

*PSICOPOLÍTICA SURREALISTA: MARXISMO, PSICOANÁLISIS,
VANGUARDISMO ARTÍSTICO Y CRÍTICA DE LA PSICOLOGÍA*

*SURREALIST PSYCHOPOLITICS: MARXISM, PSYCHOANALYSIS,
ARTISTIC AVANT-GARDE AND CRITIQUE OF PSYCHOLOGY*

David Pavón Cuellar*

RESUMEN

La psicología moderna, como especialidad científica-profesional y como saber general popularizado y difundido en el dominio social, se basa en varios supuestos, entre ellos, la distinción de su objeto con respecto a todo lo demás, como el cuerpo y el mundo externo. El presente artículo mostrará cómo esta distinción y otros supuestos psicológicos fueron implícita o explícitamente desafiados, en los años 20 y 30, por ciertas concepciones de inspiración marxista y freudiana que se encuentran en las vanguardias artísticas del surrealismo francés, la corriente poetista-surrealista checa, la antropofagia brasileña y el surrealismo latinoamericano.

PALABRAS CLAVE: SURREALISMO * MARXISMO * PSICOANÁLISIS * PSICOLOGÍA * POLÍTICA

ABSTRACT

Modern psychology, as a scientific-professional specialty and as popularized and general knowledge spread in the social domain, rests on several assumptions, including the distinction of its object from everything else, including the body and the outer world. This article will show how this distinction and other psychological assumptions were implicitly or explicitly challenged in the 1920s and 1930s by certain conceptions of Marxist-Freudian inspiration found in the artistic avant-gardes of French surrealism, the Czech poetic-surrealist movement, Brazilian anthropophagy and Latin American surrealism.

KEYWORDS: SURREALISM * MARXISM * PSYCHOANALYSIS * PSYCHOLOGY * POLITICS

* Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México.
davidpavoncuellar@gmail.com

INTRODUCCIÓN: MONISMO SURREALISTA

Al representarse el psiquismo, los surrealistas abren espacios lógicos inhabituales que politizan lo representado y posibilitan la coexistencia del marxismo y del psicoanálisis, al tiempo que desafían perspectivas más convencionales, más “realistas”, como las que suelen operar en la psicología científica y académica desde hace casi 200 años. La especialidad psicológica dominante desde el siglo XIX, con su dualismo constitutivo que la hace distinguir su objeto de todo lo demás, no podría ni siquiera justificar su existencia en un discurso tan radicalmente monista y antidualista como aquel en el que se despliega el surrealismo. No hay aquí lugar para la psicología con su objeto: un objeto abstracto que se distingue y se aparta de una realidad con la que solo puede relacionarse extrínsecamente al percibirla con los sentidos, al interpretarla mediante las facultades mentales y al incidir en ella a través de las acciones o conductas de los sujetos. En lugar de este mundo interno que se arranca y se desgarrá del mundo externo de la sociedad y de la historia, lo que hay es una región inconsciente, surreal, en la que ambos mundos se funden en una totalidad artística-poética tan psíquica o mental como política, social e histórica.

La fusión interioridad-exterioridad, que no se entiende siempre de la misma forma en los distintos exponentes del surrealismo, posibilita igualmente la compenetración entre el marxismo y el freudismo (Behar, 1992). Tal compenetración fue decisiva para definir la orientación del movimiento surrealista desde mediados de los años 20 (Breton, 1924; Breton, Aragon y Fourier, 1988). La importancia de las opciones marxista y freudiana para los surrealistas puede apreciarse lo mismo en su tenaz devoción al comunismo que en su no menos obstinado apego al psicoanálisis a pesar de la presión de los comunistas que seguían sumisamente la dura línea antifreudiana marcada por el estalinismo (Reynaud, 2010).

En los años 20 y 30, en el momento mismo en que las policías intelectuales de la Unión Soviética y de los Partidos Comunistas decretaban el carácter mutuamente excluyente del freudismo y el marxismo-leninismo, los

surrealistas promulgaron la relación complementaria entre el psicoanálisis, con el que buscaban situar “la surrealidad en un inconsciente en el que pudiera estudiarse científicamente”, y el marxismo, con el que intentaban liberar la misma surrealidad del “yugo de la estructura capitalista” y evitar que fuera una “quimera sólo accesible a unos cuantos privilegiados” (Duplessis, 1950, p. 111). Este anudamiento marxista-psicoanalítico hará que el surrealismo coincida con el freudomarxismo que se encuentra en la misma época, entre los años 20 y 30, con Vera Schmidt (1924), Alexandr Luria (1925), Siegfried Bernfeld (1972), Wilhelm Reich (1934), Otto Fenichel (1934) y otros. Habrá también otras importantes coincidencias políticas e intelectuales entre los surrealistas y los freudomarxistas, entre ellas, la radicalidad en las posiciones adoptadas, las propuestas innovadoras y generalmente incomprendidas, el desafío de la tradición y del conservadurismo, los desencuentros con el *establishment* psicoanalítico, la oposición histórica puntual contra el fascismo y al nazismo, la proximidad al comunismo, el frecuente espíritu crítico ante el estalinismo y la ya mencionada insumisión ante la línea marcada en Partidos Comunistas y en la Unión Soviética. Sin embargo, mientras que el freudomarxismo era una corriente de pensamiento más bien crítica y reflexiva que estaba centrada en las regiones austro-alemana y soviética, el surrealismo fue un movimiento de vanguardia primordialmente artístico-poético y creativo-expresivo que se desarrolló en especial dentro del espacio cultural francés, aunque también tuvo importantes antecedentes, paralelismos, equivalentes y continuaciones en otros contextos, entre ellos, los de Checoslovaquia, Brasil, Argentina, Cuba y Perú, a los que se referirán más adelante.

Antes de explorar lo que se pensaba en la corriente poetista-surrealista checa, en la antropofagia brasileña y entre los surrealistas latinoamericanos, se incursionará en el pensamiento prácticamente inabarcable del surrealismo francés. Este breve recorrido se detendrá tan solo en aquellas ideas que se refieran al psiquismo, que problematicen el dualismo interior/exterior, que vinculen el marxismo

con el psicoanálisis o que permitan reflexionar críticamente sobre la psicología y su campo de estudio. Estas ideas permitirán apreciar una libertad, originalidad y profundidad en la reflexión que tal vez únicamente puedan ser conseguidas bajo el impulso del arte y de la poesía.

BRETON: EXCLUSIÓN DE LA PSICOLOGÍA EN LOS VASOS COMUNICANTES ENTRE EL MARXISMO Y EL PSICOANÁLISIS

El francés André Breton (1896-1966), quizás el más representativo exponente del surrealismo, fue de los que manifestó de manera más abierta e insistente su doble adhesión a Marx y a Freud, coincidiendo así con Trotsky, al que respaldó en el terreno político y con el que se encontró en 1938 en México, en donde el poeta y el bolchevique discutieron largamente sobre marxismo y psicoanálisis (Schwarz, 1974). Años antes, en el *Primer manifiesto del surrealismo*, razonando como lo haría De Man en la misma época, Breton invocó a Freud porque lograba sacar la experiencia humana de la “jaula” en la que imperaban el “racionalismo” y el “buen sentido” (Breton, 1924, p. 316). Luego, en el *Segundo Manifiesto*, sin abandonar la “crítica freudiana de las ideas”, aceptó la “fórmula marxista” para estudiar la sociedad y rechazó cualquier “explicación social que no fuera la de Marx”, cuyas “previsiones” siempre “se mostraron justas” (1930, pp. 805-808). Más adelante, además de insistir en retomar “todas las tesis” del marxismo, entre ellas la “concepción materialista de la historia” y la “necesidad de la Revolución social”, Breton permaneció fiel a las teorías freudianas del sueño y de la “vida inconsciente” (1935a, p. 449). Simultáneamente, unió el imperativo marxiano de “transformar el mundo” a la consigna del poeta Arthur Rimbaud de “cambiar la vida” (1935b, p. 459).

La asimilación del mundo que ha de transformarse a la vida que se debe cambiar expresa una lógica monista prefigurativa por la que desaparecen los desfases presente/futuro y vida/mundo, sujeto/objeto, interior/exterior, en los que se ve brotar el dualismo y florecer la psicología. Si una visión dualista psicológica debe mantener los términos desfasados, el surrealismo los puede superar al fusionarlos.

