los principios racionales. No obstante, no es posible identificar plenamente el proceso de laicización de la cultura que el psicoanálisis ayuda a profundizar con el ideario ilustrado. No solamente porque Freud destaca los elementos instintivos o irracionales de la constitución de la vida psíquica sino también porque a pesar de plantear el carácter ilusorio del fenómeno religioso, entendido como paradigma de la representación cultural en *El porvenir de una ilusión*, a la hora de describir la evolución anímico cultural del hombre, se mantiene en la línea de la tradición judeo-cristiana, puesto que la entiende en estrecha relación con el sentimiento de culpabilidad. La característica más significativa del progreso anímico de la cultura consiste en la paulatina transformación de la coerción externa en interna, esto es, en la introyección de la coerción que expresa el concepto de superyó.

Las consideraciones vertidas en 1915 giran en torno a dos cuestiones, la decepción ante la guerra y la actitud ante la muerte.⁸ Las mismas son

⁸ Según Losurdo (1991, pp.7-22), con el estallido de la Primera Guerra Mundial la visión económica y material del materialismo histórico entra en crisis, pues ya no tiene sentido seguir hablando de lucha de clases con el surgimiento de un conflicto que demuestra la superioridad del problema espiritual. No solo el marxismo, sino también las ideas de 1789, son contrapuestas a las ideas de 1914, tanto en Alemania como fuera de ella. Si

tratadas a partir de la convivencia de dos posiciones de Freud. Por un lado, la afirmación de un presupuesto etnocentrista proveniente de su teoría evolutiva, cuyo *telos* sería la civilización europea. Por el otro, la confrontación con el carácter “hipócrita” de esta civilización a partir del desenmascaramiento del sentido ilusorio de la decepción frente al estallido de la Primera Guerra Mundial. Si bien se sabía que las guerras no podían terminar mientras hubiera pueblos en distintas condiciones de existencia, y se esperaba que estallaran entre pueblos primitivos y civilizados, no se esperaba que sucediera lo mismo con “el pueblo más evolucionado de la civilización”, pues “de las grandes naciones de raza blanca [...] de estos pueblos se esperaba que sabrían resolver de otro modo sus diferencias y sus conflictos de intereses” (Freud, 1915, p. 3).

La guerra, en la que no queríamos creer, estalló y trajo consigo una terrible decepción. No es tan solo más sangrienta y más mortífera que ninguna de las pasadas, a causa del perfeccionamiento de las armas de ataque y defensa, sino también tan cruel, tan enconada y tan sin cuartel, por lo menos, como cualquiera de ellas (Freud, 1915, p. 4).

Las consecuencias que produjo fueron la ruptura con los principios del Derecho Internacional y el total desconocimiento de los privilegios del herido y del médico, del combatiente y del no combatiente y de la propiedad privada. “El ciudadano individual comprueba con espanto en esta guerra [...] que el Estado ha prohibido al individuo la injusticia, no porque quisiera abolirla, sino porque pretendía monopolizarla, como el tabaco y la sal” (Freud, 1915, p.5). Sin embargo, la decepción que la guerra ha provocado no está justificada pues la investigación psicoanalítica demuestra que aun en el hombre más evolucionado no hay erradicación completa del mal porque “la esencia más profunda del hombre consiste en impulsos instintivos de naturaleza elemental” (Freud, 1915, p.6). Éstos recorren un camino evolutivo hasta mostrarse eficientes en el adulto. Los instintos malos se transforman por el influjo de dos factores, uno interior, el erotismo y otro exterior, la coerción de la educación, que Freud describe en términos de “viraje del egoísmo al altruismo.”

El problema de la guerra es entendido en el marco de la descripción del proceso civilizatorio, en cuyo desarrollo la cultura, si bien no es exclusivamente opresiva, se enfrenta al instinto y obliga al hombre a padecer la represión de su natural constitución. El hombre es entonces el inevitable entramado de fuerzas naturales instintivas reprimidas por la cultura y la guerra la sublevación del instinto de destrucción que a pesar de los progresos de la civilización permanece latente en él. La civilización evoluciona y ello implica la renuncia a los instintos. La evolución cultural combina

bien Freud se mantiene alejado de la *Kriegsideologie*, en 1915 sus ideas están impregnadas por el debate y el espíritu de la época, que en la cultura alemana trata el tema de la guerra como *meditatio mortis*, una especie de ejercicio espiritual que permite eludir la banalidad y recuperar el verdadero sentido de la vida.

naturaleza e historia pues la disposición a la cultura tiene dos partes, una innata y otra adquirida.

Los hombres que nacen hoy traen ya consigo cierta disposición a la transformación de los instintos egoístas en instintos sociales como organización heredada, la cual, obediente a leves estímulos, lleva a cabo tal transformación. Otra parte de esta transformación de los instintos tiene que ser llevada a cabo en la vida misma (Freud, 1915, p. 7).

