

Más allá de la crítica teórica de la psicología: prácticas políticas anticapitalistas en la confluencia del marxismo con el psicoanálisis

**Beyond the theoretical critique of psychology: anticapitalist
political practices at the confluence of Marxism with
psychoanalysis**

David Pavón-Cuéllar

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (México)

Resumen: El presente artículo discute cómo el marxismo y el psicoanálisis han confluído, entre los siglos XX y XXI, en prácticas en las que se busca ir más allá de la crítica teórica para superar la psicología y su perspectiva dualista. Después de abordarse la significación del movimiento revolucionario cultural del siglo XX en los Estados Unidos y en Europa Occidental, se examinan otras prácticas en las que también hemos visto encontrarse y articularse los aportes de Marx y Freud: el comunismo, la psicoterapia institucional, la emancipación decolonial, la lucha feminista y la razón populista. Finalmente se pone en evidencia cómo estas prácticas han sido plenamente políticas y han tenido un carácter anticapitalista y no sólo anti-psicológico.

Palabras clave: marxismo, psicoanálisis, psicología, capitalismo, práctica.

Abstract: This article discusses how Marxism and psychoanalysis have been linked, between the XX and XXI centuries, through practices that seek to go beyond theoretical critique in order to overcome psychology and its dualistic perspective. After addressing the meaning of the twentieth-century revolutionary cultural movements in the United States and Western Europe, other practices are examined in which the contributions of Marx and Freud meet and connect: communism, institutional psychotherapy, decolonial emancipation, feminist struggle and populist reason. It is showed, finally, how these practices have been fully political and have had an anti-capitalist and not only anti-psychological character.

Key-words: Marxism, psychoanalysis, psychology, capitalism, practice.

Luchar, cortar cabezas y superar el dualismo psicológico

Adorno (1955) tenía razón al considerar que es en la práctica y no en la teoría en donde tiene que superarse el dualismo en el que se funda la psicología. Después de todo, una superación puramente teórica mantiene bajo la forma teoría/práctica la misma separación dualista que pretende haber superado. ¿Cómo dejar atrás la separación del psiquismo con respecto a lo demás cuando se conserva la dicotomía teoría/práctica junto con las divisiones correlativas ciencia/técnica, idea/cosa, individuo/ambiente, sujeto/objeto, concepción/aplicación, decisión/ implementación, poder/hacer, dirección/fabricación, patrón/obrero, dominante/dominado, colonizador/colonizado, norte/sur y tantas otras?

Las divisiones se sostienen y se confirman unas a otras. El psicologismo se entreteje con el cientificismo, el racionalismo, el idealismo, el individualismo, el capitalismo, el colonialismo, el sexismo. Y si creemos en la psicología marxiana de la determinación material dominante, el edificio de las divisiones está bien cimentado y asegurado por la división clasista (ver Pavón-Cuéllar, 2015). La clase dominante empezaría por monopolizar la subjetividad, la individualidad y el trabajo intelectual, luego se volvería la cabeza del cuerpo social y terminaría distinguiendo su psiquismo de todo lo demás. El dualismo de la psicología se originaría en el clasismo y es por eso que tan sólo podría llegar a superarse en la lucha de clases, como ya se planteaba, por cierto, en la concepción psicológica marxiana de la práctica y la transformación.

Desde el punto de vista marxiano y marxista, es el cuerpo social el que debe recobrar su cabeza. De ahí que la guillotina sea uno de los más eficaces argumentos contra la psicología. ¿Qué decir del alma cuando ya sólo queda el cuerpo y le damos la palabra? Es lo que intentan hacer el marxismo y el psicoanálisis. Basta dejar que la histérica se exprese en el diván o el obrero en la barricada para que se disipe el fantasma psicológico.

El marxismo y el psicoanálisis nos han ayudado a reconocer que el problema de la psicología, como el de la religiosidad y el de cualquier otra manifestación ideológica de la enajenación, tan sólo puede resolverse al replantearlo en el nivel en el que se origina, es decir, en el mundo real y material, corporal e histórico, del que emanan el psiquismo, Dios y otros efluvios espirituales. Es aquí en nuestro mundo, en la exterioridad del inconsciente, en este Otro sin Otro, en donde pueden trascenderse prácticamente los dualismos alma/cuerpo, psique/mundo, idealidad/materialidad, pensamiento/realidad, etc. Como ya nos lo decía

el joven Marx (1844), “la solución de las mismas oposiciones teóricas sólo es posible de modo práctico” (p. 151).

Reincorporar la psicología en su contexto al hacer coincidir el marxismo y el psicoanálisis

Es también sólo en el nivel práctico en el que puede salvarse la distancia entre las esferas política y personal, colectiva e individual, pública y privada, a las que suelen relegarse respectivamente las teorías marxista y psicoanalítica (Parker, 2011). Tal vez incluso ambas teorías tan sólo puedan superar dialécticamente sus diferencias a través de la práctica, lo que se evidenciaría, por ejemplo, en la lucha feminista por lo personal-político (Parker, 2007). En cualquier caso, el feminismo, como las demás prácticas de las que nos ocuparemos en este artículo, cumplen el sueño surrealista de abatir los muros que justifican la división frankfurtiana del trabajo intelectual entre el marxismo y el psicoanálisis (ver Pavón-Cuéllar, 2017a).

Incluso las prácticas paradigmáticas del análisis personal y de la militancia revolucionaria no pueden ocurrir al mismo tiempo sin contenerse recíprocamente como en una botella de Klein. Y aun cuando no ocurren simultáneamente, permiten que las teorías de Freud y Marx pongan de manifiesto cada una su incompletud teórica, se completen prácticamente y así concuerden en su carácter monista y materialista. Las dos teorías, en efecto, se realizan prácticamente a sí mismas por el mismo gesto que las hace converger en una verdad que debe ser “creada” y no sólo “descubierta” (Wolfenstein, 1993, p. 52).

Se requiere lógicamente de la práctica para probar la verdad del materialismo y del monismo. Tan sólo prácticamente, al transformarnos y al transformar el mundo, podemos comprobar que la teoría es más que teoría, que el psiquismo forma parte del mundo, que el objeto de la psicología no existe como algo distinto y aislado, que no hay interioridad o metalenguaje u Otro del Otro, que el saber es poder, que el pensamiento no es ajeno a la realidad. En los términos del mismo joven Marx (1845): “es en la práctica en donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento” (pp. 7-8). Es en la práctica en donde tiene que demostrarse la verdad materialista-monista en la que el marxismo y el psicoanálisis coinciden entre sí al diferir de la psicología y al reincorporarla en su contexto, al disipar su objeto, desvanecer su apariencia, abrir su interioridad y desparramar su contenido terrenal por el mundo.

Refutar la psicología al transformar el mundo

Cuando no damos el salto a la práctica, la psicología se vuelve irrefutable, ineliminable, insuperable. Nos encerramos dentro de ella. Nos encontramos en la cárcel neurótica-religiosa del teoricismo idealista, en la cual, según los términos del propio Freud (1913), el sujeto “sobrestima los procesos anímicos” y cree en “la omnipotencia de los pensamientos” hasta el punto de exiliarse a la “realidad psíquica” y olvidar la “realidad fáctica” (pp. 90, 160-161).

No es evidentemente con pensamientos como podremos desengañarnos de la omnipotencia de los pensamientos. Imposible escapar de la cárcel teoricista-idealista de la psicología si recurrimos únicamente a ideas y medios teóricos. Ni la neurosis ni la religión pueden curarse a sí mismas por sí mismas. Una de las más importantes lecciones de Marx y Freud es que ilusiones religiosas-neuróticas tales como la psicología, según la formulación del pensador marxista-freudiano colombiano Estanislao Zuleta (1974), resisten a una “refutación directa” y exigen “la transformación de las condiciones que las producen y las hacen necesarias al funcionamiento y desenvolvimiento de las instituciones y de las estructuras individuales” (p. 190).

Tan sólo transformando el mundo podemos refutar la psicología. Su refutación debe ser una liberación revolucionaria con respecto a lo que la sostiene. Lo mismo ocurre con otras ilusiones religiosas-neuróticas análogas. Esto explica en parte que el marxismo y el psicoanálisis deban operar como “luchas de liberación” y no sólo como “críticas de la civilización” (Zuleta, 1979, p. 253).

Como ya lo sugerimos, entre aquello de lo que uno puede liberarse en el diván y en la barricada, están las condiciones de existencia de la psicología, entre ellas el aislamiento y la resultante impotencia del individuo que le hacen imaginar que tiene un interior diferente de un exterior al que debe adaptarse. Esta extraña idea y otras más constitutivas de la psicología se vuelven insostenibles e indefendibles en prácticas liberadoras-transformadoras en las que se articulan el marxismo y el psicoanálisis, como algunas que ya examinamos en otro lugar (Pavón-Cuéllar, 2017b): la educación socialista en la Detski Dom de Schmidt y en la colonia Baumgarten de Bernfeld, en donde la comunidad reabsorbe la individualidad y recobra su interioridad psíquica; las clínicas SEXPOL de Reich, en las que se desafía cualquier adaptación y se encuentra la huella del capitalismo explotador en el sujeto reprimido; las experiencias poéticas del surrealismo, en las que se destapan los vasos comunicantes entre el interior y el exterior.

Revolución cultural

Algunas de las prácticas recién mencionadas, como la surrealista y la reichiana, han sido retroactivamente resignificadas como precedentes de una revolución cultural marxista-freudiana que tendría su mejor expresión en el Mayo Francés de 1968 y en distintos movimientos de liberación sexual, que se inspiraría de las corrientes freudomarxista y frankfurtiana, que se vincularía con el feminismo y con la Nueva Izquierda, y que llevaría el combate político al campo de la vida cotidiana y las relaciones interpersonales (Brown, 1973; Lasch, 1981). El punto de partida sería el salto de la teoría freudiana de la represión a la práctica freudomarxista que buscaría vencer la “opresión social” al superar la “civilización represiva” (Brown, 1973, pp. 61-62). El punto de llegada sería la Nueva Izquierda sesentera-setentera con su fundamento micropolítico plural, con su aspiración a “nuevas formas de vida”, y con su liberación de “necesidades, deseos y posibilidades” previamente reprimidos (pp. 174-197). La revolución cultural sería una revolución anti-represiva. Por lo tanto, si nos atenemos a dos de sus inspiradores, Marcuse y Adorno, esta revolución debería ser también anti-psicológica, pues la psicología y su objeto, según ellos, como recordaremos, no surgen sino como efectos colaterales de la represión.

