

DESARROLLOS EN PSICOANÁLISIS Y POLÍTICA

A.Rodríguez Kauth-M.I.Falcón

Universidad N. de San Luis, Argentina

RESUMEN

Los autores de este artículo intentan recuperar los elementos son comunes a la historia del Psicoanálisis y la Política. A partir del análisis y crítica de la obra de Freud, se recorre el pensamiento de Reich y de Marcuse como los de dos psicoanalistas comprometidos ideológicamente con las actividades de los partidos políticos.

ABSTRACT

This work attempts to show the elements shared historically by psychoanalysis and politics. Starting with an analysis and critique of the work of Freud, this paper deals with Reich and Marcuse's thought. They are considered the two psychoanalysts ideologically bound up with the activities of political parties.

Introducción

Psicoanálisis y Política son dos disciplinas pertenecientes a las llamadas ciencias *blandas*¹, quizás sea por eso sea posible que se acompañen y complementen de manera recíproca. Desde que el psicoanálisis ingresó en la cultura decimonónica, su influencia se ha ido extendiendo por todo el mundo occidental. Obvio es añadir que en el caso de la política, se trata de una disciplina mucho más antigua; es probable que su origen sea el del momento en que el hombre intentó regular las acciones de otros hombres con el objeto de someterlos a su voluntad. Y éste puede ser un punto de encuentro entre ambas disciplinas, la historia de la política –como rama de aquella– intenta recuperar con testimonios –y mucha imaginación, por cierto– aquellos primeros momentos del proceso de hominización. A su vez, el psicoanálisis, a través de la obra de su fundador, quizás sin proponérselo explíci-

tamente, ha intentado explicar lo mismo partiendo de las leyendas de la *horda primitiva* y del *padre totémico*.

Sin embargo, teniendo en cuenta lo que ocurre en la actualidad, es prudente señalar que ambas disciplinas pueden transitar juntas por los espinosos caminos de la explicación social e individual de los hechos colectivos y del psiquismo individual, y de la relación de estos con el quehacer político. Debemos señalar que aquí se entiende el quehacer político como la inserción de las personas y los colectivos en actividades –legales o ilegales, para el caso es irrelevante la distinción. Actividades que regulan sus relaciones sociales, a través de un sistema de ordenamiento jurídico que es establecido por los representantes del pueblo, ya se trate de democracias representativas o de cualquier sistema autoritario que asuma tal representatividad, y que necesita contar –de un modo u otro– con el consentimiento de los gobernados.ⁱⁱ

Lo que resulta evidente es el hecho de que hasta tanto el psicoanálisis no había aparecido en la escena pública, la politología no necesitó de su auxilio, pero una vez conocidos sus amplios desarrollos por parte de éste último, cada vez se le hace más necesaria su colaboración explicativa. Lo mismo ha ocurrido con otras disciplinas como la historia y la sociología que, sabedoras de la capacidad de interpretación del psicoanálisis, han recurrido al mismo. El conocimiento de cómo, porqué y para qué actúan los otros (los ciudadanos) es un instrumento de *poder*. Desde una lectura unidimensional, como la que ofrece Dahl (1961), el *poder* es la capacidad que se tiene de que alguien haga algo que sin su expresa influencia no hubiera hecho. Y para ejercer *influencia*, sin coerción, es preciso conocer algunos detalles acerca del otro (u otros), que den señales indicativas sobre lo que le ocurre, lo que necesita y de cuáles son sus demandas, etc.

Más aún, el psicoanálisis también necesita de los conocimientos aportados por la política para lograr hacer acertados análisis de su objeto de estudio. Un desarrollo psicoanalítico clínico que no considere las condiciones políticas, económicas y sociales por las que atraviesan sus pacientes, será algo así como una silla coja, en la cual es muy difícil sentarse y mantener el equilibrio.

Es preciso dejar en claro que política y psicoanálisis no solamente se necesitan mutuamente con fines académicos o intelectuales, también lo hacen con objetivos más mezquinos, como lo son los del apoyo mutuo en defensa de los intereses que representa cada una de dichas disciplinas. La política, como expresión partidaria y electoral, o revolucionaria, requiere de los conocimientos del psicoanálisis para comprender e interpretar los intrincados mecanismos del psiquismo individual, especialmente en lo que se

refiere a la dinámica del inconsciente, a efectos de hacer uso de tales conocimientos para acercarse con mayor éxito al electorado, o a las masas, que demandan nuevas y originales respuestas políticas a sus reclamos. No se nos escapa que la mayor parte de las veces este auxilio del psicoanálisis es utilizado con fines mezquinos en la estrategia política, pero tampoco se nos escapa que se puede hacer una utilización auténtica y legítima de los mismos, cuando desde la esfera del quehacer político existe el compromiso certero de dar cabal cumplimiento a dichas demandas. Y esto ocurre tanto con el psicoanálisis como con otras prácticas profesionales: médicas, jurídicas, etc. (Rodríguez Kauth y Falcón, 1998).

Sin duda que desde la psicología conductista tradicional se ha intentado dar respuestas a las demandas de los politólogos, de –por ejemplo– porque razón la gente vota como lo hace. Pero sus respuestas han caído siempre en el terreno de las explicaciones altamente racionales, como es, por ejemplo, la utilización de la más moderna *teoría de los juegos* que, con la ayuda de la matemática, ha pretendido desentrañar el intrínquilis de las *decisiones electorales* (Resnik, 1998). En general, con tales pilares teóricos, se trabaja con el criterio racional de *utilidad*, desconociéndose que no siempre lo que se elige es racionalmente útil. Mucho más de lo que se admite públicamente, lo que predomina en las demandas son las “utilidades” emocionales o afectivas, y ellas no pueden ser contenidas por los estrechos márgenes de teoremas con pretensiones de rigurosidad matemática, tanto en su aplicación como en su lectura interpretativa.

Simultáneamente, el psicoanálisis necesita –más de lo que sería deseable– de los conocimientos y las argucias políticas para mantener y desarrollar sus tácticas y estrategias de penetración y consolidación en sus luchas intelectuales y académicas, un tipo de *conflictos partidistas*, que se dan en toda estructura dónde se manejan intereses y se pretende la perpetuación de los que dirigen la institución. Y aquí también aparecen las estructuras de *poder* que requieren del conocimiento de los artificios necesarios para influir sobre los otros miembros de la comunidad, en este caso la científica o académica.

Y ya que acabamos de hablar de *poder*, es preciso que señalemos que tanto la política como el psicoanálisis son expresiones de poder. Una lo intenta explícita y locuazmente al pretender lograr el poder suficiente como para ganarse la voluntad de los electores, o de los llamados a hacer la revolución o a provocar *golpes de estado*. Y el psicoanálisis, lo niegue explícitamente, o lo acepte a regañadientes, también es una forma de expresar el poder del terapeuta sobre el paciente. Ya se trate de que éste cumpla con el marco establecido, ya sea con descripciones o intervenciones verbales,

quien actúa en el papel de psicoanalista, siempre está ejerciendo una forma de poder sobre otra persona.