A su vez, las naciones son definidas como colectivas individualidades de la humanidad que reproducen el desarrollo anímico de los individuos particulares aunque el factor de coerción moral que funciona en el individuo es apenas perceptible en éstas. El Estado civilizado, fundado en las normas morales, las incumple abiertamente mostrando su ansia de poder mientras le exige al individuo su aprobación por patriotismo.

En lo que respecta a la actitud ante la muerte del hombre civilizado, la guerra ha demostrado que no era sincera, pues se pretendía que la muerte era el desenlace natural de toda vida pero se acentuaba su motivación casual y se buscaba prescindir de ella. Esta actitud ante la muerte ejerce, sin embargo, una gran influencia sobre nuestra vida. La vida se empobrece, cuando la vida misma no debe ser arriesgada. La guerra cambia esta actitud convencional y la muerte no puede ya negarse. A tal punto la muerte no puede acallarse que Freud considera que el origen de la psicología se explica a partir de la “ambivalencia de los sentimientos” – semejante en el hombre civilizado y el primitivo– surgida de la muerte de los seres amados y simultáneamente odiados y considerados como extraños.

En resumen: nuestro inconsciente es tan inaccesible a la idea de la muerte propia, tan sanguinario contra los extraños y tan ambivalente en cuanto a las personas queridas, como lo fue el hombre primordial. ¡Pero cuánto nos hemos alejado de este estado primitivo en nuestra actitud cultural y convencional ante la muerte!” No es difícil determinar la actuación de la guerra sobre esta dicotomía. [...] Nos obliga de nuevo a ser héroes que no pueden creer en su propia muerte, presenta a los extraños como enemigos a los que debemos dar o desear la muerte, y nos aconseja sobrepornernos a la muerte de las personas amadas. Pero acabar con la guerra es imposible, mientras las condiciones de existencia de los pueblos sean tan distintas y tan violentas las repulsiones entre ellos, tendrá que haber guerras (Freud, 1915, p. 13).

En el periodo abarcado entre la escritura de estas consideraciones hasta los años anteriores al ascenso del nazismo, encontramos la formulación de un método para comprender los fenómenos culturales, basado en el desplazamiento de los análisis materiales o económicos a los análisis

ánimicos o psicológicos, que probablemente explique tanto el pesimismo de Freud sobre la revolución socialista como la reducción de la historia de la civilización a un conflicto instintivo. En *El porvenir de una ilusión* Freud entiende la cultura como coerción y renuncia de los instintos en contraposición con la idea de que el dominio de la naturaleza permitiría la distribución de bienes vitales de modo tal que pueda evitarse el aniquilamiento de los hombres entre sí. La cultura ejerce una función opresiva sobre la satisfacción individual de los instintos y este hecho psicológico supone un desplazamiento del “nódulo de la cuestión desde lo material a lo anímico” (Freud, 1927, p. 2962). En este marco, el problema decisivo radica en determinar si es “posible aminorar, y en qué medida, los sacrificios impuestos a los hombres en cuanto a la renuncia a la satisfacción de sus instintos, conciliarlos con aquellos que continúan siendo necesarios y compensarles de ellos” (Freud, 1927, p. 2963). Es clara la reducción metodológica a la hora de pensar los fenómenos culturales, sin embargo, es posible que el propio Freud notara el exceso de pretensión al buscar explicar con un mismo método, el psicoanalítico, no solo los fenómenos individuales sino también los sociales, ya que en los escritos culturales describe sus aseveraciones en términos de “mitología” y reconoce que sus opiniones no deberían trascender el estatuto de tales. No obstante ello, opina en la dirección de reducir la historia de la lucha de clases al conflicto de instintos antagónicos.

En este marco, el socialismo es interpretado en términos psicológicos y su error consiste en la pretensión de erradicar el mal de la naturaleza humana. De este modo se desvirtúa el planteo clasista cuya base no es psicológica sino social. La confrontación entre las clases no tiene como objetivo eliminar el mal sino introducir un cambio de paradigma productivo y distributivo. Aun cuando las afirmaciones psicológicas sobre la naturaleza humana que defiende Freud fueran ciertas, la experiencia política socialista podría efectuarse sin contradicción. No es así como lo entiende Freud, ya que define la cultura en relación con el dominio de la naturaleza y de las organizaciones necesarias para regular las relaciones de los hombres entre sí, especialmente la distribución de los bienes naturales alcanzables. Por lo tanto, el concepto de cultura tiene un doble estatuto, natural y social. De allí que el problema de la distribución de los bienes no sea leído en clave política sino cultural.