Quizás el único límite de Breton es que reduce la fusión a una simple comunicación en la que el psiquismo y el mundo se prolongan el uno en el otro. Esta comunicación es representada con las metáforas de los “vasos comunicantes”, los “tejidos capilares” y los “hilos conductores” que restablecerían el “intercambio constante” y la “interpenetración continua” entre “la vigilia y el sueño, el exterior y el interior”, pero también entre “la razón y la locura, la calma del conocimiento y el amor, la vida por la vida y la revolución” (Breton, 1932, pp. 103 y 160).

La transformación revolucionaria del mundo es una ocasión para “vivir por vivir”, sin mediaciones ni enajenaciones de ningún tipo, lo que demostraría que nuestra vida está fuera de sí misma y de la esfera subjetiva a la que suele ser confinada por psiquiatras, psicólogos y psicoterapeutas. Lo mismo ocurre con las facultades psicológicas del razonar y del conocer, que solo se realizan plenamente al sacarse o arrebatare de sí mismas, al escapar de su cárcel interior definitoria-normalizadora y al abrirse a la otredad, al delirio y al amante, al razonar-enloqueciendo y al conocer-amando. En fin, el exterior y el interior, los mundos que se recorren dormidos y despiertos, “no hacen más que uno” (Breton, 1932, p. 70). Están unidos, conectados, comunicados en una única dimensión psíquica-física en la que ni siquiera es posible distinguir claramente las formas en las que se vive y se sueña. Breton observa, en efecto, cómo se procede en la vigilia tal como se hace en el sueño, ya sea percibiendo o reteniendo selectivamente lo que “sirve la causa” del deseo (p. 123), o bien procesando las percepciones a través de procesos de “condensación, desplazamiento, sustitución, retoques” (p. 129).

Además de afirmar su tesis monista de la comunicación entre el interior y el exterior, entre el sueño y la vigilia, Breton (1932) rechaza explícitamente cualquier perspectiva dualista que “aisle” y “oponga” ambos términos (pp. 10-11). Este rechazo lo es de la psicología, pero también de la psicologización del psicoanálisis y de ciertas desviaciones del propio Freud, quien se habría deslizado hacia el dualismo al suponer que “la realidad psíquica es una forma de existencia particular que no debería confundirse

con la realidad material” (p. 20). Al diferenciar las dos realidades psíquica y material, Freud aceptaría la dualidad que Breton intenta evitar. Sin embargo, exceptuando este desliz dualista, Freud tiende hacia una visión materialista monista como la de Marx, lo que se confirmaría, por ejemplo, cuando reconoce que “toda la sustancia del sueño está atrapada en la vida real” (p. 18). En el materialismo que Breton atribuye a Freud, en efecto, es el sueño el que forma parte de la vida real en su materialidad. El sueño es vida, pero la vida no es sueño, como se imaginaría en el idealismo y en ciertas formas extremas de psicologismo.

Siguiendo a Freud al asimilar el sueño a la vida y no la vida al sueño, Breton (1932) reconduce también el interior al exterior y no el exterior al interior, y así admite cierta “diferencia” entre el exterior y el pliegue interior del exterior: una diferencia que le permite “reforzar con la unidad” la concepción marxista materialista del mundo real (p. 127). Pero esta diferencia únicamente parece interesarle a Breton por su carácter superable, es decir, desencadenante de una revolución entendida como superación de la diferencia entre el sueño y la realidad, como cierta realización de los sueños, como la “conversión” de lo “imaginado” en “lo vivido” (pp. 10-11). Es así como el surrealista puede justificar su creencia en el “sueño profético” (p. 20). Este sueño se torna profecía cuando permite realizarlo al “eliminar lo inasimilable del pasado” y así ayudar a “cumplir el salto vital” (p. 59).

Cuando se cambia con Breton de la realidad en la que se vive a la realidad con la que se sueña, cuando se realiza así realmente el deseo ya realizado proféticamente en el sueño, entonces se efectúa un acto revolucionario por el que no solo se salva en la práctica la distancia teórico-política entre el psicoanálisis y el marxismo, sino que se anula el desfase real entre el interior y el exterior, se elimina el intersticio en el que brotan la psicología y otras ilusiones dualistas, y se conquista, al menos por un instante, un monismo absoluto. Este monismo, en efecto, es el que se consigue cuando se anula cualquier distancia entre lo exteriormente existente y lo interiormente deseado. Quizás la

mejor expresión bretoniana de tal monismo absoluto se encuentre en la manera en que Breton (1937), intentando “conciliar a Engels y a Freud” en el *Amor loco*, se representa el azar como “manifestación de la necesidad exterior que se abre camino en el inconsciente humano” (p. 690). En el punto en el que la necesidad exterior se torna interior, el azar del “encuentro” aparece como un “maravilloso precipitado de deseo” (p. 682).

El azar consigue realizar el deseo psíquico interno, inconsciente en Freud, al realizar la necesidad histórica externa, no-consciente en la óptica engelsiana (Engels, 1878 y 1888). Es así como Breton concluye triunfalmente su “asimilación” entre el interior y el exterior, entre la esfera del psicoanálisis y la del marxismo, entre “la emancipación individual y la revolución colectiva”, entre “el deseo amoroso y el deber revolucionario” (Rubio, 2009, pp. 290-295). La revolución responde a una implacable necesidad histórica inconsciente que no solo ha de asumirse conscientemente como deber, sino también inconscientemente como deseo. Es así como el individuo puede llegar a liberarse a sí mismo al actuar colectivamente en el movimiento revolucionario. Lo colectivo media en lo individual, así como, la historia opera en el deseo.

CREVEL Y TZARA: LA SÍNTESIS MARXISTA-FREUDIANA CONTRA LA PSICOLOGÍA, EL DUALISMO, LA ESPECIALIZACIÓN Y EL REALISMO ADAPTACIONISTA

En el contexto francés, además de Breton, destacan otros dos surrealistas que defienden un monismo anti-psicológico al reunir las perspectivas marxista y freudiana. Uno es Tristan Tzara (1896-1963), mejor conocido como fundador del dadaísmo, y el otro es René Crevel (1900-1935), quizás el surrealista que se aproxima con mayor seriedad al marxismo y al psicoanálisis. Entre 1932 y 1935, Crevel y Tzara, unidos por la amistad, coinciden en su firme compromiso con el comunismo, en varios aspectos de su visión del surrealismo y en algunas discrepancias con respecto a las posiciones bretonianas (Buot, 1991). Ambos, al plantear su opción monista, van más allá de una “comunicación” como la de Breton y

proponen una “síntesis” marxista-freudiana que supera de manera dialéctica la división entre el exterior y el interior, la vigilia y el sueño, lo físico y lo psíquico, lo social y lo individual: en Tzara, síntesis entre “el inconsciente reprimido por el intelecto y el proletariado oprimido por la burguesía”, entre “la revolución social y la revolución poética” (Tison-Braun, 1977, p. 67); en Crevel, síntesis entre “lo imaginario y la realidad, entre el individuo y la sociedad, entre la poesía y el socialismo científico” (Cornacchia, 2002, pp. 294-295).

En realidad, además de buscar sintetizar lo social-real y lo individual-imaginario, Crevel (1932) aspira a una “síntesis de lo consciente y lo inconsciente” (p. 93), de la “acción” y el “sueño” (p. 84), en donde los términos opuestos dejan de serlo, “dejan de ser percibidos contradictoriamente”, impidiéndose así “divinizar” lo inconsciente o lo irracional, porque “es imposible divinizarlos sin divinizar sus contrarios” (1934, pp. 172-173). Por su lado, Tzara (1935), invocando la dialéctica marxista, no solo busca sintetizar la poesía y la sociedad o la represión sexual y la opresión política, sino que también intenta recobrar “de un modo más elevado la realidad sintética en la que el primitivo confundía sus diversos conocimientos, mezclando los del día con los de la noche” (pp. 168-169). Los dos surrealistas rechazarán también explícitamente cualquier visión dualista que aisle el psiquismo y así justifique la existencia de la psicología. Si Tzara (1935) descarta el “dualismo burgués” en el que “la mano derecha no sabe lo que hace la mano izquierda” (p. 210), Crevel (1932) denuncia la estrategia dualista del “mundo capitalista” que busca “dividir para reinar”, ya que “es para poseerse que el hombre primero se divide en cuerpo y espíritu” y luego divide su espíritu en distintas “categorías”, algunas de las cuales ejercen un “poder dictatorial” sobre las otras (p. 67).

