

# La confluencia que se frustró: psicoanálisis y bolchevismo

**Jorge Luis Acanda González**

*Profesor. Universidad de La Habana.*

*El psicoanálisis no debe ser comprendido como una psicología en el sentido de una teoría funcionalista del comportamiento. Su teoría, precisamente allí donde parece ocuparse de funciones psíquicas, es siempre «teoría de la interacción».*

Alfred Lorenzer

*Toda reificación es un olvido.*

M. Horkheimer y T.W. Adorno

Este final de siglo es una época de crisis. La conciencia de la crisis, la percepción de su existencia, tiñe todos los discursos y formas de expresión del hombre actual. En sus muy distintas manifestaciones es, por sobre todas las cosas, una crisis del sujeto, una crisis de la subjetividad humana. Los modelos producidos y distribuidos socialmente para que los hombres se piensen a sí mismos, piensen la realidad circundante y se representen sus metas, no logran ya cimentar la búsqueda de la identidad en los seres humanos

contemporáneos, navegantes sin brújula en un piélago de dudas y desafíos sin precedentes.

Una época de crisis, porque es la crisis de una época. El historiador inglés Eric Hobsbawm señalaba lo peculiar de un siglo xx que, en tanto período histórico, ha sido el más corto en mucho tiempo: empezó en 1917, con la aurora roja de la revolución soviética, y concluyó en 1989 con el derrumbe del muro de Berlín y del experimento del fermentado «socialismo real». El alfa y el omega de este siglo xx no remiten, simplemente —como superficialmente han creído algunos— al inicio y al fin de un panorama político internacional caracterizado por el enfrentamiento antagónico entre dos sistemas sociales diferentes. Marcan esencialmente el inicio y el final de un intento de reconstrucción de la subjetividad humana que se presentó a sí mismo como «comunismo». Porque la actual crisis finisecular del sujeto solo puede entenderse plenamente si nos remitimos y la relacionamos con la crisis similar que se vivió en el período comprendido entre 1870 y 1914. Fueron aquellos años también de crisis del sujeto. En ese caso, de crisis del sujeto liberal,<sup>1</sup> es decir, del modelo que desde 1789 —o tal vez desde antes, desde el siglo

---

Premio *Temas* de ensayo 1998, en la categoría de Ciencias Sociales.

xvii de la revolución inglesa y el cartesianismo— presentaba la burguesía liberal como ideal del nuevo sujeto construido por ella: autocentrado, racional, plenamente consciente de sí y de sus capacidades, habilitado para —aplicando el criterio de maximización de ganancias— crear un nuevo mundo de objetos que permitirían obtener la felicidad a la raza humana.

Las terribles realidades sociales provocadas por el proceso de industrialización (pauperización, explotación, enajenación), la ausencia de democracia en los sistemas políticos liberales decimonónicos y el inevitable tránsito del capitalismo de libre concurrencia —con sus promesas de amplias posibilidades para todos— a un capitalismo monopólico, concentrador de la riqueza y de la carencia de propiedad, revelaron la irrealidad de la imagen del «sujeto liberal» y provocaron el rechazo a las formas alienadas de subjetividad a él vinculadas. Las formas de la conciencia cotidiana y del arte de fines del siglo xix expresaban esta comprensión —a veces, solo intuición— de la crisis del sujeto liberal.

En el pensamiento teórico-social, en la intelección filosófica, la denuncia al sujeto liberal se venía expresando desde mediados del siglo xix. Marx fue el iniciador de la crítica al carácter enajenante de la subjetividad producido por el capitalismo. Casi cincuenta años después, Sigmund Freud descubriría el inconsciente y demostraría la esencia represiva de la civilización burguesa.

Si el año 1917 marcó el comienzo de una nueva época, fue porque la revolución bolchevique parecía anunciar el inicio de nuevas búsquedas para superar la bancarrota espiritual a la que había conducido la alienada subjetividad generada por el capitalismo liberal. El siglo xx —que se abría diecisiete años después de su inicio cronológico— prometía ser la era en la que nuevas constelaciones de relaciones sociales permitirían salvar la crisis del *fin de siècle*.

La historia de este «siglo» (1917-1989) es la de los afanes por encontrar una salida a la crisis del sujeto liberal y a la de su sustrato material: el capitalismo liberal. Crisis que marcó su punto de no retorno con la dramática eclosión de 1914. Estos años han registrado los distintos intentos realizados —desde la izquierda, pero también desde la derecha— por hallar una solución a las aporías del liberalismo: el ensayo del «socialismo real», el fascismo, la construcción del capitalismo de Estado (y su manifestación para el consumo de masas: el «Estado de bienestar»), demuestran que el impulso hacia el «cambio de la subjetividad» constituía una urgencia sentida en los más diversos estratos sociales. Los procesos que se desencadenaron a partir del Octubre Rojo continuaron la «rebelión del sujeto» que había comenzado en el siglo xix. La historia de este

siglo xx es la del fracaso de su cometido como época: encontrar los caminos para permitir a la subjetividad humana desembarazarse de las estructuras que la aherrojaban. La crisis de este fin de siglo tiene las mismas raíces que la del anterior.

Pero no estamos en el mismo punto que hace cien años. Tenemos algo con lo que entonces no contábamos: la experiencia. Si logramos asumirla críticamente, podremos interrogarla para encontrar las claves que nos permitan volver a empezar sin repetir los errores. Si Marx y Freud fueron los pensadores que lograron fundar las dos únicas teorías verdaderamente críticas sobre el sujeto, sobre la sociedad y la cultura, un buen punto de partida sería el analizar cómo se expresó, en el impulso crítico que ambos echaron a andar, la contraposición al modelo del «sujeto liberal», y preguntarnos también cómo se relacionaron entre sí estos dos «impulsos críticos» en la realización de esta tarea. Propongo entonces pasar a reflexionar sobre el tema de la relación entre psicoanálisis y bolchevismo.

## Replanteando la cuestión: psicoanálisis y bolchevismo

*El adecuado planteamiento del problema contiene ya en sí la mitad de su solución.*

Carlos Marx

Lo usual ha sido plantearse la cuestión en términos de relación entre el marxismo y el freudismo. Thomas McCarthy afirma, con toda razón, que ya se ha vuelto un lugar común la tesis de la reconciliabilidad de las ideas de ambos pensadores.<sup>2</sup> Incluso se llegó a acuñar el término «freudomarxismo» para designar los muy variados intentos de vincular sus doctrinas. Pero los resultados arrojados por sus distintas variantes (desde las iniciales de Wilhelm Reich en los años 20 hasta las de Herbert Marcuse en los 60) no solo han sido contradictorios y dispares; no solo han encontrado el rechazo expreso del marxismo y el freudismo «institucionalizados», sino que tampoco han logrado establecer un fundamento conceptual lo suficientemente sólido como para vencer este rechazo y permitir cimentar firmemente la idea de la congruencia entre ambas doctrinas. La relación entre marxismo y freudismo sigue siendo, cuando no de franca repulsión, al menos de extrañeza.

Situación más que anómala, si partimos (y este *si* condicional es importante) de entender a ambas como las únicas teorías críticas existentes sobre la subjetividad y, por ende, como instrumentos indispensables para reflexionar sobre la crisis actual. Una clave importante para salvar esta situación de desencuentro nos la brinda

el psicoanalista suizo Mario Erdheim: la razón de la incomunicación estriba en que se ha prestado más atención a las teorías como tales, que a las enseñanzas que se derivan de sus respectivas prácticas.<sup>3</sup>

Esto implica replantearse la cuestión. No continuar pensando al marxismo y al freudismo como dos teorías *más*, como dos simples sistemas conceptuales, como tantos otros que existen en las ciencias sociales; sino reflexionar sobre el nexo entre dos doctrinas que encaminan su intención a la crítica de las patologías sociales, y que ambas tienen, por lo tanto, una intención *terapéutica*;<sup>4</sup> centrar la atención en ambos (marxismo y freudismo) como dos modos de ejercer la crítica de la subjetividad alienada. Pensar entonces en términos de la relación entre psicoanálisis y bolchevismo, en tanto ambos constituyen los dos modos de praxis crítica en que estas doctrinas se materializaron; dos métodos específicos, históricamente registrables, de interacción práctica para intentar salvar la crisis del sujeto.