La hipótesis psicológica explica todos los fenómenos de la civilización de manera universal sin dar cuenta de las mediaciones históricas que diferencian el cristianismo paulino del pangermanismo y el comunismo. La evolución anímica desconoce la mediación histórica y de esta manera la “mitológica teoría de los instintos” es, desde el punto de vista filosófico, una metafísica. En *El malestar en la cultura* se introduce la noción de “narcicismo de las pequeñas diferencias” para dar cuenta del fenómeno de que las comunidades vecinas, e incluso emparentadas, son precisamente las que más se combaten y desdennan entre sí. Este combate sería un me-

dio para satisfacer las tendencias agresivas facilitando la cohesión de los miembros de la comunidad. Una vez que el apóstol Pablo convirtió al amor universal en fundamento de la comunidad cristiana, el cristianismo se volvió intolerante con los gentiles; tampoco es raro que el sueño de supremacía mundial germana recurriera como complemento a la incitación al antisemitismo; “por fin, nos parece hartamente comprensible el que la tentativa de instaurar en Rusia una nueva cultura comunista recurriera a la persecución a los burgueses como apoyo psicológico. Pero nos preguntamos, preocupados, que harán los soviets una vez que hayan exterminado totalmente a los burgueses” (Freud, 1930, p. 3048).

Mientras que en *El porvenir de una ilusión* Freud concibe el socialismo soviético en términos de “gran experimento de cultura emprendido actualmente en el amplio territorio situado entre Europa y Asia” (Freud, 1927, p. 2964) del que no posee conocimiento suficiente, en *El porqué de la guerra* clasifica de ilusión el hecho de que algunos consideren que la ideología bolchevique puede ponerle fin a la guerra. No se trata de eliminar totalmente las tendencias agresivas humanas, como ingenuamente pretenden los bolcheviques, “se puede intentar desviarlas, al punto que no necesiten buscar expresión en la guerra” (Freud, 1933, p. 3213). Con este fin, la “mitológica teoría de los instintos” ofrece una alternativa. “Si la disposición a la guerra es un producto del instinto de destrucción, lo más fácil será apelar al antagonista de ese instinto: al Eros” (Freud, 1933, p. 3213). Todo lo que tienda a generar vínculos afectivos entre los hombres se convierte en un antídoto contra la guerra. Estos vínculos son de dos clases. Por un lado, los que nos ligan a los objetos de amor, aunque desprovistos de fines sexuales y por el otro, la vinculación afectiva que se realiza por identificación. Sobre ellos se funda en gran medida la estructura de la sociedad humana.

En los análisis de la década del 30 sobre el comunismo, Freud se inscribe en una doble tradición: al describir la abolición de la propiedad privada, hace uso de la metáfora teológica de la redención, y al considerar que los comunistas conciben que el hombre es bueno por naturaleza, se suma al debate de la teoría política contractualista sobre la esencia del hombre. En *El malestar en la cultura* ataca el núcleo duro de la crítica marxista, la propiedad privada. “Los comunistas creen haber descubierto el camino hacia la redención del mal. Según ellos, el hombre sería bueno de todo corazón, abrigaría las mejores intenciones para con el prójimo, pero la institución de la propiedad privada habría corrompido su naturaleza” (Freud, 1930, p. 3047). Por lo tanto, “si se aboliera la propiedad privada, [...] desaparecería la malquerencia y la hostilidad entre los seres humanos” (Freud, 1930, p. 3047). El psicoanalista vienés reconoce que no le concierne “la crítica económica del sistema comunista; [...] pero, en cambio, puedo reconocer como vana ilusión su hipótesis psicológica” (Freud, 1930, p. 3047) pues “el instinto agresivo no es una consecuencia de la propiedad, sino que regía casi sin restricciones en épocas primitivas, cuando la pro-

riedad aún era bien poca cosa...” (Freud, 1930, p. 3047). Por eso, el único método para impedir las guerras radica en el establecimiento de un poder central que resuelva todos los conflictos de intereses. Esta formulación supone dos condiciones. La de que sea creada semejante instancia superior y que se le confiera suficiente poder. Se deben cumplir las dos condiciones, si se cumple una sola no es suficiente. La Liga de las Naciones se creó con tal fin pero no se cumple la segunda condición, no posee poder autónomo. “Con todo, se juzgaría mal a la institución de la Liga de las Naciones si no se reconociera que nos encontramos ante un ensayo pocas veces emprendido en la Historia de la Humanidad y quizá jamás intentado en semejante escala” (Freud, 1933, p. 3211).

Hacia el final del texto, el vienes hace referencia al sujeto del discurso, representado por un “nosotros” inclusivo conformado por los “pacifistas” y define la oposición a la guerra en términos “estéticos”: “en nosotros, los pacifistas, se agita una intolerancia constitucional, por así decirlo, una idiosincrasia magnificada al máximo. Y parecería que el rebajamiento estético implícito en la guerra contribuye a nuestra rebelión en grado no menor que sus crueldades” (Freud, 1933, p. 3215). Los pacifistas no pueden evitar, por “razones orgánicas” enfrentarse a la guerra, y esa convicción hace que les resulte fácil fundar su posición en argumentos intelectuales. En suma, las razones que aduce Freud para rechazar la guerra son una síntesis de cuestiones estéticas, fisiológicas y filosóficas. Veremos que en el caso de Gramsci las razones son bien distintas. Y por lo tanto, el análisis sobre el rol de la Sociedad de las Naciones en el conflicto mundial, variará significativamente.