En una tradición francesa muy distante de la frankfurtiana, un ejemplo elocuente de práctica revolucionaria cultural es el situacionismo, heredero crítico del marxismo freudiano surrealista y antecedente directo de Mayo del 68. La práctica situacionista busca incidir en la cultura vista como “prefiguración” y no sólo como “reflejo” de las “posibilidades de organización de la vida” (Debord, 1957, p. 7). El propósito final es práctico y no teórico: en lugar de seguir “interpretando las pasiones existentes”, como lo hace la psicología, se trata de crear otro psiquismo, de “encontrar otras pasiones” (p. 45), de “expandir” la vida y no de “traducirla o explicarla” (p. 29). El medio concreto principal es la construcción de situaciones, de “ambientes momentáneos de la vida”, transformando el “decorado material de la vida” y “los comportamientos que acarrea y que lo trastornan”, lo que puede requerir del auxilio de la psico-geografía que estudia los efectos del entorno en el “comportamiento afectivo” (pp. 33-35). Alterando creativamente el entorno, se construyen situaciones que representarían “alternativas revolucionarias a la cultura dominante” y que posibilitarían “formas de vida” opuestas a las capitalistas y capaces de producir “sentimientos antes inexistentes” (pp. 41-44).

El materialismo situacionista, en perfecta consonancia con la psicología marxiana-marxista de la determinación material, busca transformar la esfera vital-psíquica mediante una transformación del mundo material de la cultura en la escala momentánea y situacional en la que debe empezar cualquier transformación. Esta práctica transformadora conduce a una original reflexión teórica, en la cual, por ejemplo, se

denuncia cómo la acumulación capitalista convierte al capital en “espectáculo”, en “imagen” que media en las relaciones sociales y que suplanta la realidad, reduciendo lo verdadero a ser un “momento de lo falso” (Debord, 1967, pp. 16-32). El énfasis negativo crítico en la realidad adquirida por lo imaginario, precedente de la enfatización acrítica posmoderna de lo hiperreal (Baudrillard, 1981), tendrá su contraparte positiva en la elaborada teoría del imaginario social que el filósofo y psicoanalista griego-francés Cornelius Castoriadis (1975) propone posteriormente, entre los setenta y los noventa, sobre la base del psicoanálisis y del marxismo anti-dogmático y anti-estalinista de Socialismo o Barbarie, próximo al espartaquismo y al comunismo de consejos.

En Castoriadis (1975), lo imaginario está en el origen y en el fundamento de la sociedad, y corresponde, como “imaginación radical”, a la capacidad de “auto-creación”, de “auto-institución” y “auto-transformación” del sujeto y de la sociedad humana (pp. 532-538). Esta capacidad es lo que se busca desarrollar y efectuar prácticamente, de manera deliberada y metódica, en el socioanálisis y en el análisis institucional, propuestos por Georges Lapassade (1973) y René Lourau (1970), los cuales, antes de ser influidos por Castoriadis, recibirán una profunda influencia de Marx y Freud, y tendrán un papel decisivo en los acontecimientos de Mayo del 68. La movilización estudiantil de la época, por cierto, será interpretada por el propio Lapassade (1968), al calor de los acontecimientos, como el “verdadero” análisis institucional y como “fin del socioanálisis y retorno al Marx de la praxis” (pp. 192-194).

Tal vez podamos considerar que el Marx de la praxis es el denominador común de todas las prácticas de inspiración marxista y freudiana que se desarrollaron en torno a los acontecimientos de 1968 y que pueden subsumirse bajo la designación amplia de revolución cultural. Todas estas prácticas, además, como ya lo señalamos, comparten un mismo posicionamiento anti-represivo por el que buscan liberar al sujeto de lo-que-hace-existir-la-psicología. Es el mismo posicionamiento que se aprecia en diversas formas de pedagogía socialista, análisis grupal y subversión institucional que también retornan al Marx de la praxis, pero que sólo forzadamente podrían caber en la categoría de la revolución cultural.

A continuación, brevemente, nos detendremos en otras prácticas marxistas-freudianas que desafían la psicología sin encajar siempre en el marco revolucionario cultural ni relacionarse necesariamente con el Mayo Francés del 68. Estas prácticas se desarrollan en cinco terrenos que nos parecen especialmente importantes: la revolución comunista, la psicoterapia institucional, la emancipación decolonial, la lucha feminista y la razón populista. En cada caso, como veremos, consigue desmentirse a quienes, como Castel (1981), han relegado las articulaciones entre el

marxismo y el psicoanálisis a la “especulación”, el “academicismo” y la “eternidad de la reflexión” (pp. 202-203). El elemento reflexivo teórico no es más que un aspecto de las prácticas en las que veremos trascenderse la teoría pura por el mismo gesto por el que se trasciende la psicología.

Revolución comunista

Ciertamente, aunque “el espectro del comunismo no esté acechando a la psicología”, los psicólogos marxistas pueden mantener su “compromiso político” militante con la idea comunista (Hayes, 2015, p. 25). Pero este compromiso no es ajeno a la cuestión misma de la psicología y específicamente de su dualismo. Plejánov y Lenin ya nos hicieron ver el vínculo esencial existente entre el monismo y el comunismo. La revolución comunista, como superación del clasismo en el que se funda la división del trabajo manual/intelectual, debería liberarnos de las condiciones de existencia del dualismo físico/psíquico y por ende también de la psicología con su objeto psíquico. De ahí que no hubiera lugar para la perspectiva psicológica en la ilusión burocrática-soviética de comunismo cuestionada por Eastman y defendida por Stalin.

Desde finales de los veinte, en el contexto estalinista de la Unión Soviética y de los partidos comunistas, la orientación anti-psicológica fue también claramente anti-psicoanalítica. Esta orientación fue además correlativa de cierto distanciamiento del psicoanálisis con respecto al comunismo. El mismo Freud habría considerado, por ejemplo, que “el comunismo significa una dictadura intelectual, y, por ser tan dogmático, no puede ser compatible con el psicoanálisis” (citado por Wortis, 1954, p. 164). Tal vez este dogmatismo haya contribuido a que el psicoanálisis recibiera un rechazo impetuoso de los mismos comunistas que antes lo habían defendido y promovido con entusiasmo. Uno de ellos fue Georges Politzer (1903-1942), quien terminó excluyendo la perspectiva freudiana, pero afirmando enigmáticamente que “nuestro psicoanálisis se llama el marxismo-leninismo” (Politzer, 1933, p. 288). Tal afirmación, como bien lo hizo notar Bleger (1966), utilizó la forma de una “exclusión” para presentar la “coincidencia” entre el marxismo-leninismo y el psicoanálisis (p. 187). Los términos podían ser mutuamente excluyentes porque eran equivalentes e intercambiables, porque sólo podían ocupar el mismo lugar, porque el comunismo debía estar en el lugar de nuestro psicoanálisis, porque la práctica revolucionaria era para nosotros una forma de práctica psicoanalítica, de modo inmediato, sin necesidad de la mediación ideológica de un “revolucionarismo psicoanalítico” (cf. Castel, 1981, pp. 71-89).

Para nosotros los marxistas, la revolución debe ser por sí misma necesariamente cultural, debe revolucionar “lo más profundo” en el sujeto (Tse-Tung, 1966, p. 300), y es por esto que puede ser nuestro psicoanálisis, el cual, de cualquier modo, exige una suerte de movimiento

revolucionario en la subjetividad (Parker, 2011). Tal vez aquí esté la clave para disipar el falso dilema de psicoanálisis o revolución en el que Marie Langer (1971) estuvo atrapada tantos años: digamos que no dejó ella de estar en nuestro psicoanálisis al participar en su lucha revolucionaria por el socialismo en Austria, contra el fascismo en España, contra la dictadura en Argentina y contra el imperialismo en Cuba, México y Nicaragua, así como tampoco dejó de luchar, de hacer lo nuestro, al dedicarse al trabajo psicoanalítico tal como lo hizo. Aunque Langer fuera siempre forzada a elegir entre el psicoanálisis o la revolución, encontró siempre la manera de tener el psicoanálisis y la revolución, lo uno en lo otro, como lo otro.

Como la brigadista Langer en la Guerra Civil Española, y significativamente en la misma época, el comunista Politzer en su lucha antifascista no tenía ya necesidad de nuestro Freud porque podía tenerlo en Marx y Lenin. La revolución era el psicoanálisis de Politzer, o más bien el nuestro, como el mismo Politzer lo admite. Su diván era ya nuestra calle. Nuestro ser social en Marx, nuestro nudo identificador en Freud, era ya el que realizaba su deseo al soñar todo lo que se prefiguraba en la lucha de Politzer. Su historia era ya la historia. Esto último se entiende mejor cuando el mismo Politzer (1939), en el más anti-freudiano de sus textos, justo antes de criticar la “confusión” de Freud “entre psicología e historia”, decide reinsertar la “psicología” individual en la “historia concreta de la humanidad” (pp. 409-410). Y esto lo piensa Politzer al inicio de la Segunda Guerra Mundial, en el momento justo en el que, harto del academicismo y del idealismo psicológico-filosófico, decide abandonar la “expresión teórica” para entregarse a la “acción” marxista-leninista que le hará morir a manos de los nazis, como nos lo recuerda Lacan (1946, p. 160).

Sediento de concreción, Politzer la encuentra primero en el psicoanálisis como psicología concreta y luego en su práctica revolucionaria comunista y anti-fascista, es decir, en nuestro psicoanálisis como psicología reintegrada en la historia concreta. Politzer se involucra en la historia como el modo más concreto de hacer psicología y de estar en psicoanálisis. La práctica psicoanalítica se vuelve nuestra, histórica y revolucionaria, pero no por ello menos curativa, como ya lo había planteado Teja Zabre (1930). Se trata, siguiendo la máxima de Marx, de transformar al mundo para transformarnos a nosotros mismos en lugar de cumplir con el encargo de la psicología denunciado por Deleule y el grupo de Braunstein: el de transformar al sujeto para que no haya necesidad de transformar el mundo.