## Los orígenes de una relación

*La historia de las relaciones del psicoanálisis y el marxismo es la historia de un malentendido organizado por ambas partes.*

Helmut Dahmer

Tradicionalmente, referirse a la relación entre psicoanálisis y bolchevismo se ha restringido al simple recuento histórico. Se ponen ejemplos que constatan la existencia de un movimiento psicoanalítico de relativa fuerza en la Rusia soviética de los años 20, para después pasar a narrar cómo ese movimiento fue reprimido por el terribor stalinista. El análisis se limita a afirmar que la joven revolución tuvo una posición que se califica de tolerante y permisiva hacia el psicoanálisis, y que transitó posteriormente a su «resistencia» o «rechazo», debido a la «incapacidad del stalinismo» para operar una «recepción crítico-dialéctica» de aquel.<sup>5</sup>

Esta posición, por asumir como «naturales» procesos que en nada lo fueron, no permite dar explicación a dos cuestiones fundamentales. La primera es por qué, si hasta ese momento lo que primaba entre el movimiento freudiano y el marxista era el desconocimiento y la incomunicación, fue precisamente con el Octubre Rojo que comienza la historia de las relaciones entre ambos, signadas inicialmente no por el rechazo, sino por el intento de acercamiento y mutuo enriquecimiento; y por qué coincidió con los primeros años del gobierno bolchevique que el psicoanálisis ruso adquiriera una fuerza que nunca antes había tenido. La segunda cuestión es por qué esa situación inicial (de mucho más que simple «tolerancia y permisividad») dio

paso a la denuncia del psicoanálisis como «ideología burguesa»; sobre todo, por cuanto un hecho significativo llama la atención: en la misma época en que se ahogaba al movimiento psicoanalítico, se eliminaba —incluso físicamente, en la persona de sus principales figuras— al bolchevismo como concepción política.

Estas dos cuestiones permiten afirmar que la relación entre el psicoanálisis y el bolchevismo no fue de simple coexistencia temporal y espacial, sino que se trató de algo más profundo y orgánico. ¿Sería absurdo pensar en una relación de complementación, de coherencia, entre ambos?

Como apunta Dahmer, antes del estallido de la Primera Guerra Mundial ni el materialismo biológico freudiano ni el materialismo histórico marxista se habían convertido en un problema el uno para el otro.<sup>6</sup> El marxismo de la Segunda Internacional se situaba en la «tradición anti-psicológica», en la que figuraban tanto los grandes sistemas idealistas como la sociología clásica, desde Comte y Durkheim hasta Simmel y Weber. Prisionero de una concepción economicista y mecanicista de la historia, establecía una relación directa entre la situación social, los intereses colectivos y la conciencia y la actividad política, con lo que la determinación subjetiva del individuo potencialmente revolucionario quedaba fuera de su reflexión. Pero incluso en figuras principales del marxismo revolucionario, alejadas de toda interpretación objetivista del proceso social —tales como Lenin, Rosa Luxemburgo, Karl Korsch o Bujarin—, pueden buscarse en vano huellas de un conocimiento de la teoría de Freud. La única excepción la constituye Trotski, quien en un período posterior, en carta a Pavlov del 23 de septiembre de 1923, relató su «descubrimiento» del psicoanálisis en los años de pre-guerra.<sup>7</sup> Por su parte, la Asociación Psicoanalítica de Viena efectuó el 10 de marzo de 1909 una reunión para discutir por primera vez el tema «Marxismo», en la que participaron figuras como Freud, Adler, Stekel y otros. La lectura de las actas revelan el desconocimiento del tema y la conciencia todavía muy limitada de los posibles puntos de intersección entre las dos doctrinas.<sup>8</sup>

Los sucesos de octubre de 1917 y las tormentas políticas que conmocionaron posteriormente a Europa cambiaron esta situación. El estallido de la revolución comunista en un país tan atrasado como la Rusia zarista y la energía creadora de la voluntad revolucionaria subrayaron la importancia del «factor subjetivo», que se convirtió en un importante problema de la reflexión social en el período entre guerras. La energía procedente de la revolución bolchevique planteó la cuestión de los nexos entre marxismo y psicoanálisis. Dos hechos casi simultáneos lo corroboraron. En abril de 1919, el

gobierno húngaro de los consejos —de carácter comunista y clara inspiración bolchevique— fundó, en el marco de su reorganización de la Universidad de Budapest, por primera vez en Europa y en el mundo, la cátedra de psicoanálisis, y nombró al frente de ella a Sandor Ferenczi, uno de los más importantes seguidores de Freud. El experimento tuvo una duración tan breve como la de la revolución húngara: la contrarrevolución burguesa triunfante eliminó de la enseñanza universitaria la teoría freudiana.

Por esos mismos días apareció publicado en Viena (primero por entregas, en un periódico, y más tarde en forma de folleto) el ensayo de Paul Federn «Psychologie der Revolution: Die Vaterlose Gesellschaft», dedicado a la aplicación del psicoanálisis al estudio de la psicología de la revolución y a la exaltación de la importancia del ensayo bolchevique.<sup>9</sup> Ambos momentos demuestran que, para los contemporáneos del asalto al Palacio de Invierno, la confluencia del psicoanálisis y la revolución comunista era algo indiscutible.

En los primeros años de la revolución rusa, el psicoanálisis encontró apoyo expreso en los círculos oficiales soviéticos, en tanto teoría materialista sexual-revolucionaria. Fueron muchos los políticos, educadores, psicólogos y filósofos que comprendieron el carácter de crítica subversiva a los fundamentos morales de la sociedad burguesa que representaban las ideas de Freud, y la dimensión revolucionaria de su descubrimiento de que los deseos pulsionales del individuo son incompatibles con las normas de una cultura basada en la represión y la dominación. En ello reside la explicación —y no en una simple política de «tolerancia»— del desarrollo del movimiento psicoanalítico ruso, la continuación de las actividades de la Liga Psicoanalítica Rusa, la publicación en ruso de las obras de Freud, la realización de los primeros intentos prácticos de educación infantil de orientación psicoanalítica, realizados por Vera Schmidt por un lado y por Spielrein por otro,<sup>10</sup> así como las investigaciones que realizó Wilhelm Reich en la segunda mitad de los años 20 en la URSS.

La recepción del psicoanálisis en los primeros años de la revolución soviética estuvo condicionada por dos factores: el primero es que, en la lucha contra el misticismo y el idealismo predominantes en la filosofía rusa pre-revolucionaria, el programa de construcción de la nueva filosofía soviética se basaba —por indicación expresa de Lenin<sup>11</sup>— en la defensa de la dialéctica y en el establecimiento de una fuerte alianza entre el materialismo y la ciencia natural; el segundo, la necesidad de luchar contra el predominio del idealismo en la psicología tradicional rusa. Sigfried Kätzel hace un detallado estudio de este proceso.<sup>12</sup> Las principales figuras de la psicología rusa pre-revolucionaria (Lapsin,

Chelpanov, Lopatin, Loski) propagaban concepciones místico-religiosas sobre el «alma humana». Como reacción ante el predominio del idealismo en esta ciencia, en la joven república surgen un conjunto de escuelas —la reactología, el behaviorismo, la reflexología de Pavlov, el monismo neurobiológico— que buscaban la fundamentación del estudio objetivo de los procesos psicológicos mediante métodos fisiológicos perfeccionados.<sup>13</sup> En este contexto debe entenderse la percepción del psicoanálisis que predominó entonces en la Rusia soviética. El rechazo y la hostilidad de que era objeto por parte de muchas instituciones burguesas debido al abierto tratamiento del tema sexual, y la interpretación materialista-biologicista del propio Freud sobre su teoría, fomentó en la Rusia soviética la impresión de que poseía un carácter antiburgués, y de que podía ser de importancia en la necesaria tarea de desarrollar una psicología marxista. Sus partidarios soviéticos (Vigotski, Luria, Fridman, Zalkind, entre otros) utilizaron como argumento principal la idea de que era congruente con el punto de partida fisiológico en la psicología, en especial con la reflexología pavloviana. Nótese que tanto la carta de Trotski a Pavlov, como su artículo de 1926 antes mencionados, fundamentaban la defensa del psicoanálisis en la tesis de su supuesta compatibilidad con la teoría de los reflejos. Esta era la misma idea defendida por Vigotski y Luria en sendos trabajos aparecidos en 1923.<sup>14</sup> El psicoanálisis soviético nació marcado por esta autointerpretación mecanicista y fisiologizante.<sup>15</sup>

A partir de 1924, después de la muerte de Lenin, se inició el retroceso en la vida política y espiritual soviética. El marxismo fue despojado de su carácter de concepción crítica sobre la enajenación del hombre y proceso de su desenajenación positiva, y convertido en «ciencia» legitimadora de una interpretación economicista y objetivizante del proceso histórico. Aunque teñido de una autopercepción fisiologizante, el potencial crítico del psicoanálisis no podía ser aceptado en el nuevo encuadramiento totalitario de la sociedad que comenzaba a construirse. El ataque al psicoanálisis se enmarcó en el contexto de la lucha entre los «mecanicistas» y los «formalistas», las dos principales tendencias de la filosofía soviética, debate que tuvo lugar en la segunda mitad de la década de los años 20 y que signó el desarrollo posterior del pensamiento filosófico en la URSS.<sup>16</sup> Los «mecanicistas», liderados por Skvortsov-Stepanov y Timiriázev, intentaban reducir las complejas formas de movimiento de la materia al movimiento mecánico. En su opinión, la dialéctica materialista debía ser traducida al lenguaje de las leyes mecánicas.<sup>17</sup> A ellos se enfrentó Anatoli Deborin, considerado entonces la máxima figura de la filosofía soviética, director de la revista *Bajo la bandera del marxismo*.