La ecuación denunciada por Crevel es una ecuación crucial de la psicología: si el hombre debe partirse y desmenuzarse, creando así el psiquismo y las distintas funciones psíquicas, es para poseerse, pero si debe poseerse, es para someterse al capital. La dominación capitalista depende así de las dos clásicas

operaciones psicológicas de la escisión dualista y de la pulverización atomista, que introducen al sujeto en la dimensión de la “propiedad” y que terminan reduciéndolo, siguiendo la imagen hegeliana, a un “saco de facultades” (Crevel, 1932, p. 69). Sobra decir que esta hipótesis creveliana está en perfecta sintonía con la psicología marxiana de la determinación material dominante y con la explicación engelsiana del dualismo por la dominación material. Sin embargo, prefiriendo invocar el psicoanálisis, Crevel (1932) critica explícitamente la “psicología tradicional” idealista no-freudiana que “reduce las cuestiones a sí mismas” y que impide así que “reciban una solución justa” (p. 158). La solución justa no se encuentra, desde este punto de vista, dentro del mismo psiquismo al que se confina la psicología, sino en el exterior económico-social-político, esto es, aludiendo a la famosa metáfora de Diderot (2014), en la rectificación material de la manera “injusta” en que se toca el “clavecín sensible” del ser humano (Crevel, 1966, p. 160).

Según Crevel, los problemas psíquicos no radican en el psiquismo, sino en las injusticias económicas, sociales y políticas de la que es víctima. La causa es exterior a la esfera individual psicológica, y no interior, como lo supone la psicología, reduciendo erróneamente las cuestiones psicológicas a sí mismas. Para Crevel (1932), por cierto, este error de la psicología es también el del psicoanálisis psicologizado, reducido a una simple psicología, recuperado por los “cuidadores del alma” y adaptado a los “prejuicios” de quienes lo utilizan (p. 98).

La impugnación creveliana de la psicología y del psicoanálisis psicologizado forma parte de una crítica más amplia similar a la efectuada por el marxismo occidental, por Lukács (1923) y Korsch (1923), y dirigida contra el conjunto de las especializaciones animadas por sus “mezquindades divisoras” y por su “manía analítica” ejercida contra el propio ser humano al oponerle a todo lo que ha extraído de él (Crevel, 1932, p. 69). Esta crítica de las especializaciones se encuentra igualmente en Tristan Tzara (1935), para el cual, en una evocadora metáfora, especializarse es como “portar anteojeras” que sirven para “no ver más

que lo que se quiere” (p. 211). El psicólogo, por ejemplo, vería el problema psíquico para no ver los problemas sociales, políticos y económicos del mundo.

En la perspectiva de Tzara, esta ceguera ante el mundo parece vincularse intrínsecamente con la orientación psicológica introspectiva del sujeto que le impide “inclinarse fuera de sí mismo” y que le hace “mantenerse dentro”, en donde “un sillón ha crecido” y ha pasado a constituir “estructura” y “esqueleto”, así como un “simulacro de universo” que asegura la “comodidad moral” (p. 66). ¿Acaso no resulta demasiado fácil quedarse dentro de uno, en el mundo interno de la psicología, y pretender arreglar aquí los problemas que únicamente pueden resolverse de verdad a través de la acción colectiva revolucionaria en el mundo externo? La realidad plantea obstáculos y predicamentos morales que resultan insostenibles y que tan solo pueden sortearse al encerrarse uno cómodamente, como “alma bella” hegeliana, dentro de uno mismo. Es también para huir así del exterior hostil hacia el confortable interior que sirve la perspectiva psicológica.

Además de concordar en la crítica del dualismo y de la especialización que subyacen a la psicología, Tzara y Crevel coinciden en su oposición al realismo adaptacionista que triunfará poco después en la psicologización y en la nazificación y americanización del psicoanálisis. Crevel (1932) condena el “realismo” consistente en “dejar de intentar actuar sobre el mundo exterior, aceptarlo tal como es, estar dispuesto a volverse como es, por hipocresía, oportunismo, cobardía” (p. 77). Este realismo será detectado en aquellos científicos “neutros” y “objetivos” entre los que se podría contar a la mayoría de los viejos y nuevos psicólogos académicos, los cuales, “aliándose” con un “estado de cosas”, lo que hacen es “tolerar lo intolerable” y optar por “la comodidad y el letargo” (p. 81). De un modo más activo y propositivo, Tzara (1935) va más allá de la crítica del realismo y promueve una práctica militante poética-onírica y anti-realista encaminada principalmente a “sabotear la realidad del mundo exterior” al “volverla confusa, dislocarla, fragmentarla, diseminarla e insensibilizarla” (p. 105). Esta práctica tendrá

su expresión más importante en un “pensamiento no-dirigido” que el propio Tzara diseña, que vincula con el comunismo, que describe como un “soñar despierto”, que asimila a la “poesía” como “actividad del espíritu” de todos y no como simple “medio de expresión” de los poetas, y que está en contradicción con la promoción capitalista de “la adaptación al medio” y de “la producción económica” (1931, pp. 270-276; 1935, pp. 156-169).

La orientación dirigida instrumental y utilitaria del capitalismo contradice diametralmente la acción colectiva poética no-dirigida propuesta por Tzara, así como también parece contradecir sus términos correlativos en el psicoanálisis, aquellos en los que parece inspirarse el mismo Tzara, la atención flotante y la asociación libre, en los que se rechaza igualmente cualquier dirección deliberada y estratégica de las ideas y de las palabras (Freud, 1912). El rechazo de la direccionalidad no solo permitiría liberarse de los fines precisos que el sistema capitalista hace cumplir, sino también de la propia lógica instrumental del sistema.

La inspiración psicoanalítica de Tzara es patente lo mismo en su propuesta de práctica militante anticapitalista que en su visión de una sociedad capitalista cuyas mayores deficiencias y perversiones, descritas en clave más freudiana que marxista, estribarían en su “economía psíquica” (1935, p. 219) e incluirían el “pensamiento dirigido” (1931, pp. 270-277), la “inhibición del complejo de castración” (1935, p. 173), la imposibilidad de “identificación entre las realidades interna y externa” (p. 215) y la “insatisfacción” o el “debilitamiento y envilecimiento” de los deseos por causa de su “sofocación”, “represión”, “amputación” y “desviación” (pp. 173-174, 218, 248). Esta centralidad de los deseos hace que Tzara llegue incluso a definir “la historia de la humanidad” como “la historia de los deseos del hombre” (p. 218).

El eje rector y el contenido esencial del proceso histórico residirían en los deseos y no en las necesidades, los intereses, las fuerzas ni en las relaciones de producción. Aparentemente, según Tzara, los hombres no hacen su propia historia, como creía Marx, de acuerdo a las circunstancias con las que se encuentran,

sino más bien según sus deseos con sus avatares y sus impedimentos u ocasiones de satisfacción. Estos deseos, irremediabilmente causados y extraviados por las fantasías del sujeto, acabarían siendo más decisivos que las condiciones materiales objetivas. Ideas como esta justifican sobradamente que el checo Vít zslav Nezval (1936) condenase a Tzara por “deslizarse peligrosamente hacia el idealismo al intentar explicar el proceso histórico mediante fórmulas psicoanalíticas” (p. 56). La diferencia entre la orientación más freudiana de Tzara y la predominantemente marxista de Nezval aparecerá en cierto momento como la gran línea divisoria por la que se deslindan las versiones francesa y checa del surrealismo.

NEZVAL, TEIGE, KALANDRA Y EL MOVIMIENTO
POETISTA-SURREALISTA CHECO: DEL
AISLAMIENTO PSICOLÓGICO DEL PSIQUISMO A
SU DISOLUCIÓN POÉTICA EN EL MUNDO

El escritor Vítězslav Nezval (1900-1958) fue uno de los dos principales animadores del movimiento poetista checo. El otro fue el artista Karel Teige (1900-1951). Ambos eran marxistas y comunistas, vivían en Praga y tenían la misma edad, solo 23 años, cuando en 1923 fundaron el poetismo, un movimiento vanguardista literario, artístico, intelectual y político en el que la poesía era promovida como actitud y estilo de vida, no como simple actividad de poetas profesionales. En esta concepción de la poesía, como en la opción marxista y en otros detalles importantes que se examinarán en las páginas siguientes, el poetismo checo revela su convergencia con Tzara y con el surrealismo francés en general, así como también converge con el movimiento antropófago brasileño, el que después se desarrollará. Los tres movimientos de vanguardia, que muestran profundas coincidencias entre sí, aparecen y se desarrollan de manera simultánea y paralela en sus respectivos países.