Gramsci y la guerra

El primer artículo periodístico que Gramsci le dedica a la guerra, publicado en *Il Grido del Popolo* en octubre de 1914, se titula “Neutralidad activa y operante”. En ese momento, el PSI –el único partido socialista que junto al ruso defendía la neutralidad absoluta y buscaba refrenar el entusiasmo nacionalista frente a la guerra–, se encontraba conmocionado por el caso Mussolini. Este último, por entonces director del *Avanti!* (órgano oficial del PSI) se declaró a favor de la intervención en la guerra junto a Inglaterra, Rusia y Francia. El escrito de Gramsci, a pesar de que convoca a dar batalla a la burguesía belicista, le valió años más tarde la acusación de intervencionista.

“...No se discute el concepto de neutralidad (neutralidad, obviamente, del proletariado) sino el *modo* de la misma” (Gramsci, 1914, p. 41). Si la fórmula “neutralidad absoluta” fue útil cuando estalló la guerra, en este período solo tiene valor para los reformistas, razón por la cual Gramsci introduce la fórmula “neutralidad activa y operante”, que acuñan quienes desean preparar las condiciones para la ruptura definitiva, esto es, la “revolución” y no la guerra. Por lo tanto, esta fórmula debe devolverle a la vi-

da de la nación el sentido de la “lucha de clases”. La clase dirigente ha conducido a la nación a un callejón sin salida y el Partido Socialista debe liberarla del temor que la burguesía ha generado por medio de la guerra, “para realizar aquella máxima ruptura que indica la descomposición de la civilización de una forma imperfecta a otra más perfecta” (Gramsci, 1914, p. 42).

El programa nacionalista ha saqueado a Marx pretendiendo trasladar sus principios de la “clase” a la “nación”. Promueve el enfrentamiento entre naciones proletarias y capitalistas para concluir que esta lucha se desarrolla en la guerra. Sin embargo, la clase no puede identificarse con la nación porque la lucha de clases no se realiza solamente para aumentar el salario como pretenden los reformistas, “sino para sustituir la clase de los capitalistas que los hacen trabajar por la propia clase trabajadora” (Gramsci, 1916a, p. 169). La lucha de clases es moral porque es universal y resulta por lo tanto superior a la guerra, que es inmoral y particularista pues, no está hecha por la “voluntad de los combatientes, sino por un principio que éstos no pueden compartir” (Gramsci, 1916a, p. 169).

En “El sur y la guerra” (1916b), Gramsci analiza las consecuencias que la guerra produce al interior de Italia con el objeto de subrayar las necesidades del sur, que no se reducen a la construcción de una calle o un dique para reparar los daños que ciertas regiones han sufrido por causa de la guerra. Es necesario tratados comerciales futuros que no obliguen cerrar los mercados a sus productos.

Las empresas industriales de la región septentrional encuentran en la guerra una fuente de provechos colosales y toda la potencialidad productiva nacional dirigida a la industria de la guerra se circunscribe siempre más al Piamonte, Lombardía, Emilia, Liguria y hace languidecer el poco de vida que existía en las regiones del sur (Gramsci, 1916b, p. 82).

A su vez, en “La guerra y las colonias” (1916), Gramsci hace referencia a una entrevista realizada por el *Resto del Carlino* en París al diputado Charles Dumas, estudioso de los problemas coloniales. Aunque el colonialismo sea presentado a partir de un argumento de carácter moral, basado en la idea de que los grupos sociales subdesarrollados, logren modificarse con la civilización y adquieran conciencia del deber de colaborar con la vida universal, Dumas sostiene que los socialistas saben que los métodos coloniales europeos (francés, inglés y alemán) no tuvieron como objetivo la educación sino la dominación y el usufructo. De manera tal que, “en las colonias han creado una empresa capitalista pero no una sociedad capitalista” (Gramsci, 1916c, p.91). Ni el comercio ni la industria son posibles para quienes la libertad está en cuestión y deben además pagar impuestos superiores a los de los blancos. La economía interna de las colonias es oprimida a beneficio de la de la madre patria. A pesar de todo, el contacto entre los nativos y el mundo europeo ha tenido consecuencias, pues los

primeros comenzaron a tener aspiraciones y necesidades que les han hecho sentir que también ellos son dignos de civilización, lo que puede conducirlos a una acción violenta. En este marco, concluye Dumas:

Nosotros los europeos, y sobre todo los franceses, tenemos tendencia al *egocentrismo*. Nos creemos el centro del universo y apenas imaginamos que más allá de nosotros [...] existen grandes movimientos de actividad humana que están preparando ya los acontecimientos que podrían tener una repercusión decisiva en nuestros destinos. De la guerra europea no podrá tardar mucho en seguir la guerra en las colonias (Gramsci, 1916c, p. 93).

En 1917, a la pregunta relativa al porqué de la guerra, Gramsci ofrece una respuesta definitivamente política.

Los socialistas afirman que las guerras son el resultado de los sistemas de privilegio. Y como hoy la clase privilegiada es la burguesía y el capitalismo es la forma económica específica que el privilegio ha asumido, los socialistas afirman que la guerra es hoy una fatalidad burguesa (Gramsci, 1917, p. 99).