Psicoanálisis y política

En diversas ocasiones algunos psicoanalistas y politólogos han especulado con la idea de que en el seno de la teoría freudiana se encuentra el germen de una explicación sobre los hechos sociales y políticos. Para apoyar esta hipótesis, se tiene en cuenta sobre todo el texto de Freud *El malestar en la cultura* (Freud, 1929).

El contenido de esta obra tiene un antecedente importante en otra producción freudiana de 1908, se trata de *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna*. En el mismo, Freud adelanta algunas afirmaciones que desarrolla con mayor amplitud en *El porvenir de una ilusión* (1927), para ampliarla, posteriormente, en la citada de 1929.

En el primero de los textos mencionados, Freud (1908) parte de la tesis de Von Ehrenfels, que establece una distinción entre una moral natural o patrimonio *constitutivo* y una moral sexual cultural. Mientras la moral sexual natural es aquella bajo cuyo sistema un *linaje* puede conservarse de forma permanente *en estado de salud y aptitud vital*, la moral sexual cultural es aquella *cuya observancia más bien estimula a los seres humanos para un trabajo cultural intenso y productivo*. En la obra que se ha mencionado, Freud enlaza los conceptos de Von Ehrenfels con algunas aportaciones de elaboración personal. Concuerta con este autor en lo que atañe a los daños que la moral sexual cultural puede provocar en la salud y energía vital de los individuos, que estos daños tienen su origen en los sacrificios que les son impuestos por la moral sexual dominante en la sociedad occidental contemporánea, y que esta imposición alcanza una dimensión tan intensa que llega a constituir un peligro para el fin social.

Freud se introduce en el tema coincidiendo en principio no sólo con Von Ehrenfels, sino también con la opinión de muchos de sus contemporáneos que atribuían a la civilización industrial moderna el gran aumento de las enfermedades mentales en boga. Para ellos, las características de la vida moderna (la agitación social, la competencia económica, la rivalidad, la inseguridad, etc.) eran la causa de las enfermedades mentales características de la época.

“La lucha por la vida exige del individuo muy altos rendimientos, que puede satisfacer únicamente si apela a todas sus fuerzas espiri-

tuales... la irreligiosidad, el descontento y las apetencias han aumentado en amplios círculos populares; ... la participación en la vida pública se ha vuelto universal Las luchas sociales, políticas y religiosas; la actividad de los partidos, la agitación electoral ... el desmesurado crecimiento de las asociaciones ... enervan la mente e imponen al espíritu un nuevo esfuerzo cada vez mayor cada día, robando el tiempo al esparcimiento, al sueño y al descanso" (1908, pág. 165).

Esta visión de la vida moderna, común a casi todos los pensadores de principios del Siglo XX, tiene en este texto freudiano una innovación especial, en el hecho de dirigir sus críticas a la *moral sexual contemporánea*, como generadora de patologías mentales, sacando a éstas de los tradicionales enfoques que apuntaban a los factores sociales, económicos etc.; los que en variadas oportunidades, sobre todo en los obsecuentes teóricos e intérpretes del marxismo, suelen caer en lo que W. Reich dio en llamar, con algo de ironía, un *economismo ingenuo*.

Como se ha señalado, ya en el texto de 1908, Freud adelanta lo que desarrolla con más énfasis, en *El porvenir de una ilusión* y en *El malestar en la cultura*, cuando se refiere a la renuncia pulsional que la cultura impone a los sujetos para poder constituirse, desarrollarse y permanecer.

En 1929, Freud vuelve, una vez más, al problema de las relaciones del hombre con la cultura. Retoma lo que ya había desarrollado en *La moral sexual cultural*, pero ahora a la luz de su nueva teoría sobre el dualismo pulsional, la contradicción existente entre la pulsión de vida y la de muerte. En sus escritos anteriores el conflicto se producía entre las pulsiones del yo, aliadas a la civilización y las pulsiones sexuales *no educables*. En el nuevo dualismo propuesto, la pulsión de muerte es la que parece amenazar a la cultura.

El antecedente de *El malestar en la cultura*, es el libro que escribe dos años antes, *El porvenir de una ilusión*. El primer capítulo de esta obra, está dedicado a desarrollar lo inevitable de la renuncia pulsional en aras del desarrollo de la cultura y las resistencias que tal renuncia provoca en la mayoría de los sometidos, en particular lo que denomina *la masa*. También hace mención de la necesidad de controlar esos impulsos hostiles de las masas mediante el gobierno de las mismas por parte de las minorías.

"Tan imprescindible ... es el gobierno de la masa por parte de una minoría, pues las masas son indolentes y faltas de inteligencia, no aman la renuncia pulsional, es imposible convencerlas de su inevitabilidad mediante argumentos y sus individuos se corroboran unos a otros en la tolerancia de su desenfreno" (op. cit pág. 6-7).

En este texto y en relación a las características de los líderes o gobernantes, incluye un perfil ideal del dirigente de masas, así como una advertencia en cuanto al peligro de estos dirigentes de caer en la demagogia por no perder el favor de sus seguidores, a la vez que es posible descubrir una suerte de desprecio aristocrático por las masas, al mejor estilo G. Le Bon (1895).

“Sólo mediante el influjo de individuos arquetípicos que las masas admitan como sus conductores es posible moverlas a las prestaciones de trabajo y las abstinencias que las pervivencia de la cultura exige. Todo anda bien si esos conductores son personas de visión superior en cuanto a las necesidades objetivas de la vida y que se han elevado hasta el control de sus propios deseos pulsionales. Pero en el afán de no perder su influencia, están expuestos al riesgo de hacer más concesiones a las masas que estas a ellos y por eso parece necesario que dispongan de medios de poder para mantenerse independientes de las masas” (op. cit pág. 8).

A lo largo del texto, su posición en relación a los hombres que integran la masa, se suaviza y reconoce que esta mayoría recalcitrante está compuesta por aquellos que no participan, o participan escasamente, de los beneficios de la cultura, en particular de los bienes materiales, en consecuencia es esperable y hasta justa esta resistencia:

"Se es, si un plebeyo miserable, agobiado por las deudas y las prestaciones militares; pero a cambio, se es un romano que participa en la tarea de sojuzgar a otras naciones...Esta identificación de los oprimidos con la clase que los sojuzga y explota no es, empero, sino una pieza de un engranaje más basto. En efecto, por otra parte pueden estar ligados a ella efectivamente, a pesar de su hostilidad hacia los señores, verlos como su ideal. Si no existieran tales vínculos, satisfactorios en el fondo, sería incomprensible que un número harto elevado de culturas perviviera tanto tiempo a pesar de la justificada hostilidad de vastas masas” (Op. cit. pág. 13).