Al igual que la antropofagia, el poetismo, como bien lo aclara Teige (1938, en Král, 1983), no fue un “retoño” del surrealismo francés, sino que, por “camino diferentes”, los poetistas y los surrealistas llegaron a los mismos resultados, como “el arraigo sólido en el materialismo

dialéctico” y “la interferencia entre lo consciente y lo inconsciente” (p. 290). Sin embargo, ya sea por la sumisión de las periferias a los centros o por el sentido profundo y englobante del movimiento francés, el poetismo terminó alineándose con el surrealismo a finales de los años 20, lo que se consumó y formalizó cuando Nezval y Teige fundaron la rama checa del movimiento surrealista en 1934. Es la misma época en la que se les unió Závěš Kalandra (1902-1950), el cual, marxista como ellos, también habrá de acompañarlos en una original aleación anti-psicológica de marxismo y psicoanálisis.

La tradición marxista no se retoma de la misma forma que la freudiana en el grupo checo. Teige, Nezval y Kalandra son primeramente marxistas. Se guían por el marxismo, lo adoptan como referencia básica y constante, en este fundan y encuadran todo lo que hacen y piensan. Como lo dice el propio Teige, “el poetismo no tiene *Weltanschauung*” (cosmovisión), sino que es el marxismo “el que ocupa su lugar, el que le da su visión del mundo” (Teige, 1924, p. 45). Por el contrario, en el caso del psicoanálisis, el grupo checo muestra una actitud menos comprometida, más prudente y selectiva, y adopta de este solo algunas ideas o perspectivas, pero siempre a través de la mediación interpretativa del marxismo. Nezval (1934, citado en Král, 1983) es claro al respecto: “no somos totalmente freudianos; aceptamos tal o cual conquista precisa del freudismo revisado y corregido por la dialéctica materialista” (pp. 291-292).

Simplificando algo bastante complejo, cabe decir que el surrealismo checo es más marxista que freudiano, lo que permite comprender en parte, cuando se lee a Nezval (1936), sus diferentes actitudes hacia los surrealistas franceses: tanto la vehemente adhesión a las posiciones materialistas claramente marxistas de “revolucionarios del tipo de Crevel” (p. 52) como el mencionado rechazo hacia el supuesto “idealismo” freudiano de Tzara (p. 56). Sin embargo, aunque ciertamente recelosos ante el psicoanálisis, los poetistas-surrealistas checos lo necesitaron para internarse en tres campos de negatividad ubicados más allá de tres lugares

comunes de positividad legitimados por la ideología: más allá de la racionalidad, la irracionalidad; más allá de la conciencia, el inconsciente; más allá del principio de realidad, el de placer.

De los tres campos en los que se requiere del psicoanálisis, el primero que atrae la atención del poetismo es el de “la existencia y la eficacia irracionales” que se desenvuelven “tras la apariencia racional” (Teige, 1925, p. 82). Ir más allá de lo aparente conduce a una irracionalidad que no ha sido “advertida” por “el sistema científico” (1924, p. 43). Sin embargo, esta irracionalidad no deja de operar en el seno mismo de la racionalidad, en la ciencia y en la tecnología, en la máquina con su “irracionalidad innata y oculta” (1925, p. 81), en las ecuaciones en las que no puede prescindirse de valores numéricos irracionales como el de π , es decir, números que deben “reprimirse” porque no pueden “borrarse” ni “racionalizarse por completo” (p. 82). Además de estas expresiones objetivas, la irracionalidad tiene expresiones subjetivas en la “sensibilidad nerviosa moderna” (pp. 82-83) y quizás incluso en “la sensibilidad, la vida afectiva, la alegría” por las que se deja “gobernar” el poetismo (1924, p. 52).

Este gobierno sensible del poetismo no debe reducirlo a un irracionalismo. Su opción por la sensibilidad y su pasión por la irracionalidad no excluye el reconocimiento de la “utilidad” de lo racional para los ingenieros (p. 43), así como la necesidad de un “socialismo gobernado por la razón” en lugar del “capitalismo gobernado por el dinero” (pp. 52-53). Sencillamente, al enfrentarse al capitalismo, el movimiento político socialista puede y debe hacerlo a partir y en nombre de una racionalidad como la marxista, pero entonces deja de lado la irracionalidad, como ya lo habían mostrado Henri De Man (1926) y Max Eastman (1927). Es, de hecho, para atender lo inatendible por el marxismo que el movimiento poetista necesita recurrir al psicoanálisis en una prefiguración de la división frankfurtiana del trabajo de la crítica entre la especialización marxista en lo racional y la especialidad freudiana en lo irracional (por ejemplo, en Horkheimer, 2008).

Además de abordar la sensibilidad y la irracionalidad, el movimiento poetista-surrealista checo volcará su interés hacia el

inconsciente descubierto por Freud, haciendo suyo el proyecto freudiano de tornarlo consciente, aunque no mediante el proceso analítico, sino a través de la creación artística. El arte surrealista es el que haría consciente lo inconsciente, pero también el que tomaría conciencia del inconsciente como tal, distinguiéndose así del arte realista, clásico y académico, que mantendría inconsciente lo inconsciente al ignorarlo y al hacer como si no existiera. De cualquier modo, según Kalandra (1934, citado en Král, 1983), el arte realista se vería afectado por el inconsciente al recibir de este cierta “deformación artística”, mientras que el arte surrealista, al tratar de “ser consciente”, le permitiría al artista “dar libre curso a su actividad inconsciente, examinándola y estudiándola con este fin” (p. 299).

Esta diferenciación entre el realismo que ignora el inconsciente y el surrealismo que lo reconoce, entre el realismo reproductor del inconsciente y el surrealismo productor de conciencia, adquiere una relevancia psicológica general cuando el movimiento checo la encuentra en cualquier tipo de aprehensión del mundo por el sujeto. Cada “representación” de la realidad, cada “contenido de la conciencia”, funcionaría como el arte realista, pues fracasaría en su realismo, en su afán de representar fielmente la realidad, al deformarse bajo el efecto del inconsciente, al revelar así “procesos inconscientes” y al ser “un signo de realidades con las que el deseo relaciona lo que nos representamos a través de conexiones secretas” (Teige, 1945, p. 296). El inconsciente distorsionaría entonces cualquier imagen de la realidad en el psiquismo consciente del sujeto realista, el cual, en su ingenuo realismo, no se percataría de la distorsión. En cambio, en una toma de conciencia del inconsciente y de sus efectos distorsionadores, la vida psíquica del surrealista buscaría una “solución dialéctica de la antinomia entre el consciente y el inconsciente”, acondicionaría “camino de comunicación practicable entre ambos” y se esforzaría tanto en “hacer consciente lo inconsciente” (Teige, 1935, citado en Král, 1983, pp. 304-305) como en tener presente la inevitable “interferencia

entre lo consciente y lo inconsciente” (Teige, 1938, citado en Král, 1983, p. 290).

Por último, además de reconocer y favorecer el intercambio constante entre la conciencia y el inconsciente, el movimiento surrealista checo admite y cultiva la incidencia inevitable del principio de placer y sus vínculos indestructibles con el principio de realidad. El surrealismo, para empezar, debe distinguirse de “otros ismos” al “ser consciente del funcionamiento del principio de placer” y al “someterlo a examen” (Kalandra, 1934, citado en Král, 1983, p. 299). Los surrealistas analizan cómo se manifiesta el principio de placer en sus creaciones artísticas y en sus experiencias vitales, cómo lo que viven y lo que hacen está determinado por sus deseos, pulsiones y fantasías. Es así como se distinguen de los realistas, quienes se engañan al imaginar que pueden excluir el principio de placer y orientarse tan solo según el principio de realidad, a partir de lo que perciben y no lo que desean, lo que fantasean y lo que los impulsa. Lo cierto es que el trabajo del artista y la conciencia de cualquier sujeto deben seguir el principio de placer y no pueden “obedecer únicamente al principio de realidad” (Teige, 1945, p. 296). Incluso, la imitación artística “es también de algún modo una realización del deseo” (p. 297). Lo es al retratar siempre también lo que se desea mirar y nunca solamente lo que se mira. La realidad que se retrata con el arte o que simplemente se capta con los sentidos no solo es la realidad que existe, sino que es también cierta realización de los deseos.

