

Roberto Javier Gutiérrez López

Alma Viviana Romero Villafaña

Universidad Autónoma Metropolitana – Azcapotzalco

robgut59@hotmail.com

Mesa 9. Psicoanálisis y teoría social

PSICOANÁLISIS Y TEORÍA DEL SUJETO POLÍTICO

I

El interés de la obra Freudiana, y de su reelaboración por Jaques Lacan, para disciplinas como la Sociología y la Ciencia Política radica en la posibilidad de plantear desde un ángulo distinto al de su propia tradición alguno de sus temas centrales. Cuestiones tales como las premisas desde las cuales se constituyen las relaciones de poder y los sujetos que las sostienen; las causas de la obediencia o del cuestionamiento de la misma ; la naturaleza y el alcance del conflicto político, así como las características de los proyectos que se plantean con miras a transformar o refundar el orden social, pueden ser repensadas a la luz de las aportaciones del pensamiento psicoanalítico.

En este sentido, algunas tesis provenientes del psicoanálisis constituyen un llamado de atención, en ocasiones especulativo pero nunca arbitrario, tanto para la teoría política en su dimensión explicativa como para la filosofía política en sus aspiraciones normativas vinculadas con la propuesta de un “deber ser” traducido en modelos de convivencia social, de estilos de vida y de modos de organización jurídico/política.

Conviene aclarar desde ahora que no se pretende encontrar en el psicoanálisis una teoría acabada sobre los fenómenos políticos ni una crítica detallada sobre las debilidades analíticas de las visiones normativas que en su extremo se dibujan como utopías. Es decir, no se trata de confundir objetos de conocimiento a la manera del freudomarxismo, sino de pensar las implicaciones que para el pensamiento político tienen las propuestas freudianas o lacanianas sobre la estructuración de la subjetividad y la naturaleza del “lazo social”. Es útil, a este respecto, recordar el señalamiento hecho por Saal y Braunstein (1980: 88):

“Se ve de qué se trata: de hacer jugar los conceptos de una ciencia y sus descubrimientos en un terreno ajeno y ver qué producen en él, entendiendo que, a su vez, esos conceptos que se trasladan han sufrido previamente correcciones procedentes de los conceptos del campo al que luego se aplican”

Nos interesa, pues, examinar los efectos que en una teorización sobre lo político produce la incorporación de ciertas tesis en torno a la constitución de los sujetos a la luz de la categoría de *identidad*. Como se ve, nuestro primer deslinde es con respecto a la tradición marxista-economicista que tuvo implicaciones simplificadoras tanto teóricas como políticas

al pensar al sujeto social como derivado directamente de la estructura económica de la sociedad, vinculándolo con el concepto de clase. Y es que, como señalan los autores arriba citados (p.125) “la ideología... recibe una materia prima prefigurada por un proceso generativo que ocurre fuera de ella, antes de ella (en una temporalidad lógica y no cronológica), independiente de ella... la ideología interpela-constituye a los sujetos del deseo inconsciente, a los sujetos escindidos por el significante, a los ya-divididos, como sujetos ideológicos”.¹

Con esta cita queremos indicar a demás, que nuestra lectura de las tesis freudianas se encuentra mediada por la manera en que Lacan relee al propio Freud, colocando en un primer plano la dimensión discursiva en tanto consustancial al advenimiento del sujeto deseante. Ciertamente, el sujeto de la falta en tanto previo lógicamente al sujeto de la ideología permite comprender mejor toda la problemática de la construcción de las identidades imaginarias obsesionadas por la negación de la misma y la satisfacción completa del deseo.

La hipótesis que intentaremos argumentar consiste en sostener que la teoría política, y por supuesto la propia práctica política, no pueden ser cabalmente fundamentadas ni comprendidas si no se incorpora la concepción del sujeto proveniente del psicoanálisis. Cuestiones centrales del pensamiento político tales como el carisma y el liderazgo, la interpelación ideológica y la socialización de las creencias, las promesas políticas y la construcción de la diferencia, el conflicto y en su caso el antagonismo, así como las distintas modalidades de jerarquización simbólica entre los miembros de una comunidad (discriminación), son problemáticas que abren a rutas explicativas que para ser consistentes deben abreviar del pensamiento psicoanalítico

De aquí que antes de seguir con el tratamiento del impacto del psicoanálisis en la teoría política convenga hacer explícitas algunas cuestiones relativas al “retorno a Freud” postulado por Lacan

II

¹ Evidentemente este planteamiento tiene como referencia la que en su momento fue una famosa tesis Althusseriana según la cual “la ideología interpela a los individuos como sujetos”.

