



OPERACIÓN HISTORIOGRÁFICA, INSTITUCIÓN IMAGINARIA Y REFERENCIA ABSOLUTA

HACIA UN ABORDAJE PSICOANALÍTICO DE LO SOCIAL

EUGENIO MUINELO PAZ¹

Fecha de recepción: 02-08-2019

Fecha de aceptación: 10-10-2019

Resumen: El objetivo de este trabajo es subrayar, recurriendo a ciertas recepciones francesas del psicoanálisis en los años 70 y 80, la relevancia del psicoanálisis para abordar, por un lado, el problema de la *historicidad* de lo social: no sólo de los presupuestos de la historiografía, principal objeto de los análisis de Michel de Certeau, sino también de la historicidad como categoría ontológica, tema principal para Cornelius Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad*. Por otro lado, el psicoanálisis se nos revela también como herramienta conceptual privilegiada para aprehender la *normatividad* de lo social entendida como "institucionalidad" (eminentemente jurídica en el caso de Pierre Legendre, en un sentido más amplio para de Certeau y Castoriadis, aunque con líneas convergentes entre todos ellos).

Abstract: *This paper is aimed to underline, using certain French receptions of psychoanalysis in the 70s and 80s, the relevance of psychoanalysis to address, on the one hand, the problem of the historicity of the social: not only of the presuppositions of historiography, the main object of Michel de Certeau's analyses, but also of historicity as an ontological category, the main theme of Cornelius Castoriadis' The Imaginary Institution of Society. On the other hand, psychoanalysis is also shown as a privileged conceptual tool to apprehend the normativity of the social, understood as "institutionality" (eminently legal in the case of Pierre Legendre, in a broader sense for Certeau and Castoriadis, albeit with convergent lines between them all).*

Palabras clave: historiografía, sociedad, derecho, psicoanálisis, indeterminación.

Key words: *historiography, society, law, psychoanalysis, indeterminacy.*

¹ NOTA CURRICULAR: Licenciatura en Filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela (2013), Máster en CC. de las Religiones en la Universidad Complutense de Madrid (2014). Actualmente Personal Investigador Predoctoral en el departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Líneas de investigación: filosofía política, filosofía y sociología del derecho, filosofía y sociología de la religión. Publicaciones recientes: "El anarcorrepublicanismo marrano de Karl Marx" en *Política Común*, vol. 16 (2017), "El Pablo de Žižek" en *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, vol. 21, nº 2 (2018) y "Fraternidad anárquica. La inflexión republicana de Marx" en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Supl. Nº 7 (2018).

* Trabajo hecho posible gracias a un contrato predoctoral UCM-Banco Santander (CT 17/17-CT17/18) en el marco del proyecto de investigación Biblioteca Saavedra Fajardo V (FFI2016-75978-R), financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

* Email: emuinelo@ucm.es

1. EL PSICOANÁLISIS EN FRANCIA TRAS LA BATALLA DE LOS CIEN AÑOS. Queremos esbozar, en primer lugar, un breve perfil biográfico-intelectual de Michel de Certeau, pues él será el punto de partida de nuestra exposición y el hilo que nos permitirá enlazar con sentido las cuestiones tal vez aparentemente inconexas que nos proponemos tratar en lo que sigue.

Haremos nuestras las palabras que de él dijo, poco antes de su muerte, Marc Augé: "una inteligencia valiente, infatigable y humilde". Por ella estuvo marcado el singular itinerario que atravesó, a medio camino entre los siguientes focos de interés: 1- Jesuita, editor y estudioso de las fuentes literarias del primer siglo de su orden (Pierre Favre, Jean-Joseph Surin).

2- Historiador de la mística de los ss. XVI y XVII, en cuya "ruptura instauradora" ve los orígenes de la precariedad institucional, discursiva y existencial de la experiencia de la fe en el mundo contemporáneo (*La fábula mística*).

3- Apasionado observador de las sociedades contemporáneas en Europa y América Latina, así como lúcido admirador de las "artes de hacer" que organizan la vida cotidiana ordinaria resistiendo al margen del panoptismo de los mecanismos disciplinarios (*La invención de lo cotidiano*, *La cultura en plural*, *La toma de la palabra*).

4- Mirada perspicaz sobre la epistemología y la retórica y la poética de la "operación historiográfica" elaborada en un fecundo diálogo con el psicoanálisis (*La escritura de la historia*, *Historia y psicoanálisis*).

De tal pluralidad de ámbitos se deriva la necesaria "interdisciplinaridad" de sus trabajos (con reservas hacia ese término, como veremos), haciéndose cargo siempre, no obstante, de los límites de su competencia en los diversos campos y enfoques que ensamblaba. Caso paradigmático al respecto es su uso del psicoanálisis: siempre se reconoció "profano", no psicoanalista. Si bien perteneció de manera muy activa desde su fundación hasta su disolución a la Escuela Freudiana de París (1964-1980) auspiciada por Jacques Lacan, nunca dejó lugar a la confusión acerca de su condición de "intruso" o "extranjero" dentro de la institución psicoanalítica: historiador que en modo alguno pretende erigirse en portavoz oficial y autorizado del freudismo, sino explotar sus potencialidades críticas. Buen lector de Bourdieu, siempre desconfiará de las jerarquizaciones arbitrarias e ideológicamente reproductivas del *Homo academicus*.