Sin embargo, el término fatalidad no debe ser entendido en sentido naturalista, pues si así fuera las guerras serían constantes y las naciones capitalistas estarían en perpetuo conflicto. Por el contrario, las guerras no estallan sin la concurrencia de la iniciativa humana. Es necesario que alguien juzgue que ha llegado el tiempo de la acción, en defensa de un nuevo privilegio o para evitar que un privilegio adquirido caduque en beneficio de otros. En este marco concreto estallan las guerras e inmediatamente surgen las preguntas en torno al porqué.

Si se piensa en términos de progreso de la civilización, Gramsci contrapone la civilización capitalista a la socialista, no desde el punto de vista de una evolución natural sino a partir del análisis político ideológico que encuentra en el proletariado al sujeto histórico que representa una justa universalidad pues, siguiendo a Marx, el militante sardo concluye que a diferencia de la burguesía, el proletariado representa la injusticia en su máxima expresión, por eso, la erradicación de la misma implica la liberación de la humanidad en su conjunto. En este marco, la guerra ha revelado dos nuevas fuerzas: “el presidente Wilson y los maximalistas rusos. Ellos representan los nexos lógicos extremos de las ideologías burguesas y proletarias” (Gramsci, 1918a, p. 191). Mientras el presidente Wilson es un jefe de Estado que dirige un organismo social preexistente a la guerra, que ésta ha ayudado a consolidar, el maximalismo es la Rusia mártir que representa el sacrificio de una nación a una idea.

El programa de Wilson, la *paz* de las naciones se realizará solamente por el sacrificio de Rusia, por el martirio de Rusia. Entre las ideologías medias de las burguesías, italiana, francesa, inglesa, alemana, y el maximalismo ruso había un

abismo; la distancia ha sido acortada acercándose al extremo nexa lógico burgués, al programa del presidente Wilson (Gramsci, 1918a, p. 193).

En este contexto, a la hora de analizar los resultados de la Conferencia interaliada llevada a cabo en Londres del 20 al 24 de febrero de 1918, Gramsci se pregunta si es posible un programa de paz íntegramente socialista y analiza el rol de la Liga de las Naciones. Comienza su análisis aceptando el reproche que habitualmente se les realiza a los socialistas respecto a la falta de atención a la política exterior. Gramsci defiende al Partido Socialista sosteniendo que no puede tener una política exterior, que es una función esencial del Estado, pues *stricto sensu* no es un partido sino el anti-Estado. “La Liga de las Naciones es un plan burgués de reconstrucción internacional” (Gramsci, 1918b, p. 198), que no difiere en nada de lo que ya existe. Si bien es útil a los fines de la revolución social, pues garantiza la producción sin grandes crisis, no deja de ser esencialmente burgués, por eso el proletariado no puede adherir a este plan.

Los socialistas no pueden colaborar con la paz como no han colaborado con la guerra. Política exterior socialista intrínsecamente, y que no sea un disparate ni un juego de hipótesis, solo existirá cuando la organización internacional sea controlada y dirigida por el proletariado, por el mundo del trabajo (Gramsci, 1918b, p. 199).

Por esta razón, el socialismo no debe dejarse seducir por la figura del presidente Wilson, quien representa lo más excelso del pensamiento democrático en el último y más decisivo período de la guerra. La imagen de Wilson entre los proletarios ha recorrido dos caminos. Por un lado, entre los campesinos y los proletarios no alineados en la lucha de clases, por el hecho de no ser asalariados de la gran industria, el presidente Wilson representa la riqueza de posibilidades y de libertad que ofrece “América”. Por eso lo consideran como árbitro de la contienda internacional. En cambio, entre los socialistas y el proletariado organizado, el prestigio del presidente Wilson se debe a razones muy complejas que dependen de un grado de conciencia histórica más elevado. “La ideología de Wilson es la ideología de la madurez de la sociedad burguesa” (Gramsci, 1918c, p. 132). Las concepciones del mundo implícitas en su discurso y en el proyecto de la Liga de las Naciones, representan el mejor modo de convivencia posible en el sistema de la propiedad privada y de la producción capitalista. Ésta es justamente la concepción que la doctrina marxista presupone como antecedente del advenimiento de la Internacional Socialista. El prestigio que su personalidad emana logró subordinar los objetivos de muchos socialistas a la “autoridad de un burgués” (Gramsci, 1918c, p. 133). Sin embargo, es necesario oponerse a esta “ilusión” anti-socialista y defender la autonomía espiritual del proletariado. “La Liga de las Naciones debe ser evaluada por los socialistas subordinada a la Internacional proletaria, su instauración, por el concreto valor que la iniciativa puede tener, es exclusiva tarea de la

clase burguesa” (Gramsci, 1918c, p. 134). La instauración de la Liga de las Naciones significa el advenimiento de una forma de convivencia internacional en el sistema de la propiedad privada, que el socialismo ve con buenos ojos en lo que respecta a la instigación de las fuerzas revolucionarias, pero al que no se subordina.