La enseñanza de Lacan adquiere pertinencia a partir de su deslinde radical con respecto a los enfoques biologicistas o psicologistas. Permanecer dentro de estos enfoques impedirían, desde la óptica lacaniana, entender la constitución del sujeto a partir de una dialéctica transubjetiva, sustituyéndola por determinaciones de distinto orden —desde anatómicas hasta fisicoquímicas— encuadradas desde una perspectiva orgánica individual. Lacan (1981: 67) cuestiona los fundamentos de la psicología sobre todo aquella elaborada en el contexto norteamericano:

“Aparece de manera innegable que la concepción del psicoanálisis se ha inclinado allí hacia la adaptación del individuo a la circunstancia social, la búsqueda de los *patterns* de la conducta y toda la objetivación implicada en la noción de las *humans relations*... semejante posición es a la que puede atribuirse el eclipse en el psicoanálisis de los términos más vivos de la experiencia, el inconsciente, la sexualidad, cuya mención pareciera que debiese borrarse próximamente”

La crítica es, entonces, a las corrientes que se esfuerzan por mantener una ficticia causalidad orgánico-natural, conservando al instinto como categoría fundamental, así como a las que colocan a la consciencia, al yo, o a la voluntad humana, como principios de su teoría e incluso de su práctica clínica²

Por el contrario, los postulados lacanianos asumen el papel y la eficacia del lenguaje en la cadena que liga a la Ley, la prohibición, la carencia y el deseo. En esta lógica, lo específicamente humano se constituye a través del advenimiento del lenguaje, en tanto momento crucial donde se produce la diferenciación entre naturaleza (lo Real) y la cultura (lo Simbólico). Sin la presencia del lenguaje en tanto expresión de la función simbólica lo Real permanecería como un espacio sin cortes ni diferenciaciones, vale decir, indiscernible. El sujeto será entonces producido por las redes discursivas que lo anteceden, lo circundan y

² El cuestionamiento lacaniano se realiza en buena medida sobre el papel que juega la palabra en el campo psiconalítico. Señala así que “ya se dé por agentes de curación, de formación o de sondeo el psicoanálisis no tiene sino un médium: la palabra del paciente. La evidencia del hecho no excusa que se le desatienda”. (Op Cit: 69). Sin duda, Lacan sigue aquí a Freud (... :1014-1020) cuando señala: “el profano seguramente hallará difícil comprender que los trastornos patológicos del cuerpo y del alma puedan ser eliminados por las *meras* palabras del médico... En efecto, la palabra es el medio más poderoso que permite a un hombre influir sobre otro; la palabra es un excelente recurso para despertar movimientos anímicos en su destinatario, y por eso ya no nos parecerá tan enigmática la afirmación de que la magia de la palabra pueda eliminar manifestaciones morbosas, particularmente aquellas que reposan, a su vez, en estados anímicos.”

que finalmente le permitirán asumir una identidad que será el efecto de los cortes significantes producidos por el lenguaje.

La deuda de Lacan también es con la lingüística estructural y sus postulados sobre el carácter fundador del lenguaje, deuda que puede rastrearse en planteamientos como los de Benveniste (1982: 27):

“Es, en efecto, en y por la lengua como individuo y sociedad se determinan mutuamente. El hombre ha sentido siempre –y los poetas a menudo cantado- el poder fundador del lenguaje, que instaura una realidad imaginaria, anima las cosas inertes, hace ver lo que aún no es, devuelve aquí lo desaparecido. Por eso tantas mitologías, que al tener que explicar que en la aurora de los tiempos haya podido nacer una cosa de nada, planteen como principio creador del mundo esta esencia natural y soberana, la Palabra. No hay, por cierto, poder más elevado, y todos los poderes del hombre, sin excepción –piénsese bien- proceden de éste. La sociedad no es posible más que por la lengua: y por la lengua también el individuo... porque el lenguaje representa la forma más alta de una facultad que es inherente a la condición humana, la facultad de simbolizar”

Tal es la relevancia del lenguaje en tanto se presenta como función simbólica universal, a partir de la cual lo Real es susceptible de ser ordenado. Sin la acción de esta función simbólica, éste permanecería como un espacio sin cortes, sin fronteras y sin diferenciación. Así, entre lo Real y lo que el sujeto concebirá como su realidad se ubica una mediación simbólica preexistente al advenimiento mismo del sujeto, mismo que quedará atrapado en las redes del discurso que lo circunda y lo produce. De aquí que pueda sostenerse la tesis de la inducción de lo Imaginario desde lo Simbólico.

La generación de las identidades a partir de la puesta en marcha de un dispositivo simbólico que permite la creación de vínculos de sentido para el sujeto, puede ser entendida a la luz de un ejemplo clásico de Ferdinand de Saussure (1982: 155):

“Así, nosotros hablamos de identidad a propósito de dos expresos: Ginebra-París 8:45hrs de la noche que parte con 24hrs de intervalo. A nuestros ojos es el mismo expreso y, sin embargo, probablemente locomotoras, vagones, personal, todo es diferente. O bien, si una

calle es demolida y luego construida de nuevo, decimos que es la misma calle cuando materialmente no queda quizás nada de la antigua.”