En *El malestar en la cultura*, Freud postula la tesis de la repetición del ciclo frustración, agresión, culpa, interdicción y nuevamente frustración. En consecuencia, como ya explicara en *La moral sexual cultural...*, los impulsos sexuales del ser civilizado están gravemente lesionados y, a veces, da la impresión de ser funciones en estado de involución, disminuyendo en forma sensible su importancia como fuente de felicidad y, por consiguiente, como realización de su objetivo vital.

No obstante, Freud sostiene que las exigencias de la vida social, no serían las únicas responsables de aquella situación, también existe una característica de los humanos relacionada con su propia constitución: "Si una situación anhelada por el principio del placer perdura, en ningún caso se obtiene más que un sentimiento de ligero bienestar; estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar el contraste, y muy poco el estado. Ya nuestra constitución, pues, limita nuestras posibilidades de dicha. (1929, pág. 76).

En tal sentido, la *falta en gozar* sería así constitutiva de la sexualidad humana y, consecuentemente, la cultura se habría edificado sobre esta *falta*.

Este desarrollo no se encuentra demasiado acabado en Freud, pero es retomado por Lacan (1986). Lo que queda claro es que para Freud esta falta constitutiva del pleno placer sexual, es causa de la aparición y desarrollo de la civilización.

De esta falta, de esta imposibilidad de placer absoluto, nace la cultura, como consecuencia de la imposición fundante de la pulsión sexual: la carencia de su goce. Esta falta es la que obliga a tomar otros caminos. *Eros* es el origen de la cultura, ya que *Eros* es falta y como tal el principio del deseo que se desliza desde un objeto hacia otro.

En otra parte del texto Freud se pregunta ¿Que es lo que lleva a la cultura a reforzar los lazos sociales mediante lazos libidinales y de ése modo limitar la relación sexual?. La respuesta que ofrece es la *agresividad humana*. La agresividad aparece, ahora, como un riesgo para la supervivencia de la cultura, lo que obliga a la civilización a desviar la libido de su fuente primitiva, para contrarrestar los impulsos agresivos del ser humano. La civilización ve la necesidad de limitar los impulsos agresivos de los hombres y reducir sus manifestaciones con ayuda de reacciones psicológicas de naturaleza ética. Ese es el origen de la incitación a las identificaciones (ideal del yo), a las relaciones de amor inhibidas y a las restricciones sexuales en general.

Como se ha señalado, en *El malestar en la cultura* se introduce la novedad de que la cultura exige el sacrificio no solamente de la sexualidad, sino también de las manifestaciones y expresiones agresivas y, desde esta perspectiva, no es sorprendente que el hombre vea impedida su felicidad desde una mirada puramente hedonista.

Las manifestaciones de la agresividad no son otra cosa que la expresión de la pulsión de muerte testimoniada hacia el exterior y, por tanto, la cultura sería la escena donde se desarrolla la lucha entre *Eros* y *Tánatos*. Al producirse este cambio cualitativo en el desarrollo de la teoría freudiana, la sexualidad ya no es considerada como la enemiga de la cultura. Por el con-

trario, se presenta como una aliada de la misma en la medida que la pulsión sexual tiende a la realización de unidades cada vez mas amplias, lo cual supone un desarrollo de todos los logros culturales. En contraposición, la pulsión de muerte, como representante de fuerzas de disgregación y dispersión, constituiría el principal obstáculo del desarrollo cultural.

En el interior de estos laberintos en que se producen las relaciones y vínculos entre los hombres, se va produciendo el proceso de constitución de lo social. A partir de ahí, se trata de determinar la dimensión política, a través de un ordenamiento en el que puedan equilibrarse las pulsiones de vida y sus antagónicas pulsiones de muerte. Freud, duda sobre la posibilidad de un acercamiento a ese equilibrio entre las demandas individuales y las exigencias culturales y, su duda, se asienta en el hecho de que no es factible saber si una determinada configuración cultural puede lograr aquel equilibrio.

Por otra parte el proceso de constitución de un ordenamiento social, constituye, para Freud, "... una suerte de compulsión a la repetición que una vez instituida decide cuándo, dónde y cómo una cosa debe ser hecha, ahorrando así vacilación y duda en los casos idénticos".

Para comprender las contradicciones entre las prescripciones legales y éticas, cabe destacar la tendencia *natural* de la especie humana hacia la maldad, la destrucción y la crueldad. Freud (1929) lo señala cuando dice: "...el ser humano no es un ser franco y amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan ...el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino la tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, despostrarlo de su patrimonio, humillarlo...". A partir de estas afirmaciones taxativas, Freud, y posteriormente Lacan, cuestionan toda las concepciones de la moral tradicional para la cual el bien es el único camino del placer. Freud articula esta verdad sobre la tendencia natural del sujeto humano hacia el mal, con la invocación del mandamiento que dice "amar al prójimo como a ti mismo", precepto que no participa de ninguna racionalidad, porque ese prójimo es el ser que, como ya él señaló, posee las características negativas que se han manifestado, o sea que "... que ese extraño es, en general, indigno de amor...". En conclusión, las tendencias agresivas que se verifican en cada uno de los seres de la especie, son los que perturban las relaciones entre los hombres y perturban a la cultura.

Lacan (1988), continúa los desarrollos de Freud en relación al tema del bien y llega a conclusiones muy interesantes al considerar a la ley como activadora del placer. Menciona a (San) Pablo que en su Epístola a los Romanos manifiesta: "Es la Ley causa del pecado? No digo tal. Pero si que no

acabé de conocer el pecado sino por medio de la Ley... Mas el pecado o el deseo de éste, estimulado con ocasión del mandamiento que lo prohíbe, produjo en mi toda clase de malos deseos ...de manera que por el mismo mandamiento se ha hecho el pecado en sobremanera maligno." En otras palabras, lo que da al pecado su carácter de tal es la Ley y si la transgresión es necesaria para acceder al goce, ese goce sólo es posible si existe la Ley, si existe la cultura, si existe el malestar.

Retomando la génesis de las producciones culturales, el psicoanálisis postula que en su lucha contra la pulsión de muerte, la cultura no se sirve solamente de la sexualidad, sino también del Superyó, esa instancia que introyecta, junto con su constitución, toda la agresividad consecutiva a la resolución del Conflicto de Edipo. La autoridad paterna es internalizada y toma a su cargo la agresividad que el sujeto dirigía primitivamente contra esa autoridad y que en lo sucesivo es dirigida hacia el propio Yo. Esta agresividad es vivida por el Yo en forma de *culpa*. En este momento se produce un efecto económico bastante grave, ya que mientras más virtuoso es el sujeto y más se ajusta a las exigencias del Superyó, en esa medida aumentan aquellas demandas, lo que equivale a decir, que la realidad exterior amenazante (pérdida del amor o castigo de los padres) se ha trastocado en un infortunio interior continuo, que se manifiesta a través de la culpa, de la cual el ser humano no puede liberarse.