**Tanto el concepto de bolchevismo como el de psicoanálisis perdieron su significado inicial. La interpretación actual de ambos términos carga con una historia de falsificaciones y deformaciones que dificultan extraordinariamente toda reflexión sobre la relación existente entre ellos.**

El grupo de los «deborinistas» se llamaba a sí mismo «los dialécticos», pero eran denominados por sus oponentes los «formalistas», por considerar que su interpretación de la dialéctica materialista era abstracta y no rebasaba los marcos de la hegeliana. La polémica entre estos dos grupos asumió un carácter extremadamente escolástico, y solo nos interesa por su incidencia en la historia del psicoanálisis en la URSS. El éxito inicial correspondió a Deborin: el «mecanicismo» fue descalificado oficialmente como «forma específica de resurgimiento del positivismo en la filosofía soviética».<sup>18</sup> El psicoanálisis fue criticado como forma de expresión del «mecanicismo». El primer ataque de Deborin a esta teoría apareció en la revista *El materialista militante* en 1925. En ese mismo año aparecieron otros ataques en la revista *Bajo la bandera del marxismo*, escritos por W. Jurinetz y A. Thalheimer.<sup>19</sup> En el momento de su triunfo sobre los «mecanicistas», Deborin los caracterizaba como «un bloque singular, compuesto por freudianos, antiguos y recientes machistas, y por partidarios abiertos y encubiertos del empirismo y el materialismo mecanicista».<sup>20</sup> La condena oficial a los «mecanicistas» implicó la descalificación ideológica del psicoanálisis. Los mecanicistas fueron vinculados a lo que se denominó «desviación de derecha» de Bujarin. Posteriormente le llegaría el turno a Deborin y los «formalistas», tildados de trotskistas y anatematizados en 1930. Kätzel afirma que para principios de la década del 30 había desaparecido casi del todo el influjo del psicoanálisis en la URSS, y que incluso muchos de sus antiguos partidarios se habían separado de él, y destaca el ejemplo de A. B. Zalkind, uno de sus principales cultores, que en el Primer Congreso para el Estudio del Comportamiento del Hombre, en 1930, no solo atacó al psicoanálisis, sino que incluso saludó la desaparición de sus raíces en la vida soviética.<sup>21</sup>

En aquel lustro decisivo en la historia intelectual de la URSS, el psicoanálisis pasó de ser considerado un apoyo a la creación de una psicología materialista, a valorarse como expresión del idealismo burgués. Una transformación radical semejante ocurrió con la comprensión del marxismo. Su carácter esencial de crítica a la dialéctica de la cosificación y la apropiación enajenada de la realidad fue eliminado totalmente, para dar paso a un conjunto de supuestas leyes y categorías

«universales» que intentaban presentar con carácter de «ciencia rigurosa» lo que no era más que un instrumento ideológico de legitimación de una política. El *telos* de ese marxismo «soviético» no era la crítica, sino la fe.<sup>22</sup> En opinión de Stalin, «una teoría, cuando es verdadera, proporciona a los que realizan la práctica la fuerza de la orientación, la claridad de la perspectiva, la seguridad en el trabajo y la fe en la victoria de nuestra causa».<sup>23</sup> La década del 30 presenciaría la consolidación del sistema del socialismo represivo conocido como stalinismo, pero también el afianzamiento de dos de sus resultados: la interpretación deformada sobre el marxismo y sobre el psicoanálisis; y, con ello, la identificación de los conceptos de *bolchevismo* y *sovietismo* con el sistema político y las prácticas del stalinismo durante aquellas décadas infamantes.

Tanto el concepto de bolchevismo como el de psicoanálisis perdieron su significado inicial. La interpretación actual de ambos términos carga con una historia de falsificaciones y deformaciones que dificultan extraordinariamente toda reflexión sobre la relación existente entre ellos. Por eso, un momento fundamental en el estudio de este nexo tiene que pasar por asumir críticamente las interpretaciones que se fijaron en la conciencia social, rechazar la imagen falsa y estereotipada que sobre ellas se ha establecido; y someter también a crítica, si preciso fuera, las formas erróneas de autoconciencia de ambas.

## Exorcizando las palabras

La palabra *psicoanálisis* ha llegado hasta nosotros en su versión hollywoodense. Una serie de filmes, desde *Las tres caras de Eva* hasta *Análisis final*, han difundido la versión medicalizada del psicoanálisis. Rechazado fuertemente en sus inicios por los centros de producción espiritual de la burguesía (la academia, la iglesia), que vieron con espanto la disección de las normas morales convencionales y del carácter opresivo de su cultura que la nueva teoría implicaba, el psicoanálisis encontró posteriormente acomodo dentro de la cultura de la dominación, al ser transformado en una ciencia auxiliar de la medicina, una rama del saber encaminada a proporcionar alivio a enfermos mentales. Ganó

respetabilidad y aceptación profesionalizándose y *medicalizándose*. El psicoanalista es visto —y en muchos casos se ve él mismo— como un profesional que cura un padecimiento. En la percepción social del psicoanalista, este es un especialista que gana mucho dinero, que acuesta a su cliente —que es entendido y se entiende a sí mismo como un paciente, un enfermo— en un diván y lo deja soliloquear hasta que descubre, en el pasado de este, aquel trauma —siempre de carácter sexual— escondido en el inconsciente y que ha provocado la neurosis. Una vez en posesión del conocimiento de esa vivencia que provoca la alteración de las funciones psíquicas del paciente, la tarea del psicoanalista es la de llevar al paciente el recuerdo, y así curarlo.

En esta interpretación, el psicoanalista —al igual que cualquier otro especialista de la medicina— es el verdadero sujeto de la curación. Realiza la actividad, dirige y controla todo el proceso. El paciente —la propia palabra lo indica— es un enfermo que tiene que ser conducido y asume, por tanto, el papel de objeto de la actividad terapéutica.

Si vamos a ser justos, esta imagen no la inventó Hollywood. Tan solo la popularizó y la mejoró. La visión medicalizada del tratamiento de las afecciones psíquicas, y la mesiánica del terapeuta como ente omnisciente y omnipotente, en cuyas manos ha de entregarse el enfermo, es compartida por muchos psicoanalistas desde hace tiempo. Recordemos que Charcot, famoso psiquiatra francés del siglo XIX, del que el mismo Freud fuera alumno y admirador, y que iniciara el tratamiento médico de la histeria, era conocido en su época como «el Napoleón de la histeria».

Pasemos ahora al bolchevismo. Aquí también encontramos un estereotipo fijado en el imaginario colectivo. La primera visión que acude a nuestras mentes es la de «el hombre con el cuchillo en la boca». Extremistas y violentos, los bolcheviques serían apenas los precursores del stalinismo y del *gulag*. Esta es la visión que desde hace decenios difunden sus enemigos. Visión que, sorprendentemente, se acerca en mucho a la que se difundió concienzuda y sistemáticamente desde la propia Unión Soviética. La propia historiografía soviética presentó a los bolcheviques como un grupo de hombres duros, desprovistos de flaquezas humanas, omniscientes, encabezados por el más omnisciente de todos, Lenin. Un Lenin representado gráficamente siempre con el ceño fruncido, la mirada iracunda, y una mano siempre cerrada en forma de puño. Escasean en la hagiografía soviética las imágenes de un Lenin sonriente. Nunca se le representó como alguien que podía tener momentos de duda y flaqueza, y mucho menos como alguien que se equivocó en algo. A Lenin y sus bolcheviques, su «cohorte de hierro» —término

que significativamente se utilizó— se les enfocó como un núcleo que creó los soviets en la Rusia zarista, produjo la revolución y la dirigió por caminos ya previstos de antemano, como si hubieran sido los únicos sujetos reales de aquel proceso histórico.