Psicoterapia institucional

En lugar de limitarse a cumplir el encargo de tratar a los enfermos mentales, los psiquiatras pueden seguir la máxima de Marx y cambiar el mundo, al menos el circundante, el de la institución psiquiátrica. Esto es

lo que proponía el creador de la psicoterapia institucional, el psiquiatra comunista catalán François Tosquelles (1912-1994), marxista y freudiano, quien se refugió en Francia tras involucrarse en la Guerra Civil Española en la que también había participado Marie Langer.

El principal maestro de Tosquelles, Emilio Mira y López (1947), consideraba que la experiencia de la Guerra Civil Española permitía “aprender, en una semana, más psicología” que la que podía “saberse tras luengos años de teóricos estudios” (p. 183). Sin embargo, por lo mismo, como lo había observado el propio Tosquelles (1991), esa guerra desafiaba la psicología, no sólo por su lado “incontrolable” que escapaba a la enfermiza “obsesión” controladora de la ciencia, sino por su lado “civil” que descubría la “no-homogeneidad del yo”, su composición de “pedazos contra-puestos”, y además por su “cambio de perspectiva” por la que se amenazaba la “ideología burguesa e individualista” de los “hombres normales” (p. 71). Fueron significativamente estos hombres normales, sujetos ideales de la psiquiatría y la psicología, y no los locos, los que debieron ser atendidos por Tosquelles durante la guerra en comunidades terapéuticas improvisadas en las que evitó incluir a psiquiatras y psicólogos por su “fobia de la locura”, prefiriendo reclutar a prostitutas, las cuales, “por su práctica de los hombres, sabían que todo el mundo está loco” (p. 72).

Tras exiliarse en Francia con la tesis de Lacan bajo el brazo, Tosquelles se instaló en el hospital psiquiátrico de Saint-Alban en Lozère, que sirvió como refugio para comunistas y resistentes anti-nazis, y como centro intelectual-cultural que acogió a Tzara y Canguilhem, entre otros. Fue aquí en donde Tosquelles impulsó el proyecto marxista-freudiano de psicoterapia institucional junto con los demás integrantes de la autodenominada Sociedad del Gévaudan: Paul Balvet (1907-2001), André Chaurand (1908-1981) y Lucien Bonnafé (1912-2003). Este grupo francés coincidía con la psiquiatría democrática italiana y con las corrientes anti-psiquiátricas de países de habla inglesa en su cuestionamiento radical de la psiquiatría y de las formas dominantes de tratamiento e internamiento psiquiátrico. Sin embargo, a diferencia de otras propuestas paralelas análogas, la psicoterapia institucional se nutría del pensamiento lacaniano y además buscaba transformar y no forzosamente destruir la psiquiatría y sus instituciones. Por otro lado, si nos interesamos aquí en el grupo de Tosquelles, es también porque partía decidida y abiertamente de una articulación entre las perspectivas marxista y psicoanalítica, mientras que los demás oscilaban entre el rechazo de las dos perspectivas (v.g. Szasz, 1976, 1978) y una reservada inspiración en ambas, generalmente con una inclinación predominante hacia una de ellas, a veces el psicoanálisis (v.g. Laing, 1960, 1967) y a veces el marxismo (v.g. Cooper, 1967; Basaglia et al, 1974; Basaglia, 1978, 1979).

A partir de su articulación marxista-freudiana-lacaniana, la psicoterapia institucional revolucionó la psiquiatría francesa y tuvo importantes continuadores, entre los que destaca Jean Oury (1924-2014), creador de la Clínica de La Borde, en la que trabajó a su vez Félix Guattari (1930-1992) y en donde encontramos un antecedente del esquizoanálisis y de sus “agenciamientos micropolíticos” encaminados a la “revolución molecular” (Guattari, 1977, pp. 34-35, 98). Otras interesantes ramificaciones de la psicoterapia institucional fueron el análisis institucional de Lourau (1970), al que ya nos referimos, y la psiquiatría de sector que sacó a los psiquiatras del hospital y los acercó a la población, distribuyéndolos en dispensarios locales. El objetivo de esta última propuesta psiquiátrica era superar el funcionamiento de la psiquiatría como “máquina de excluir”, según la expresión del principal ideólogo del movimiento de sectorización e integrante de la Sociedad del Gévaudan, el psiquiatra surrealista y comunista Lucien Bonnafé (2000), quien sitúa el “espíritu de sector”, por cierto, en la tradición del surrealismo con su ya mencionada aspiración a suprimir todas las barreras y “rupturas entre los hombres” (pp. 17, 20).

Mucho de lo desarrollado por la sectorización, por el análisis institucional e incluso por el esquizoanálisis ya se bosquejaba embrionariamente en Saint-Alban. Desde un principio, Tosquelles y sus colegas reflexionaron sobre la institución hospitalaria en el nivel micropolítico, problematizaron el rol del psiquiatra y cuestionaron los dispositivos psiquiátricos tradicionales, considerándolos excluyentes, alienantes y opresivos. Esto se tradujo en diversas innovaciones prácticas.

La psicoterapia institucional devolvía un papel activo a los enfermos, les permitía participar en las decisiones y en el análisis reflexivo sobre la institución, y les ofrecía “instrumentos de vida colectiva” como un club para cultivar la “unión espiritual”, el “trabajo terapéutico” para escapar de las “trampas de la soledad” y hasta un periódico interno en el que podían escribir para “salir de sí mismos” (Tosquelles, 1950, pp. 21-32). Estos instrumentos y otros más tenían fines terapéuticos y de conocimiento. Podríamos también decir, en la terminología de Oury (1957), que estaban orientados hacia la “desalienación” al tiempo que permitían descubrir la “articulación dialéctica” entre la alienación mental y la “alienación social” (pp. 37-38). Es la sociedad alienante, en efecto, la que se investiga y transforma en el hospital. En las “pequeñas fisuras” de este “edificio sociocultural”, los psicoterapeutas institucionales intentan abordar “una segregación que se extiende a escala planetaria” (Oury, 1973, p. 294).

El horizonte de la psicoterapia institucional está más allá de la esfera psicológica individual. Intenta ciertamente incidir en el individuo, pero a través de una mediación institucional que es también social, política y cultural. Aunque se proporcione tratamiento psicoanalítico directo a los enfermos, la estrategia central es la de tratarlos al “tratar” al hospital que

“secreta su propia patología” (Tosquelles, 1991, pp. 76-77). Esto se consigue, al estilo surrealista, “derrumbando los muros, quitando los barrotes, suprimiendo las cerraduras”, pero también dando la palabra, aprendiendo el respeto mutuo, analizando y combatiendo “los poderes, las jerarquías, las costumbres, los feudalismos locales, los corporativismos”, todo esto en una “revolución permanente” en la que los enfermos desempeñan un “rol primordial” (p. 77).

Si los enfermos juegan un papel protagónico en la psicoterapia institucional, no es tan sólo por afán de justicia, de inclusión, democracia, igualdad y horizontalidad, sino porque en cierto modo encarnan el propósito psicoterapéutico desalienador en tanto que su psicosis, por su propia “auto-constitución”, impide la cerrazón de las “estructuras preestablecidas de alienación opresiva” (Oury, 1974, p. 17). Es quizás por lo mismo que los psicóticos pueden guiar a los psicoterapeutas institucionales hacia dos posiciones freudianas-marxistas que los caracterizan y con las que ya estamos familiarizados: por un lado, el monismo anti-psicológico por el que rechazan tanto la división “aberrante” alma/cuerpo (Bonnafé, 2000, p. 19) como el “señuelo” de las oposiciones adentro/afuera y continente/contenido (Tosquelles, 1992, p. 237); por otro lado, la práctica materialista que hace descartar el materialismo contemplativo, aceptar “la primacía de la clínica sobre la teoría”, y respaldar a Freud y a Marx en sus rechazos respectivos de la “psicología” y de la “filosofía” (pp. 237-238). La relación entre el psicoanálisis y el marxismo se estrecha tanto en esta perspectiva que la práctica psicoanalítica se concibe como “advenimiento de la dialéctica materialista en la relación psicoterapéutica” y en oposición a cualquier “psicologismo” (Oury, 1961, pp. 99-100).

La orientación psicologista nos hace teorizar acerca de la impenetrable interioridad psíquica, mientras que la dialéctica materialista freudiana-marxista de la psicoterapia institucional nos hace lidiar prácticamente con las estructuras exteriores institucionales, políticas y socioculturales, en las que estamos atrapados a cada momento. Es aquí, en la exterioridad, en donde una teoría deberá situar la experiencia delirante. La verdadera teoría de tal experiencia implica obviamente un “cuestionamiento de las viejas categorías mal expurgadas de la psicología universalizante y abstractificante” (Guattari, 1963, p. 58).

El delirio es algo tan extra-psicológico y tan concreto y particular como aquello en lo que radica: el siempre cambiante mundo social-histórico en el que vivimos. Al analizar la manera delirante en que este mundo sería producido por las máquinas deseantes del inconsciente, el esquizoanálisis muestra su parentesco directo con la psicoterapia institucional e indica una posible superación del “paralelismo estéril” entre Marx y Freud a través de su intersección en la “producción social” como “institución del deseo”, de “afectos y pulsiones” (Deleuze y Guattari, 1972,

p. 75). No debe sorprendernos, pues, que el esquizoanálisis, aunque altamente crítico hacia algunas tendencias del marxismo y especialmente del psicoanálisis, haya sido retomado por beneficiarios del campo marxista-freudiano como Gregorio Baremlitt, primero miembro del grupo Plataforma y luego creador del esquizodrama, procedimiento clínico de inspiración esquizoanalítica bastante difundido en Brasil (Baremlitt, 2014; Hur, 2014). Tanto el esquizodrama como el esquizoanálisis mantienen el mismo espíritu anti-psicológico de la psicoterapia institucional que ya habíamos descubierto en Crevel y en otros marxistas freudianos: el espíritu que nos hace concebir la locura, no como un fenómeno psíquico interno, sino como algo exterior, algo que ocurre en la sociedad, un “viaje por la historia” (Baremlitt, 2014, p. 20).

Emancipación decolonial

Hay que salir de la cabeza del enfermo y saltar los muros del manicomio para descubrir el mundo social-histórico en el que se extiende el “espacio de la locura”, el “campo de acción profesional” de la psiquiatría y de la psicoterapia, como lo sugiere Tosquelles (1975, p. 11) al referirse al psiquiatra y revolucionario afrocaribeño martiniqués-argelino Frantz Fanon (1925-1961). La práctica política militante de Fanon puede concebirse así como continuación y realización de su práctica psiquiátrica empezada precisamente por una residencia en el hospital de Saint-Alban hacia 1951.