Como bien lo sabía Freud, todo lo que se representa como realidad está siempre también interiormente moldeado y estructurado por el principio de placer y no es tan solo conocido en función del principio de realidad. Esto lo sabían muy bien los surrealistas checos y sobre la base de su saber, pudieron al fin dedicarse, en un plano estético-psicológico, a la investigación y experimentación en torno al principio de placer, pero también, en un plano histórico-político, a la “emancipación” del principio de placer (Kalandra, 1934, citado en Král, 1983, p. 299) y a su “reconciliación” con el de realidad (Teige, 1945, p. 297). El fin último utópico es el de suprimir la diferencia entre uno y otro principio,

asimilando el de realidad al de placer, ya que la realidad no debería diferir de lo que aporta placer. Lo placentero y lo real tendrían que ser una sola cosa. Es precisamente para lograr esta unidad por lo que se necesita a los artistas. El trabajo artístico de los surrealistas coincide así con su lucha por el comunismo, por “un mundo sin clases” en el que “el principio de placer va a confundirse o unirse progresivamente con su contrario, con el principio de realidad” (Teige, 1935, citado en Král, 1983, pp. 304-305), en una suerte de “realización de un sueño pan-humano” (Teige, 1945, p. 297).

El comunismo es como un gran sueño colectivo global, pan-humano, que satisface los más íntimos deseos, proporcionando el máximo placer en la realidad y de este modo suprime la distancia y la diferencia entre el principio de realidad y el de placer, también, en el mismo sentido, entre la “realidad real”, tal como es y la “realidad imaginaria” que se representa de cierto modo para satisfacer los deseos. Al darle una realidad a esta representación, la sociedad comunista realiza a gran escala exactamente lo mismo que el arte surrealista realiza a pequeña escala en una suerte de prefiguración. De lo que se trata en ambos casos es de hacer coincidir lo real y lo placentero. El surrealismo, en efecto, propone una creación que le dé un lugar en la realidad al principio de placer, anulando así, al menos por un momento y en un rincón del mundo, su discrepancia con respecto al principio de realidad.

Además de tender a la desaparición de los desfases realidad/deseo, conciencia/inconsciente y racionalidad/irracionalidad, el movimiento poetista-surrealista checo, al igual que el surrealismo francés, trabajó para suprimir las divergencias cuerpo/espíritu, exterioridad/interioridad, realidad/sueño, psiquismo/materialidad y conciencia/existencia. Kalandra (citado en Nezval, 1936) explicitó este propósito al invocar a Breton y al salir a la defensa de los “vasos comunicantes” y los “tejidos capilares” entre “el ser y la conciencia” (pp. 77-78). En un discurso también muy próximo al del surrealismo francés, Teige (1945) quería “derrumbar el muro que separa el sueño y la realidad, el sujeto y el objeto, la representación imaginaria

y la percepción real” (p. 297). Este proyecto monista se basaba una vez más, al igual que las vinculaciones entre la conciencia y el inconsciente o entre el principio de realidad y el de placer, en la premisa de la imposibilidad del realismo y de la conciencia pura, es decir, en la convicción de que incluso la percepción consciente cotidiana y la imitación artística realista implican inevitablemente un elemento interno inconsciente, una deformación irrealista como la reconocida por Engels en su teoría del reflejo, un psiquismo internamente desfigurado bajo el efecto de la materialidad externa sociohistórica, “un intercambio entre las realidades psíquicas y materiales” (Teige, 1945, p. 297).

Lo psíquico y lo material están siempre internamente imbricados entre sí, pero se requería de un materialismo psicológico o anti psicológico tan claro y tan decidido como el del poetismo-surrealismo checo para que la imbricación adquiriese un carácter consciente y deliberado. En el plano práctico, además de volverse objeto de conciencia y deliberación, la imbricación psíquico-material debía desplegarse y manifestarse a través de un “instinto creativo” que hundiría sus “raíces en la sexualidad”, que se ejercería en “la frontera entre lo espiritual y lo corporal” y que buscaría “liquidar las desarmonías entre el cuerpo y el espíritu”, desconociendo cualquier “diferencia entre el arte corporal y el espiritual”, y derrocando así “la dictadura cristiana del alma” (Teige, 1928, pp. 86-88). Este derrocamiento parece involucrar, en definitiva, la abolición de la tiranía psicológica del psiquismo. La “realidad psíquica” debe reincorporarse a la “material”, tal como sucede en el “pensamiento infantil”, así como en el “poético”, en el que se alcanza la “identidad entre la cosa y su representación”, yéndose así “más allá” de la “dualidad” que separa el mundo interno del externo (Teige, 1945, p. 297).

Gracias a la poesía y a su anulación de la dualidad interior/exterior, se observa esfumarse el espacio que albergaba el objeto de la psicología. El aislamiento psicológico del psiquismo se ve superado por su disolución poética en el mundo. Y no son únicamente los poetas de profesión los que deberían liberarse así poéticamente de la psicología, pues la poesía, tal como

la conciben los poetistas-surrealistas checos, ahora sí de acuerdo con Tzara (1981), dejará de ser “la obra de una minoría” y se convertirá “mañana en la obra de todo el mundo” (Nezval, 1936, p. 75). Todos serán poetas en el comunismo y como poetas, podrán prescindir totalmente de la psicología. De hecho, si se cree en Teige (1928), quizás la psicología ya resulte prescindible, pues ya puede remplazarse, en una hermosa prefiguración del comunismo, al hacerse poesía “con la vida” y “aun cuando no hay ningún rastro de arte” (p. 87), es decir, “fuera del dominio de la producción artística y estética”, en el mundo que nos rodea, en el que siempre existen “objetos y acontecimientos poéticos, seres poéticos y vidas poéticas” (Teige, 1938, citado en Král, 1983, p. 290). Esta poetización del mundo, como correlato de la socialización y politización del arte, no solo manifiesta el sentido más profundo que se le atribuye al trabajo de los artistas por el comunismo, sino también la significación inmediata del materialismo radical en el que el surrealismo de Teige coincide con la antropofagia de Andrade.

LA ANTROPOFAGIA DE ANDRADE: MATRIARCAL, DESNUDA, CARNAL, VERDADERA, SIN PSICOLOGÍA

Aproximándose asombrosamente a Teige, un contemporáneo suyo, el brasileño Oswald de Andrade (1890-1954), partió de la premisa de que “la poesía existe en los hechos”, en “hechos estéticos” como “las casuchas de azafrán y ocre en los verdes de la Favela” (de Andrade, 1924, p. 167). Este punto de partida materialista y popular, aunado a la apreciación positiva de los “errores” (p. 168), permitió llegar más tarde a una original articulación del marxismo y el psicoanálisis en el programa “antropófago”, el cual, reivindicando una devoración o apropiación activa latinoamericana del enemigo cultural europeo, buscaba desencadenar una “revolución caraíba” que hoy consideraríamos decolonial, por su propósito de subversión de las relaciones coloniales que se juzgan aún vigentes, y que se emparentaría con el socialismo soviético y con la vanguardia estética de Breton, con la revolución “bolchevique” y con la “surrealista” (1928, p. 175; 1929, p. 575).

El propósito de Andrade (1929) es “la ida (no el regreso) al hombre natural”, un hombre encarnado por el indígena caníbal, pero sin un fundamento racial como en el fascismo verde-amarillista brasileño, ya que “el hombre natural puede tranquilamente ser blanco, vestir saco y andar en avión” (p. 574). Se trata, entonces, del “hombre natural tecnificado” (1950, p. 179). Hay, con todo, una revalorización de la cultura indígena que “ya tenía el comunismo” y “la lengua surrealista”, así como “la justicia, codificación de la venganza”, y “la ciencia, codificación de la magia” (1928, pp. 176-177).

Los indígenas tenían también una organización matriarcal que debe hacerse renacer en la utopía del “matriarcado de Pindorama” (p. 180). Esta organización matriarcal adquiere la mayor importancia en la última reflexión de Andrade (1950), en la cual, aunque se mantenga la doble inspiración de Marx y Freud, hay una valiosa crítica tanto del psicoanálisis, atrapado en la “pauta histórica del patriarcado”, como del marxismo soviético-estalinista que se “amoldaría” a la “economía del Haber (patriarcado)” en lugar de mantenerse fiel a la orientación marxiana hacia la “economía del Ser (matriarcado)” (pp. 209-215).