Estaba en su idiosincrasia esta manera de atravesar los lugares de los saberes (antropología, historia, psicoanálisis, lingüística, filosofía, teología) sin "residir" en ninguno de ellos y respetando su autonomía recíproca, sin extrapolar las herramientas de un campo en otro y, menos aún, sin pretender una perspectiva totalizante sobre todos ellos. Cabe señalar en relación a esto último su formación sólida en la filosofía de Hegel durante sus época de seminarista en Chantilly bajo el magisterio de Joseph Gauvin, fuertemente influido por Kojève y que presentaba a un Hegel menos determinista y más dialéctico: de Certeau heredaría esa "inquietud de lo negativo" que Nancy nos enseñó a leer en Hegel, pero rechazaría todo Saber Absoluto y toda totalización, así como de toda la promiscua e indefinida bagatela de la "interdisciplinaridad".

Una puntualización más se impone sobre su interés en el psicoanálisis, pues tal es la intersección de las tres figuras que queremos presentar (M. de Certeau, C. Castoriadis, P. Legendre): hay que ubicarlo en el contexto de la recepción caótica y discontinua del descubrimiento freudiano en Francia, dos de cuyas vicisitudes que aquí más nos interpelan son, por un lado, el rechazo del medio médico-psiquiátrico francés al psicoanálisis, y, por otro lado, la suspicacia de la Iglesia Católica.

Con respecto a la primero, tengamos en cuenta que el desarrollo brillante de la

psiquiatría francesa *fin de siècle* (piénsese en Charcot, tan admirado por Freud, que pudo tomar nota de su tratamiento de la histeria en el hospital de la Salpêtrière) hubo de volcarse a una posterior orientación hacia la neurología y hacia una psicología de cuño racionalista (Pierre Janet) que tenían el psicoanálisis por poco científico y no verificable. La secular rivalidad con el mundo germánico obstaculizó aún más la penetración de Freud en Francia, que acabó entrando por la vía literaria (André Gide primero, Breton y el surrealismo después), cosa que Freud mismo no apreció demasiado. Hasta la intervención de Lacan, sobre todo a partir de los 60, no podrá hablarse de una cabal "recepción" de Freud, con todo lo que de audaz, torsionado y acaso un poco estridente, tenga el gesto lacaniano, como sobradamente mostró Elizabeth Roudinesco en su clásico *La batalla de los cien años*. Con respecto a lo segundo, desde el catolicismo el problema fue el tan manido "pansexualismo" y su supuesta incompatibilidad con la moral cristiana, en la medida en que fuese entendido como una suerte de hedonismo vulgar (nada más lejos de la realidad si, secundando a Lacan, entendemos que de Freud se deriva la primera ética "más allá del principio del placer" en la historia del pensamiento occidental). Incompatible era también, a primera vista, el análisis freudiano del fenómeno religioso como "ilusión", como neurosis colectiva. La oposición católica fue tenaz, hasta la creación de la revista *Le Supplément de la Vie spirituelle* en 1947 por el dominico Albert Plé, destinada a lidiar con la psicopatología cotidiana de los noviciados y en la que tuvieron cabida varios artículos sobre Freud y el psicoanálisis bastante bien informados. La segunda iniciativa, en 1959, fue la AMAR (Asociación Médico-psicológica de Ayuda a los Religiosos), uno de cuyos miembros fue el jesuita Louis Beirnaert, que ejerció un influjo directo en de Certeau. Analizado en 1946 por Daniel Lagache, acabó siendo él mismo un analista de estricta observancia lacaniana, reparando finalmente en que, en sus propias palabras, "al llamarme jesuita y psicoanalista, el *y* estaba de más". Fue en esta suerte de grupúsculos católicos casi clandestinos en donde de Certeau llegaría a barruntar esa improbable alianza entre el descubrimiento freudiano y la experiencia cristiana del deseo que se encontraba rastreando, *como historiador* (desde la alteridad, pues), en los documentos de la literatura mística y de la espiritualidad jesuítica. Alianza que, como veremos, tan granados frutos dará en su aproximación al hacer historiográfico.

2. EL OTRO DE LA HISTORIA. Aunque terminológica y estilísticamente de Certeau se mueva en un mundo determinado por las grandes figuras del pensamiento francés contemporáneo (Foucault y Lacan, eminentemente), trataremos de identificar ahora en qué medida comparte una cierta problemática weberiana, puesta en circulación en Francia por ese gran foucaultiano que fue Paul Veyne (*Cómo se escribe la historia*), por las condiciones de posibilidad de un conocimiento histórico a medio camino entre la especulación y el positivismo, esto es, atento a las prácticas *en* su arraigo vital y, lo que es aún más problemático, a su relación con la autoconciencia del presente.