Quizá cabría apuntar que con este tipo de señalamientos se hace posible pensar la *materialidad* desde un punto de vista diferente al del empirismo tradicional. De hecho, lo que está en juego es la materialidad misma del símbolo, capaz de provocar efectos incontrovertibles en la manera en que el mundo es representado, vale decir imaginado, con las consecuencias, también materiales, correspondientes.

Dentro del pensamiento antropológico también se había insistido en la función creativa y ordenadora de la palabra. La manera en que Lévi-Strauss da cuenta de lo que él llama la *eficacia simbólica* a propósito de la labor que realiza un shamán de la tribu de los Cuna para facilitar un trabajo de parto, demuestra contundentemente el tipo de efectos que pueden derivarse de la acción de la palabra Dice Lévi-Strauss (1961: 178-179):

“La cura consistiría, pues, en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar. Que la mitología del shamán no corresponda a una realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema, pero que gracias al mito el shamán va a reubicar en un conjunto en donde todo tiene sustentación... Al comprender hacia algo más que resignarse; se cura”

La presencia de una causalidad entendida en su contexto psíquico permite, pues, visualizar desde una nueva óptica la relación objetividad-subjetividad. Cuando Lévi-Strauss señala que poco importa que la mitología del shamán no corresponda a una realidad objetiva, está indicando que esta problemática no puede ser ubicada en términos de una relación de exterioridad-interioridad entendida de manera simple, pues desde el punto de vista de la subjetividad del sujeto, los animales mágicos efectivamente tienen un peso material específico. Ello recuerda las aseveraciones de Freud en el sentido de que la realidad con la

que se enfrentaba el psicoanálisis era la realidad psíquica, en tanto que lo que en ese terreno acontece adquiere para el sujeto valor de realidad.

Estamos, así, situados en un territorio donde se entrecruzan planteamientos de diversas disciplinas. Las resonancias que se producen recíprocamente, indican las posibilidades que en el terreno de la teoría política se abren a partir de un diálogo en el que se comparten las interrogantes sobre la constitución del sujeto y la cultura.

Como podrá suponerse, la existencia de las mediaciones simbólicas está en la base de las múltiples posibilidades de construcción del sujeto y de interpretaciones sobre lo Real, lo que da cuenta del por qué resulta imposible pretender la homogeneidad en las formas de percepción, reconocimiento y ubicación del sujeto al interior de las estructuras sociales. Y ello tiene un efecto directo en las interacciones políticas.

III.

Un primer elemento a considerar para comprender el vínculo posible entre psicoanálisis y teoría del sujeto político, lo proporciona Freud en su texto *Psicología de masas y análisis del yo*, fechado en 1921, en el cual comienza refutando la oposición entre psicología individual y psicología social, señalando que esta es prácticamente insostenible pues la relación del “individuo” con los “otros” es absolutamente ineludible:

“En la vida anímica del individuo, el otro cuenta, con toda regularidad, como modelo, como objeto, como auxiliar y como enemigo, y por eso desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social en este sentido más lato pero enteramente legítimo” (Freud, 1976: 67)

La hipótesis freudiana apunta a reconducir la “pulsión social” al espacio restringido del núcleo familiar. Se trata de indagar, de hecho, como algunos aspectos de las grandes interacciones sociales se ven impactados y condicionados por una estructura primaria que define las coordenadas de la vida subjetiva de cada sujeto. Esta tentativa parece factible en la medida en que el estatuto del sujeto, en tanto hablante y deseante, se juega en su inserción en un conjunto de relaciones primordiales que producirán marcas y dejarán

huellas que no podrán ser ignoradas en su futura trayectoria en tanto miembro de una colectividad más amplia.

Para Freud la explicación del comportamiento del sujeto al interior de grandes agregados sociales involucra dos dimensiones fundamentales: la que toca a los lazos que mantienen entre sí los individuos que los conforman, y la existente entre estos y quien ocupará la posición de líder o jefe³.