La figura del Superyó se introduce para dar cuenta que no es el bien, ni la felicidad, lo que va a encontrar el psicoanálisis en ese sujeto dividido contra sí mismo. A partir de la aparición del Superyó como instancia psíquica, se hace evidente que el mismo no colabora con el bienestar del sujeto. Por el contrario, aumenta sus crueles exigencias en la medida en que éste renuncia a sus satisfacciones pulsionales. Este fenómeno de la vida psíquica es especialmente destacado por Freud en *El malestar en la cultura* cuando expresa que, a pesar de la renuncia pulsional, subsiste el sentimiento de culpa como modalidad de angustia ante el Superyó y que, cada "... fragmento de agresión de cuya satisfacción nos abstenemos es asumida por el Superyó y acrecienta su agresión (contra el yo)" (1929, pág. 125).

El origen filogenético de la culpa, que desarrolla en *Tótem y Tabú* (1914), también es retomado en el texto de 1929, al considerar que a partir de los efectos del asesinato del padre por parte de la horda primitiva, ejecutado por sus hijos, se instala la culpa como otro elemento constitutivo de la cultura.

Ejecutado el parricidio, se da la paradoja de que ahora son los hermanos los que se prohíben, de común acuerdo, la relación sexual con las mujeres del grupo. Las razones de esa mutación de los fines de la pulsión, es la re-

sultante de los sentimientos de ambivalencia experimentados en relación a ese padre que –a posteriori de la expresión máxima de odio– se trastocan en amor y culpa. Esta culpa tiene como consecuencia la obediencia retrospectiva del mandato paterno. La muerte del padre asegura, a través de la obediencia retrospectiva, la cristalización de la norma social básica: la prohibición del incesto, que obliga a los miembros del grupo a la salida exogámica que dará lugar a las relaciones y el intercambio entre los diferentes grupos.

El carácter ambivalente de la relación de los hijos con el padre primitivo, trasciende al totemismo y se reproduce como un rasgo constante en las religiones ulteriores. La cultura y la religión –ésta última como una expresión particular y notable de aquella– emergen como un producto de la culpabilidad de los hijos y como una tentativa de reparación por parte de estos, para mitigar la culpa y poder reconciliarse con el padre a través de la obediencia retrospectiva.

En otros términos, el conflicto de ambivalencia se produjo a partir del nacimiento de la vida en sociedad, el amor forma parte del origen del Superyó y la culpa cae sobre el hombre como un destino inexorable.

“No es decisivo, efectivamente que uno mate al padre o se abstenga del crimen; en ambos casos uno por fuerza se sentirá culpable, pues el sentimiento de culpa es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la lucha eterna entre Eros y la pulsión de destrucción o de muerte” (op. cit. pág. 128).

Cuando el contexto social está reducido a lo meramente familiar, ese conflicto actúa conformando el Complejo de Edipo, instituye el Superyó y produce el primer sentimiento de culpa. Al extenderse al contexto social, el conflicto persiste y se intensifica ese primer sentimiento de culpa, reforzado desde lo social que sólo puede resistir los embates de las pulsiones agresivas mediante la contención que le presta la libido, con la tendencia que tiene ésta a unir a los hombres en una masa mantenida por estrechos vínculos que tienden a perpetuarse.

Los desarrollos socioculturales que propone Freud, tienen su origen en la investigación clínica. En esa práctica descubre la tensión desproporcionada entre el yo y el Superyó, la disparidad existente entre el nivel de sentimiento de culpa y las acciones culpables reales; estas situaciones le hacen concebir a Freud que el sentimiento de culpa recibe la influencia de acontecimientos primordiales de la especie, en la medida que la historia de los sujetos está íntimamente relacionada con la historia de la cultura.

El comienzo de la historia está marcado por la violencia colectiva. Esta historicidad es el resultado de la culpa, y la herencia colectiva de esa culpa originaria permite introducir la noción de *deuda*, en el sentido de deuda primordial y simbólica determinada por la ley de la palabra. Las marcas simbólicas de esa culpa permiten introducirse en lo que Kaufmann (1969) denomina “inconsciente de lo político”.

Los desarrollos de Freud han permitido la comprensión de una época anterior a la de la sociedad constituida y una relación sobre las causas y condiciones del advenimiento de la misma, como emergente de la culpa y sus sucesivos enmascaramientos.

Aquella tensión y agobio que produce la culpa, “... y lo es, acaso, hasta cima que pueden ser difícilmente soportables al individuo”, ¿no incluiría a la represión que se origina, entre otros, desde los poderes políticos sostenidos desde los estados gobernantes?.

En *Las resistencias contra el psicoanálisis* (1925), Freud reconoce que esta advertencia generó censuras y críticas desde los espacios que detentaban el poder, ya que veían en el psicoanálisis a un peligro social en potencia, particularmente por las convulsiones sociales que se vivían en Europa después de la triunfante Revolución de Octubre en la Unión Soviética, la que aparecía *como un fantasma que recorre* (Marx y Engels, 1948) –o recorrería– al Viejo Continente.

“En el caso de ciertas mociones pulsionales en cuya sofocación la sociedad ha ido demasiado lejos, debe admitirse una medida mayor de satisfacción; en cuanto a otras, los métodos inadecuados de la sofocación por la vía represiva deben sustituirse por un procedimiento mejor y más seguro. A consecuencia de esta crítica, se sintió al psicoanálisis como “enemigo de la cultura”, y se lo proscribió como “peligro social” (1925, pág. 233).

En las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933), Freud retoma esta preocupación en su conferencia N° 35, titulada *En torno de una Cosmovisión*, dónde destaca el riesgo del endurecimiento del Ideal del yo en una *cosmovisión* o *concepción del mundo* (Weltanschauung) que tenga características similares al dogmatismo propio de la teología. En esta ocasión y para tales fines, toma como ejemplo al autoritario gobierno bolchevique que imperaba por entonces en la Unión Soviética, bajo la égida férrea del dictador José Stalin. Al respecto, dice Freud:

“Ahora bien, en su realización en el bolcheviquismo ruso, el marxismo teórico cobró la energía, el absolutismo y el exclusivismo de una cosmovisión, pero, al mismo tiempo, un inquietante parecido con aquel que combatía. Siendo en su origen fragmento de ciencia,

edificado sobre la ciencia y la técnica, para su realización, ha creado sin embargo una prohibición de pensar tan intransigente como lo fue en su época la decretada por la religión. Está prohibida toda indagación crítica de la teoría marxista, las dudas acerca de su corrección son tan penadas como antaño las herejías lo fueron por la Iglesia católica. Las obras de Marx han reemplazado a la Biblia y al Corán como fuentes de una Revelación, aunque no pueden estar más exentas de contradicciones y oscuridades que aquellos viejos libros sagrados”. (op. cit., pág. 166).