Para de Certeau, la propia historicidad de la operación historiográfica implica su inserción como parte de la realidad que ella misma trata. La voluntad historiográfica de saber ha de percatarse, por tanto, de que ella se moviliza por mor de una "pasión" exactamente igual de "activa" que la que provocó los acontecimientos que se ofrecen a su mirada temática (Nietzsche). Lo sintomático del "hacer historia" está en que responde a una pérdida de orientación y de horizontes, de donaciones de sentido objetivamente identificables; ahí reside su esencial "modernidad": en que el sentido emerge en la propia *praxis*. Esto es, hay que entender weberianamente el discurso de la historia, como por lo demás el saber entero de la ciencia moderna, como

ascesis intramundana:

El que *hace historia* en la actualidad parece que ha perdido los medios de captar una afirmación de sentido como *objeto* de su trabajo, pero encuentra la misma afirmación en el modo de su propia *actividad*. Lo que desaparece del producto aparece en la producción.²

Todo hecho histórico, o mejor, su sedicente comprensión científica, es resultado de una praxis implícita. No se trata, sin embargo, de desenmascarar la “filosofía” presupuesta por los historiadores (como había hecho Raymond Aron), sino de remitir cada historiografía al acto histórico que la instaura, siendo conscientes de la imposibilidad de abolir el hiato que en tal instauración se abre. La escritura de la historia es pues, para de Certeau, lo que define la aporía moderna de la relación con el Otro, tan patética como enigmáticamente visible en la literatura mística de los ss. XVI-XVII que él tan bien conocía. La historia, naciendo de la misma ruptura que la mística, daría expresión (cosa a la que la mística tiende a rehusar) a nuestro “pensable” o a nuestro “creíble”, esto es, a la relación con nuestro “origen” que la práctica historiográfica traiciona al mismo tiempo que oculta. Del mismo modo que, como el burgués afanado en sus quehaceres, postula la muerte y, a la vez, la contradice.

La historia es, por tanto, aquello que escapa, que siempre falta a un sistema del presente. La exposición histórica invierte el vector del tiempo, siendo su escritura como un recomienzo que postula un origen del tiempo, esto es, un comienzo que no es *nada* sino un límite infranqueable, lo inmemorial. La colocación del relato en su lugar remite tácitamente a algo que no puede tener lugar en la historia, al “ausente de la historia”. Tal no-lugar es el intersticio entre la práctica y la escritura, la nada inicial que es el mito convertido en postulado de la cronología, al mismo tiempo eliminado del relato e imposible de eliminar en tanto que espectralidad de la ley del Otro.

De Certeau busca explorar, en conjunción con estos análisis, la pérdida creciente de legitimidad institucional que caracteriza el ingreso en la Modernidad desde el punto de vista de lo que podemos llamar una *antropología de la credibilidad*, de la forma específica de relación con el Otro y consigo mismo que se le exige a todo presente. Su axioma, que retomará también Pierre Legendre, es que *hacer creer* es también *hacer hacer*. En un certero artículo titulado “Las revoluciones de lo ‘creíble’” despliega este problema, con la desintegración contemporánea de las autoridades tradicionales como telón de fondo. La *autoridad*, elemento “que no se revela indispensable sino cuando falta o se pudre” y su *credibilidad*, ese “aire que hace a una sociedad respirar”, “condición latente y móvil de toda organización social”, única que permite al individuo “articular su relación con los otros con su relación con una verdad”³, son aquello tan imposible de alcanzar como de renunciar a ello. Su disolución, sólo constatable *post festum*, la ilustra de Certeau con el exilio de la Gloria del Señor en la *Merkabá* del Templo hacia Babilonia de que nos habla Ezequiel. Asimismo, asistimos hoy a un desajuste similar: la visibilidad institucional, los muros de Jerusalén, ante la imposibilidad de una adhesión (el espíritu en Babilonia) desplazada por las “revoluciones de lo creíble” que movilizan inadvertidamente las autoridades heredadas, trabajo oculto que el poder público no puede ignorar sin degenerar en fachada insignificante.

Pero volvamos a la cuestión de la “representación” historiográfica y su

2 M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia (EH)*, trad. de J. López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México D.F., 2006, p. 45.