Políticamente, es importante subrayar la intolerancia en que desemboca la fantasía de omnipotencia de la masa que, paradójicamente, convive con su sumisión frente a quien se constituye como su autoridad. Hay, pues, un temor con respecto a quien aparece en el lugar del amo, mismo que en su relación con la masa utiliza el recurso fundamental de la palabra:

“La masa está sujeta al poder verdaderamente mágico de las palabras; estas provocan las más terribles tormentas en el alma de las masas, y pueden también apaciguarlas” (Freud, 1976: 76)

Tenemos, entonces, palabras que vehiculizan afectos y que son capaces a pesar de su eventual simpleza –y tal vez en gran medida gracias a ella- de barrer con toda elaboración conceptual si es que son pronunciadas desde el lugar indicado. Como señala Ansart (1983:13), “nada indica a priori una relación entre el grado de racionalismo y el de eficacia. No es imposible que, en una situación histórica concreta y para un grupo particular, la eficacia de un tipo de discurso sea precisamente proporcional a su simplismo”. Probablemente sea válido sostener que en el núcleo de la hipótesis freudiana se encuentra un entramado en el que se desenvuelve el juego combinatorio e interdependiente del discurso, los afectos y las posiciones, y en el cual se pueden captar algunos de los mecanismos esenciales del poder⁴

³ Freud retoma descriptivamente, siguiendo a Le Bon, los rasgos que caracterizan la “actitud psicológica de la masa”, refiriéndola como impulsiva, voluble, excitable y acrítica., lo que la ubicaría lejana a los juicios razonables como motor de su acción. Por ello el comportamiento de la masa se caracteriza por la ausencia de la duda y el predominio de la certeza en cuanto a sus propias certezas. La fantasía y la ilusión, dice Freud predominan sobre el análisis y el uso de la razón.

⁴ Subrayando uno de estos aspectos, Pierre Legendre (1979: 5) ha centrado la cuestión señalando que “se trata de observar cómo se propaga la sumisión, transformada en deseo de sumisión, cuando la obra del poder consiste en hacerse amar... Desde los teólogos-legistas de la antigüedad a los manipuladores de las

De esta manera, estamos en un escenario donde el incremento del afecto, la inhibición del pensamiento y la obediencia acrítica se perfilan, con todas sus consecuencias en el plano de las relaciones sociales y políticas, como fenómenos de superficie de una causalidad que Freud se propone desentrañar. En primer término, planteando la hipótesis de que al formar parte de la masa, el individuo queda sometido a condiciones que le permiten echar por tierra las represiones de sus pulsiones inconscientes, indicando que esto significa la desaparición de la conciencia moral y el sentimiento de responsabilidad. La explicación parece estar en el concepto de *libido*, entendido como la energía “de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como amor” (Freud, 1976: 86). Amor cuya relación con la sexualidad es inocultable, pero que abarca un conjunto de relaciones que no se muestran directamente orientadas en tal sentido, aunque mantengan atributos como el sacrificio de sí y la búsqueda de aproximación. La apuesta freudiana consiste así, en afirmar que son vínculos de amor los que constituyen también el núcleo del alma de las masas.

Por supuesto las resonancias que para la teoría política tiene la aseveración de que una de las fuentes privilegiadas del poder —de la cohesión, la obediencias y la movilización— se localice precisamente en la zona de la afectividad son mayúsculas. Y es que con ello se entra en un espacio poco calculable y difícilmente predecible a partir de racionalidades establecidas apriorísticamente por esquemas que suponen una continuidad lógica entre medios y fines de la acción política.

Una vez que se ha incorporado a la *libido*⁵ como piedra angular de la psicología de las masas, las cuestiones a resolver se multiplican pues aún no es suficientemente claro el marco estructural en el que se producen esos lazos libidinales, tanto entre los miembros del grupo como entre éste y quien ocupa la posición de liderazgo.

Al respecto Freud planteará que la posición del líder, por ejemplo Cristo, es la que permite la homogenización de la masa a partir de la igualación del sentimiento de amor que cada uno de sus integrantes siente hacia él. El líder ocupa el lugar del padre, sustituyéndolo y

propagandas publicitarias, se ha perfeccionado un único y mismo instrumental dogmático para captar a los sujetos por el medio infalible que aquí se plantea: la creencia de amor”.

⁵ Conviene apuntar que el término *libido* significa en latín deseo, lo que permite entender los efectos que provoca esa “energía” tan vigorosa que impulsa y orienta la actividad de los sujetos y que en ocasiones los une de manera indisoluble o que los torna proclives a la sumisión

representando un poder irrestricto. La cohesión en la masa genera la identidad de los individuos en tanto hermanos unidos por su relación con esa figura externa. Gérard Pommier señala, a propósito de cada sujeto involucrado en un grupo social:

“¿Como puede reconocer en la imagen de aquel que está a su lado qué es lo que le consciente propiamente a él? Sólo puede hacerlo en la medida en que su prójimo es portador de un trazo de identificación que tienen en común: la raza, la religión, la ideología, le permite reconocer a su hermano y asegurarse de su existencia. Puede saber de este modo a quién se parece él, que no puede verse a sí mismo... Aquel que otorga el trazo colectivo, haciendo de la dominación signo de reconocimiento, ocupa una posición de ideal, de dominio” (1987: 23)