Parece legítimo considerar que Fanon llevó la psicoterapia institucional de Tosquelles y la psiquiatría de sector de Bonnafé hasta sus últimas consecuencias en su lucha contra el colonialismo y por la independencia de Argelia. También podemos estar seguros de que hay algo del espíritu anti-psicológico de Saint-Alban en lo que Fanon transmitió a los grandes luchadores Ali Shariati, Steve Biko y desde luego Ernesto Che Guevara. Este último, por cierto, al discutir con una psicóloga, excluyó que el revolucionario pudiera ser una “persona normal” en “condiciones de anormalidad” (Guevara, 1964, p. 73). Contra lo que imaginan psicólogos y psiquiatras, la anormalidad estaría en el exterior, derivativamente en quien forma parte del exterior, trastornándose con el mundo, quizás incluso enfermándose de lo que ocurre, pero también luchando por curar la enfermedad en la sociedad y en la historia. El revolucionario se sale de lo normal al remontar al origen mismo de la anormalidad, al ser una suerte de psicoterapeuta social-histórico y ya no sólo institucional, como se comprueba en los ejemplos vivos de Politzer y del Che Guevara, pero también en el de Fanon, quien ejemplifica elocuentemente aquella transformación comunista de las “motivaciones psicológicas” a la que se refiere Guevara durante su estancia en Argel (1965, p. 243).

Doce años antes del viaje argelino del Che, Fanon se instaló en Argelia y trabajó como Jefe de Servicio en el Hospital Psiquiátrico de Blida-

Joinville, en donde introdujo y desarrolló de manera original mucho de lo aprendido en Saint-Alban. Fue entonces también cuando empezó a militar en el Frente de Liberación Nacional de Argelia. Su práctica militante, su principal actividad hasta el final de su vida, orientó el último desarrollo de su reflexión teórica sobre el racismo y el colonialismo. Sin embargo, esta reflexión, empezada antes de llegar a Argelia, era ya desde el principio una forma de práctica. Fanon siempre tuvo claro que aquello contra lo que luchaba, sus efectos y la misma lucha, resultaban irreductibles a sus expresiones teóricas, así como impensables en los términos de la psicología.

Aun cuando conduce el combate al terreno psicológico, Fanon sabe que su combate es también contra la psicología, ya sea porque forma parte de aquello contra lo que lucha o bien simplemente porque resulta inútil y tan sólo sirve para confundir y extraviar la lucha. El problema sólo es psicológico en sus efectos y manifestaciones. Como el mismo Fanon (1952) lo explica, “si es verdad que debo liberarme de quien me sofoca porque verdaderamente no puedo respirar, se entiende que sobre la base fisiológica: dificultad de respiración, resulta pernicioso trasplantar un elemento psicológico: dificultad de expansión”, dado que esta expansión, ya sea que la concibamos como “inteligencia” o como una realización profesional-intelectual, no ha servido, no ha permitido liberarse, “no ha salvado a nadie” (p. 22).

No es en el campo de la psicología en donde podremos liberarnos de algo que no es fundamentalmente psicológico. La situación racista colonial, en efecto, no obedece a factores psíquicos internos como el “complejo de autoridad” del europeo y el de “dependencia” del africano con los que Mannoni (1950) pretendía explicar los supuestos “deseos” y hasta “necesidades” de colonizar y de ser colonizado (pp. 87-88). Criticando lúcidamente la psicología de la colonización de Mannoni, Fanon (1952) coincide con los argumentos de la psicología marxiana de la determinación material al insistir en que no hay en el fundamento del colonialismo nada psicológico, ni “complejos” ni mucho menos “deseos” o “necesidades” (p. 79), sino simplemente una “situación económica”, un “proceso económico”, una “estructura económica” (pp. 69-70). Esta estructura es además “social” y “racista”, y es la de Europa (p. 74). La “superiorización europea”, la dominación histórica del colono, su acción económica explotadora y no un supuesto complejo psíquico del colonizado, es lo que produce la “inferiorización” del africano, de modo que podemos decir que “es el racista el que crea al inferiorizado” (p. 75), así como “es el colono el que hace y sigue haciendo al colonizado” (1961, p. 40).

El comportamiento del colonizado no es efecto de sus rasgos característicos fisiológicos o psicológicos, “no es la consecuencia de una organización del sistema nervioso o de una originalidad de carácter”, sino que es “producto directo de la situación colonial” (Fanon, 1961, p. 297).

Hay que poner en evidencia esta situación antes de ofrecer conjeturas en torno a la supuesta psicología del sujeto. Ante un colonizado-inferiorizado, lo peor que podemos hacer es detenernos en el efecto psicológico, en el complejo interno de inferioridad, en lugar de remontar hasta el origen socioeconómico, hasta el proceso externo relacional de inferiorización, es decir, hasta la sociedad que “afirma la superioridad de una raza” y que así “hace posible el complejo de inferioridad” porque adquiere de él su “consistencia” (1952, p. 80). El reconocimiento de este proceso y de las opciones para subvertirlo-revertirlo tiene que ser una meta del psicoanálisis en el colonialismo. Al trabajar con un colonizado, el psicoanalista debe ayudarlo a “concientizar su inconsciente” para “ponerlo en condiciones de elegir la acción (o la pasividad) con respecto a la verdadera fuente conflictual, es decir, con respecto a las estructuras sociales” (pp. 80-81).

Es bien sabido que Fanon termina concibiendo la acción violenta como la única eficaz ante las estructuras sociales del colonialismo. La violencia tiene además efectos psicoterapéuticos inmediatos: “la violencia desintoxica” al colonizado, curándolo “de su complejo de inferioridad, de actitudes contemplativas o desesperadas”, y confiriéndole un “gusto voraz de lo concreto” que vuelve imposible cualquier “mistificación” futura (Fanon, 1961, pp. 90-91). Es como si la práctica violenta, como “praxis absoluta”, permitiera ir más allá de las apariencias teóricas, ideológicas y psicológicas, y se enfrentara al colonialismo como lo que es, como una violencia que sólo se inclina “ante una mayor violencia”, como una máquina de matar y no como una “máquina de pensar” ni como un “cuerpo dotado de razón” (pp. 61, 82).

La opción de Fanon por la violencia, con su exclusión de la esfera del psiquismo, viene a confirmar su ya mencionada sensibilidad anti-psicológica. Esta sensibilidad no inhibió el meritorio esfuerzo de Hussein Abdilahi Bulhan (1985), quien intentó retomar las “contribuciones psicológicas” de Fanon para construir una “psicología de la opresión”, pero insistiendo en la “complicidad histórica de la psicología euro-americana con la opresión global”, así como reconociendo que la psicología en general era “parte del problema” y que resultaba “incongruente con las metas sociales” de Fanon (pp. 5-10, 37-52). Recientemente, en la misma línea, Derek Hook (2004) opta por atribuirle a Fanon una forma “psicopolítica” de “psicología crítica” que “lleva la política a la psicología” y “lleva la psicología a la política” (pp. 85-86). Al igual que Bulhan, Hook sólo se permite reintegrar a Fanon en la psicología de modo crítico, subrayando el conflicto entre la perspectiva fanoniana y la psicológica dominante y convencional. Sin embargo, tanto en Hook como en Bulhan y en otros autores (e.g. Utsey et al, 2001; Desai, 2014), lo que se busca en Fanon, por una extraña paradoja, es la consideración de algo, lo psíquico-psicológico, para lo que tal vez no haya lugar en su pensamiento.

Incluso fuera de la psicología, e incluso en la vertiente más anti-psicológica del actual pensamiento decolonial y poscolonial, Fanon ha sido también paradójicamente retomado porque “privilegia la dimensión psíquica” (Bhabha, 1994, p. 60). El psiquismo como tal, en realidad, no parece tener cabida en Fanon precisamente porque su perspectiva materialista monista, como bien lo reconoce el propio Bhabha, excluye las distinciones dualistas entre “el sí-mismo y la sociedad” o “la historia y el psiquismo”, no habiendo entonces tampoco un “fondo de hechos sociales e históricos sobre los que emerjan los problemas del psiquismo individual o colectivo” (p. 61). Lo psíquico no se distingue aquí de lo social e histórico, pero tampoco de lo corporal, pues el “alma negra”, como “artefacto del hombre blanco”, es tan sólo una proyección relacional en donde la división misma cuerpo/alma es una actuación del “artificio de la identidad” (p. 63).

Aunque entienda y explique todo lo dicho, Bhabha (1994) insiste en dar consistencia a un concepto fanoniano de “psiquismo colonial” (pp. 73-74). Además, aunque la perspectiva lacaniana-derridiana de Bhabha le impida caer en la psicología propiamente dicha y le permita criticar el humanismo de Fanon, su crítica se hace en nombre de unos “afectos psíquicos” que permitirían cuestionar también el determinismo económico (p. 87). La sensibilidad anti-psicológica de Fanon y su adopción del principio marxiano-marxista de la determinación material se pierden en uno de sus mejores estudiosos, pero también en los demás. Al retomar la herencia marxista-freudiana que se transmite a través de Fanon, el pensamiento decolonial y poscolonial se ha resistido a tomar una clara orientación post-psicológica y de-psicologizadora. Quizás no sea necesario, pero tal vez sí.

Además de no haber salvado a nadie, la psicología podría estar preservando el mismo dualismo colonial que se cuestiona: el mismo que reserva la teoría, el trabajo intelectual, para las antiguas potencias coloniales, y el trabajo manual, la práctica política, para sus colonias. Quizás este dualismo se esté reproduciendo incluso en el campo decolonial-poscolonial (Bhabha, 1988). Pero no es olvidando la práctica y reduciendo este campo a la teoría política, a los estudios o al pensamiento decolonial-poscolonial, como daremos solución al problema. Mucho menos lo resolveremos al llevarlo al plano de la psicología, el cual, como ya nos lo había advertido Fanon, puede ser nocivo y no sólo estéril para la práctica política.