No sólo se destaca en el texto mencionado, el carácter dogmático del marxismo aplicado en la práctica política del bolcheviquismo, también hace un análisis crítico del marxismo como teoría, expresando lo siguiente:

“La fuerza del marxismo no reside evidentemente en su concepción de la historia ni en la previsión del futuro basada en aquella, sino en su penetrante demostración del influjo necesario que las relaciones económicas entre los hombres ejercen sobre sus posturas intelectuales, éticas y artísticas... Pero no se puede admitir que los motivos económicos sean los únicos que presiden la conducta de los hombres dentro de la sociedad. Ya el hecho indubitable de que diversas personas, razas, pueblos, se comporten de manera diferente bajo idénticas condiciones económicas, excluye el imperio exclusivo de los factores económicos. No se entiende como se podrían omitir factores psicológicos toda vez que se trata de las reacciones de seres humanos vivientes ... los seres humanos no podrían hacer otra cosa que poner en juego sus originales mociones pulsionales: su pulsión de autoconservación, su placer de agredir, su necesidad de amor, su esfuerzo hacia la ganancia de placer y la evitación del displacer” (1933, pág. 165)

No obstante, Freud no puede dejar de reconocer la importancia del marxismo como teoría social, si bien le cuestiona, como ya se ha visto en el párrafo anterior, su incompletud. En el texto que nos ocupa marca algunos puntos que, enfocados desde una perspectiva psicológica, podrían constituirse en aportaciones valiosas para esta teoría: “...la disposición pulsional común a todos los hombres, sus variaciones raciales y sus modelamientos culturales bajo las condiciones del régimen social, de la actividad profesional y las posibilidades de ganarse el sustento...” (op. cit., pág. 166).

En otros términos, Freud no puede concebir, de ahí sus ásperas críticas al materialismo dialéctico, que una teoría social prescindiera de los aspectos psicológicos de los sujetos involucrados para dar cuenta del devenir histórico y social; por ello declara enérgicamente que “...la sociología no

puede ser otra cosa que Psicología aplicada.”. Y nuevamente se equivoca Freud, al confundir la sociología con el materialismo dialéctico.ⁱⁱⁱ

Como se ha señalado, el psicoanálisis ortodoxo postula que el sujeto sólo llega a serlo por una represión psíquica de sus pulsiones. Ante esta afirmación surge la pregunta sobre las compensaciones que la cultura otorga al sujeto por esta renuncia. Este interrogante puede ser contestado desde múltiples perspectivas desde lo ideológico y, estas propuestas tienden a una reconciliación imaginaria del individuo con lo social. Esta reconciliación se apoya en un proyecto social compuesto de sustitutos que simulan los goces perdidos y desvían el deseo de la satisfacción pulsional original, hacia las formas de satisfacción que la cultura señala como adecuadas. Del valor de los sustitutos ofrecidos a los individuos, dependerá el éxito de los procesos de socialización. Es decir, que su efectividad dependerá de la posibilidad de acceso al campo de las actividades socialmente valoradas, que estarán sostenidas por las identificaciones y las ideologías que las legitiman. Esta necesidad de proveer al psicoanálisis de respuestas validadas desde lo ideológico es lo que impulsó a varias corrientes de pensamiento, lideradas por psicoanalistas, a intentar acercamientos de la teoría psicoanalítica con otros *corpus* de teoría social y política.

En la década de los 40, la Escuela de Francfort puso su empeño en un propósito semejante, como ya se verá en el próximo punto. Posteriormente, en Argentina, durante los años 60 y principios de la década siguiente, hubieron intentos semejantes, los cuáles fueron frustrados por la llegada de la última dictadura militar –sangrienta ella– que sufrió nuestro país. La Cuba de Fidel Castro ha intentado recuperar estos intentos, pero es de sospechar que solamente con la intención de atraer turistas a la Isla más que con intenciones científicamente legítimas, ya que viviendo bajo una dictadura es imposible pensar en otra dirección que la que imponen los jefes del Poder y su séquito de obsecuentes y fieles seguidores; ya sean estos políticos o intelectuales, pero que siempre están prestos a obedecer los mandatos del dictador, del Supremo, que tiene la última palabra y el poder de proscribir y prohibir.

Para finalizar este apartado, debemos advertir que no deja de llamar la atención la cantidad de veces que Freud –en sus múltiples obras– utiliza la palabra *raza*, la cual está ligada firmemente a las concepciones nazis que imperaban por su época y qué, preciso es recordarlo, también le alcanzó a él y a su familia, obligándolo a un posterior exilio forzoso en Londres para poner a salvo su vida de las hordas hitlerianas, a las que desagradaba notablemente todo lo que se relacionara con lo judío (Goldhagen, 1997) y que

no tenían reparo alguno en hacerlo desaparecer en un campo de concentración.

Psicoanálisis y política, durante y después de Freud: W. Reich

Wilhelm Reich (1897-1957) fue uno de los representantes más notables de la izquierda freudiana, entendiéndolo por tal a aquella corriente del psicoanálisis que puso su acento sobre las posibles características revolucionarias de aquella teoría, características que provocaron el cuestionamiento de muchos desarrollos sostenidos desde la ortodoxia psicoanalítica. Los principales aportes de Reich, están referidos al papel primordial de la sexualidad, tanto a nivel subjetivo como social, y a sus tentativas de establecer una síntesis entre psicoanálisis y marxismo.

En *La revolución sexual* (1932) sostiene que el texto de Freud *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna* es el único que "... se orienta netamente hacia una crítica de la cultura en el sentido de la revolución sexual".^{iv} Posteriormente Freud, como se desprende de sus desarrollos ulteriores, toma otros caminos que hacen que Reich critique al psicoanálisis, en la medida que éste cuestiona la represión (inconsciente) de los impulsos antisociales, pero también propone la renuncia (consciente) de estos impulsos como requisito fundamental e imprescindible para el desarrollo y mantenimiento de la cultura.

A partir de algunas divergencias teóricas, Reich se aparta del psicoanálisis ortodoxo y suspende los contactos intelectuales y personales con Freud y con la estructura oficial del psicoanálisis, aunque es necesario apuntar que el alejamiento de Reich también fue impulsado desde las propias estructuras psicoanalíticas oficiales y que las mismas no hicieron intento alguno por recuperar a *la oveja descarriada* para el redil.^v

Las principales objeciones que hizo Reich al psicoanálisis son sintetizadas en sus obras *La Revolución sexual* (1932) y en *La Psicología de masas del Fascismo* (1933). En la primera sostiene que si bien el psicoanálisis realizó el descubrimiento de las tendencias antisociales del inconsciente, también postuló la necesidad de la renuncia pulsional como requisito necesario para incorporarse a la cultura. Esto implica, para Reich, dos postulados contradictorios entre sí; ya que en el proceso de incorporación al mundo social, el niño debe adaptarse a las exigencias sociales y, simultáneamente, esa renuncia produce neurosis, la que es provocada por la represión impuesta por la cultura. A su vez, la enfermedad neurótica trae como consecuencia un debilitamiento de las capacidades creativas y culturales del sujeto, por lo cual, a partir de esa represión, se transforma en un individuo antisocial. La postura del psicoanálisis consiste en la liberación del incons-

ciente a partir del reconocimiento de los contenidos pulsionales, pero no de su liberación total. Este punto es fuertemente cuestionado por Reich, ya que –según su tesis– el reconocimiento consciente de los impulsos antisociales y su sometimiento a la reprobación del yo, no es suficiente para lograr la cura. Para que un sujeto pueda abandonar las tendencias hostiles, producto de las represiones gestadas en los primeros años, debe lograr una sexualidad genital plena. “La ordenación psicoenergética de la economía sexual que corresponda a cada edad exige, pues, la posibilidad de satisfacción sexual que corresponda a cada edad.” (Reich, 1932).