Esta cita nos ha parecido especialmente útil, pues permite realizar, además, algunas puntualizaciones sobre el carácter de la identidad que cohesiona al grupo social como tal. Parece claro que ella deberá entenderse más que como una identidad de naturaleza absoluta, que eliminaría la contradictoriedad inherente a toda subjetividad, como construida a partir de la supremacía que en una determinada situación logra adquirir uno de los diversos rasgos identificatorios posibles. Conviene subrayar esto pues además de la importancia teórica que implica la desagregación analítica de lo que se vive narcisísticamente como unidad coherente y sin fisuras, su recuperación en el plano de los proyectos políticos -que trabajan siempre sobre la base de ciertas identidades políticas deseables-, es innegable. En el último apartado trataremos de hacer explícita esta relación.

Volviendo a la argumentación freudiana, se observa cómo las identidades construidas en torno al lugar unificador y cohesionador pueden ser tremendamente frágiles, pues si desaparece aquel que “otorga el trazo colectivo”, los lazos recíprocos cesan, el pánico se presentifica y se libera, afirma Freud, una angustia enorme y sin sentido. Las incidencias negativas que este fenómeno acarrea a la masa se multiplican, además, por el hecho de que estos lazos cohesionadores producen simultáneamente, la necesaria demarcación del grupo con respecto al exterior. Puede decirse, incluso, que la vinculación interna del grupo a través de un rasgo específico, opera precisamente sobre la base de la diferenciación con respecto a aquellos que no comparten ese rasgo. Por eso, la presencia de un “afuera”, de un

“otro” distinto, aparece como condición para que el trazo identificatorio adquiera pertinencia y eficacia.

Se explica así uno de los rasgos definitivos y ya mencionados de la masa: la hostilidad frente a lo distinto, que es la contraparte necesaria de la solidaridad interna, vividos todo ello como afirmación existencial -y que por lo tanto repele cualquier forma de negociación- sea a propósito de motivos religiosos, raciales o de cualquier otra índole. No deja de ser curioso cómo esta dinámica de la masa se ha incorporado como modelo de ciertas concepciones sobre la política y el conflicto que le subyace⁶

De hecho ligazones grupales tan intensas y al mismo tiempo herméticas, dan cuenta de un recubrimiento libidinal presente en la dinámica de las interacciones sociales. Recubrimiento que vuelve insuficiente toda explicación que intente comprender la orientación de los comportamientos en juego, exclusivamente a partir de los contenidos sustantivos de las diversas argumentaciones -políticas, religiosas e incluso teóricas- en competencia.

Este tema, la naturaleza del vínculo social, obliga a Freud a profundizar en el tratamiento de la identificación en tanto sustrato de dicho vínculo. Así, adelanta en una aproximación inicial que ésta consiste en una ligazón primaria expresada en el hecho de que el hijo toma al padre como ideal y modelo, aunque también como rival -y aquí la identificación se expresa como deseo de sustitución-, lo que ilustra el carácter ambivalente de la misma. Como premisa, subsisten sin embargo, en tanto resorte de la identificación, la aspiración “a configurar el yo propio a semejanza del otro tomado como modelo” (Freud, 1976: 100)

Del complejo tratamiento que realiza Freud sobre la cuestión⁷ nos interesa específicamente resaltar lo que concierne de manera específica a la “psicología de masas”. En ella, la

⁶ En un autor tan importante como Carl Schmitt, se afirma la imposibilidad de definir a la política a través de contenidos específicos o motivos particulares que orientarían su actividad, siendo necesario ubicarla en un esquema formal. Para él, “la específica distinción política a la cual es posible referir las acciones y los motivos políticos es la distinción de amigo y enemigo... los conceptos de amigo y enemigo deben ser tomados en su significado real por el hecho de que se refieren de modo específico a la posibilidad real de la eliminación física” (Schmitt, 1985: 23-30)

⁷ Es importante observar, por ejemplo, como Freud hace una distinción analítica entre una identificación basada en el deseo de ser como el objeto idealizado y una elección de objeto que se manifiesta en el deseo de tenerlo. Una tercera posibilidad es la identificación, crucial para la vida de la masa, con un otro a través de la percepción de un punto común, que en el caso analizado está dado por la relación con el líder. Esta similitud estaría en la base de lo que tradicionalmente se ha llamado contagio o imitación. Se produce, pues, una

función del ideal del yo tiene una relevancia indiscutible en tanto referente al que el sujeto intenta adecuarse. Las manifestaciones de devoción y servidumbre voluntaria, tan frecuentes en los fenómenos políticos, encuentran sin duda un apoyo en la diferenciación interna del yo -estudiada por Freud fundamentalmente a propósito de la melancolía- que produce la instauración de una instancia que al tiempo opera como conciencia moral aparece como referencia de lo que el yo quisiera llegar a ser.