Lucha feminista

La posible nocividad de la psicología para la práctica política parece haber sido mejor entendida en el movimiento feminista que en el decolonial-poscolonial. Este entendimiento, sin embargo, no es unánime y tiene dificultades para penetrar en el territorio académico-profesional de la disciplina psicológica, en el que suele haber la convicción de que la

psicología, con sus conocimientos empíricos objetivos, puede adoptar una perspectiva femenina (v.g. Gilligan, 1982) y así volverse un gran apoyo para el feminismo (v.g. Unger y Crawford, 1992; Unger, 1998). Sin embargo, incluso entre las psicólogas, se ha reconocido el carácter conflictivo de la relación entre la psicología y el feminismo. La psicología feminista se ha concebido como una “psicología crítica” (v.g. Wilkinson, 1997) y se han detectado contradicciones insolubles entre el feminismo y la disciplina psicológica existente (Burman, 1997), planteándose incluso que “no puede haber psicología feminista sin distorsionar los compromisos feministas hasta volverlos irreconocibles o sin transformar la psicología en una arena constituida de manera diferente” (p. 7).

Al menos fuera de la psicología, a veces en corrientes favorecidas por las herencias marxista y/o freudiana, sobran las feministas que han percibido la inadecuación e incluso la contradicción entre su práctica política y una perspectiva psicológica potencialmente despolitizadora. Lo primero fue percatarse de que no era en la psicología en donde tenían que buscarse las causas y las soluciones del sexismo, de la dominación patriarcal y de la opresión de la mujer. Lo segundo fue comprender que estos problemas no podían ser ni planteados ni atacados correctamente, políticamente, al ser psicologizados o reducidos a sus implicaciones psicológicas.

La conciencia anti-psicológica fue particularmente manifiesta en posicionamientos feministas materialistas, ya sea marxistas o emparentados con el marxismo, en los que la radicalización de la psicología marxiana de la determinación material llevó a la total subordinación e incluso la desaparición de la dimensión propiamente psicológica. La opresión de la mujer en sus distintas expresiones, incluidas las psicológicas, fue reconducida a su explotación económica tanto en el feminismo materialista de Christine Delphy como en el movimiento reivindicativo de salarios para el trabajo doméstico encabezado por Selma James y Mariarosa Dalla Costa. En ambas corrientes, la práctica política no se distrae con problemas femeninos personales o emocionales, sino que se concentra en su determinación material, es decir, en la manera en que se explota el trabajo productivo y no sólo reproductivo de las mujeres en el hogar. Sin embargo, mientras que Dalla Costa y James (1972) conciben esta “explotación” de la “ama de casa de la clase trabajadora” como un elemento constitutivo “indispensable” de la “producción capitalista” (pp. 54-55), Delphy (1970) distingue tajantemente la “explotación patriarcal” y la “explotación capitalista”, considerando incluso que el “patriarcado” y el “capitalismo” son diferentes “sistemas” o “modos de producción” (pp. 33-34), y que el primero, el “principal enemigo”, es “independiente” del segundo (p. 38).

Parece, al menos a primera vista, que la primacía e independencia del patriarcado contradice diametralmente el marxismo. Pero no debemos

olvidar aquí la perspectiva de Engels (1884) y del viejo Marx (1881, 1882), adoptada también por Fromm (1934) y Andrade (1950), en la que el sistema patriarcal está efectivamente en el origen y en el fundamento mismo del clasismo y de la propiedad privada. Es en esta perspectiva en la que Lasch (1981) puede considerar incluso que la radicalidad propia de la izquierda freudiana, aquello por lo cual puede constituir una revolución cultural, es precisamente “la premisa central de que la familia patriarcal es la raíz de la opresión organizada” (p. 126, ver también Brown, 1973, p. 49). La emancipación presupondría entonces lo que Gross (1913) ya denominaba “revolución del derecho matriarcal” y “contra el derecho patriarcal” (p. 98). El patriarcado podría ser considerado así el principal enemigo de los hombres y no sólo de las mujeres. Quizás estas ideas nos conduzcan más allá de lo planteado por Delphy, pero pueden servir para que su posición y otras posiciones feministas análogas sean tomadas más en serio en la perspectiva marxista.

Con respecto a la psicología, Delphy (1982) acepta que se le asimile a la ideología, pero también confía en “el desarrollo de una psicología realmente materialista” en la que pudiera pensarse cómo la “estructura psicológica” del sexismo funciona como un “relevo de la estructura institucional”, relevo igualmente “exterior a la acción del individuo” (pp. 75-76). Esta esperanza en una psicología tan poco psicológica no se encuentra en Dalla Costa y James (1972), para quienes “la psicología en sí misma es por su naturaleza un arma de manipulación, de control social”, y “no adquiere otra naturaleza cuando se utiliza por las mujeres en un movimiento de liberación”, llegando incluso a “manipular el movimiento” (p. 48). James considera incluso que la liberación femenina requiere “destruir la psicología y la psiquiatría que pasan su tiempo convenciéndonos de que nuestros ‘problemas’ son preocupaciones personales y de que debemos ajustarnos a un mundo lunático” (citada por Dalla Costa y James, 1972, p. 48).

Aunque no de manera explícita y contundente como en James y Dalla Costa, el cuestionamiento materialista de la psicología se encuentra en otras feministas que también enfatizan la determinación material de la opresión de la mujer. Tal es el caso de Heidi Hartmann (1979), quien pretende aliar equitativamente el marxismo y el feminismo al explicar los “fenómenos psicológicos” asociados a la opresión de la mujer por “relaciones de dependencia y dominación” que muestran “el poder social de los hombres”, pero “moldeado” históricamente por el “contexto de una sociedad capitalista” (p. 21). Como en Delphy, el capitalismo y el patriarcado son dos sistemas distintos que determinan materialmente lo que ocurre en la esfera de la psicología. Lo psicológico se reconduce así una vez más al campo socioeconómico en el que puede ser atacado por la práctica política. Es la misma estrategia que encontramos en el lesbianismo radical de Monique Wittig (1982), el cual, en su denuncia de la heterosexualidad como un régimen de división de clases, también

reconduce cualquier expresión ideológica-psicológica heterosexual a una base de “economía heterosexual” en donde la “reproducción obligatoria de ‘la especie’ por las mujeres”, permitiendo “la apropiación por los hombres de todo el trabajo de las mujeres”, es “el sistema de explotación sobre el que se basa económicamente la heterosexualidad” (pp. 66-67).

Hay que decir que Wittig y Hartmann, al igual que Delphy, rechazan el psicoanálisis tanto como la psicología y a veces incluso de un modo aún más decidido. Hartmann, de hecho, asimila el psicoanálisis a la psicología, y cuando se trata de criticar el feminismo radical por el uso y abuso que hace de los conceptos psicoanalíticos, afirma que “su mayor debilidad es que se concentra en lo psicológico que no deja ver la historia” (Hartmann, 1979, p. 10).

Lo cierto es que la feminista radical a la que Hartmann critica, Shulamith Firestone, quien se inspira del marxismo y del freudomarxismo reichiano y no sólo del psicoanálisis, tiende también a orientarse hacia el materialismo y a enfatizar la determinación material a costa de sus manifestaciones psicológicas. Sin embargo, bajo la influencia del psicoanálisis, la determinación material se vuelve fundamentalmente corporal-biológica-fisiológica, lo que implica una cierta naturalización de la feminidad, aunque sin caer en un esencialismo como el del feminismo de la diferencia, el cual, por lo demás, también sigue una orientación materialista freudiana al reconducir la psicología femenina, por ejemplo, a la determinación material del cuerpo en su plenitud y diversidad interna (Irigaray, 1974). Si Firestone (1970) encuentra una esencia en la feminidad, es tan sólo aquello que vuelve a las mujeres susceptibles de ser oprimidas, esto es, la “función reproductiva” que las pone “a la continua merced de su biología” y las vuelve “dependientes de los hombres” (Firestone, 1970, p. 8).

Al considerar la “división biológica de los sexos para el propósito de la reproducción”, Firestone (1970) busca profundizar el análisis marxista de las clases e integrarlo con un “análisis feminista del freudismo”, lo que permitiría construir un “nuevo materialismo dialéctico basado en el sexo” (pp. 12-13). No es seguro que este ambicioso proyecto marxista-freudiano haya logrado sus propósitos, pero sí llega a intuiciones tan sugerentes como desconcertantes. Una de ellas es la tesis de que el freudismo y el feminismo están “hechos de la misma sustancia”, y sólo se distinguen porque el segundo, en su versión “radical”, busca transformar el “contexto social” a través de una “revolución sexual” (pp. 55-61). Casi podríamos decir, pues, que la práctica política revolucionaria guiada por el marxismo es la única diferencia del feminismo con respecto a un psicoanálisis predominantemente apolítico y encerrado en la teoría (cf. Castel, 1981, pp. 74-75).

El apolitismo de la teoría freudiana, aquello que la distinguía de la práctica feminista, fue precisamente lo que permitió que “floreciera a costa

del feminismo” y que “limpiara la revuelta feminista” (Firestone, 1970, p. 70). Pero fue también lo que hizo que se disolviera en el campo psicológico. Este campo, “esencialmente reaccionario”, se caracterizaría por su “utilidad para quienes están en el poder”, y funcionaría como una “mierda pseudo-científica” destinada al “adoctrinamiento de las mujeres” (p. 69).

La propuesta materialista marxista-freudiana de Firestone busca subvertir la teoría psicológica reaccionaria y reemplazarla por el feminismo como práctica política revolucionaria. Oponiéndose así a un materialismo contemplativo pre-marxista, el materialismo revolucionario de la práctica política sexual, tal como es apenas esbozado en Firestone, encontrará una de sus mejores conceptualizaciones en Judith Butler (1990) y en su concepción del género como algo “performativo”, algo que “constituye la identidad que pretende ser”, algo cuyo “efecto sustantivo” es “producido e impuesto performativamente” (pp. 24-25). El género, al hacerse, puede ser y pensarse, en lugar de ser únicamente aquello sobre lo que se piensa. En lugar de ser el objeto de una teoría, es una práctica inmanente a su teoría.

La performatividad de Butler, que la acerca a Wittig y la aleja del feminismo de la diferencia, le permite superar los dualismos teórico/práctico y psíquico/físico, y adoptar, como los surrealistas, los marxistas occidentales y Rosa Luxemburgo, una topología monista anti-psicológica en la que sólo hay lugar para la exterioridad práctica. El objeto de la psicología, el “alma” como “espacio interior psíquico”, sólo puede ser aquí un “lugar fantaseado”, un hueco actuado, “lo que falta en el cuerpo”, algo negativamente “inscrito sobre el cuerpo” (Butler, 1990, pp. 67, 135).