La posición clasista del proletariado implica el desarrollo del colectivismo. Mientras la clase burguesa se ha salvado de la esclavitud feudal afirmando los derechos del individuo a la libertad y la iniciativa, la clase proletaria lucha por la salvación afirmando los derechos del trabajo colectivo, esto es, a la libertad y la iniciativa individuales, Gramsci contrapone la “organización” de ambas instancias. Evidentemente, desde el punto de vista lógico, el principio de la organización es superior a la pura libertad, representa la madurez frente a la niñez. Sin embargo, desde el punto de vista histórico el colectivismo supone el período individualista. El individualismo se consolidó, desde el punto de vista filosófico, por medio de las ideas de Herbert Spencer, y desde el punto de vista económico, gracias a los liberales de la escuela inglesa. Lo sorprendente del abordaje de Gramsci es la idea de que la lógica del individualismo no es eliminada por la lógica del colectivismo, sino más bien integrada a esta última como su condición.

En esta época, si bien la historia no es pensada a partir del paradigma evolucionista del naturalismo, supone sin embargo cierta fe en el progreso. Los períodos históricos que Gramsci describe a la hora de pensar en el *telos* que la reforma intelectual y moral del socialismo implica, son: el feudalismo, el capitalismo y el socialismo. El más importante de los progresos que la historia manifiesta es el remplazo de los privilegios feudales por la libertad burguesa. En los escritos de juventud, el socialismo es presentado como la superación del ideario burgués en un sentido prácticamente hegeliano, pues el colectivismo conserva lo mejor del individualismo. Por otra parte, es importante subrayar que Gramsci no descarta lo que de racional y eterno el individualismo presenta. La organización absorbe lo mejor del individualismo, a saber: el sentido de la propia responsabilidad, el espíritu de iniciativa, el respeto a los demás hombres y la convicción de que la única garantía de la libertad personal es la libertad para todos.

Conclusiones

Según Caparrós (1975, pp. 6-10), Freud es un caso ejemplar del comportamiento que los psicoanalistas ortodoxos tuvieron respecto de los fenómenos revolucionarios hasta la Segunda Guerra Mundial, a saber: la combinación de reduccionismo psicológico y desconocimiento de las fuentes marxistas. Ello explica que a la hora de analizar el marxismo en *El porvenir de una ilusión*, Freud no se confronte con Marx, sino que se limite a describir el stalinismo soviético. Similar actitud tuvieron los marxistas respecto del psicoanálisis, sumado al naturalizado antipsicologismo del marxis-

mo, es necesario agregar el carácter dogmático y economicista que caracterizó al marxismo de la III Internacional, dominado por los teóricos estalinistas. En suma, el primer encuentro entre marxismo y psicoanálisis estuvo condicionado por una falta de entendimiento mutuo, pues se enfrentaron al nivel ideológico de contrapuestas *Weltanschauungen*.

Los psicoanalistas de orientación marxista (Reich, Fromm, Bernfeld) que intentaron más tarde acercar ambas posiciones fracasaron, pues lo hicieron desde una perspectiva formal y extrínseca. Se dedicaron a despojar al psicoanálisis de elementos que pudieran ser conflictivos para el marxismo y lo defendieron como una psicología materialista en la búsqueda de explicar el irracional comportamiento de las masas en la época pre-nazi y nazi. De este modo, no pudieron evitar la contraposición entre dos visiones del mundo antagónicas, y comprendieron el marxismo en términos filosóficos y no históricos, obligando al psicoanálisis a subsumirse a éste.

En los últimos años se avanzó en la dirección de considerar al marxismo y al psicoanálisis como “teorías críticas” en lugar de criticar al último por su falta de adecuación a los principios del marxismo. Si bien este movimiento no ha generado resultados empíricamente contrastables, Caparrós (1975, p.5) opina que ha ayudado a iluminar los “aspectos antropológicos del marxismo y los sociológicos del psicoanálisis.” A su vez, concluye que quien pretenda profundizar en la tradición freudomarxista debe tener en cuenta que el marxismo y el psicoanálisis poseen un objeto común, al que cada uno quiere convertir en sujeto con su propio método.

En lo que respecta al análisis de la relación entre marxismo y psicoanálisis, existe una diferencia importante entre las posiciones de Caparrós y Jovanovic (2016) a la hora de describir la recepción del psicoanálisis en la Unión Soviética. Probablemente, esta diferencia tenga su origen en los autores que cada uno de ellos sigue. Jovanovic, no comparte el juicio de Caparrós, quien siguiendo a Dahmer (1973), sostiene el antipsicologismo de Lenin, Luxemburgo y Luckács. Por el contrario, la autora serbia traza una línea divisoria para pensar la suerte del psicoanálisis en la Unión Soviética, sosteniendo, de la mano de Tögel (1989), que la situación no fue la misma después de la muerte de Lenin. Antes de este suceso, Freud habría sido bien visto y además promovido, es decir, el psicoanálisis goza de un período de bonanza durante el leninismo, que desaparecerá con el estalinismo, que no solamente lo desacreditará, sino que también reprimirá al psicoanálisis.