En el fondo de ambas visiones históricas, de signo político opuesto, subyace un elemento común: una interpretación extremadamente voluntarista de la historia. Exorcicemos estos conceptos. No aceptemos como válidas las interpretaciones al uso de ambos, y realicemos una labor de disección histórica de lo que inicialmente representaron el psicoanálisis y el bolchevismo, para poder entender por qué a las significaciones iniciales les fueron superpuestas otras, escamoteadoras de la verdad.

## Significación gnoseológica del psicoanálisis

Para poder entender la significación gnoseológica del psicoanálisis es preciso relacionar el descubrimiento de la existencia del inconsciente con las características del período histórico en que tuvo lugar. El fenómeno que motivó el surgimiento del psicoanálisis lo constituyó la crisis del individuo burgués; encontró su representación en toda la cultura de la época, y se fijó como «ideal cultural» incluso en la conciencia de sí de los sectores no burgueses.<sup>24</sup> Mario Erdheim ha hecho un detallado estudio de la interrelación entre los resultados alcanzados por Sigmund Freud en su trabajo científico y las demandas espirituales del momento. Como rechazo al encuadramiento alienante del individuo en el orden de la racionalidad capitalista, tanto el arte como la filosofía expresaban la percepción de la importancia de la existencia de lo subjetivo, lo irracional, lo onírico. Tanto en la música de Wagner, como en la filosofía nietzscheana o en las corrientes literarias de fines del siglo XIX y principios del XX tomaba cuerpo esta «sublevación del sujeto», esta resistencia a la cosificación y estandarización de lo individual. Tal revuelta del sujeto se expresó también en el campo de la medicina.<sup>25</sup> Apareció la exigencia, más o menos consciente, de que el enfermo fuera tratado clínicamente como «sujeto», es decir, como una persona racional, capaz de entender las causas de su mal y el tratamiento del mismo, y no como un simple «objeto». Esta exigencia se extendió también al campo de las «enfermedades mentales». Pero la psiquiatría (en tanto rama de la medicina encargada de su tratamiento), prisionera de la concepción científico-natural de la enfermedad, no pudo afrontar adecuadamente el reto. Tal situación paradójica se advirtió en el modo en que encaró el fenómeno de la histeria. Si tradicionalmente se había entendido la histeria como simulación, y al

histérico como un mentiroso, ya por esos años se extendía su comprensión como una enfermedad, y se procedía a buscar sus causas. La inserción de la nueva visión del fenómeno dentro de los viejos esquemas de tratamiento de la enfermedad se puede apreciar fácilmente en el ejemplo de Charcot, quien iniciara el estudio científico de la histeria y la utilización de la hipnosis (hasta entonces considerada por los médicos como simple charlatanería de feria) en su investigación y tratamiento. Médicos de toda Europa asistían a sus clases. El propio Freud quedó vivamente impresionado por sus resultados y su personalidad.<sup>26</sup> Como ya apunté, a Charcot se le llamaba «el Napoleón de la histeria». Y esta denominación indica, a las claras, el mantenimiento de la visión tradicional. Charcot dominaba la histeria como Napoleón el campo de batalla. Era el amo y señor de la curación de los infelices que la padecían, así como Napoleón manejaba las masas de soldados, simples instrumentos en sus manos. El uso de la hipnosis era claro ejemplo de ello. Delante de un numeroso auditorio de estudiantes y especialistas de distintos países, Charcot hipnotizaba a una mujer, aquejada de parálisis histérica, y la hacía caminar. Así demostraba la inexistencia de causas fisiológicas de la parálisis y, de paso, su dominio del paciente.

Freud regresó a su natal Viena más decidido que antes a emprender el tratamiento de la histeria (algo poco deseado por muchos médicos entonces) y a utilizar lo aprendido con Charcot. Pero sus primeras experiencias con pacientes aquejadas de este mal (las después famosas «histéricas vienesas») le demostraron los límites de este enfoque de la psiquiatría académica. Era evidente que la causa de los desórdenes histéricos se encontraba en algún recuerdo penoso para el paciente, en alguna experiencia de vida desagradable que era «olvidada». El esfuerzo para mantener en el «olvido» esa vivencia provocaba distintos desarreglos psíquicos e incluso fisiológicos. A través de la hipnosis, Freud lograba acercar a su paciente al recuerdo «prohibido», pero no podía ni captar la interpretación negativa asignada por ella a ese recuerdo, ni lograr que después, en el estado de vigilia, la enferma lograra revivirlo. Freud descubrió con asombro la resistencia ofrecida por la persona, objeto del tratamiento, a recordar y aclarar el significado negativo de lo «olvidado». Comprendió que la hipnosis colocaba al paciente en una relación de subordinación respecto al médico, y por lo mismo impedía que llegara a tomar conciencia de aquel hecho traumático que provocaba su padecimiento. No había posibilidad de cura para el histérico si no se lo ilustraba sobre la causa de su mal. Pero esa ilustración era imposible con el esquema tradicional del tratamiento médico, en tanto solo se podía lograr una «ilustración» impuesta desde fuera del paciente (el terapeuta era el

que debía informar al enfermo) y no la «autoilustración», única forma de lograr la recuperación. Entendió que para que su práctica terapéutica (y por tanto ilustradora) alcanzara su cometido, tenía que subvertir totalmente el esquema clásico de relaciones interpersonales establecido en el campo del conocimiento científico y afianzado por la Ilustración. Fue la comprensión —nada común para su época— de las exigencias de su práctica profesional la que lo condujo a lograr lo que para los demás estuvo vedado: el descubrimiento y acceso al inconsciente, campo de la subjetividad humana hasta entonces totalmente desconocido.

Al insistir en la necesidad de reflexionar en torno a la significación epistemológica del método terapéutico fundado por Freud, Erdheim apunta a una idea fundamental, de la que muchos —incluido el propio Freud— no han sido conscientes: el método psicoanalítico implica una toma de posición revolucionaria con respecto a los esquemas establecidos de la Ilustración, una subversión de los mismos, a la vez que la conservación de sus intereses crítico-liberadores. Freud pudo hacer historia en el campo de la teoría sobre el hombre y la sociedad precisamente porque fue capaz de entender —sin interiorizarlo adecuadamente, por cierto— los límites de la Ilustración clásica.

### Primer excursio filosófico: la Ilustración

Llegados a este punto, es preciso hacer un paréntesis y explicar lo que significó la Ilustración como proceso del pensamiento. Enmarcada temporalmente en el siglo XVIII («el Siglo de las Luces») constituyó la expresión histórica de la ideología burguesa de la emancipación. Surgió como contraposición a la concepción religioso-oscurantista del mundo, que lo consideraba resultado de la voluntad inexplicable de una esencia sobrenatural. La Ilustración abrió paso a la interpretación de la realidad como algo racional, y por lo tanto explicable. Su objetivo era liberar a los hombres del engaño y la superstición mediante la luz del saber, y convertirlos así, de esclavos, en señores y dueños de su vida. Su intención era, por tanto, *terapéutica*: llevar todo fenómeno social ante el tribunal de la razón, para decidir sobre su eliminación o transformación. Su programa era el de «desencantar» al mundo para someterlo al dominio racional del hombre. Eliminar —para decirlo con un lenguaje actual— las «patologías» de la sociedad.

En contraposición a la concepción teológica de la iluminación del hombre mediante la revelación divina, la Ilustración hacía hincapié en la capacidad racional del individuo para lograr el conocimiento de la realidad y su autoconocimiento. La respuesta que en su

momento proporcionó Kant a la pregunta ¿qué es la Ilustración?, destaca admirablemente el énfasis en la capacidad de independencia racional del sujeto:

Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su propia inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!*; ¡ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! Este es, pues, el lema de la Ilustración.<sup>27</sup>

Por ende, la idea de razón incluía la voluntad de ser racional, de alcanzar la madurez, la capacidad de autonomía y responsabilidad en la dirección de su propia vida.