La anti-psicología de Butler, inspirándose directamente de Foucault, pero también indirectamente del marxismo y del psicoanálisis lacaniano, permite depurar la práctica política feminista, expurgándola de psicología, pero también reduciéndola únicamente a sí misma como práctica performativa que reabsorbe la teoría y cualquier predeterminación conceptual, incluida la del feminismo. Digamos que la práctica es tan performativa que ya no tiene por qué atarse ni al ancla feminista ni a ninguna otra. Encontramos una interesante continuación y radicalización de esta práctica radicalmente monista en la propuesta de Beatriz Preciado (2000, 2008), la cual, aunque tome sus distancias con respecto al marxismo y el psicoanálisis, retoma la enseñanza marxiana-freudiana de la sospecha en la “sospecha de género” (2008, p. 256), recurre a la “estrategia” marxiana de análisis de la plusvalía en el análisis “contrasexual” del dildo (2000, pp. 11-12) y sigue las huellas de Freud en la “crítica de la subjetividad” a través de la “intoxicación voluntaria” (2008, p. 247). Preciado, además, rechaza la “reducción del género a la psicología”, es decir, la destitución de la “subjetividad política” en la “narración psicológica” (p. 265). La psicología seguiría sirviendo aquí para usurpar el lugar de la práctica política de género.

Paralelamente a la práctica performativa radicalmente monista de Butler y Preciado, hay un retorno del esquema dualista físico/psíquico en el feminismo a través de nuevas conceptualizaciones descriptivas como la distinción entre luchas feministas por la redistribución y por el reconocimiento (Fraser, 1997). Esta distinción, heredera de la regresión honnethiana en la que desembocó el camino de la Escuela de Frankfurt, reabre un espacio independiente para la psicología y el psicoanálisis psicologizado en el análisis del reconocimiento/desconocimiento, al tiempo que permite a la sensibilidad marxista materialista concebir la mala distribución y explicar las luchas por el reconocimiento (Fraser 2013). Quizás la teoría deba dividirse así para poder llegar a reflejar la práctica real de las luchas feministas. Después de todo, si los frankfurtianos tuviesen razón, entonces la teoría no podría sino reflejar la realidad en su impotencia performativa para transformarla.

Razón populista

Que la teoría sufra de cierta impotencia, que tenga ciertas dificultades para suscitar una transformación real, no debería llevarnos a concebirla como un simple reflejo de la realidad. La puntualización de Korsch (1923) sigue siendo vigente: el pensamiento no puede simplemente, como en Lenin (1908), fotografiar la realidad, ya que forma parte de ella. La psicología, por ejemplo, está integrada en el capitalismo, cumple su función interna en él y no sólo es una expresión exterior de él. Siguiendo este mismo criterio monista, el dualismo no sólo refleja el clasismo, sino que lo es, puede ayudar a reproducirlo y debe ocupar su lugar en la división de clases y en las demás diferencias sociales.

A falta de metalenguaje, no podemos salir de las diferencias sociales y pensarlas desde afuera. Tampoco hay manera de resolverlas en el pensamiento, pero no porque el pensamiento deba reflejarlas, sino porque forma parte de ellas. Ocurre lo mismo con el Estado, que no puede trascender las diferencias sociales, pero no porque deba representar externamente la sociedad entera con sus diferencias internas, sino porque participa internamente de tales diferencias. Esto condena al Estado a disgregarse democráticamente entre sus diferentes partes o a ser parcial e identificarse con una sola parte. El dilema parece inescapable, pero hay quienes creen en una tercera posibilidad: la de partir de la parcialidad para llegar a una totalización hegemónica. Esta opción es la que Laclau (2005) designa con el nombre de “populismo”: la constitución de un “pueblo” fundado en “cadenas de equivalencias” que se establecen a través de “significantes vacíos” y que unen las “diferencias” sociales hasta el punto de hacer que un amplio sector de la sociedad, en el momento de la “hegemonía”, se presente como “parte que reclama ser el todo” y se enfrente así al resto de la sociedad en un “antagonismo” radical (pp. 106-111, 150-158).

La relación antagónica entre el colonizado y el colono, por ejemplo, torna equivalentes las demandas específicas de los distintos colonizados y así puede unificarlos hegemónicamente como pueblo colonizado quizás ya representado por un incipiente Estado populista anti-colonial. Es así como se habrían constituido clásicos populismos antieuropeos, anticapitalistas, antiimperialistas, etc. La práctica política populista operaría ya desde hace varias décadas. Sin embargo, en modalidades actuales, como el kirchnerismo en Argentina y Podemos en España, se nutre del pensamiento de Laclau y de su original articulación anti-psicológica entre el marxismo y el psicoanálisis. Tal articulación está centrada en la doble consideración, atribuida tanto a Freud como a Marx, de la negatividad conflictiva-antagónica y de la opacidad material ideológico-discursiva. Ahora podemos apreciar cómo el populismo, por un lado, es una práctica negativa porque no puede superar las diferencias, porque implica el antagonismo, porque sólo puede unir al pueblo contra un enemigo; y, por otro lado, es una práctica opaca porque no es claro qué significa, porque no deja ver un contenido ideal-semántico, porque sólo puede establecer equivalencias a través de significantes vacíos, nombres, consignas, elementos discursivos materiales que excluyen un significado extra-discursivo, psicológico u otro.

La opacidad y la negatividad aseguran la orientación marxista-freudiana de la práctica política populista. Si la negatividad excluye cualquier solución positiva terapéutica, pacificadora o totalitaria, curativa o adaptativa, la opacidad hace que la práctica sea de naturaleza claramente no-psicológica. Esta naturaleza puede corroborarse en diversos rasgos característicos de la práctica tal como se la representan sus ideólogos populistas. En primer lugar, de manera general, su consistencia discursiva es “material” y no “mental” (Laclau y Mouffe, 1985, p. 109), y la unidad lograda es “nominal” y no “conceptual” (Laclau, 2005, p. 151). En segundo lugar, los medios a los que recurre no son psicológicos: no son ideas, argumentos, significaciones, representaciones, emociones, imágenes o estrategias comunicativas, sino discurso, consignas, significantes vacíos, causas puramente simbólicas (Howarth, Norval & Stavrakakis, 2000). En tercer lugar, siguiendo una reflexión de Pablo Iglesias (2008) anterior a su ascenso como carismático líder de Podemos, cabe deducir que el “motor” de la misma práctica se atribuye a las “dinámicas generales de tipo histórico-estructural” y no a las “experiencias psicológicas” de los activistas (p. 50). En cuarto lugar, la posición de liderazgo escapa también a cualquier explicación “psicologista” y a la “elaboración del perfil psicológico del líder”, como bien lo observa otro de los principales líderes de Podemos, Íñigo Errejón (2012, p. 59). Finalmente, en lo que se refiere al objetivo del populismo, tampoco remite a nada que pueda ser estudiado por la psicología: ni persuasión cognitiva ni cambio de actitud ni empatía emocional-sentimental ni mucho menos creación de un alma popular ni tampoco identificación con un ideal identitario colectivo (Laclau, 2005). Lo

que se busca es la hegemonía, la cual, como bien lo explica el psicoanalista orgánico del kirchnerismo Jorge Alemán (2012), se distingue de cualquier “psicología de las masas” porque “el significante que organiza dicha hegemonía está vacío”, es “absolutamente posicional” y excluye tanto la “identificación” como la “idealización” (pp. 30-31).

Al igual que las masas, el populismo escapa a la esfera psicológica. Es también por esto que no podemos estudiarlo correctamente a través de la psicología. Errejón (2012) coincide con el ya revisado cuestionamiento reichiano al advertirnos que el estudio psicológico de fenómenos como los populismos y las masas despierta una “desconfianza epistemológica” y en una reducción de lo estudiado a una “anomalía o estallido de irracionalidad” (p. 184). Y es verdad que la práctica política del populismo, al menos en el punto de fuga en el que la vemos converger con la “izquierda lacaniana” de Alemán (2009), es lo más contrario a la racionalidad-normalidad psicológica: está “fuera del sentido del saber”, implica un “salto en abismo” y aparece como algo “siniestro” asociado a la “angustia” y el “trauma” (pp. 14-15). Pero todo esto, aunque ciertamente no sea deliberado, puede servir al proyecto que busca “desestabilizar la solidez de algunas identificaciones dominantes de la izquierda”, reivindicar “la fractura constitutiva del sujeto”, defender la “singularidad” contra el “individualismo” y sublevarse contra la “explotación” como “insulto a la diferencia” (Alemán, 2013, pp. 179-189).

Las referencias a la diferencia, la singularidad y la fractura subjetiva dejan ver la huella del psicoanálisis que viene a revitalizar la “izquierda marxista” de la que se dice hacer el “duelo” (Alemán, 2009, p. 21). El fantasma del marxismo vuelve a recorrer el mundo. Y su nuevo aspecto populista, a veces coloreado con algunos matices freudianos-lacanianos, resulta casi tan aterrador como el del comunismo, al menos para los neoliberales.

Prácticas políticas anti-capitalistas

El neoliberalismo no es más que una de las posiciones capitalistas con las que se han enfrentado las prácticas políticas heredadas de la articulación entre el marxismo y el psicoanálisis. Mientras que los populistas declaran la guerra al neoliberalismo, las feministas asedian los bastiones del sexismo y del patriarcado, los decoloniales acechan al colonialismo y al neocolonialismo, los psicoterapeutas institucionales rompen los muros y se enfrentan con la exclusión y la alienación social, y los revolucionarios comunistas optan por arremeter directamente contra el sistema capitalista. Con la excepción de aquellas trincheras feministas en las que se disocia el capitalismo y el patriarcado, en todos los demás casos, aun cuando el sistema capitalista no es directamente embestido, se le ataca indirectamente al enfrentar sus bases o sus expresiones opresivas y

explotadoras, clasistas y discriminatorias, excluyentes y alienantes, liberales y neoliberales, coloniales y neocoloniales, patriarcales y sexistas.

En los diversos frentes anti-capitalistas que revisamos, la perspectiva psicológica se consideró frecuentemente implicada de un modo u otro en lo atacado. La psicología fue sucesivamente denunciada: en la revolución comunista, por imponernos su dualismo clasista; en las opciones psicoterapéutica-institucional y decolonial, por encerrarnos en supuestos problemas internos y hacernos olvidar las verdaderamente problemáticas estructuras externas; en el feminismo, por ser reaccionaria y utilizarse como arma de adoctrinamiento, despolitización, manipulación y control; en el populismo, por inspirar desconfianza contra la acción colectiva y específicamente contra la práctica política populista, por estigmatizarla, por juzgarla anormal o irracional.