Quizás lo que aquí más interese de la antropofagia sea la manera en que las oposiciones ser/haber y matriarcado/patriarcado se desdoblaron en las contradicciones desnudez/vestido, monismo/dualismo y psicología/psicoanálisis. De Andrade (1928) celebra explícitamente a Freud por haber terminado con las condiciones de posibilidad del tema literario-dramático del adulterio burgués, “con el enigma mujer y con otros sustos de la psicología impresa”, y precisa metafóricamente: “lo que atropellaba la verdad era la ropa, lo impermeable entre el mundo interior y el mundo exterior” (p. 174). En la visión de Andrade, el dualismo interior/exterior es mantenido por el púdico vestido burgués, por su ilusión de interioridad, por su psicología que oculta la verdad de la desnudez y de la sexualidad femenina, es decir, la verdad monista de la continuidad interior-exterior, tal como es revelada en el psicoanálisis.

La verdad monista remite a la “realidad sin complejos, sin locura, sin prostituciones

y sin penitenciarías del matriarcado de Pindorama”, en contraste con la “realidad social, vestida y opresora, inventariada por Freud” (Andrade, 1928, p. 180). Esta segunda realidad, en la que se condensan “los males identificados por Freud”, no se asocia con la “sublimación del instinto sexual”, sino con el “envilecimiento” del “instinto antropofágico” que pasa de lo “carnal” primero a lo “electivo”, luego a lo “afectivo” y finalmente a lo “especulativo” (pp. 179-180). La transición de lo somático a lo psíquico es descrita por de Andrade como un descenso hacia lo vil y no como un ascenso hacia lo sublime. Desde este punto de vista patentemente materialista, la antropofagia, lejos de ennoblecerse y salvarse, habrá de envilecerse y perderse al trascenderse, al desmaterializarse, al caer desde el objeto carnal-corporal del psicoanálisis hasta el objeto ideal-espiritual de la psicología.

En el materialismo antropófago de Andrade, la psicologización, entendida como idealización y espiritualización, parece corresponder a una degradación, descomposición, disgregación, corrupción o consunción de la sustancia material del cuerpo y de su carne. La inmaterialidad no aparece ya como una virtud, sino como lo que es en su negatividad: como un defecto, una carencia de la idealidad y de la espiritualidad. De Andrade se opone así decididamente al idealismo y al espiritualismo, y adopta una posición materialista, freudiana y marxista, en la cual, además, reconduce lo espiritual a lo corporal. Este suplemento monista de su materialismo le permite afirmar, jugando con las palabras, que “el espíritu se rehúsa a concebir, el espíritu sin cuerpo” (de Andrade, 1928, p. 175). Lo corporal es necesario para la concepción, para la creación y la generación, para el pensamiento y la representación. Para esto, el espíritu no puede bastarse a sí mismo, sino que requiere del cuerpo. Se necesita de lo corporal para que lo espiritual sea e incluso para que acepte concebirse a sí mismo. El espíritu, paradójicamente, piensa con el cuerpo.

En realidad, más allá de considerar el cuerpo en el espíritu, de lo que se trata en el proyecto antropófago es de fundir o disolver lo espiritual en lo corporal, en lo carnal, en lo material. Se trata de acabar con el espíritu.

Es por esto que de Andrade invita sin ambages a “suprimir las ideas”, las cuales, para él, como en la concepción freudiana de la neurosis, son una forma de “parálisis”, y además “vigilan, reaccionan, queman gente en las plazas públicas” (p. 179). Lo que se quema es el cuerpo, la carne, pero las hogueras son encendidas por las ideas, por el espíritu que es como una flama que lo devora todo, incluyendo sus propias condiciones corporales de posibilidad.

CARPENTIER, ABRIL, PITERBARG Y EL SURREALISMO HISPANOAMERICANO: MÁS ALLÁ DE LA PSICOLOGÍA ESPIRITISTA, DE COCIDO FAMILIAR, DE BURGUESES Y AUTÓMATAS

El proyecto ultra-materialista antropófago de supresión de las ideas, involucrando cierta eliminación de la conciencia, parece contraponerse al programa idealista poetista-surrealista checo encaminado a la aprehensión consciente de la indistinción inconsciente entre lo psíquico y lo material. Esta misma contraposición reaparece en el contexto hispanoamericano, en el que se alcanza a distinguir dos visiones del surrealismo que se pueden asociar, de modo bastante aproximativo, al materialismo y al idealismo. Así, por ejemplo, en el momento mismo en que el cubano Alejo Carpentier (1904-1980) defiende el movimiento surrealista como expresión de un “espíritu eminentemente idealista” y de una “actitud de fe en realidades superiores” (Carpentier, 1928, p. 456), el peruano Xavier Abril (1905-1990) deslinda históricamente el surrealismo de cualquier idealismo y lo asocia directamente a lo corporal y a una “cultura biológica” en la que puede prescindirse de las “explicaciones” de la “cultura universitaria”, descritas como “didáctico servilismo” ante la realidad (Abril, 1988, p. 374).

Quizás pueda considerarse que el posicionamiento materialista de Abril opta por lo biológico y lo somático en lugar de lo psicológico, pero esto no significa de ningún modo que el posicionamiento idealista de Carpentier opte inversamente por lo psicológico. Por el contrario, Carpentier no menciona explícitamente la psicología sino para descartarla, situándola por debajo de lo ideal a lo que apunta su idealismo. Su idealismo no es ningún psicologismo. Lo

psicológico es impedimento para lo ideal: es un estorbo, un peso, una carga que impide ascender hasta el idealismo. Para poder elevarse y así alcanzar lo ideal, en efecto, hay que empezar por superar y dejar atrás la “psicología de cocido familiar” que impide “batir verdaderos récords de altura” (Carpentier, 1928, p. 455). De modo análogo, el materialismo corporal de Abril (1988), próximo al de Andrade, viene después de la psicología, por delante de ella, dejándola detrás, pero no por ello puede liberarse de ella, pues requiere de su herencia, de su “esqueleto”, para su “cuerpo humano y maravilloso” (p. 375). No hay aquí, en una formulación perfectamente aristotélica, ninguna fisiología sin psicología, ningún cuerpo sin alma, ninguna materia sin forma.

La proximidad al materialismo corporal de Andrade se manifiesta de modo aún más contundente en el argentino Elías Piterbarg (1904-1969), el cual, descartando ideas como la “Verdad” y la “Razón” con “los pliegues y elegancias de sus ropas” que “encadenan”, se queda tan solo con las “cosas extraídas de sí mismo”, es decir, con una “desnudez” como “justificación suficiente del nacer” y como “excusa de cualquier error” (Piterbarg, 1930, p. 471). Esta desnudez, ya reivindicada precedentemente por de Andrade, se presenta una vez más como la figuración reveladora de un materialismo corporal en el que la corporeidad y su existencia material se bastan para justificarse a sí mismas. No parece haber aquí necesidad alguna de un vestido enajenante y sofocante como el de las explicaciones psicológicas del fenómeno humano.

En el materialismo corporal de Piterbarg, como se ha visto, la psicología vuelve a ser aparentemente un vestido prescindible como el que había sido para de Andrade. Esta concepción tácita de la psicología contrasta con la concepción explícita que se encontró el mismo año en el materialismo también corporal de Abril, en el que lo psicológico no es algo superficial e innecesario, sino profundo y necesario. La “psicología espiritista”, como ya se mencionó, es un “esqueleto”: el sostén interno aportado por la burguesía para el “verdadero cuerpo” del mundo que es descubierto por el

marxismo, por la “revolución materialista de nuestra época” y en el que “el psicoanálisis revolucionario ha revelado la libido” (Abril, 1988, p. 375). Esta libido no radica entonces en la forma de la que se ocupan los psicólogos, sino en la materia de la que se ocupan los marxistas. El objeto del marxismo es la esfera en la que se ubica el objeto del psicoanálisis.

Al considerar lo libidinal y lo corporal, lo sexual y lo material, el surrealismo puede nutrirse tanto del psicoanálisis como del marxismo, pero también, según Abril (1929), de la “pura geometría” del cubismo, de la “velocidad” del futurismo y de la “dinamita” de las “bombas anarquistas” por las que se inspira el dadaísmo (pp. 50-51). Todos estos torrentes confluyen en un surrealismo que puede aparecer entonces, a los ojos del mismo Abril (1929), como “verdadero círculo totalizador”, el cual, por un lado, “tiene toda su seguridad y realización en la teórica científica —como respaldo y seguro— de la obra genial del judío vienés Sigmund Freud”, y por otro lado, mantiene “su adhesión en política a la fe marxista, a la revolución comunista”, no limitándose a ser ni “arte por el arte” ni “propaganda exclusivamente social”, sino englobando el “subconsciente de todas las trayectorias del espíritu” (Abril, 1929, p. 51). El surrealismo es, por lo tanto, la suma de los actores freudiano y marxista, los cuales aparecen, respectivamente, como factores teórico y práctico, científico y político.