3 M. DE CERTEAU, “Las revoluciones de lo creíble” (1969), en *La cultura en plural*, trad. de R. Figueroa, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p.17.

funcionalidad ideológica específicamente *moderna*, pues ella será la que nos permita establecer el puente con algunos de las propuestas más clarividentes de Cornelius Castoriadis y Claude Lefort (dos de las figuras más representativas del entorno de la revista *Socialismo o Barbarie*) sobre el mundo histórico-social y su división e indeterminación constitutivas. En convergencia con la lectura maquiaveliana de este último, apunta de Certeau el vuelco que Maquiavelo y Guicciardini imprimen al discurso historiográfico, en la medida en que "deja de ser la representación de un tiempo providencial, es decir, de una historia decidida por un Sujeto inaccesible y descifrable solamente en los signos que da de su voluntad. Toma la posición del sujeto de la acción - la del príncipe, la de quien tiene por objetivo «hacer historia»"⁴. Sólo tras haber abandonado todo asidero ontológico supuestamente fundante de la institución de lo social (orden natural, voluntad divina, infraestructura económica, etc.), puede comenzar en verdad el "trabajo de la obra" para el que lo real ya no es la reconstrucción *post festum* de la concatenación de cualesquiera acontecimientos (en la Roma de los *Discorsi* no deja de transparentarse la Florencia en que vive Maquiavelo), sino "la repetición en el infinito de la vida de los pueblos de la empresa que constituye la sociedad: reunión de hombres que se sitúan como dependientes de una misma cosa pública"⁵, repetición que, paradójicamente, nunca es *la misma*, alterada de raíz por la creatividad inagotable de la imaginación radical (volveremos sobre esto a colación de Castoriadis), que toma figuras siempre nuevas e incomparables.

En cierto sentido, el historiador moderno sería un síntoma de la represión a la que el pensamiento heredado tuvo que someter el momento maquiaveliano: incapaz de enfrentarse abiertamente al conflicto y la alteridad inherentes al mundo socio-histórico ("hacer historia" para Maquiavelo es ni más ni menos el *vivere civile*, tanto en la praxis política como en la escritura de lo político), necesita un desplazamiento constante de este hacia algo otro que sí mismo desde lo que se deje determinar unívocamente su sentido, y se resiste a reconocer la sociedad como haciéndose a sí misma, ocultándole la auto-institución de sí misma ("hacer historia" para el historiador es, por el contrario, neutralizar, escribiéndolo, el conflicto).

De ahí que quepa entender el discurso historiográfico moderno como *práctica*: ya no queda (no es "creíble") nada "otro" que lo social en que lo social arraigaría y le haría sustrarse así a su propia alteridad interna, y es por ello que busca hacer de lo real mismo de la sociedad aquello cuya *representación* conseguiría suturar la división temporal que todo trato con el pasado entraña y que vendría a perturbar la plácida legitimidad de todo presente. En ese sentido, como sentenció Michelet (y, después de él, Walter Benjamin no dirá nada demasiado distinto), el objeto de la Historia no es sino "calmar a los muertos". La aporía que tal objeto entraña es que la historia, *práctica de la distancia*, "reconcilia" con el pasado, lo subsume como función pedagógica (de acuerdo con el tópico de la *historia magistra vitae*); pero lo subsume, paradójicamente, en la medida en que lo separa de sí, y en ello residiría la inestable labilidad epistemológica de la historia como disciplina científica:

Un incesante trabajo de diferenciación (entre acontecimientos, entre períodos, entre datos o entre series, etc.) es, en historia, la condición de toda vinculación de elementos distintos y, por tanto, de su comprensión. Pero se apoya sobre la diferencia entre un presente y un pasado. Supone por doquier el acto que impone una novedad desprendiéndose de una tradición para considerarla como un objeto de conocimiento. El corte decisivo en cualquier ciencia (siempre es necesaria una exclusión en aras del

4 M. DE CERTEAU, *EH*, p. 21.

5 C. LEFORT, *Las formas de la historia (FH)*, trad. de E. Lombera, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1988, p. 158.

rigor) toma en historia la forma de un *límite* original que constituye una realidad como "pasada" y que se explicita en las técnicas adecuadas a la tarea de "hacer historia". Ahora bien, esta cesura parece negada por la operación que funda, puesto que este "pasado" regresa en la práctica historiográfica. El muerto resucita en el interior del trabajo que postulaba su desaparición y la posibilidad de analizarlo como un objeto.

El estatuto de este límite, *necesario y denegado*, caracteriza la historia como *ciencia humana*. Ella es "humana", en efecto, no en tanto que tiene al hombre por objeto, sino porque su práctica reintroduce en el "sujeto" de la ciencia lo que había sido distinguido de él como su objeto. Su funcionamiento hace que los dos polos de lo "real" se remitan el uno al otro. La *actividad* productora y el período *conocido* se alteran recíprocamente. La cesura que ha interpuesto entre ellos una decisión instauradora de trabajo científico (y fuente de "objetividad") se pone en movimiento.⁶