Podríamos decir que todas las prácticas políticas revisadas fueron anti-psicológicas, pero generalmente de manera derivada, por efecto de su posicionamiento contra ciertas expresiones del capitalismo. Sin embargo, al atacarse el sistema capitalista en sus distintas expresiones, se conseguía minar las condiciones de posibilidad de la psicología, y además, lo más importante, se entraba irremediabilmente en conflicto con diversos dispositivos psicológicos operantes en el capitalismo. Fue tal conflicto el que reactivó la crítica de la psicología en el nivel práctico en el que se ha desarrollado nuestra exploración de las últimas páginas.

La crítica práctica de la psicología

Hemos explorado formas prácticas de profundización, realización y resolución de la crítica teórica. Partimos de la convicción marxiana y también freudiana de que la teoría necesitaba de la práctica, no tanto para aplicarse en la realidad, sino más bien para demostrar su verdad, para continuarse por otros medios, para solucionar lo teóricamente insoluble y para ahondar en lo que sólo podía ser contemplado superficialmente por la teoría. Nos percatamos así también de que lo práctico permitía reflexionar sobre lo teórico, por ejemplo sobre las implicaciones políticas de la teoría, procediendo como una suerte de “metateoría” o “reflexión teórica sobre la teoría”, según la definición de la “práctica” del Subcomandante Marcos (2003, párr. 22).

En su giro metateórico, la práctica se nos ha mostrado capaz de llevar la crítica teórica de la psicología al plano metapsicológico. Ir más allá de la psicología exige ir más allá de la teoría. La psicología criticada tiene que superarse en la práctica: desafiando toda racionalidad psicológica en una toma del poder como la de Iglesias y Errejón, recuperando y revolucionando el espacio feminista usurpado por la psicología como en Firestone, refutando el supuesto complejo psicológico de dependencia mediante una lucha por la independencia como en Fanon, resolviendo en

el exterior institucional el problema supuestamente psicopatológico interior como en Tosquelles, y socavando el condicionamiento clasista del dualismo psicológico y haciendo así nuestro psicoanálisis des-psicologizado como en Politzer. Es preciso insistir en que tales prácticas políticas no aplican la crítica teórica de la psicología, sino que la continúan, la profundizan, demuestran su verdad y resuelven algunos de los problemas con los que tropieza.

La teoría no termina en el umbral de la práctica. La crítica práctica de la psicología es también teoría. Su densidad teórica es tal que basta para refutar el dualismo teórico/práctico.

La práctica teórica en la crítica de la psicología

Al menos en el marxismo, la crítica teórica efectiva implica una flexión práctica-política, mientras que la práctica política efectiva se constituye crítica-teóricamente. El pensamiento es tan materialmente imprescindible como la acción. Conocemos el famoso adagio de Marx (1843): “cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica armada, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material” (p. 497).

De hecho, independientemente de aquello en lo que se convierta, una teoría marxista debe ser ya por sí misma una suerte de poder material. No hay aquí lugar para una teoría impotente, inactiva, puramente contemplativa, sólo crítica en el plano especulativo, como la que Eastman (1927) incluía en el “conocimiento del espectador” (pp. 20-27). La crítica teórica marxista debe ser ya una práctica política, una “crítica en el combate”, incluso antes de sus efectos en la realidad (Marx, 1843, p. 493). Esto lo vio muy bien Rastko Močnik (1991) al insistir en que la crítica marxista, “aun antes de extraer eventuales implicaciones prácticas para los conflictos políticos de su tiempo”, ya es “inmanentemente política”, ya tiene una “dimensión política inmanente a cualquier marxismo”, una “dimensión práctica” incluida en su “núcleo teórico duro”, el cual, en sí mismo, es una “representación de la lucha de clases en el seno de la teoría como tal” (p. 118).

Si la teoría marxista representa la lucha de clases, entonces la crítica marxista debe ser, como lo prescribe Marx (1843), una “crítica que lucha” (p. 493). La crítica de la psicología, por ejemplo, debe ser ya una lucha, dentro del espacio lógico de lucha de clases, contra lo que representa la psicología en el mismo espacio. Incluso en la psicología crítica marxista, “pensar teóricamente” debería exigir luchar al responder a las “condiciones, emocionales y materiales”, que “socavan y oprimen” a los sujetos (Hayes, 2001, p. 51). Estas luchas críticas-teóricas ya son prácticas políticas. Y aquí, en la crítica teórica marxista entendida como práctica política, no puede haber un “aparato conceptual”, sino sólo una

“operación política sobre conceptos ya dados por otras teorías” (Močnik, 1991, p. 118). Se comprueba que la crítica marxista es una práctica política inmanente porque sus conceptos, en lugar de ser simplemente los del marxismo, son más bien los de aquello en lo que se debate y a lo que se dirige su crítica. El psiquismo, la interioridad y los demás conceptos de la psicología, por ejemplo, han sido los términos fundamentales en los que se han formulado las críticas marxistas de la psicología.

Hacia la destrucción de la psicología

Podríamos decir, como Pêcheux, que la psicología con sus teorías y sus conceptos ha sido el “objeto ideológico” de las críticas marxistas que hemos revisado (Herbert, 1966, pp. 164-165). El problema es que estas críticas, al ser entendidas como prácticas políticas, no pueden tener un objeto en el sentido estricto del término. Como también lo advierte Močnik (1991), “el marxismo no tiene objeto, ya que es una estrategia” (p. 118). Se trata de hacer y no sólo conocer. Aunque haya un objeto conocido, su conocimiento lo transforma. Es lo mismo que ocurre en el psicoanálisis. Tanto en la perspectiva marxista como en la freudiana, el objeto no puede ser conocido sin ser modificado e incluso destruido: el síntoma desaparece o se desplaza cuando se comprende, hay que desgarrar o deconstruir la ideología para denunciarla, el inconsciente se desfigura y reconfigura cuando se hace consciente, la revolución es la más profunda investigación del capitalismo, la psicología se trasciende al abordarse.

Interpretar es ya transformar, y la transformación es siempre la mejor interpretación. De ahí que no haya razón ni para transformar en lugar de interpretar, según la idea que se le atribuye equivocadamente a Marx, ni mucho menos para empezar con la interpretación y postergar la transformación, como lo propone Žižek (2016) en su idealismo contemplativo pre-freudiano y pre-marxiano. Esto último nos hace regresar a la sucesión ideológica, operante en la psicología y en otras ciencias humanas y sociales, en las que solamente podemos acabar corroborando lo que ya hemos interpretado. Tan sólo una transformación permite interpretar sin reafirmar y confirmar incesantemente la realidad.

A diferencia de la psicología y de otras ciencias humanas y sociales que afirman, reafirman y confirman incesantemente sus objetos, los análisis marxistas y freudianos tienden más bien a impugnar y trastornar todo lo que estudian. Sus objetos se caracterizan por dejar de ser lo que son al ser estudiados, sondeados, penetrados por la mirada marxista o freudiana. Como bien lo señaló Zuleta (1979), “el marxismo y el psicoanálisis enfrentan objetos que tienen una particularidad: el desconocimiento de sí mismos hace parte de lo que son”, de modo que “no se les puede conocer sin transformarlos” (p. 259). De hecho, en cierto modo, no se les puede conocer sin deshacerlos, precisamente porque están hechos de su desconocimiento. Esto es particularmente claro en el caso de

una psicología que se hace por hacerse, pero también por desconocerse y para mantener su desconocimiento, como se pone de manifiesto en la situación, descrita por Canguilhem (1958), en la que los psicólogos no dejan de ser lo que son y hacer lo que hacen con la mayor “eficacia” para compensar de algún modo su total ignorancia con respecto a “lo que son” y “lo que hacen” (p. 77).

Referencias

- Adorno, T. W. (1955). Acerca de la relación entre sociología y psicología. En H. Jensen (comp.), *Teoría crítica del sujeto: ensayos sobre psicoanálisis y materialismo dialéctico* (pp. 36-76). México: Siglo XXI, 1986.
- Alemán, J. (2009). *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama.
- Alemán, J. (2012). *Soledad: común. Políticas en Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Alemán, J. (2013). *Conjeturas sobre una izquierda lacaniana*. Buenos Aires: Grama.
- Andrade, O. de (1950). La crisis de la filosofía mesiánica. En *Obra escogida* (pp. 175-230). Caracas: Ayacucho, 1981.
- Baremlitt, G. F. (2014). Presentación del Esquizodrama. *Teoría y Crítica de la Psicología* 4, 17-23.
- Basaglia, F. (1978). ¿Psiquiatría o ideología de la locura? En A. Suárez (Ed), *Razón, locura y sociedad* (pp. 35-55). México: Siglo XXI.
- Basaglia, F. (1979). Apuntes para un análisis de lo normativo en psiquiatría. En S. Marcos (Ed), *Antipsiquiatría y política* (pp. 21-32). México: Extemporáneos.
- Basaglia, F. et al (1974). *La salud de los trabajadores. Aportes para una política de la salud mental*. México: Nueva Imagen, 1984.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. París: Galilée.
- Bhabha, H. (1988). The commitment to theory. *New formations* 5, 5-23.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bleger, J. (1966). Apéndice a la obra de Georges Politzer “El fin de la psicología concreta”. En *Psicoanálisis y dialéctica materialista* (pp. 163-194). Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- Bonnafé, L. (2000). L'esprit du secteur. *Santé mentale* 51, 16-20.
- Brown, B. (1973). *Marx, Freud, and the Critique of Everyday Life*. Nueva York: Monthly Review Press, 2009.