En la cultura capitalista, asentada sobre las bases de la cultura patriarcal, la sexualidad plena está restringida por el Poder, que ve en la misma una amenaza para las costumbres, para la moral y para el mantenimiento del *statu quo*.

“La satisfacción genital, como factor determinante de la economía sexual para la prevención de las neurosis y para la instauración de la capacidad social, contradice, en todos sus puntos las leyes actuales del Estado y todas las religiones de cuño patriarcal. La eliminación de la represión sexual, propuesta por el psicoanálisis como terapéutica y también como ciencia sociológica, está en la más irreconciliable oposición con todos aquellos elementos culturales de nuestra sociedad que se basan precisamente en esa represión” (Reich, 1932).

La sociedad burguesa de la época de Freud advirtió el peligro que representaba sus primeros descubrimientos cuando éste constataba, a través de su práctica clínica, que la represión sexual no sólo es patológica, sino que también es la causa de incapacidad para producir y crear. De allí sus ataques a esa teoría *pansexualista* y *antimoral* que, históricamente fueron cambiando en una aceptación parcial cuando el psicoanálisis admitió que las pulsiones no debían ser liberadas, sino que el sujeto debía renunciar a ellas, como el precio a pagar para incorporarse y recibir los beneficios de vivir al amparo de la cultura.

Reich no sólo denuncia a la moral capitalista, también cuestiona a la nueva moral revolucionaria de los nacientes estados comunistas en la Europa del Este y, al respecto, sostiene que el orden social autoritario y la represión social de la sexualidad van juntos, por lo tanto hablar de la *nueva moral* propuesta por el comunismo constituye un cambio formal que no conduce con una transformación revolucionaria, ya que ésta –la revolución– debe propender a la autorregulación de la vida social.

Como ya se ha señalado, la figura de W. Reich fue la de uno de aquellos que intentó –sin mayor fortuna en el plano de las realizaciones, aunque

con mucho éxito en cuanto a su trascendencia posterior— unir su sólida formación psicoanalítica con la también fuerte formación de teórico y militante del marxismo. Obvio es que para llevar adelante tal tarea, Reich debió compatibilizar dos esferas de conocimiento que se hallaban —por entonces— alejadas. Una trataba de leer la estructuración del psiquismo, en tanto que la otra lo hacía con la de la sociedad. En la actualidad, a más de medio siglo de tal esfuerzo, no parece una tarea titánica, sin embargo, por aquel entonces fue casi heroica, ya que a su protagonista le valió la condena y *excomunión* de las filas de unos y de los otros. Como ya se ha observado, para la ortodoxia freudiana era un apóstata, en tanto que para la obsecuencia de los fieles seguidores a las consignas de Moscú, era un traidor (Rodríguez Kauth, 1998).

Sin embargo, ni unos ni otros tenían razón. Desde el punto de vista psicoanalítico, el psiquismo se configura en un espacio social, en tanto que desde una lectura marxista, atender a las estructuras económicas de producción y explotación no necesariamente deja de lado la consideración de los aspectos subjetivos, que transitan por la vida de los trabajadores. Sobre esto, el propio Marx fue muy claro cuando advertía, en su *teoría de la plusvalía*, de que para poder llevar adelante las acciones de masas, se debían tener en cuenta, necesariamente, “todas las circunstancias que afectan al hombre” (Marx y Engels, 1973), es decir, también las condiciones subjetivas de su vida. Al respecto, el propio Reich señala que “... la ideología social ha sido considerada como la simple suma de los conceptos relativos al proceso económico tal cual se forman en la cabeza de la gente... La ideología ya no puede tomarse como un simple reflejo de las condiciones económicas. Cuando una ideología se ha posesionado de la estructura psíquica de la gente y la ha modificado, se ha convertido ya en un poder social material... No hay un desarrollo de las fuerzas productivas *per se*; lo que hay es un desarrollo de la inhibición en la estructura psíquica humana, en el pensar y en el sentir sobre la base de procesos socioeconómicos... La economía, sin una estructura emocional operante, es inconcebible; dígase lo mismo del sentir, pensar y obrar humano sin una base económica”. Este esclarecedor párrafo, puede ser resumido con el decir poético de E. Galeano, cuando habla del *sentipensamiento*, como una forma que sintetiza dos estructuras psíquicas que tradicionalmente han sido escindidas con afanes analíticos, pero que impiden observar la realidad del acontecer del psiquismo con plenitud.

Retornando a la lectura original que propone Reich de Marx, vale la pena recuperar un largo párrafo que éste último escribiera acerca de la relación existente entre ideología y realidad económica. Al respecto dice Marx

(1847) que “Las ideas de las clases dominantes son también las ideas dominantes en cada época; o, dicho de otro modo, la clase que tiene el poder dominante en la sociedad tiene también el poder ideológico dominante. La clase que dispone de los medios de producción materiales, dispone al mismo tiempo de los medios de producción ideológico, de tal modo de aquellos que carecen de los medios de producción están sometidos a la clase dominante. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, son esas mismas relaciones materiales bajo la forma de ideas, o sea, la expresión de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante; con otras palabras, son las ideas de su dominación”. Estos conceptos fueron retomados, durante la primera mitad del siglo XX, por Gramsci para elaborar su tesis acerca de los aparatos ideológicos del Estado y de la hegemonía del Poder en la transmisión ideológica que se hace sobre los miembros de la sociedad.

H. Marcuse y la Escuela de Francfort

La Escuela de Francfort se caracteriza por el desarrollo de un enfoque crítico de las relaciones sociales y su impacto en la subjetividad. Esta estructura conceptual analiza los efectos que la organización social produce en la constitución del psiquismo, y en particular los efectos que se producen en la constitución del inconsciente. Esto significa que las características de lo inconsciente siempre van a estar relacionadas con aspectos históricos y sociales; para este análisis ponen énfasis en los aspectos sociales e históricos de la vida moderna.