La intención teórica de la Ilustración es la de concebir al hombre como sujeto de su vida. Sujeto en tanto convierte en objetos de su actividad los fenómenos que lo rodean; ya no se subordina a ellos (sean fuerzas naturales o instituciones sociales), sino que los *objetualiza* para dominarlos y utilizarlos en la conformación de una vida feliz. Y es aquí donde aparecen sus contradicciones insalvables. El objetivo de la Ilustración es educar a los hombres. Pero ¿quién introduce la luz en la mente de los hombres? Otros hombres: los ya ilustrados. Ellos convierten a los demás individuos en *objetos* de su actividad educativa, y son los que los conducen hacia la razón y la felicidad. Es decir, en la actividad de ilustración, se *objetualiza* al otro.

Las relaciones intersubjetivas (sujeto-sujeto) solo pueden ser comprendidas en los marcos de la Ilustración clásica como relaciones *objetuales* (sujeto-objeto). Con ello, la Ilustración se traiciona a sí misma. Divide a los hombres en dos grupos: los educadores y los educandos. La aspiración a la autodeterminación cabe tan solo para los sujetos ilustradores, no para los individuos-objetos que deben ser ilustrados. Su función emancipadora cae prisionera de su tendencia objetualizante y *cosificadora*. El sujeto transformador se constituye a sí mismo al construir su mundo, y construye su modo de apropiación del mundo cosificando a los demás hombres. Desde el paradigma de la relación sujeto-objeto (eje del pensamiento ilustrador) es imposible superar esa instrumentalización de la razón. Al final de cuentas, la Ilustración se autodestruye porque se configura bajo el signo de la dominación. La burguesía desarrolla su proceso de liberación conservando la dominación, la asimetría de las relaciones sociales intersubjetivas, y desarrollando hasta el paroxismo el proceso de objetualización o cosificación. El conocimiento, como proceso de reflexión racional, es entendido según estas necesidades. Conocer supondrá entonces la existencia de un sujeto cosificador. Conocer será objetualizar. Toda relación

racional (por ejemplo, la del maestro con el alumno, el terapeuta con el enfermo, el salvador con el salvado) será vista como la de un «sujeto» con un «objeto».

La aspiración a la autoproducción, la madurez y la determinación es algo encomiable y digno de ser conservado. Pero la salida a las aporías de la Ilustración clásica solo es posible reinsertándolas en el contexto de relaciones verdaderamente intersubjetivas. Sin proponérselo, y sin comprenderlo fehacientemente, Freud operaría esta subversión del esquema de la Ilustración.

## La revolución psicoanalítica

Freud operó una revolución gnoseológica y ética en el planteamiento de las relaciones intersubjetivas de ilustración. La práctica psicoanalítica deja de ser una relación entre el médico y el enfermo para convertirse en una relación entre el *analista* y el *analizando*. Destacar la **n** en este vocablo —introducido por Freud en el vocabulario terapéutico— no es ocioso. Lo que quiero resaltar es que ahora el neurótico ocupa una posición activa en su tratamiento. Se establece una verdadera interacción entre el uno y el otro. «El aporte decisivo de Freud consistió en que transformó la relación médico-paciente en el contexto del psicoanálisis, y con ello pudo desarrollar una nueva teoría sobre la enfermedad».<sup>28</sup> El neurótico ya no es visto más como un enfermo. Se trata de un individuo que ha tenido que desarrollar complejos mecanismos psíquicos de defensa ante la hostilidad de un contexto cultural esencialmente represivo. Es precisamente él quien tiene que someter a reflexión crítica su historia de vida, sacar a flote en su consciente aquellas vivencias que lo torturan, y reflexionar críticamente no solo sobre ellas, sino también sobre los códigos conductuales y valorativos socialmente establecidos, para poder determinar si la valencia negativa que ellos han otorgado a la manifestación de sus pulsiones es racional o no. Las disfunciones psíquicas constituyen una enfermedad social en el más estricto sentido de la palabra. Quien la padece no es un mero enfermo, sino una víctima del carácter enajenante de la cultura. La propia concepción ética sobre el neurótico cambia: la culpa de su padecimiento no recae ya sobre él, sino sobre la sociedad y su cultura, que es la verdaderamente enferma y represiva. Este ser sufriente tiene que constituirse en el sujeto activo de su autoilustración, de la toma de conciencia de la causa de su mal. El profesional del psicoanálisis pasa a ser un terapeuta de nuevo tipo. Abandona el papel tradicional de «médico» para convertirse en «analista». No «cura» al neurótico. Lo que hace es ayudar a que el analizando adquiera conciencia de su situación, a que alcance por

sus propios medios la madurez. Su objetivo es potenciar la capacidad del analizando para que comprenda su situación.

En el proceso psicoanalítico se disuelven las categorías corrientes de la psiquiatría, que regulaban el tradicional distanciamiento entre el médico y el paciente. Freud rompió con la tendencia existente desde el surgimiento mismo de la sociedad clasista de colocar todo vínculo interpersonal en el molde de las relaciones de poder. Las relaciones príncipe-súbdito, maestro-alumno, padre-hijo, líder-masa, hombre-mujer, médico-enfermo, reproducían la asimetría de la relación entre el detentor del poder y de la sabiduría —colocado, por tanto, «arriba»—, y aquel que carecía de aquellos atributos y, por estar «abajo», tenía que ser conducido. Esta fijación social de roles constituía el obstáculo principal para captar la dimensión social del inconsciente.<sup>29</sup> La disolución de los mismos era una condición imprescindible.<sup>30</sup>

Freud se apartó de los modelos existentes, fijados durante milenios para la reflexión sobre la subjetividad del individuo. Esto le permitió alcanzar el éxito allí donde otros fracasaron. En aquellos años de crisis del individuo burgués, fueron muchos los que intentaron un acercamiento diferente al tema de la subjetividad dañada.<sup>31</sup> Tal vez Nietzsche y Charcot sean los mejores exponentes de los dos puntos extremos, entre los que se abrió entonces un abanico de posiciones interpretativas. Ambos presintieron la existencia de una zona oculta y profunda en el alma humana. Pero ni la exégesis de lo irracional y de la «voluntad de poder» en Nietzsche, ni la concepción fisiologizante de la histeria en la «nueva psiquiatría» de Charcot, lograron encontrar la vía hacia el inconsciente, precisamente por no rebasar el modelo de las relaciones de dominación sujeto-objeto.

La redefinición de la relación entre el terapeuta y el analizando implicó a su vez la conformación de una nueva concepción del saber.<sup>32</sup> Solo aquel conocimiento portado por la relación entre ambos —y no solo por el terapeuta—, permite construir la concientización sobre la patología. Si el terapeuta obtiene un saber sobre el sujeto, sin que este se lo haya comunicado, o cuando el analizando, aunque lo haya comunicado, no ha integrado y racionalizado ese saber en toda su dimensión, entonces todo el proceso psicoanalítico se detiene. Un desequilibrio entre el saber del analista y el del analizando proporciona una clara señal de que a la empresa de la ilustración —de acceso del sujeto tratado a la madurez— le espera un mal final. Como destaca Erdheim, la colocación del individuo objeto de tratamiento en la posición de sujeto, simétrica con la del terapeuta —clave de la praxis psicoanalítica—, reactiva la subjetividad del investigador. Su comprensión

de la subjetividad del otro depende de cómo el terapeuta maneje y comprenda su propia subjetividad. El proceso psicoanalítico implica una doble autorreflexión constante: la del especialista y la del analizando. La autorreflexión metódica es elevada por el psicoanálisis, por primera vez en la historia del conocimiento, a principio básico de conformación de las relaciones intersubjetivas. Las implicaciones de esta idea seminal para la estructuración (o por mejor decir, reestructuración) de todas las constelaciones de relaciones intersubjetivas, tanto en la esfera espiritual como práctica de la vida social, son tan profundas que ni Freud ni la mayoría de sus contemporáneos las captaron en toda su magnitud. Y tanto el propio psicoanálisis en su desarrollo «institucionalizado» como el grueso del pensamiento social actual—incluso buena parte del que se coloca conscientemente en función de la subversión de las relaciones sociales de dominación y explotación— no se las han apropiado.<sup>33</sup>

## El bolchevismo

Si hemos remontado las formas falsas de comprensión (e incluso de autocomprensión) del psicoanálisis para poder entender el profundo significado gnoseológico, ético y crítico de su praxis, y la dimensión renovadora de su propuesta para solucionar la crisis de la subjetividad a fines del siglo XIX, será preciso realizar un procedimiento semejante con el bolchevismo. Tendremos que guardarnos de los fetichismos teóricos y desembarazar a todo un conjunto de importantes conceptos (como los de *soviet*, *leninismo*, etc.) de la maraña de falsificaciones tejidas en torno a ellos.