En todo caso, a pesar del interno debate en el seno del freudomarxismo, no cabe duda de que ambos autores consideran necesaria la profundización en el vínculo entre ambas corrientes y ambos hacen referencia a la importancia de destacar el “factor subjetivo”, que el marxismo de la III Internacional no consideraba según Caparrós, y que la muerte de Lenin impidió que se desarrollara según Jovanovic, cuando no existe entre marxismo y psicoanálisis ninguna incompatibilidad insalvable.

En este marco, creemos que la relación Freud-Gramsci⁹ puede resultar de interés, pues el marxismo gramsciano se concentra en la discusión de elementos culturales y subjetivos desconocidos por el marxismo determinista de la época estalinista. De esta manera, evita la recaída en el error de los abordajes psicoanalíticos del marxismo, que desde muy temprano lo redujeron a una mera teoría de la motivación económica, y posibilita la comprensión del proceso de subjetivación desde una perspectiva novedosa, a tal punto que los elementos centrales de la tradición filosófica individualista en la que puede inscribirse el psicoanálisis, no son rechazados sino más bien incorporados al aparato cultural del colectivismo socialista.

Nos hemos concentrado en el problema de la guerra a partir de la descripción de tres cuestiones: el origen de la acción humana, el sentido de la Liga de las Naciones y lo que Freud denomina “ideología bolchevique”, con el objeto de realizar una suerte de contrapunto entre dos posiciones cuyo aporte al proceso de laicización de la cultura ha sido esencial y probablemente siga siéndolo en la actualidad. En Freud, la acción es el efecto de la pulsión y las pulsiones tienen sentido antagónico. En Gramsci, la acción es producto de la voluntad y puede ser transformada. La explicación psicoanalítica comprende la acción humana en el marco de la teoría pulsional mientras que la explicación sociológica la comprende en el marco de la teoría política que define al socialismo como reforma intelectual y moral. Para Freud, La Liga de las Naciones representa el máximo esfuerzo posible para mantener la paz, aunque al no responder a una de las dos condiciones que considera necesarias para que los objetivos de un organismo de tales características sean exitosos, la observa con cierto recelo. En el caso de Gramsci, es claro que La liga de las Naciones representa lo mejor de la clase burguesa pero el proletariado no debe abdicar de su autonomía sino desarrollar su propio programa internacionalista. En Freud, la cuestión del Estado es planteada en términos morales y en Gramsci, en términos políticos.

En lo que respecta a la lógica de los respectivos discursos, mientras en Gramsci, el sujeto del discurso es el partido contrario a la guerra, en la correspondencia Einstein-Freud, el sujeto del discurso es el científico entendido como intelectual alejado de la sociedad. Incluso, a la hora de analizar el porqué de la guerra, Freud llega a aducir “razones estéticas” para enfrentarse a ésta y habla en términos de un nosotros inclusivo que hace referencia a los “pacifistas” en general. El pacifismo, a su vez, es concebido a partir del posicionamiento de un sujeto individual. En Gramsci, en cambio, el pacifismo es entendido en términos de interpelación del sujeto colectivo en la figura del partido. Por otra parte, Gramsci identifica la guerra

⁹ Aun cuando Gramsci en la cárcel no haya podido estudiar a Freud, como lo atestigua el propio militante sardo (Gramsci, 1975, p.26), poner en diálogo el arsenal teórico de ambas tradiciones resulta relevante para una explicación del presente que intenta comprender los alcances del “retorno de lo reprimido” desde una perspectiva de análisis que subraya la importancia del “factor subjetivo”.

con un problema específico de los sectores burgueses, es decir, el punto de partida del análisis es clasista. Mientras Freud entiende el progreso civilizatorio en términos anímicos desde el punto de vista de la introyección de la culpa, Gramsci lo concibe desde el punto de vista histórico, a partir de la organización de la libertad burguesa por el colectivismo proletario. A su vez, para Freud la comunidad implica un desplazamiento de la fuerza de uno al “derecho” de varios, es decir, que no supone más que un remplazo cuantitativo. A los ojos de Gramsci esta concepción no logra superar los límites del individualismo burgués. Por último, Freud plantea la “educación del instinto” a partir del “viraje del egoísmo al altruismo”. Gramsci, por su parte, se inclina por la abolición de los privilegios burgueses por medio de la Revolución Socialista, cuyo modelo de organización política es el soviético.