Este ideal puede jugar un papel básico en las relaciones colectivas en la medida en que no es difícil que un conjunto de sujetos invista a un mismo soporte externo con los atributos que dan cuerpo a su propia idealización. Se puede, así, definir a la masa como “una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (Freud, 1921: 109-110)

Por esta vía resulta claro que el yo -su identidad- no puede ser concebido como autónomo ni originario, pues su constitución se logra a través de un complicado proceso en el que él aparece más bien como efecto que como causa. De no ser así, sería difícil explicar desde una lógica humanista-racionalista, porque en ciertos casos, por llevar la argumentación al extremo, el yo llega a anularse a sí mismo de manera absoluta, sacrificándose frente a un objeto que aparece como grandioso y por ello mismo capaz de devorar al yo que ha quedado sometido a una idealización que no logra controlar.

Sobre este fondo, no parece difícil entender por qué Freud involucra de lleno la dimensión del amor y el enamoramiento en la explicación de la vida anímica de la masa. Ciertamente, las similitudes observables en ambos campos son incontrovertibles, especialmente si se analiza la relación de los miembros del grupo con el conductor. Así como en la masa ha ocurrido que un objeto común ha sido colocado en el lugar del ideal del yo, “en muchas formas de la elección amorosa salta a la vista que el objeto sirve para sustituir un ideal del

comunidad afectiva por el hecho de compartir la ligazón con el conductor, y mientras más significativa sea esa comunidad, dice Freud, más exitosa será la identificación parcial. Como trasfondo de toda esa problemática es posible percibir la imposibilidad de explicar el deseo como algo autogenerado por el sujeto e instaurado de manera soberana: “Para restaurar su valor en una perspectiva verídica, conviene recordar que el psicoanálisis no ha ido tan lejos en la relación de los deseos del hombre sino siguiendo, en las venas de la neurosis y de la subjetividad marginal del individuo, la estructura propia de un deseo de hacer reconocer su deseo. Este deseo, en el que se verifica literalmente que el deseo del hombre se enajena en el deseo del otro, estructura en efecto, las pulsiones descubiertas en el análisis según todas las vicisitudes de las sustituciones lógicas en su fuente, su dirección y su objeto” (Lacán, 1983: 110)

yo propio, no alcanzado. Se ama en la virtud de perfeccionarse a que se ha aspirado, para el yo propio y que ahora a uno le gustaría procurarse, para satisfacer su narcisismo, por este rodeo” (Freud, 1921: 106)

En tal proceso, que testimonia una auténtica enajenación del yo a través de su entrega al objeto colocado como el ideal -que perfectamente puede ser una idea abstracta, una “causa”-, puede comprenderse el debilitamiento de la función crítica de la masa, pues ahora es el propio ideal que ocupa el lugar de la instancia censora. Quizá sea el fenómeno del amor el que ilustre mejor las dificultades existentes para separar en forma radical las funciones estrictamente de idealización en aquellas vinculadas a la crítica y la censura, generalmente asociadas con la figura del superyo⁸. Es en el enamoramiento donde se percibe más nítidamente la subordinación del yo, que por medio de la limitación del narcisismo, puede arribar a situaciones de postración en las que la crítica es imposible hacia el objeto de la idealización viniendo y modulándose más bien desde ese lugar hacia el yo, lo que puede hacer que “uno se convierta en criminal sin remordimientos” (Freud, 1921: 107)

El inmenso poder de aquel que ocupa el lugar del ideal, se presentifica en las situaciones más diversas, que transcurren tanto en los espacios de lo público como en los de lo privado. Se ve aquí, una vez más, la fuerza de la argumentación freudiana en lo que toca a la imposibilidad de escindir autonomizar la psicología “individual” de la “social”. Si esta relación que establece jerarquías sin necesidad de recurrir a los expedientes usuales de la violencia física y la coerción, atraviesa desde el enamoramiento hasta la actividad grupal pasando por el fenómeno de la hipnosis, es porque hay una similitud de estructuras en cuanto a la mecánica de su funcionamiento. No casualmente Freud realiza un complicado rodeo que lo lleva a valorar la relación hipnótica en términos de una entrega enamorada

⁸ Laplanche y Pontalls señalan que “esta instancia (el superyo) la distingue Freud primeramente, en los años 1914-1915, como un sistema que comprende a su vez estructuras parciales: el ideal del yo propiamente dicho y una instancia crítica (Laplanche y Pontalls, 1983: 420). Por lo demás, los mismos autores resumen la complementación/distinción de las dos instancias utilizando el texto de Introducción al Narcisismo. A propósito de la crítica que los padres ejercen sobre el niño, señalan que ésta “interiorizada en forma de una instancia psíquica particular, instancia de censura y autoobservación, se distingue, a lo largo de todo el texto, del ideal del yo ella -y aquí citan a Freud -observa sin cesar el yo actual y compara con el ideal” (op. cit.: 180).