La clave de los problemas que se originan en la modernidad, y su repercusión en lo subjetivo, tienen que ver con los cambios sociales que generan una terrible y abrumadora represión, represión que se traslada al psiquismo del individuo que transita en este contexto socio-histórico. La represión que abruma al sujeto como consecuencia de estos cambios, produce su efecto en la constitución de la subjetividad.

Para entender esta postura de los autores a los que nos referimos, hay que tener en cuenta la perspectiva analítica que toman como base para sus desarrollos y se puede señalar entre otros aspectos, la teoría de las pulsiones. Esta conceptualización resultó muy operativa para enlazarla con una crítica de la vida moderna. Para ello desarrollaron una trama conceptual que comina los factores de la realidad sociohistórica con la constitución del psiquismo, estableciendo para esto la relación entre elementos inconscientes del psiquismo individual con las estructuras sociales de dominación. En ese sentido la teoría de las pulsiones sirve para atribuir a las pulsiones de

autoconservación la tendencia a someter, sofocar, reprimir y, en consecuencia, destruir al sujeto cuya conservación tenían encomendada.

En *Eros y Civilización*, Marcuse (1963) investiga la génesis de las formas modernas de identidad a partir del análisis de algunas tesis de Freud, en particular la de los dos principios del desarrollo psíquico, la teoría de las pulsiones y su represión como un requisito para el establecimiento y conservación de la cultura. A partir de estos elementos característicos de los desarrollos freudianos, trata de elaborar una teoría que permita establecer un nexo entre las formas de control social y la dimensión profunda de lo pulsional y sus formas de satisfacción.

El sistema capitalista –dominante en la cultura occidental^{vi}– provoca en el sujeto una violenta y excesiva represión de los impulsos libidinales, lo cual origina un aumento desmesurado de las pulsiones de autoconservación. Este proceso provoca un empobrecimiento del yo que se debate entre la autonomía y la represión. Esto puede ser explicado a partir de la fragmentación en la que se debate el sujeto como consecuencia de la represión de los impulsos libidinales, represión que se ofrece a cambio de un mayor control y autonomía, pero que, como ya se ha señalado, provoca el crecimiento y dominio de las pulsiones de autoconservación que aumentan la escisión del psiquismo.

Cuando Marcuse relaciona la represión de las pulsiones sexuales con la cohesión política, se apoya en la primera teoría freudiana sobre las pulsiones, ya que sostiene –al igual que Freud– que la represión social se ejerce básicamente sobre la sexualidad. Al relacionar directamente la represión sexual con la coacción política, Marcuse –al igual que Reich– desconoce los desarrollos teóricos posteriores en el campo de lo pulsional y vuelve a una interpretación hedonista del psicoanálisis renegando, implícitamente, de los desarrollos más significativos de Freud.

Para Marcuse, las vicisitudes de lo pulsional, reproducen las alternativas de la realidad exterior. Por otra parte, en relación a los principios de realidad y de placer, este autor no comparte el sentido que Freud proporciona al abandono del principio de placer por el principio de realidad para lograr una transformación más duradera y eficaz. Marcuse lleva la interrelación de ambos principios al campo de lo social, manteniendo que los desarrollos sociales contemporáneos indican que el principio de placer está sometido cada vez de una manera más intensa a la represión social y, en consecuencia, la satisfacción inconsciente es sólo un producto de las patologías con que se expresa el poder y la dominación social.

La ambivalencia que se produce en el interior del yo, se observa con más especificidad en el Complejo de Edipo, en el cual la razón, dominado-

ra del Padre, se introyecta para obtener un sentimiento de independencia; por lo cual el sentimiento de autonomía se produce ligado al sometimiento previo a una autoridad represiva. La conciencia, al mismo tiempo emancipadora y represiva, tiene su correlato a nivel inconsciente. Es decir que las características antagónicas de la conciencia –emancipación y represión– se relacionan con una estructura similar inconsciente. En síntesis, este dualismo consciente/inconsciente, participa de una ambivalencia radical que, paradójicamente, es la base de la creatividad y de la opresión, de la autonomía y de la heteronomía, de la empatía con el otro y de la violencia exterminadora.

Esta postura de Marcuse, que fue compartida por T. W. Adorno (1950), también de la Escuela de Francfort, participa con legitimidad de un enfoque psicoanalista al hablar de la ambivalencia del psiquismo que se estructura como base de impulsos contradictorios, se puede observar, con mucha dificultad, desde el dualismo pulsional propuesto por Freud en la segunda teoría de las pulsiones. Eros y Tánatos, vida y muerte, también representan los impulsos contradictorios a que está sometido el sujeto, pulsiones de vida que tienden a constituirse en unidades cada vez más amplias y a mantenerlas, a la vez que las pulsiones de muerte aparecen como fuerzas disruptoras, que tienden a destruir los conjuntos sociales y a romper las ligazones existentes.

Lo original de este enfoque, consiste en la propuesta de desalienar al sujeto a partir de una teoría articulada con una praxis social y política que incluye lo sociohistórico como componente del psiquismo. En ese sentido, la forma como la sociedad industrial y el desarrollo tecnológico han perfeccionado nuevas y más eficaces formas de control social, las desarrolla Marcuse en su obra *El Hombre unidimensional* (1954). En este texto, sostiene que la creciente capacidad tecnológica para satisfacer necesidades materiales básicas y crear nuevas necesidades espurias, constituyen los recursos con los que se sostiene como forma social el *consumismo*, y la posibilidad de crear una ideología en la cual los sujetos se transformen en consumidores pasivos sin responsabilidad de sus propias decisiones. Por medio de esta servidumbre voluntaria y cómoda, no sólo se sofoca el disenter del sistema, sino que también se diluyen las posibilidades creativas del ser humano y el hombre se transforma en *unidimensional*, es decir de una sola dimensión.

Para explicar las nuevas formas de control social que se asientan en el capitalismo, Marcuse habla de una libidinización de los objetos y de las relaciones libidinales con el consumo alentadas por el sistema. Pero, lo que realmente le preocupa, es la represión que implica esta forma de vida, represión que anula las necesidades y encubre la "... reificación total en el

fetichismo total de la mercancía” (1954, pág. 10). Es decir que la satisfacción está dada por el consumo y el acceso cada vez mayor a la posesión de objetos materiales. La satisfacción de las necesidades a través del consumo y de la posesión de objetos, encubre y reprime la necesidad básica de libertad ya que, según Marcuse, “... la misma libertad debe llegar a ser una necesidad instintiva y, en cuanto tal, debe mediatizar las demás necesidades” (1954, pág. 10). En otras palabras, asimila la liberación a la pulsión de vida no sublimada, sosteniendo que “... es en la liberación no sublimada donde se hundan las raíces de la exigencia de una libertad política y social”. Para él, la represión social de siglos, han enmascarado el factor político de Eros, que de esa forma concentró sus energías en la sensualidad genital, lo cual impidió desviar esa fuerza hacia otras zonas del cuerpo y, sobre todo, hacia el medio como fuerza revolucionaria y creadora.