El marxismo será especialmente determinante para el surrealismo de América Latina y para sus ramificaciones posteriores en el realismo mágico y en otras corrientes literarias y artísticas (Larsen, 2000). Sin embargo, en el contexto latinoamericano al igual que en el europeo, la opción marxista del surrealismo fue más polémica que la opción freudiana. Destacan aquí particularmente las reacciones contrapuestas que los dos marxistas peruanos César Vallejo y José Carlos Mariátegui expresaron en el mismo año de 1930. Vallejo (1930) no dudó en reducir injustamente la opción marxista del surrealismo a “un disparate juvenil o una mistificación provisoria”, pues los surrealistas, según él, “contrariando sus estridentes declaraciones de fe marxista, siguieron siendo,

sin poderlo evitar y subconscientemente, unos intelectuales anarquistas incurables” (p. 467). Por el contrario, Mariátegui (1930) celebró que el surrealismo no ejerciera “su derecho al disparate, al subjetivismo absoluto, sino en el arte”, y que reconociera “validez en el terreno social, político, económico, únicamente al movimiento marxista” (p. 463). No deja de ser divertido ver cómo Vallejo y Mariátegui utilizan prácticamente los mismos términos para formular sus juicios contradictorios acerca del surrealismo: si el primero desprecia el marxismo surrealista y lo describe como algo disparatado, el segundo lo toma en serio y aprecia precisamente que no se trate de un simple disparate. Estas reacciones bastan para ilustrar el desconcierto que provocaba el posicionamiento marxista de los surrealistas entre los comunistas de América Latina.

Lo cierto es que el marxismo, por más determinante que fuera, no bastaba para dar sentido al programa social-político-económico del surrealismo latinoamericano, en el que se resalta un conjunto coherente de referencias oníricas-psicoanalíticas. Aquello por lo que luchan los surrealistas, según Abril (1929), es por una “cultura del sueño” que podrá comprenderse a través de las “obras de Freud” descritas como “diccionarios de esta sensibilidad” (p. 52). Tal sensibilidad será la del sujeto del futuro, el hombre nuevo, el “hombre subconsciente” cuya “inteligencia psicoanalista” se contraponen diametralmente a la psicología de aquellos “autómatas de la realidad burguesa” que llenan “los bancos, clubs, hoteles, teatros, asilos o prostíbulos” (Abril, 1988, pp. 374-375). Tras la psicología correspondiente al “realismo burgués” con “los gases asfixiantes que creó el capitalismo”, tendrá que advenir la “cultura del subconsciente” correspondiente al surrealismo y al “ser con todas sus pertenencias de paraíso” (p. 375).

En la visión de Abril, para alcanzar el triunfo del surrealismo freudiano-marxista y de la cultura psicoanalítica del hombre nuevo subconsciente, hay que superar el realismo burgués y la psicología de los actuales autómatas. Esta sucesión histórica es equivalente de las que hacían posible: en el mismo Abril,

completar el esqueleto de la psicología espiritista y recomponer así el cuerpo humano; en Piterbarg, desvestirse de los pliegues psicológicos y recobrar la verdad intacta de la desnudez; en Carpentier, dejar atrás la psicología de cocido familiar y elevarse hasta el idealismo surrealista. En todos los casos, hay una visión clara del mundo y del ser humano a los que se aspira. Curiosamente, en el caso de Abril, el mundo surreal existirá ya de algún modo aun cuando no haya todavía suficientes hombres subconscientes que lo habiten. Será un mundo que tan solo tendrá sentido para la élite vanguardista de unos pocos surrealistas extraviados con sus sueños en la masa multitudinaria de autómatas burgueses. Se entiende entonces que Piterbarg (1930) presente a los surrealistas como “realistas de la utopía” y “voceadores del sueño imposible”, y que describa su lucha como una “rebelión contra la realidad, contra toda forma de vivir estabilizada”, y por la “preeminencia del sueño sobre la realidad y la trascendente realidad del sueño” (pp. 472-473).

Con el paso de los años, Piterbarg termina reduciendo el surrealismo a un simple mito, pero no sin aplicar la misma reducción al marxismo dominante de su tiempo: el soviético, partidista y estalinista. El horizonte mítico acaba encerrando lo mismo el “mito surrealista” que el comunismo de las masas que “luchan envolviendo a veces sus justas necesidades en un nuevo mito” (Piterbarg, 1948, p. 67). Al charlar con Piterbarg después de la Segunda Guerra Mundial y escuchar sus ideas acerca de los mitos comunista y surrealista, Breton hace una distinción importante: el estalinismo sería un “mito inconsciente”, mientras que el surrealismo sería un “mito consciente” (Breton citado por Piterbarg, 1948, p. 68) ¿Pero acaso el mito, precisamente por ser mito, no implica por fuerza un elemento inconsciente? De ser así, se encuentra aquí nuevamente con esa toma de conciencia del inconsciente que ya se vió ocupar un lugar central en el surrealismo checo.

CONCLUSIÓN: EL SURREALISMO COMO TOMA DE CONCIENCIA, DEFENSA DEL MONISMO, EXCLUSIÓN DEL REALISMO Y PROBLEMATIZACIÓN DE LO PSÍQUICO

La comprensión del surrealismo como una corriente distintivamente consciente, que se distinguiría por su conciencia o por su toma de conciencia, fue compartida por Breton y por los poetistas-surrealistas checos, en particular Teige y Kalandra. Tanto el francés como los checos tenían la convicción de que los surrealistas eran conscientes de una esfera de la que los demás eran inconscientes. Quizás Carpentier coincidiera con ellos al atribuirle a los surrealistas un acercamiento privilegiado a cierta esfera ideal superior. Sin embargo, como se observó, esta esfera podía también tener un carácter material o corporal y corresponder paradójicamente al inconsciente mismo. Los surrealistas serían entonces, como se vió en Teige y en Kalandra, conscientemente inconscientes y no inconscientemente inconscientes como los realistas. Se evidencia que tal razonamiento es próximo al de Breton en su charla con Piterbarg: en lugar de un mito inconsciente como el del marxismo, el del surrealismo sería un mito consciente, pero no por ello dejaría de ser un mito, el cual, como tal, resistiría de algún modo a la comprensión, al conocimiento inteligible, a la toma de conciencia. Quizás lo que aquí estuviera en juego fue lo que Teige tenía muy claro: aquello que debe hacerse consciente es la imbricación interna entre lo ideal y lo material, entre lo psíquico y lo físico, entre lo consciente y lo inconsciente.

Se puede decir que el objeto del monismo es aquello que se hace consciente en el surrealismo. Tornarlo consciente, de hecho, es ya un aspecto definitorio de la realización del monismo. Este, como se ha constatado, es un propósito central de un surrealismo que por esto mismo tiene un carácter intrínsecamente antipsicológico.

Además de realizar su monismo al interiorizar lo exterior, al hacer consciente el inconsciente y su continuidad con la conciencia, los surrealistas buscan también la misma

realización del monismo al intentar exteriorizar lo interior, al hacer externo lo interno, real lo onírico, material lo ideal o físico lo psíquico, ya sea efectivamente con el arte o la poesía o idealmente a través de una revolución comunista. De lo que se trata para los surrealistas, lo mismo en su militancia política revolucionaria que en sus acciones poéticas o artísticas, es de realizar sus sueños, materializar sus ideas, exteriorizar su interioridad y disolver el psiquismo en el mundo. En todos los casos, se disipa el espacio propiamente psicológico al tiempo que se asiste a la desaparición monista de la brecha dualista que aparentemente se abría entre los ámbitos del marxismo y del psicoanálisis.

Breton, por ejemplo, concibe la revolución comunista, en el sentido marxista de la expresión, como el cumplimiento de un sueño en el cual, siguiendo la hipótesis freudiana, se consigue satisfacer el deseo. Lo mismo ocurre con la poesía de Tzara y de los poetistas y surrealistas de la antigua Checoslovaquia. Sus estrategias poéticas-artísticas y políticas revolucionarias buscan realizar el monismo por el que se orientan a través de una materialización marxista del objeto freudiano, es decir, a través de la realización externa, histórica y socioeconómica, del mundo interno del psiquismo, del deseo y del sueño. Esto solo puede conseguirse lógicamente al transformar la realidad, transformándola con la fuerza de lo psíquico, de lo deseante y onírico, en lugar de proceder como buenos realistas y simplemente describirla, conocerla, reflejarla, reproducirla o adaptarse a ella. Si los surrealistas rechazan cualquier forma de realismo, como bien lo plantearon tanto Abril como Tzara y Crevel, es también porque no se aferran a la realidad y porque se rebelan contra ella, tal como lo prescribe Piterbarg.