El término «bolchevismo», como expresión del vocabulario político, nació en 1903 para designar a un grupo surgido de la escisión del Partido Obrero Social-Demócrata Ruso en su Segundo Congreso, en agosto de ese año. Pero su contenido, entonces, era mucho más pobre que el que llegó a tener años más tarde, cuando las duras luchas y experiencias enfrentadas por aquellos hombres les aseguraron un lugar en la historia. Por eso es inútil intentar entenderlo como algo que nació ya maduro. Las ideas de Lenin y de otros importantes líderes del bolchevismo cambian, evolucionan, se critican a sí mismas, a lo largo de los complejos procesos ocurridos entre 1903 y 1917 y, sobre todo, en el período posterior al asalto del Palacio de Invierno.

Algunos han querido ver el bolchevismo solo como un fenómeno ruso, cuyas características se explicarían por su origen en una Rusia zarista autocrática y campesina, feudal y atrasada. Visto así, su estudio sería

**Freud se apartó de los modelos existentes, fijados durante milenios para la reflexión sobre la subjetividad del individuo. Esto le permitió alcanzar el éxito allí donde otros fracasaron. En aquellos años de crisis del individuo burgués, fueron muchos los que intentaron un acercamiento diferente al tema de la subjetividad dañada.**

solo una curiosidad histórica. Otros, tratando de resaltar su significación, lo han elevado a conjunto de recetas infalibles, para ser aplicadas en todo momento. Pero es algo diferente a todo ello. El bolchevismo es un modo de entender la política. Un modo *revolucionario* de entender la política. Un modo de interpretar, proyectar y realizar la transformación de la realidad social, de entender la relación teoría-práctica, y el papel del factor subjetivo.

No caigamos en exégesis innecesarias. El bolchevismo fue más de lo que los propios bolcheviques (incluyendo a Lenin) intentaron y entendieron. Por eso hay que rastrear su significación no tan solo (y agregaría, no principalmente) en los escritos de Lenin (ya de por sí memorables y dignos siempre de ser leídos) o de sus otras figuras significativas; sino, ante todo, en los procesos que se desencadenaron en la nueva república soviética a partir de octubre de 1917. Por eso es importante centrar la atención en la política cultural bolchevique (entendiendo *cultural* en su sentido más amplio). Analizar el bolchevismo como modo de construir —desde las realidades de la práctica y no desde dogmas teóricos— una política cultural para la construcción comunista, y para el desarrollo de la subjetividad; una política que aceptaba la diversidad, la pluralidad, el debate interno.<sup>34</sup>

Recordemos que, desde antes de 1917, en Rusia se producía un despliegue espiritual extraordinario. En la literatura, el ballet, el teatro, el pensamiento político y económico, las artes plásticas, se experimentaba un florecimiento sin parangón. Los bolcheviques no podían siquiera soñar con eliminar o detener esto. ¡Ellos mismos eran resultado de ese proceso de renovación cultural! Una cierta historia oficial posterior ha querido hacer ver el bolchevismo como efecto tan solo de la agudización de las contradicciones políticas y económicas. Se intentó escamotear que fue también resultado de la expresión cultural de esas contradicciones, plasmadas en movimientos artísticos, pedagógicos, científicos, etc., muy importantes.

Dos cuestiones básicas a menudo son dejadas fuera de vista cuando se quiere reflexionar sobre el tema que nos ocupa: la primera, que el bolchevismo tuvo como una de sus causas de origen el rechazo expreso a la

interpretación objetivante del marxismo, manifiesta en las posiciones políticas reformistas predominantes en la Segunda Internacional. Constituyó, por lo tanto, un intento consciente de recuperar la esencia crítica y revolucionaria del marxismo, de su teoría política. La segunda, que la teoría política de Marx, en su conjunto, es un momento de su teoría sobre la desenajenación del hombre, de su crítica al carácter deformante y alienante de las relaciones intersubjetivas en el capitalismo. En este punto tendremos que detener nuestra atención.

### Segundo excursus filosófico: la concepción marxiana de la apropiación

En 1846, cuando apenas contaba 28 años de edad, Carlos Marx redactó sus *Tesis sobre Feuerbach*, documento excepcional en el devenir del pensamiento humano y acta de nacimiento de la nueva concepción materialista de la historia. Marx estaba intentando sentar las bases de una interpretación materialista del proceso de producción y del despliegue de la subjetividad humana. La Tesis III, en particular, es de especial importancia para el tema que nos ocupa. En ella se somete a crítica (por primera vez en la historia de las ideas) la interpretación objetualizante de las relaciones interpersonales.

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad...<sup>35</sup>

El enfoque tradicional —típico de la Ilustración— del perfeccionamiento de la sociedad humana como acto pedagógico, divide a los hombres en dos grupos: los educadores y los educandos. Marx comprende que la deficiencia fundamental de este punto de vista es que coloca a los «educadores», a los «ilustrados» fuera del proceso de la reflexión crítica sobre la realidad, y los pone por encima de los demás hombres. Las masas

populares son simples objetos. Pero para Marx, la revolución es algo mucho más complejo que eso: «La coincidencia de la modificación de las circunstancias y la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*».<sup>36</sup> La revolución comunista tiene que romper el molde de las relaciones interpersonales objetualizantes, para devenir un proceso en el que los hombres, interactuando entre sí y con su condicionamiento material, al transformarlo se transforman a sí mismos.

De esta idea, apenas esbozada en un documento que, por su lenguaje aforístico y por su alta densidad conceptual, ha merecido escasa atención por parte de muchos marxistas, se desprende que la práctica política revolucionaria comunista no puede ser una continuación, *de otra manera*, de la práctica política tradicional existente desde el inicio de las sociedades divididas en clases antagónicas. Precisamente, porque su objetivo es otro: no cambiar el mecanismo de explotación y dominación de los hombres, sino eliminarlo. Dos años más tarde, en *El Manifiesto Comunista*, se volverá a expresar la misma idea:

Todas las clases que en el pasado lograron hacerse dominantes trataron de consolidar la situación adquirida sometiendo a toda la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación. Los proletarios no pueden conquistar las fuerzas productivas sociales sino aboliendo su propio modo de apropiación en vigor, y, por tanto, todo modo de apropiación existente hasta nuestros días.<sup>37</sup>

Este pasaje ha sido objeto de una mala interpretación básica por aquellos que no conocen el contenido que el concepto de *apropiación* tenía en la filosofía clásica alemana (en especial, en Hegel) de la que Marx era heredero directo. Se confunde con *expropiación* y se piensa que aquí, simplemente, se nos dice que el proletariado tiene que destruir el modo capitalista de expropiación. Lectura, a todas luces, insuficiente, por cuanto en el fragmento citado se exhorta a la clase obrera a abolir también su propio «modo de apropiación». Ya en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, se había presentado al comunismo como superación positiva del modo de apropiación enajenante de la realidad.<sup>38</sup> El concepto *apropiación* apunta al proceso complejo en el que los seres humanos, al producir su mundo, se producen a sí mismos y producen su subjetividad. El hombre se apropia de la realidad porque la produce, la hace suya al crearla mediante su actividad práctica. Pero el modo en que se apropia de ella, la interioriza y la traduce en elementos de su subjetividad (sus capacidades, potencialidades, ideas, aspiraciones, valores, etc.) está condicionado por el modo en que la produce. Producción y apropiación, por tanto, forman un todo indivisible. *Producción* dice del proceso

de objetivación del hombre, que crea los objetos de su realidad y en ellos expresa su subjetividad. *Apropiación* dice del proceso de producción de la subjetividad humana, de su autoproducción, es decir, de su autorrealización como sujeto.