Marcuse se refiere a estas necesidades no sublimadas como la base biológica sobre la que se asentarán las necesidades sublimadas. La energía erótica *no sublimada* tiene como expresión social la cooperación y la solidaridad, que de ese modo contribuirán al “... establecimiento de un mundo natural y social que, al destruir la dominación y la agresión represiva, se colocarían bajo el principio de realidad de la paz” (op. cit. pág. 11).

Los desarrollos de Marcuse, al relacionar la represión sexual con la coacción política, se mueven directamente en las concepciones freudianas de la primera teoría pulsional y olvidan los desarrollos posteriores, sobre todo los de *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*. Posiblemente estos textos de Freud, que ya hemos comentado parcialmente, al sostener la certeza por la cual el sujeto, por su condición de tal, no podrá eludir la infelicidad ni la culpa, sean conceptos muy difíciles de digerir para quienes se erigen en el lugar del reformista o del ideólogo.

A modo de resumen

No se nos escapa que cuando se intenta hacer la historia de algo, como así también cuando se escribe la biografía de alguien, quien emprende tal tarea no es *químicamente puro*. Por el contrario, escribir en historia –como en la mayoría de las disciplinas– supone un compromiso de agrado o desagrado por el objeto en cuestión (Rodríguez Kauth, 1996, 1998b). No se nos escapa que en este texto se han incluido a algunos autores y se han dejado en el tintero a otros. Esto no es casual, pero los espacios son breves y hay que ignorar a algunos en beneficio de aquellos que se quieren desarrollar. Obvio es que en este escrito faltan autores y épocas históricas que marcaron rumbos señeros, pero no había lugar para todos y hemos preferido detenernos en aquellos que más nos han interesado. Es probable que en

un futuro –cercano o lejano, eso lo definirá la expectativa del lector y el compromiso nuestro– podamos desarrollar con mas amplitud a la última escuela citada y a algunos otros personajes de esta larga y fructífera historia.

Referencias

- Adorno,T.W. et al.(1950): *The authoritarian personality*. Nueva York: Harper & Brothers.
- Chasseguet, y otros (1979): *Los Caminos Del Anti-Edipo*. Buenos Aires: Paidós.
- Dahl,R.A (1961): *Who governs?*. Londres: Yale University Press, New Haven.
- Elliott,A(1995): *Teoría Social y psicoanálisis en transición*. Ed. Amorrortu, Bs. As.
- Freud,S.: (1908) *La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud,S.(1927): *El Porvenir de una Ilusión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud,S.(1929): *El Malestar en la Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.1986.
- Freud,S.(1933): En torno de una cosmovisión. En *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*. Tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.
- Freud,S.(1933): *Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones*. En *Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*. Tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu,1986.
- Goldhagen,D.J.(1996): *Los verdugos voluntarios de Hitler*. Madrid: Taurus, 1997.
- Kaufmann,P.(1996): *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan,J: (1986) *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1988.
- Le Bon,G.(1931): *Psicología de las masas*. Madrid: D. Jorro.
- Lenin,V.I.(1908): *Materialismo y empiriocriticismo*. Montevideo: Ed. Pueblos Unidos, 1966.
- Lukes,S.(1974): *El poder: un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI, 1985.
- Marcuse,H.(1963): *Eros y Civilización*. Buenos Aires: Paidós.
- Marcuse,H.(1954): *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Hispanoamérica Ediciones, 1984.
- Marcuse,H.(1978): *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Sur.
- Marx,C.(1847): *La Ideología alemana*. Montevideo: Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1958.
- Marx,C.-Engels,F.(1848): *El Manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires: Anteo, 1986.
- Marx,C.-Engels,F.(1973): *Obras Escogidas*. Tomo IV. Buenos Aires: Ed. Ciencias del Hombre.
- Paramelle,F.: *Los autores de "El antiedipo" freudiano a pesar de ellos mismos*. En Chasseguet y otros.
- Reich,W.(1936): *La revolución sexual*. Barcelona: Planeta Agostini, 1993.
- Reich,W.(1933): *La psicología de masas del fascismo*. Méjico: Roca, México, 1973.
- Resnik,M.D.(1987): *Elecciones. Una introducción a la teoría de la decisión*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Rodríguez Kauth,A.(1994): *Lecturas Psicopolíticas Argentinas desde la Izquierda*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

- Rodríguez Kauth,A.(1996): *José Ingenieros*. Edit. Almagesto.
- Rodríguez Kauth,A (1988): *Psicoanálisis, Represión y Subjetividad*. Buenos Aires: *Topía*, 22, 1998.
- Rodríguez Kauth,A.-Falcon,M.(1997): Helplessness and power in health care. Ginebra: *Word Health Forum*, Vol. 18, N° 3/4.
- Rodríguez Kauth,A.(1998b): *Temas y Lecturas de Psicología Política*. Buenos Aires: Editores de América Latina.

Notas

- ⁱ En contraposición con las llamadas ciencias “duras”, que parecieran corresponder a la dureza del pensamiento que las anima, más que a la firmeza con que se sostienen.
- ⁱⁱ Es evidente, que Freud se quedó sólo en la superficialidad del marxismo. El joven Marx no desconoció la presencia de los elementos psicológicos (Marx, 1847), del mismo modo que el propio Lenin lo desarrolla al final una de sus obras monumentales (1908).
- ⁱⁱⁱ Es evidente, que Freud se quedó sólo en la superficialidad del marxismo. El joven Marx no desconoció la presencia de los elementos psicológicos (Marx, 1847), del mismo modo que el propio Lenin lo desarrolla al final una de sus obras monumentales (1908).
- ^{iv} Según Françoise Paramelle (1979) el texto “La moral sexual...” fue denunciado por ciertos psicoanalistas como “típicamente antifreudiano”, al haber sido el origen del pensamiento disidente de Reich.
- ^v En 1930 mantiene una última entrevista con Freud, ya al borde de la ruptura. En 1933 es expulsado del Partido Comunista Alemán. Evidentemente, se trató de una vida sumamente transgresora.
- ^{vi} Y que en la actualidad reina por doquier merced a la imposición del llamado “Nuevo Orden Internacional”, que ha hecho de la globalización financiera el instrumento de sujeción de los pueblos dependientes del imperio capitalismo (Rodríguez Kauth, 1994).

Angel Rodríguez Kauth es profesor Titular de Psicología Social II y de Psicología Política en la Facultad de Ciencias Humanas. Es Director del proyecto de Investigación *Psicología Política*. Autor de más de 170 publicaciones en revistas de psicología, sociología, economía y política.

Mabel Inés Falcón es profesora de Psicología educacional (línea psicoanalítica). Es miembro del proyecto de Investigación *Psicología Política*. Los autores pertenecen a la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis. Avda. Ejército de los Andes 950 5700. San Luis Argentina.