Además de excluir el realismo al sublevarse contra la realidad, se ha visto cómo diversos exponentes del surrealismo tienden a descartar implícita o explícitamente lo psicológico al problematizar la idea misma del psiquismo. Se distinguen, para terminar, al menos cuatro grandes problematizaciones surrealistas del objeto de la psicología. La primera,

se encuentra en Crevel y en Tzara, se vincula directamente con el rechazo del realismo, pues impugna el psiquismo como un refugio para que el sujeto escape de la transformación del mundo, se repliegue en sí mismo y se entregue al reflejo realista y a la reproducción conservadora de la realidad. Otra problematización, ofrecida también por Crevel, cuestiona el psiquismo por su origen en un acto por el que se divide interiormente al ser mismo para vencerlo, para poseerlo, para disponer de él y así poder entregarlo y someterlo al capital. Por su parte, Andrade y Piterbarg problematizaron el psiquismo como una ilusión de interioridad contenida y desplegada en los pliegues del vestido que recubre la verdad material de la desnudez, del materialismo corporal y de la continuidad corporal-psíquica en la que se funda el monismo. Por último, en Andrade, el psiquismo fue problematizado como una degradación y como un envilecimiento de lo corporal, de lo material, de físico y somático.

REFERENCIAS

- Abril, X. (1929). Estética del sentido en la crítica nueva. *Amauta* 24, 49-52.
- Abril, X. (1988). Palabras para asegurar una posición dudosa. En N. Osorio (comp.), *Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria hispanoamericana* (pp. 372-376). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Behar, H. (1992). Le freudo-marxisme des surréalistes. *Mélusine* 13, 173-192.
- Bernfeld, S. (1972). Socialismo y psicoanálisis. En H.P. Gente (Ed.), *Marxismo, psicoanálisis y SEXPOL* (pp. 15-37). Buenos Aires: Granica.
- Breton, A. (1955). *Les vases communicants*. París: Gallimard.
- Breton, A. (2008a). Manifeste du surréalisme. En *Œuvres complètes I* (pp. 301-368). París: Gallimard.
- Breton, A. (2008b). Second manifeste du surréalisme. En *Œuvres complètes I* (pp. 775-828). París: Gallimard, 2008.

- Breton, A. (2008c). Interview d'Indice. En *Œuvres complètes II* (pp. 445-450). París: Gallimard.
- Breton, A. (2008d). Discours du Congrès des Écrivains. En *Œuvres complètes II* (pp. 451-459). París: Gallimard.
- Breton, A. (2008e). *L'amour fou*. En *Œuvres complètes II* (pp. 73-785). París: Gallimard.
- Breton, A.; Aragon, L y Fourier, M. (1988). Motion présentée à la séance du vendredi 23 octobre. En M. Bonnet (comp.), *Archives du surréalisme 2, Vers l'action politique* (pp. 65-66). París: Gallimard.
- Buot, F. (1991). *Crevel*. París: Grasset.
- Carpentier, A. (1928). En la extrema avanzada. Algunas actitudes del surrealismo. En J. Schwartz (comp.), *Las vanguardias latinoamericanas* (pp. 454-459). México: FCE.
- Cornacchia, F. (2002). Sensibilité anarchiste et révolution chez Crevel. *Mélusine. Cahiers du Centre de Recherche sur le Surréalisme 22*, 289-296.
- Crevel, R. (1966). *Le clavecin de Diderot*. Utrecht: Pauvert.
- Crevel, R. (1933). Notes en vue d'une psycho-dialectique. *SASDLR 5*, 48-52.
- Crevel, R. (2013). A Georges Hugnet. En *René Crevel, Les inédits, lettres, textes* (pp. 171-173). París: Seuil.
- De Andrade, O. (1924). Manifiesto de la Poesía Pau Brasil. En J. Schwartz (comp.), *Las vanguardias latinoamericanas* (pp. 165-171). México: FCE.
- De Andrade, O. (1928). Manifiesto Antropófago. En J. Schwartz (comp.), *Las vanguardias latinoamericanas* (pp. 171-180). México: FCE.
- De Andrade, O. (1929). Una adhesión que no nos interesa. In J. Schwartz (Ed), *Las vanguardias latinoamericanas* (pp. 574-575). Mexico: FCE.
- De Andrade, O. (1950). La crisis de la filosofía mesiánica. En *Obra escogida* (pp. 175-230). Caracas: Ayacucho, 1981.
- De Man, H. (1974). *Au-delà du marxisme*. París: Seuil.
- Diderot, D. (2014). *Le rêve de d'Alembert*. París: Flammarion.
- Duplessis, Y. (1950). *Le surréalisme*. París: PUF.
- Eastman, M. (1927). *Marx and Lenin: The Science of Revolution*. New York: Albert and Charles Boni.
- Engels, F. (1986a). La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring ("Anti-Dühring"). En *Obras filosóficas* (pp. 1-284). México: FCE.
- Engels, F. (1986b). Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En *Obras filosóficas* (pp. 535-575). México: FCE.
- Fenichel, O. (1972). Sobre el psicoanálisis como embrión de una futura psicología dialéctico materialista. En J.P. Gente (comp.), *Marxismo, psicoanálisis y sexpol I* (pp. 160-183). Buenos Aires: Granica.
- Freud, S. (1996). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En *Obras Completas XII* (pp. 107-119). Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (2008). Historia y psicología. En *Teoría crítica* (pp. 22-42). Buenos Aires: Amorrortu.
- Korsch, K. (1977). *Marxismo y filosofía*. México: Era.
- Král, P. (1983). *Le surréalisme en Tchécoslovaquie. Choix de textes (1934-1968)*. París: Gallimard.
- Larsen, N. (2000). Preselective Affinities: Surrealism and Marxism in Latin America. *Socialism and Democracy*, 14(1), 21-34.
- Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. Madrid: Sarpe.
- Luria, A. R. (2002). Psychoanalysis as a System of Monistic Psychology. *Journal of Russian and East European Psychology* 40 (1), 26-53.
- Mariátegui, J. C. (1930). Balance del surrealismo. En J. Schwartz (comp.), *Las vanguardias latinoamericanas* (pp. 462-465). México: FCE.
- Nezval, V. (1988). *Rue Git-le-Cœur*. Avignon. Ferancia: L'Aube.
- Piterbarg, E. (1930). Manifiesto. En J. Schwartz (comp.), *Las vanguardias latinoamericanas* (pp. 470-473). México: FCE.
- Piterbarg, E. (1948). Surrealismo y surrealistas en 1948. *Ciclo 1*, 65-73.

- Reich, W. (1989). *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Reynaud Paligot, C. (2010). *Parcours politique des surréalistes*. París, Francia: CNRS.
- Rubio, E. (2009). *Les philosophies d'André Breton*. Lausanne: L'Age d'Homme.
- Schmidt, V. (1979). Éducation psychanalytique en Russie Soviétique. En *Pulsions sexuelles et éducation du corps* (pp. 49-84). París: Union Générale D'Éditions.
- Schwarz, A. (1974). *Breton/Trotsky*. París: Union Générale d'Éditions.
- Teige, K. (2009). Poétisme. En *Liquidation de l'art* (pp. 39-54). París: Allia.
- Teige, K. (2009). Constructivisme et liquidation de l'art. En *Liquidation de l'art* (pp. 55-83). París: Allia.
- Teige, K. (2009). Manifeste du poétisme. En *Liquidation de l'art* (pp. 85-91). París: Allia.
- Teige, K. (2015). On Surrealist Semiology. En D. Ades and M. Richardson (comp.), *The Surrealism Reader: An Anthology of Ideas* (pp. 296-301). Chicago: The University of Chicago Press.
- Tison-Braun, M. (1977). *Tristan Tzara. Inventeur de l'homme nouveau*. París: Nizet.
- Tzara, T. (1981). *Grains et issues*. París: Flammarion.
- Vallejo, C. (1930). Autopsia del superrealismo. En J. Schwartz (comp.), *Las vanguardias latinoamericanas* (pp. 465-470). México: FCE.

Fecha de ingreso: 14/07/2017

Fecha de aprobación: 04/12/2017