Todo modo social de producción de la realidad es, a la vez, un modo social de apropiación de esa realidad (y por lo tanto, de autoproducción del hombre).<sup>39</sup> Todas las clases sociales dominantes hasta ahora han sometido el resto de la sociedad a *su* modo específico de apropiación. Es decir, a su modo de autoproducción. Han logrado ese dominio porque se han autoproducido como los únicos sujetos verdaderos del proceso histórico, y han producido a todas las demás clases y grupos sociales como objetos de su autoproducción. La burguesía, pese a su carácter históricamente revolucionario, no rebasó este patrón. Su modo de apropiación es enajenante y explotador porque implica que para autoproducirse como clase dominante tiene que crear al proletariado (y mantener las clases provenientes del viejo orden social) como objeto de su dominio, desprovisto de toda posibilidad de autodeterminación. El resto de la sociedad es tan solo un conjunto de objetos de su autorreproducción. Por eso en *El Manifiesto...* se llama a abolir todo *modo de apropiación existente hasta nuestros días*, y crear uno nuevo, en el que ninguna clase social pueda objetualizar o cosificar a las demás. La revolución comunista significa, para Marx y Engels, el surgimiento de una sociedad en la que ninguna clase sea la dominante, y por tanto todos los grupos sociales puedan asumir lo que hasta ahora les ha sido negado: el papel de sujetos, la facultad de autoproducirse a sí mismos. No es casual que el capítulo II de esa obra, titulado «Proletarios y comunistas», en el que se exponen las concepciones de sus autores sobre el comunismo, termine con esta idea: «En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una *asociación*, en la que *el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos*».<sup>40</sup> Lo que aquí se propone es una subversión total de la lógica de estructuración de las relaciones intersubjetivas. Y es solo a la luz de esta nueva lógica que podremos aprehender el sentido verdaderamente revolucionario de la propuesta bolchevique de práctica política.

## El bolchevismo y los soviets

El momento histórico decisivo, la verdadera prueba histórica, se la ofrecieron a los bolcheviques los soviets. Es preciso destacar no solo lo que los bolcheviques les enseñaron a los soviets, sino también lo que aprendieron de ellos. Y sobre todo, cómo se dispusieron a realizar

este aprendizaje, a establecer una relación bilateral con las masas, de mutuo enriquecimiento. La historia de la práctica política de los bolcheviques muestra, como rasgo distintivo, la tensión permanente bajo la que se colocaron conscientemente para poder reflejar las características complejas y cambiantes de la realidad.

La clave para entender el carácter creador del bolchevismo como práctica política revolucionaria es su relación con el movimiento soviético. Los bolcheviques no crearon los soviets. Estos fueron resultado de la actividad espontánea de las masas, su forma de organizarse para la lucha. El primer soviet apareció el 15 de mayo de 1905, en la ciudad de Ivanovo-Vosnesenks, a partir de un comité obrero de huelga. Con las huelgas de octubre de ese año, su difusión por toda Rusia fue más rápida. El 17 de octubre nace el soviet de diputados obreros de Petersburgo, dirigido inicialmente por Krustalev-Nosar, y después por Trotski, ambos mencheviques. Los mencheviques desempeñaron un activo papel en la creación de los soviets. Los bolcheviques, en un primer momento, los vieron con desconfianza. Eliminados por la violenta represión que siguió al fracaso de la Revolución de 1905, reaparecen con los sucesos de febrero de 1917 —que por cierto, sorprendieron también a los bolcheviques. Pero Lenin ha aprendido la lección, y comprende mejor que nadie lo que significaban. Tras su regreso a Rusia en el famoso «tren sellado», lanza en las «Tesis de Abril» su famosa consigna: *todo el poder a los soviets*. Lenin no pide todo el poder para los bolcheviques, que es lo que esperaban sus correligionarios, sino todo el poder para los soviets, sobre los que los bolcheviques en modo alguno tenían control. En mi opinión, con esa consigna Lenin estaba realizando una transformación tan profunda, un giro tan completo con respecto a las formas tradicionales de entender la política y las relaciones en el binomio dirección-masas, que sus contemporáneos y muchos de sus seguidores posteriores no alcanzaron a comprender toda su significación. Recordemos que Lenin precisó poner en juego su inmensa fuerza de persuasión y su prestigio personal, durante todo un mes, para que su partido aceptara esa tesis, que marca la esencia misma de lo que significan verdaderamente el bolchevismo y el leninismo. El partido bolchevique le impuso el poder soviético al movimiento revolucionario, pero Lenin le impuso el poder soviético a los bolcheviques.

Creo que en este punto es donde el bolchevismo adquirió su distinción cualitativa como movimiento revolucionario, su mayoría de edad, el rasgo que lo llevaría a hacer época. Los soviets les plantearon a los bolcheviques la verdadera prueba histórica. Presentaron, en forma concreta, un problema vital y permanente

para el marxismo revolucionario: el de la relación entre un centro organizador del proceso político —cuya existencia es por demás imprescindible— y la espontaneidad y creatividad y, más aún, la autonomía de las clases, grupos y sectores implicados en la subversión del modo de apropiación capitalista. La cuestión cardinal era la de producir un ensamblaje entre el partido y las formas de asociatividad revolucionarias, surgidas en las propias masas en su lucha contra la opresión; por lo tanto, la estructuración de un sistema de relaciones intersubjetivas radicalmente diferente, que posibilitara la aparición de un modo de apropiación de la realidad raigalmente nuevo, como se había querido en *El Manifiesto Comunista*. Todo el poder para los soviets, en la lectura original de Lenin, significaba reconocer a los distintos grupos sociales participantes en la revolución no como elementos pasivos, como antes que debían ser conducidos o ilustrados, sino como fuerzas activas, como verdaderos sujetos de la revolución. Siguiendo las indicaciones de la Tesis III sobre Feuerbach, de Marx, el hincapié se hacía en el rechazo al esquema clásico de la relación asimétrica entre conductores y conducidos.

Lenin vio a los soviets como un importante elemento en la producción de la nueva democracia. Espontáneamente, por su propia fuerza y carácter, los soviets se habían desarrollado, de órganos de lucha, en aparatos de Estado.<sup>41</sup> Aquí residía la especificidad de la revolución proletaria. El líder bolchevique comprendió que, si bien los soviets debían elevarse a órganos del Estado, tenían que seguir siendo órganos de combate. Y no solo contra el enemigo externo o la contrarrevolución interna (con lo cual no se diferenciarían esencialmente de ningún tipo anterior de Estado), sino también y por sobre todo —y aquí radica lo revolucionario de la concepción leninista— contra el peligro de burocratización y autonomización del aparato estatal, que se demostró mas letal que aquellos. Se proponía una simbiosis, inédita en la historia, que permitiría incluir la lucha democrática en la lucha revolucionaria, y la revolución democrática en la socialista.<sup>42</sup> La democracia no es un método ni una relación jurídica con el Estado, sino una relación de clases. La democracia burguesa y la proletaria despliegan su diferencia en relación con una forma específica de concentración del poder. La forma proletaria tiene que ser radicalmente diferente. Se tiene que basar en una relación de interacción entre los distintos grupos que promueven el nuevo proyecto sustentado en la desenajenación del individuo. El grupo dirigente tiene que promover la autoilustración de las masas oprimidas, despertar sus potencialidades para su autoconstitución como sujetos sociales, y abandonar el papel tradicional del terapeuta omnisciente. Su deber es el de facilitar la *des-objetualización* de esos grupos sociales, siempre

preteridos. La democracia proletaria tiene que abrir paso a la superación de todo modo existente de apropiación de la realidad. La revolución comunista no puede reproducir el esquema burgués de la Ilustración, sino abrirse a un nuevo modelo.

La gran preocupación de Lenin, en los últimos años de su vida, se centró en el proceso de burocratización del aparato estatal y en el aumento de su autonomía y distanciamiento con respecto a la clase obrera y demás clases revolucionarias. Pronto comprendió que una simple sustitución del parlamentarismo por la forma soviética no bastaba para destruir el viejo Estado. A esa posibilidad de autonomización opuso la realización de la revolución cultural, entendida como proceso de obtención de la madurez de los individuos.

Las concepciones de Lenin fueron abandonadas. El nombre de bolchevismo se mantuvo todavía muchos años más, aun cuando el proyecto original y muchos de los hombres que lo iniciaron fueron aniquilados. Una mutación semántica extraordinaria borró toda traza de la significación original de la revolución que inauguró una nueva época.