- Bulhan, H. A. (1985). *The Psychology of Oppression*. Nueva York: Plenum.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. Thinking Gender*. Londres: Routledge.
- Canguilhem, G. (1958). Qu'est-ce que la psychologie? *Cahiers pour l'analyse* 2 (1966), 77-90.
- Castel, R. (1981). *El psicoanálisis. El orden psicoanalítico y el poder*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2006.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. París: Seuil, 1999.
- Cooper, D. (1967). *Psychiatry and Anti-Psychiatry*. Londres: Paladin.
- Dalla Costa, M.; James, S. (1972). The power of women and the subversion of the community. In Rediker, M., & Lopez, N. (Eds), *Sex, Race and Class, the Perspective of Winning: A Selection of Writings 1952-2011*. Selma James. Oakland, CA: PM.
- Debord, G. (1957). *Rapport sur la construction des situations*. París: Mille et une nuits, 2011.
- Debord, G. (1967). *La société du spectacle*. París: Gallimard, 1992.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe*. París : Minuit.
- Delphy, C. (1970). The main enemy. *Feminist Issues* 1(1), 23-40.
- Delphy, C. (1982). Un féminisme matérialiste est possible. *Nouvelles Questions Féministes* 4, 50-86.
- Desai, M. U. (2014). Psychology, the psychological, and critical praxis: A phenomenologist reads Frantz Fanon. *Theory & Psychology* 24(1), 58-75.
- Eastman, M. (1927). *Marx and Lenin: The Science of Revolution*. Nueva York: Albert and Charles Boni.
- Engels, F. (1884). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. México: Colofón, 2011.
- Errejón, I. (2013). *La lucha por la hegemonía durante el primer gobierno del MAS en Bolivia (2006-2009): un análisis discursivo*. Tesis doctoral. Madrid: UCM.
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. París: Seuil.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. París: Découverte, 2002.
- Firestone, S. (1970). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. Nueva York: Morrow.
- Fraser, N. (1997). *Justice interruptus: Critical reflections on the 'postsocialist' condition*. Nueva York: Routledge.

- Fraser, N. (2013). How feminism became capitalism's handmaiden - and how to reclaim it, *The Guardian*, 14 de octubre 2013. <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>
- Fromm, E. (1934). The Theory of Mother Right and its Relevance for Social Psychology. In *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx, and Social Psychology* (pp. 109-135). Nueva York: Henry Holt, 1970.
- Freud, S. (1913). Tótem y Tabú. En *Obras completas, volumen XIII* (pp. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice*. Cambridge, MASS: Harvard University Press.
- Gross, O. (1913). Comment surmonter la crise de la civilisation? En *Psychanalyse et révolution* (pp. 95-98). Paris: Sandre, 2011.
- Guattari, F. (1963). Introducción a la psicoterapia institucional. En *Psicoanálisis y transversalidad* (pp. 56-69). Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.
- Guattari, F. (1977). *Deseo y revolución*. Buenos Aires: Lobo Suelto, 2013.
- Guevara, E. (1964). El plan y el hombre. En J. Aricó (Ed), *Ernesto Che Guevara: el socialismo y el hombre nuevo* (pp. 53-78). México: Siglo XXI.
- Hartmann, H. I. (1979). The unhappy marriage of Marxism and feminism: Towards a more progressive union. *Capital & Class* 3(2), 1-33.
- Hayes, G. (2001). Marxism and psychology: A vignette. *Psychology in Society* 27, 46-52.
- Hayes, G. (2015). The Spectre of Communism is Not Haunting Psychology. *Annual Review of Critical Psychology* 12, 20-26.
- Herbert, T. (1966). Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale. *Cahiers pour l'Analyse* 2, 137-165.
- Hook, D. (2004). Frantz Fanon, Steve Biko, 'psychopolitics' and critical psychology. In D. Hook (Ed), *Critical psychology* (pp. 84-114). Lansdowne, South Africa: Juta.
- Howarth, D., Norval, A. J., & Stavrakakis, Y. (Ed) (2000). *Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change*. Manchester: Manchester University Press.
- Iglesias, P. (2008). *Multitud y acción colectiva postnacional: un estudio comparado de los desobedientes: de Italia a Madrid (2000-2005)*. Memoria de Doctorado. Madrid: UCM.
- Irigaray, L. (1974). *Speculum de l'autre femme*. Paris: Minuit.

- Korsch, K. (1923). *Marxismo y filosofía*. México: Era, 1977.
- Lacan, J. (1946). Propos sur la causalité psychique. In *Écrits I* (pp. 150-192). París: Seuil, 1999.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. Londres: Verso, 2001.
- Laing, R. D. (1960) *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Harmondsworth: Penguin.
- Laing, R. D. (1967). *The politics of experience and the bird of paradise*. Londres: Penguin.
- Lasch, C. (1981). The Freudian Left and the Theory of Cultural Revolution. Sandler, J. & Bowlby J. (Eds), *Dimensions of Psychoanalysis* (pp. 123-138). London: Karnac, 1989.
- Lapassade, G. (1968). Marxisme ou socianalyse. *L'Homme et la société* 10(1), 191-194.
- Lapassade, G. (1973). Analyse institutionnelle et socioanalyse. *Connexions* 6, 35-57.
- Lenin, V. (1908). *Materialismo y empiriocriticismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975.
- Lourau, R. (1970). *L'analyse institutionnelle*. París: Minuit.
- Mannoni, O. (1950). *Psychologie de la colonisation*. París: Seuil.
- Marx, K. (1843d). En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. En *Escritos de juventud* (pp. 491-502). Mexico: FCE.
- Marx, K. (1844). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza, 1997.
- Marx, K. (1845). Tesis sobre Feuerbach. In *Obras escogidas de Marx y Engels I* (pp. 7-10). Moscú: Progreso, 1981.
- Marx, K. (1881). Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasluch. En *Obras escogidas de Marx y Engels III* (pp. 85-90). Moscú: Progreso, 1980.
- Marx, K. (1882). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI y Pablo Iglesias, 1988.
- Mira y López, E. (1947). *Problemas psicológicos actuales*. Buenos Aires: Ateneo.
- Močnik, R. (1991). From Historical Marxisms to Historical Materialism: Toward the Theory of Ideology. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 14(1), 117-37.

- Oury, J. (1957). Analyse de l'entourage immédiat du malade. En *Psychiatrie et psychothérapie institutionnelle* (pp. 37–42). Lecques: Champ social.
- Oury, J. (1961). Psychothérapie. En *Psychiatrie et psychothérapie institutionnelle* (pp. 99–102). Lecques: Champ social.
- Oury, J. (1973). Exercices sur la psychothérapie institutionnelle. En *Psychiatrie et psychothérapie institutionnelle* (pp. 285–294). Lecques: Champ social.
- Oury, J. (1974). Place de la psychothérapie institutionnelle. En *Onze heures du soir à La Borde. Essais sur la psychothérapie institutionnelle* (pp. 13–22). Paris: Galilée, 1980.
- Parker, I. (2007). Lacanian Psychoanalysis and Revolutionary Marxism. *Lacanian Ink*, 29, 121–139.
- Parker, I. (2011). *Lacanian Psychoanalysis. Revolutions in Subjectivity*. London: Routledge.
- Pavón-Cuéllar, D. (2015). Las dieciocho psicologías de Karl Marx. *Teoría y Crítica de la Psicología* 5, 105–132.
- Pavón-Cuéllar, D. (2017a). *Marxism and Psychoanalysis: In or Against Psychology*. Londres: Routledge.
- Pavón-Cuéllar, D. (2017b). Del revisionismo al freudomarxismo: los marxistas freudianos en los orígenes de la revolución cultural occidental. *Culturales* 2(1), 239–285.
- Politzer, G. (1933). Un faux contre-révolutionnaire: le freudo-marxisme. *Commune* 3, 284–304.
- Politzer, G. (1939). La fin de la psychanalyse. En *Contre Bergson et quelques autres* (pp. 394–418). Paris: Flammarion, 2013.
- Preciado, B. (2000). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama, 2011.
- Preciado, B. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Subcomandante Marcos (2003). El mundo: Siete pensamientos en mayo de 2003. *Rebeldía* 7, mayo 2003. Recuperado de http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_05_b.htm
- Szasz, T. S. (1976). *Karl Kraus and the Soul-Doctors: A Pioneer and His Criticism of Psychiatry and Psychoanalysis*. Baton Rouge, LO: Louisiana State University Press.
- Szasz, T. S. (1978). *The Myth of Psychotherapy*. Garden City, NY: Anchor/Doubleday.
- Teja Zabre, A. (1930). Historia de México: introducción y sinopsis. La biografía de México. En Álvaro Matute Aguirre, *Pensamiento*

- historiográfico del siglo XX: la desintegración del positivismo*. México: FCE, 1999.
- Tosquelles, F. (1950). *Trait-d'union, Journal de Saint-Alban*. París: D'une, 2015.
- Tosquelles, F. (1975). Frantz Fanon à Saint-Alban. *Sud/Nord* 22, 9–14.
- Tosquelles, F. (1991). Une politique de la folie. *Chimères* 19, 66–81.
- Tosquelles, F. (1992). *L'enseignement de la folie*. París: Privat.
- Tse-Tung, M. (1966). La Grande Révolution Culturelle Prolétarienne. En *Les transformations de la révolution* (pp. 281-320). París: Union Générale D'Éditions, 1970.
- Unger, R. K. (1998). *Resisting gender: Twenty-five years in/of feminist psychology*. Londres: Sage.
- Unger, R. K., & Crawford, M. E. (1992). *Women and gender: A feminist psychology*. Philadelphia: Temple University Press.
- Utsey, S. O., Bolden, M. A., & Brown, A. L. (2001). Visions of revolution from the spirit of Frantz Fanon. En Joseph G. et al, (Ed), *Handbook of multicultural counseling* (pp. 311-336). Thousand Oaks, CA, US: Sage.
- Wilkinson, S. (1997). Feminist psychology. In Fox, D.; Prilleltensky, I. (Ed), (1997). *Critical psychology: An introduction* (pp. 247-264). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Wittig, M. (1982). The category of sex. *Feminist Issues* 2(2), 63–68.
- Wolfenstein, E. V. (1993). *Psychoanalytic Marxism*. Nueva York: Guilford.
- Wortis, J. (1954). *Fragments of an Analysis with Freud*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Žižek, S. (2016). Si je le savais... *Philosophie magazine* 100, 67.
- Zuleta, E. (1974). Ideología y ciencia. En *Elogio de la dificultad y otros ensayos* (pp. 167-190). Cali: Fundación Estanislao Zuleta, 1994.
- Zuleta, E. (1979). Marxismo y psicoanálisis: ¿ciencia o liberación. En *Elogio de la dificultad y otros ensayos* (pp. 253-267). Cali: Fundación Estanislao Zuleta, 1994.

Fecha de recepción: 1 de diciembre 2017

Fecha de aceptación: 8 de julio de 2018