irrestringida -con toda su carga de obediencia ciega y ausencia de crítica frente al hipnotizador- y al vínculo hipnótico como una formación de masa de dos⁹

Parece, así, quedar suficientemente claro que desde las situaciones más íntimas hasta las caracterizadas por la intervención de un sinnúmero de sujetos, la estructura subjetiva de cada uno de ellos revela la necesaria participación de un otro, sea como semejante, sea como instancia simbólica a partir de la que el propio yo se constituye. En la dinámica de la masa estas dos posibilidades, del otro como semejante, o del otro como función simbólica, convergen en un movimiento dialéctico que reafirma la cohesión del grupo.

La angustia y la inestabilidad que experimenta el sujeto cuando se encuentra en un aislamiento que lo remite a su incompletud perturbadora, le plantean incesantemente la necesidad de formar parte de un grupo en el que puede reconocerse a través de la imagen del semejante; pero de un semejante que sólo es tal, en la medida en que comparte con él un trazo de identificación proveniente del lugar simbólico encarnado por el jefe. Se producen así reconocimientos mutuos que difícilmente se mantendrían a no ser por el anclaje común que éste proporciona. La relación sujeto-sujeto, estabilizada por una mediación que remite a prohibiciones e idealizaciones comunes, encierra entonces, en su posibilidad misma, una demanda de liderazgo sobre la que no faltan testimonios en el transcurso de la historia.

IV

Resulta claro ahora como la intervención freudiana toca aspectos que no pueden ser considerados como marginales dentro del universo del pensamiento político. En el texto que aquí nos ha ocupado, se reedita de manera peculiar una pregunta formulada desde hace varios siglos y que sigue inquietando a quienes reflexionan sobre la política. Valga como ejemplo “El discurso de la Servidumbre Voluntaria” escrito por Etienne de La Boetie en 1548 y que se encuentra marcado por un asombro constante ante el fenómeno de la

⁹ Junto con las fuertes similitudes perceptibles, es necesario retener también sus diferencias, resumidas por Freud al final de su trabajo del modo siguiente: “El enamoramiento se basa en la presencia simultánea de aspiraciones sexuales directas y de meta inhibida... sólo da cabida al yo y al objeto. La hipnosis... se basa enteramente en aspiraciones sexuales de meta inhibida y pone al objeto en el lugar del ideal del yo. La masa multiplica este proceso; coincide en cuanto a la naturaleza de las pulsiones que la cohesionan y a la sustitución del ideal del yo por el objeto, pero agrega la identificación con otros individuos” (Freud, 1921: 135)

dominación¹⁰ . Sus interrogantes parecen situarse en más allá de circunstancias históricas precisas y aludir a una problemática que, en su estructura, acompaña la constitución de la cultura y la subjetividad humana.

Precisamente en este nivel es en el que debe apreciarse la contribución de Freud, que al situarse en este registro produce un doble efecto que es necesario retener, Por un lado, se delimitan los ejes y resortes constitutivos del vínculo social y, por otro, no se clausuran las posibilidades de indagar, en su historicidad, las formas múltiples que pueden adoptar las idealizaciones y las identificaciones, los reconocimientos y los estilos de liderazgo que marcan la existencia de las comunidades.

Por eso no puede demandarse, ni a Freud ni al psicoanálisis, una respuesta específica al por qué en una coyuntura social particular se encumbra a un líder y no a otro, o porque la intolerancia y la relación de unos grupos con otros bajo el paradigma de la guerra pueden ser eventualmente atemperadas. Y por ello mismo también, a pesar de que su lectura enseña a desconfiar -al tiempo que explica las razones de su enorme atractivo- de las visiones utópicas que prometen lo imposible¹¹, no clausura un entendimiento de la política como práctica productiva, con finalidades específicas y creadoras. Con este trasfondo la crítica recae, entonces, tanto sobre el voluntarismo idealista como sobre el fatalismo desencantado.