## A manera de conclusiones

El psicoanálisis y el bolchevismo, como formas de praxis transformadoras, son el resultado de la crisis del sujeto liberal de fines del siglo XIX. La aparición de ambos marca, en buena medida, la apertura de la nueva época histórica. Mas allá de su autocomprensión, y de las imágenes socialmente difundidas —por intereses muy diversos— de su interpretación, constituyeron *dos* intentos de trascender esa crisis basados en *un* mismo modelo práctico-cognoscitivo: el de la superación del esquema objetualizante de la Ilustración burguesa, y, a la vez, la conservación de su identificación de la liberación con la obtención de la madurez. El interés por realizar una crítica profunda y sin compromisos de la realidad enajenante y represiva, guiada por un interés emancipatorio, se vinculó con la necesidad de una incondicional autorreflexión para prevenir la atrofia del impulso subversivo. Lo novedoso de esta concepción se perdió después, en la continuación de ambos movimientos. La crisis de la subjetividad que vivimos en este fin de milenio se explica en buena medida por esta razón. La confluencia del psicoanálisis y el bolchevismo, con todo lo que de promesa emancipatoria significaba, se perdió. Su recuperación es tarea clave para poder eslabonar un nuevo modo de apropiación de la realidad (y por tanto, de producción de nuevas subjetividades) que facilite el surgimiento de

constelaciones inéditas de poder e ideología que potencien al hombre nuevo.

## Notas

1. Agradezco a mi colega José Miguel Marinas haberme llamado la atención sobre este tema. Véase su artículo «La crisis del sujeto liberal», *Derecho y moral. Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n. 28, Granada, España, 1988.
2. Thomas McCarthy, *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 230.
3. Mario Erdheim, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, p. 45.
4. «Los “objetos” de ambas teorías críticas tienen el privilegio de poder convertirse en sujetos de la historia de vida tanto colectiva como individual». Helmut Dahmer, *Libido und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1982, p. 9.
5. Incluso en trabajos de tan alta valía como los de Dahmer y Schneider, no se rebasa esta posición. Véase Helmut Dahmer, ob. cit. y Michael Schneider, *Neurose und Klassenkampf*, Rowohlt, Hamburgo, 1973.
6. Helmut Dahmer, ob. cit., p. 241.
7. «Durante mi estancia de varios años en Viena [1907-1914] estuve en cercano contacto con los freudianos; leí sus trabajos e incluso visité sus reuniones. Siempre me sorprendió, en su manera de tratar los problemas psicológicos, que unían un realismo fisiológico con un análisis cuasi-literario de los fenómenos psicológicos» (Citado en Helmut Dahmer, ob. cit., p. 462). Un análisis posterior del psicoanálisis lo ofrecería Trotski en su artículo «Cultura y socialismo», de 1926-1927, incluido en su obra *Literatura y Revolución* (Alianza Editorial, Madrid, 1986).
8. Helmut Dahmer, ob. cit., p. 251.
9. Helmut Dahmer, ob. cit., pp. 258 y sig.; Siegfried Kätzel, *Marxismus und psychoanalyse*, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlín, 1987, pp. 33 y sig.
10. Carlos Castilla del Pino, *Psicoanálisis y marxismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 15.
11. Véase su artículo «Sobre el materialismo militante».
12. Siegfried Kätzel, ob. cit., pp. 44-49 y 108-165.
13. Siegfried Kätzel, ob. cit., p. 45.
14. Se trata de un artículo de Vigotski aparecido en la revista rusa *Bajo la bandera del marxismo* y de un libro de Luria publicado en Kazán. Véase Siegfried Kätzel, ob. cit., p. 87.
15. Interpretación que, por otra parte, era la dominante en el movimiento freudo-marxista fuera de la Rusia soviética. Una de sus principales figuras, Otto Fenichel, escribía en 1931: «Que el psicoanálisis es materialista en su esencia, lo asegura el comprobar que su tarea principal consiste en la reducción de todas las llamadas funciones “superiores” a sus sustratos biológicos, del “espíritu” a las pulsiones, de las pulsiones a sus fuentes somáticas, de las acciones del hombre al principio “materialista” del placer y el displacer» (citado en Lorenzer 87).
16. L. N. Suvorov, *Marxist Philosophy at the Leninist Stage*, Progress Publishers, Moscú, 1982, pp. 163-173.
17. *Ibidem*, p. 171.

18. *Ibidem*, p. 172.

19. El artículo de Thalheimer tuvo significación especial, por tratarse de la máxima figura teórica del Partido Comunista Alemán en aquel momento. No era la primera vez que desde las filas de ese partido se criticaba al psicoanálisis. Si bien en su revista *Bandera Roja* (editada por el CC del PCA) vio la luz una recensión en septiembre de 1922 con motivo del Congreso Internacional Psicoanalítico de ese año en Berlín, en la que se destacaba el rechazo de los medios académicos burgueses a ese «nuevo método médico», ya en mayo de ese año Georg Lukács publicó en esa misma revista un ataque al libro de Freud *Psicología de masas y análisis del yo* (aparecido en 1921) destacando que el psicoanálisis no superaba las limitaciones fundamentales de las teorías burguesas. En 1923, y desde la páginas de *La Internacional*, una figura del relieve de Hermann Duncker en ese partido rechazaba al freudismo como «forma de la filosofía burguesa» (Siegfried Kätzel, *ob. cit.*, pp. 40-44). Thalheimer fue expulsado de la Internacional Comunista en 1929 por «revisiónista de derecha». Lukács fue obligado a someterse a sucesivas autoocríticas a lo largo de su vida.

20. Helmut Dahmer, *ob. cit.*, p. 263.

21. Siegfried Kätzel, *ob. cit.*, p. 131.

22. Helmut Dahmer, *ob. cit.*, p. 269.

23. *Ibidem*.

24. Helmut Dahmer, «Psicoanálisis y materialismo histórico», en Jensen Henning, comp., *Teoría crítica del sujeto*, Siglo XXI, México, D. F., 1986, p. 157.

25. Mario Erdheim, *ob. cit.*, p. 17.

26. En carta a su novia de esa época refleja ese deslumbramiento: «Me siento verdaderamente muy bien en este momento y, según creo, estoy cambiando mucho. Charcot, uno de los más grandes médicos que existen, un espíritu genialmente sensato, conmueve simplemente mis ideas y mis intenciones. Con frecuencia salgo de sus conferencias como de Notre-Dame...». (Marthe Robert, *La revolución psicoanalítica*, Ciencia y Técnica, La Habana, 1967, p. 56).

27. Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1989, p. 25.

28. Mario Erdheim, *Psychoanalyse und Unbewusstheit in der Kultur*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 68.

29. Mario Erdheim, *Die gesellschaftliche...*, *ob. cit.*, p. 24.

30. Mario Erdheim y Maya Nadig llamaron a este proceso «muerte social del terapeuta». No dispongo de más espacio aquí para profundizar en esa tesis, por demás importantísima.

31. En esa época, el tema de lo consciente y lo inconsciente era moneda común en la obra de filósofos y artistas. El propio término

«ello» fue acuñado por Nietzsche. Esto condujo después a muchas malas interpretaciones sobre la significación cosmovisiva del psicoanálisis.

32. Mario Erdheim, *Psychoanalyse und...*, *ob. cit.*, p. 128.

33. Para la interpretación de la teoría y la praxis de Freud que aquí presento, me he apoyado en las concepciones desarrolladas desde hace algunos años por un grupo de psicoanalistas de habla alemana, tanto los fundadores de la llamada «teoría crítica del sujeto» (Alfred Lorenzer, Helmut Dahmer, Klaus Dorn) como a los que desarrollan su actividad en Zürich (Mario Erdheim, Fritz Morgenthaler, Paul Parin).

34. Recordar que durante el angustioso período 1917-1921, en el que el joven Estado soviético tuvo que enfrentarse a la intervención militar de catorce potencias y a la guerra civil, hubo plena libertad de discusión *dentro* del partido bolchevique, libertad que Lenin, tras la sublevación de los marineros de Kronstadt en ese año, excluyera en forma *limitada y temporal*.

35. Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, 3 t., Progreso, Moscú, 1973, p. 8.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*, pp. 120-21.

38. Véase el tercer manuscrito, en especial toda la parte anterior a la crítica a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel.

39. El análisis más detallado ofrecido por Marx de estas ideas, esenciales en la concepción materialista de la historia, aparecen desperdigadas a lo largo de las casi 600 páginas de uno de sus textos menos conocidos pero más importantes: los *Fundamentos a la crítica de la economía política*, también conocidos en alemán como los *Grundrisse*.

40. Carlos Marx y Federico Engels, *ob. cit.*, p. 130. El subrayado es mío. J. L. A. G.

41. Lenin hace un detallado análisis de esto en su obra *«El renegado Kautsky...»*.

42. Al respecto, estúdiense con detenimiento las ideas expresadas por Lenin en su artículo dedicado al cuarto aniversario de la Revolución de Octubre.