Si Freud piensa en la ideología bolchevique y en los análisis de clase que ésta introduce en términos más bien pesimistas, ¿cuál sería entonces el aporte que el psicoanálisis freudiano podría hacer para analizar y resolver los conflictos políticos e ideológicos surgidos en el marco del capitalismo del siglo XXI? A mi entender, el aporte más significativo radica en la identificación de ciertos supuestos naturalistas y evolucionistas del proceso cultural que se concentran en la formulación de un sujeto del discurso específico, europeo, blanco, masculino y judeocristiano, duramente cuestionado durante finales del siglo XX, y que sin embargo se reincorpora en la escena política de las primeras décadas del siglo XXI, no solo en Estados Unidos sino también en algunos países de Europa y América Latina. Con Freud, la teoría marxista puede dar un diagnóstico cultural del presente y trascender las fronteras de aquello que habita reprimido en el inconsciente de occidente. Más allá de Freud, puede indicar la necesidad de repensar las condiciones de posibilidad de recuperación del ideario socialista, que la filosofía de la praxis de Gramsci permite trazar como horizonte, puesto que aún no se ha hecho efectiva una definitiva reforma intelectual y moral.

Referencias

- Assoun, P.L. (1976). *Freud. La filosofía y los filósofos*. Barcelona: Paidós, 1982.
- Bleger, J. (1963). *Psicoanálisis y dialéctica materialista*. Buenos Aires: Paidós.
- Caparrós, A. (1975). Apuntes históricos al freudomarxismo. *Anuario de psicología-The UB Journal of Psychology*, 13 (2). Recuperado el 15 de diciembre de 2016 de <http://revistes.ub.edu/index.php/Anuario-psicologia/article/view/9592/12443>.
- Corkidi, S. (2016). Convergencias del materialismo histórico y el psicoanálisis. Reflexiones sobre la formación psicoanalítica individual y gru-

- pal. *Teoría y Crítica de la Psicología* 7, 187-200. Recuperado el 15 de diciembre de 2016 de <http://www.teocripsi.com/ojs/>.
- Dahmer, H. (1973). *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983.
- Feuerbach, L. (1843). *Philosophie der Zukunft*, Stuttgart: Fr Frommanns Verlag, 1922.
- Freud, S. (1927). El porvenir de una ilusión. En *Obras Completas*, tomo VIII (pp.2961-2992). Madrid: Biblioteca Nueva, 1974.
- Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. En *Obras Completas*, tomo VIII (pp.3017-3067). Madrid: Biblioteca Nueva, 1974.
- Freud, S. (1933). El porqué de la guerra. En *Obras Completas*, tomo VIII (pp.3207-3215). Madrid: Biblioteca Nueva, 1974.
- Freud, S. (1912). Tótem y Tabú. En *Obras Completas*, volumen XIII (pp.1-164). Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas*, volumen XVIII (pp.63-136). Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Freud, S. (1915) "Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte" Recuperado el 15 de diciembre de 2016 de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Gramsci, A. (1914). Neutralidad activa y operante. En *Crónicas de Turín* (pp.39-46). Buenos Aires: Gorla, 2014.
- Gramsci, A. (1916a). Lucha de clases y guerra. En *Crónicas de Turín* (pp.167-169). Buenos Aires: Gorla, 2014.
- Gramsci, A. (1916b). El sur y la guerra. En *Crónicas de Turín* (pp.79-83). Buenos Aires: Gorla, 2014.
- Gramsci, A. (1916c). La guerra y las colonias. En *Crónicas de Turín* (pp.89-93). Buenos Aires: Gorla, 2014.
- Gramsci, A. (1917). El canto de las sirenas. En *La ciudad futura* (pp.99-106). Buenos Aires: Gorla, 2015.
- Gramsci, A. (1918a). Wilson y los maximalistas rusos. En *La ciudad futura* (pp.189-194). Buenos Aires: Gorla, 2015.
- Gramsci, A. (1918b). ¿Programa socialista de paz? En *La ciudad futura* (pp.195-199). Buenos Aires: Gorla, 2015.
- Gramsci, A. (1918c). Wilson y los socialistas. En *Il Nostro Marx* (pp.129-135). Buenos Aires: Gorla, 2016.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere*, volume primo, Torino: Einaudi, 2007.

- Jovanovic, G. (2016). Psicoanálisis, marxismo: una vez más. *Teoría y Crítica de la Psicología* 7, 124-138. Recuperado el 15 de diciembre de 2016 de <http://www.teocripsi.com/ojs/>.
- Losurdo, D. (1991). *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la "ideología de la guerra"*. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Marcuse, H. (1953). *Eros y Civilización*. Buenos Aires: Ariel, 1997.
- Pavón-Cuellar, D. (2016). Marxismo y psicología: una visión panorámica. *Teoría y Crítica de la Psicología* 7, 15-25. Recuperado el 15 de diciembre de 2016 de <http://www.teocripsi.com/ojs/>.
- Rozichtner, L. (1972). *Freud y los límites del individualismo burgués*. México: Siglo XXI, 1988.
- Tögel, C. (1989). Lenin und die Rezeption der Psychoanalyse in der Soviet union der Zwansiger Jahre. Recuperado el 15 de diciembre de 2016 de <http://www.freud-biographik.de/frdsu.htm>.

Fecha de recepción: 21 de abril de 2017

Fecha de aceptación: 12 de mayo de 2018