¹⁰ Pasajes como los siguientes expresan la índole de sus preocupaciones “Es realmente sorprendente -y, sin embargo tan corriente que deberíamos más bien deplorarlo que sorprendernos- ver como millones y millones de hombres son miserablemente sometidos y sojuzgados, la cabeza gacha, a un deplorable abuso, no porque se verán obligados por una fuerza mayor, sino, por el contrario, porque están fascinados y, por decirlo así, embrujados por el nombre de uno (con cursivas por el autor), al que no deberían ni temer (puesto que está solo), ni apreciar (puesto que se muestra para con ellos inhumano y salvaje)... Si viéramos, ya no a cien ni a mil hombres, sino cien países, mil ciudades, o a un millón de hombres negarse a atacar, a aniquilar al que sin reparos los trata a todos como siervos y esclavos, ¿cómo llamaríamos eso?... ¿qué es ese monstruoso vicio que no merece siquiera el nombre de cobardía, que carece de toda expresión hablada o escrita, del que reniega la naturaleza y que la lengua le niega a nombrar? (La Boetie, 1980: 52-55)

¹¹ No queremos dejar de indicar aquí lo que bien podríamos llamar la “falacia de las utopías”, muy visible en los movimientos mesiánicos y que consiste en prometer igualdad, armonía y fraternidad para quienes confían en la causa, al tiempo que no puede renunciar a mantener siempre una diferencia con lo que permanece afuera de su propia lógica. Diferenciación que se elabora imaginariamente con la construcción, en ocasiones verdadera intención, del enemigo o del culpable de las desdichas del presente. Los discursos mítico-políticos ilustran muy bien cómo en la promesa de igualdad siempre debe haber alguien que quede fuera.

La aportación freudiana permite resignificar así, por ejemplo, algunas de las indicaciones provenientes de los estudios de política comparada que apoyan la afirmación anterior. haciendo su traducción al lenguaje que hemos venido utilizando, nos encontramos, en dichos análisis políticos, con ilustraciones acerca de cómo los diversos imaginarios sociales se articulan a partir de respuestas distintas -provocando, lo que sea importante subrayar, efectos políticos diferenciales-, a la pregunta acerca de cuál es el mejor de los órdenes deseables. Es en este terreno donde trabajan las costumbres, tradiciones, hábitos, valores e iniciativas que otorgan peculiaridad a las diversas organizaciones sociales, produciendo un juego de variaciones remotamente intrincado pero que no debe conducir a perder de vista algunas constantes subyacentes.

Los proyectos políticos, en tanto alternativas de construcción de lo social, se mueven así en una complicada convergencia en la que confluyen diversos factores. Entre ellos están los requerimientos inherentes a la constitución de la subjetividad y de los cuales derivan ciertas demandas primordiales, así como la búsqueda de eficacia y la legitimidad de las orientaciones valorativas que los animan. Se toca así el tema de la ética política, que no es ajeno a la cuestión de los trazos o rasgos que son usados para conformar identidades alrededor de cierto motivo o consigna.

En conjunto, la lectura de Freud puede proporcionar una ayuda para entender mejor, por ejemplo, la dificultad y fragilidad de los valores asociados a una propuesta como la de la convivencia democrática, comprendida desde una perspectiva estrictamente racionalista. Los intentos democráticos por socializar la tolerancia, fragmentar las identidades a través de la construcción de mediaciones institucionales que impidan las grandes polarizaciones sociales, y de propiciar la discusión razonada como método para resolver los conflictos, han tenido un éxito relativo que parece persistentemente puesto en tela de juicio por una lógica subjetiva siempre tentada a operar en sentido opuesto, acicateada por requerimientos libidinales. Punto que, una vez reconocido, tendría que ser trabajado políticamente por aquellos que aspiran a que el poder no sea vivido como una continua devastación.

BIBLIOGRAFÍA

Ansart, Pierre (1983) *Ideología, conflictos y poder*, Premia editora, México.

Benveniste, Emile (1982) *Problemas de lingüística general*, tomo 1, Siglo XXI, México

De La Boétie, E. (1980) *El Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, Tusquets editores, Barcelona.

De Saussure, Ferdinand (1982) *Curso de lingüística general*, Nuevomar, México.

Freud, Sigmund (1955) *Psicoterapia (tratamiento por el espíritu)*, en Obras completas, tomo 1, Biblioteca nueva, Madrid.

Freud, Sigmund (1976) *Psicología de Masas y Análisis del Yo*, Amorrortu editores, T. XXVIII, Buenos Aires.

Lacan, Jaques (1981) *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*, en Escritos, tomo 1, Siglo XXI editores, México.

Lacan, Jaques (1976) *Escritos*, Siglo XXI, T. II, México.

Legendre, Pierre (1979) *El amor del censor*, Anagrama, Barcelona.

Lévi-Strauss, Claude (1961) *Antropología estructural*, Eudeb, Argentina.

Pommier, Gérard (1987) *Freud ¿apolítico?*, Nueva Visión, Buenos Aires

Saal. Frida y Braunstein. Nestor (1980) *El sujeto en el Psicoanálisis, el materialismo histórico y la lingüística*, en Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan), Siglo XXI, México.

Schmitt, Carl (1985) *El concepto de lo Político*, Folios Ediciones, México.

Weber, Max (1984) *Economía y Sociedad*, F.C.E., México.