Por mucho que la pretensión historicista (que pervive aun después del desmantelamiento de la historia totalizante decimonónica en una pluralidad de modelos, sociológico, económico, cultural, etc.) de una mimesis perfecta del pasado se quisiese desde sus inicios (Ranke) anti-hegeliana, no deja de sugerir una cierta afinidad con la grandiosa teodicea que Hegel nos legó en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*: garantiza un *semblante* de presencia, por muy despojado de teleología que esté (si es que lo está), llamado a preservar intacta la continuidad de un *sentido* a salvo de las violencias y divisiones del tiempo. Ello equivale, en definitiva, a un discurso de la *conjunción* que evita así el retorno de la *disyunción* del tiempo y de la muerte en la escena simbolizante que confiere un *referente* común a *toda* narración sobre el pasado (y, sobre todo, a *toda* la sociedad que ese pasado convoca), compensando así la creciente fragmentación aparejada a la emergencia de la modernidad con su diferenciación de las esfera de acción, división del trabajo en el modo de producción capitalista, atomización social, etc., concomitantes. Y, lo que es más decisivo aún, diluyéndole a esta la percepción de su propia arbitrariedad.

Incluye de Certeau en esta estrategia de "conjunción narrativa" a lo que llama el "dios fragmentado" de los *mass media* que no cesa de hacer hablar. Así, los medios de comunicación también habrían de formar parte, para perplejidad del historiador profesional, de toda teoría de la historiografía *general*, en la que, a los cauces previsibles de la historiografía *erudita*, habría que añadir esa historiografía *cotidiana* que organiza, a través de "historias", la comunicación social y la habitabilidad del presente, recubriendo con un lenguaje de sentido toda eventual perturbación de estas. Contra ello, de Certeau quiere desenmascarar el *lugar social* de la escritura de la historia: le importa saber antes cómo *funciona* la historia en una sociedad que lo que *dice* de su pasado o del de otras. De Certeau señala que, como todo lugar social, *permite* un tipo de producciones (de "posibles") y *prohíbe* otros. Y es sólo reparando en ese lugar social que puede escapar el saber historiográfico a la ideologización, puesto que "siendo la denegación de la particularidad del lugar el principio mismo de la ideología, excluye toda teoría. Aún mas, instalando el discurso en un no-lugar, prohíbe a la historia hablar de la sociedad y de la muerte, esto es, ser historia"⁷.

Aquí se perfila sin duda una afinidad electiva no siempre bien atendida entre marxismo y psicoanálisis, en la medida en que no puede haber análisis que no sea integralmente dependiente de la situación creada por una relación (ya sea social o analítica), como veremos al mencionar los desarrollos clínicos de Serge Videman. Es por ello que marxismo y psicoanálisis son instancias teóricas privilegiadas para captar la especificidad del discurso historiográfico (y de la ideología burguesa en general) en comparación con otras formas ideológicas: hacen ver que su característica principal es

6 M. DE CERTEAU, *EH*, p. 59.

7 M. DE CERTEAU, *EH*, p. 95.

la de ser un trampantojo, ya no visible como tal formación ideológica, pues "las representaciones sólo están autorizadas *a hablar* en nombre de lo real en la medida en que hacen *olvidar* las condiciones de su fabricación"⁸.

Obviamente, toda formación ideológica es en cierto sentido "invisible" para la sociedad en cuyo seno está vigente. Y no será sino una perogrullada advertir de que el hecho de que la Naturaleza, Dios, etc., sean garantes del orden social es algo cuyo carácter ideológico nadie que pertenezca a dicha sociedad podrá captar. Pero lo que sí podrá captar es que ni la Naturaleza, ni Dios, etc., *son* la sociedad, lo real de la sociedad misma, sino, por decirlo de una manera un tanto barroca, su *teatro*, cuya fabricación como tal el espectador, aunque sea implícitamente, podrá descodificar. Pues bien, tal es, ni más ni menos, la conquista de la ideología burguesa: un hablar *en nombre de* (vicario, como todo discurso ideológico lo es, especialmente el jurídico como veremos de la mano de Pierre Legendre), pero en nombre de *lo real* mismo; ser discurso *dogmático* en el sentido pleno de la palabra, en la medida en que no necesita justificación *externa* alguna, que se formula como inyunción auto-evidente, como orden que se impone de suyo. Y es que, a los "hechos", ¿qué oponerles?

Con relación a ello, Lefort le achaca a Marx –aunque, más bien, cabría decir que fue el marxismo, no Marx, el que llenó un tanto chapucemente lo que E.P. Thompson llamó los "silencios de Marx"– el haberse empeñado en demasía en una rígida delimitación del orden de la *producción* con respecto al orden de la *representación*, esto es, una renuncia a pensar el *imaginario* como fuente de *todas* las *significaciones* sociales. Aunque esto, habría que matizar, no equivale sin más a la retorización formal irrestricta de Laclau, presa todavía –aunque esto habría que justificarlo mejor– de un cierto individualismo metodológico, pues las *demandas* no son sino datos independientes entre sí a partir de los cuales se construye discursivamente la articulación populista, omitiéndose así la institución social del lenguaje desde su raíz misma. Lefort lo expresa de la siguiente manera:

No es menos llamativo que el descubrimiento de una simulación de lo real *en la práctica social* induzca a Marx a desplazar insensiblemente el cuadro de la ideología. Completamente diferente se revela en efecto la forma de la representación en la sociedad burguesa, capitalista, arreglada de manera que se oculte la lucha de clases y en las sociedades precapitalistas, donde el dominio y la explotación son visibles, legitimados en relación a un orden trascendente. Al escrutar los modos de producción capitalista, Marx llega a instalar, lo sabemos, la ilusión religiosa en la trama de las relaciones sociales; [...] llega a concebir un mecanismo de la ilusión que ya no hace lugar (sino accidentalmente) a la evasión en el otro mundo. [...] Éste es un carácter totalmente diferente que el de las fantasmagorías religiosas, pues bajo su cubierta se instituye una sociedad que es referida de parte a parte a sí misma.⁹

En puridad, pues, para Lefort sólo hay "ideología" burguesa, por contraposición a la legitimación extra-social de toda formación social pre-capitalista. Tal vez esta pueda parecer una disquisición terminológica estéril, pero sin duda pone de relieve un rasgo distintivo del orden moderno: sólo con él pudo aparecer algo así como la noción de una realidad social inteligible *en sí misma* (cosa a la que la historiografía "científica" contribuyó en no escasa medida); acaso no por la representación de una instancia externa, pero sí por una suerte de *auto-representación de lo social*, cuyo funcionalidad es precisamente (como la de toda ideología, legitimidad y hegemonía) ocultar y contener el autodesgarramiento interno de lo social. Y nada desdeñable en tal operación es el lugar del discurso científico:

8 M. DE CERTEAU, *Histoire et psychanalyse (HP)*, Gallimard, Paris, 2016, p. 64.

9 C. LEFORT, *FH*, p. 216.

El proceso ideológico no es sólo diferente del proceso religioso, porque tiende a desarrollarse en los límites del espacio social, sino porque, al hacerlo, ha surgido vinculado con el conocimiento "científico", un conocimiento que pretende el autodesciframiento de lo real. Pero, por otra parte, se distingue en esto, de manera no menos radical, el hecho de que está sometido a los efectos del trastorno social incesante que engendra el capitalismo, en el cual las instituciones, las mentalidades, los comportamientos colectivos se modifican, los centros de poder se desplazan, las capas burguesas, que extraen su ingreso y su poder de fuentes diferentes, entran en oposición; el hecho pues que debe perfeccionar su obra de ocultamiento de la división, modificando sus propios enunciados o apelando al recurso simultáneo de una multiplicidad de representaciones que venga a calmar las brechas que obra el cambio en la "racionalidad de lo real". En esto se revela la relación singular que la ideología con la "sociedad histórica". Lo imaginario ya no se inscribe en el dispositivo simbólico que tiende a fijar la institución de lo social, en llevar el detalle de la organización social a un discurso que se encuentra escindido; es, en la medida misma en que surge la cuestión del nacimiento de lo social desde su propio lugar –el dominio de este origen, los medios de negarlo y contenerlo evadiéndose– como adviene un nuevo tipo de discurso, ocupado en desarmar a la oposición y a las rupturas en el doble registro del espacio y del tiempo. En otros términos, la ideología es encadenamiento de las representaciones que tienen por función restablecer la dimensión de la sociedad "sin historia", en el propio seno de la sociedad histórica.¹⁰

La historicidad de lo social viene exigida y elevada a la enésima potencia por la propia dinámica capitalista que, a su vez, tiene que *reprimirla* en aras de su propia subsistencia como tal. Reprimido que *retorna* a raíz de la crisis de la ideología burguesa en las formas electivamente afines del *totalitarismo* (esto es, de la totalización compacta y homogénea de lo social indiviso en tanto que abolición de toda distancia entre instituyente e instituido y entre público y privado) y de la *ideología de la eficacia y del consumo* que, contra la fijación totalitaria de una "verdad" de la historia, se apodera y cultiva los símbolos de lo nuevo para borrar la amenaza de lo histórico mediante la difuminación de la distinción entre productor y producto.

Al tematizar la historia como *institución*, desde luego de Certeau se aproxima a este tipo de enfoques provenientes de la escuela de *Socialismo o barbarie*, aunque no conste un enfrentamiento explícito con ellos ni con la problemática de la ideología. Pero, sin duda, la idea de que el quehacer historiográfico es síntoma de la historicidad reprimida que atraviesa la condición moderna supone una notable coincidencia. Él también destacó como factor fundamental esa humillación copernicana de desaparición de un orden natural o divino cognoscitivamente asimilable que englobe y oriente la praxis social y reparó en sus dimensiones *traumáticas*, que empujaban compulsivamente a *producirlo* (como se colige también de la tendencia taxonomizante de la episteme clásica en Foucault):

Cuanto más difícil se hace pensar que los hechos deletrean sentido -un sentido que sería conducido a la legibilidad por las cosas mismas-, más necesario parece generar primero una "razón" mediante textos, y después, hechos (una "experiencia" y/o un cuerpo) para esta razón. [...] Construir una "ratio" (un orden) mediante el discurso y reformar lo real sobre este modelo [...] son las dos operaciones que la imposibilidad de reconocer y de aplicar un orden inscrito en las cosas hace necesarias. Simplificando, la ilegibilidad de la Providencia hace urgente y universal la producción de un cuerpo de sentido, programa tan esencial a la empresa de Maquiavelo como a la de los místicos.¹¹

Un ejemplo concreto de ello podría ser la preponderancia creciente de lo

10 C. LEFORT, *FH*, p. 251.

11 M. DE CERTEAU, *La fábula mística (FM)*, trad. de L. Coiell, Siruela, Madrid. 2006, p. 97.

estadístico en la historiografía: una importación de la racionalidad matemática, cuyo presupuesto socio-histórico es el individualismo, esto es, el presupuesto de un individuo como "variable" no ligada que permite escrutinio de las posibles combinaciones. En una comparación ingeniosa, de Certeau alude a la base estadística mínima requerida en todo libro de historia parangonándola a las dedicatorias a los reyes de las obras históricas "precientíficas", "reconocimiento de deuda con respecto al poder que sobredetermina la racionalidad de una época" que corresponde siempre al "fantasma de una ciencia totalizante y ontológica".¹²

Atravesar ese fantasma pasa para de Certeau por: 1) *repolitizar* la ciencia, entendiendo por ello "rearticular su aparato técnico sobre los campos de fuerzas en cuyo interior y en función de los cuales producen operaciones y discursos".¹³ Esto es, ha de asumir como interna a sí misma el conflicto entre la fuerza y el discurso, so pena de ampararse en el simulacro de la autonomía científica para eliminar todo tratamiento cabal de la relación del lenguaje con el poder; y 2) *historizar* la historiografía, lo cual implica que el historiador efectúe un análisis de su propio discurso y de las fuerzas presentes que organizan su representación del pasado, y, en cierta medida, revertir la desretorización del discurso historiográfico moderno al poner de relieve su inextirpable estatuto de *ficción*. Se desvela, así, la función *mítica* de la historia (*simbolización, legitimación, totalización*) con los medios propios de la producción técnica moderna. La paradoja de la historiografía estribaría en que es una *ciencia* que no está en condiciones de serlo, dado que se ocupa de aquello (relación social con el acontecimiento, con la violencia, con el pasado, con la muerte, esto es, con el otro) que toda disciplina científica ha debido eliminar para constituirse como tal, aquello que sólo la *narración* conseguía abordar. Es en este punto en el que intervienen las aportaciones del psicoanálisis para complejizar y desideologizar (esto es: repolitizar, rehistorizar) el discurso historiográfico mediante su diferente distribución del espacio de la memoria y de las relaciones pasado-presente: mientras que el psicoanálisis reconoce la presencia del uno *en* el otro (*Nachträglichkeit*), la historia sólo percibe al uno *junto* al otro; mientras que el psicoanálisis reconoce la *imbricación* (el uno en el lugar del otro), la *repetición* (uno reproduce el otro de otra forma), el *equivoco*, la *ambivalencia* y el *quid pro quo* (¿quién está en el lugar de quién?), la historia se restringe a la *sucesividad* (uno después del otro), a la *correlación* (fijación de las proximidades), a la relación de causalidad unívoca y a la *disyunción* articulada sobre el principio de tercio excluso).

Así pues, una aproximación psicoanalítica a la historia, más que "aplicar" "conceptos" freudianos (muerte del Padre, Edipo, transferencia, etc.) a la historia, procedimiento puramente ornamental, lo que tratará de hacer es acercarse a lo que Freud, analista, *hace* con la historia, lo cual se deja resumir en los siguientes puntos: 1) invalida el corte entre psicología individual y psicología colectiva mediante el descubrimiento de la *división* del sujeto y su concomitante dimensión institucional en sí mismo; 2) toma lo "patológico" como región donde mecanismos estructurales de la experiencia humana se exacerban y se desvelan, lo cual posibilita una relación más significativa de la historicidad con las *crisis* que la desplazan, y el hallazgo, en todo lenguaje, de "pequeños fragmentos de verdad" (*Stückchen Wahrheit*), cuyo olvido se organiza en la rigidez sintomática y cuya elaboración mnémica es la única fuente de verdadera innovación y alteración en la historia del sujeto (en realidad posibilita la propia *historicidad* del sujeto arraigada en el lenguaje como práctica intersubjetiva); y 3) sustituye el discurso *objetivo* por un discurso que toma la figura de *ficción*,

12 M. DE CERTEAU, *HP*, pp. 71-73.

13 M. DE CERTEAU, *HP*, p. 76.

entendiendo por tal, no "imaginario" en el sentido común peyorativo del término, sino como la condición del texto que declara su relación con el lugar singular de su producción. Así condensa de Certeau todos estos aspectos:

La manifestación o la reviviscencia del afecto es la condición para que, en el analizado, el retorno del recuerdo tenga valor terapéutico y para que, en el analista, la interpretación tenga valor teórico. Así, la técnica de la cura consiste en despertar en el analizado el afecto que se camufla tras las representaciones. [...] Esta regla de oro de todo tratamiento psicoanalítico contradice frontalmente una norma básica y constituyente del discurso científico, que quiere que la verdad del enunciado sea independiente del sujeto de la locución. Lo que Freud supone, a la inversa de esta norma, es que el lugar del locutor es decisivo en un tejido conflictivo de abreacciones y que su especificidad le viene del afecto. A través de este se reintroduce lo que el enunciado objetivo oculta: su historicidad –la que ha estructurado ciertas relaciones, y la que las puede cambiar. Hacer reaparecer esta historicidad es la condición de la elucidación analítica y de su operatividad.¹⁴

3. IMAGINARIO Y CREATIVIDAD SOCIAL. Para hacer el tránsito al uso del psicoanálisis por Castoriadis, querríamos detenernos en las consideraciones estrictamente técnicas de Serge Videman (quien, no en vano, es una de las referencias de las que se vale el pensador greco-francés para expresar su distanciamiento del lacanismo) sobre *La construcción del espacio analítico*. Obra publicada en 1970, fecha importante: es la década, como dijimos, en que comienzan realizar sus intervenciones más significativas en el panorama intelectual francés las figuras que aquí nos acompañan. Su línea de fuerza fundamental: eliminar todo resquicio positivista de la práctica psicoanalítica a través de la constatación de que en el espacio analítico no se *ofrece* un dato, un hecho bruto de la experiencia, sino que se *crea*. Por así decirlo, el analista ha de tener más en cuenta el *sentido* que la *referencia* del trauma. Y tal "sentido" no está anclado en la realidad objetiva del "pasado", que no existe independientemente de la situación donde se revela.

Dentro de la literatura freudiana, podríamos acudir con provecho al caso de *El hombre de los lobos*, donde un analizado asocia un sueño que tiene desde los cuatro años con haber presenciado la "escena originaria" de un *coitus a tergo* entre sus padres cuando tenía un año y medio. Señala Freud que el análisis de niños neuróticos por fuerza habrá de resultar, a despecho de su innegable "transparencia", rudimentario y tosco debido a su inmadurez lingüística ("hay que prestarles las palabras"). En cambio, el de adultos es más fructífero a pesar de (o, más bien, gracias a) la riqueza de las deformaciones que ejercen sobre su propio pasado (los "recuerdos encubridores"; la polémica "seducción" paternal de las histéricas que Jean Laplanche prolongará en una teoría de la seducción generalizada). De hecho, repone taxativamente a ciertas críticas, esgrimir esto (es decir, el "recuerdo" como formación fantasmática destinada a procurar una cierta subrogación simbólica de deseos *actuales*) como un punto débil del psicoanálisis es no haber entendido una palabra:

Es preciso admitir que si la mencionada concepción de estas escenas infantiles fuera la correcta, en nada cambiaría al principio la práctica de análisis. Si en verdad el neurótico tuviera esta mala peculiaridad de extrañar su interés del presente y adherirlo a esas formaciones sustitutivas, regresivas, de su fantasía, no se podría hacer otra cosa que seguirlo por ese camino y llevar a su conciencia esas producciones inconscientes, puesto que, aun prescindiendo por completo de su disvalor objetivo, poseen para nosotros supremo valor en cuanto son por el momento las portadoras y poseedoras del interés que queremos liberar para orientarlo hacia las tareas del presente. [...] [T]ales escenas infantiles no son reproducidas en la cura como recuerdos –al menos hasta

14 M. DE CERTEAU, *HP*, p. 123.

donde alcanza mi experiencia–, sino que son resultado de la construcción.¹⁵

La enseñanza que Viderman extrae de todo esto es que la "representación" (el lenguaje) es el único acceso del sujeto a sus pulsiones, pues sin su *Vorstellungsrepräsentanz* (palabra tan abstrusa e intraducible –¿"delegación por representación"?– como esencial en el léxico freudiano) de las pulsiones ninguna noticia tendríamos. Lenguaje que, además, poco tendrá que ver con el dispositivo simbólico-convencional de la adecuación significante-significado, inútil tras el estallido de la unidad primitiva del sentido por medio de la *represión*. La *interpretación* reúne el sentido en una unidad nueva, puramente *performativa*, en la que interpretar el fantasma es hacerlo existir nombrándolo. Se da así una incertidumbre fundamental e ineliminable (ni "verificable" en un registro empírico ni "articulable" en uno puramente estructural a la manera de Lacan, que es el que le permitió llegar a hablar de un fin "lógico" del análisis contra el análisis infinito de Freud) en la relación de la situación analítica con el pasado histórico debida a que, contra Lacan, el inconsciente está estructurado, no *como*, sino *por* el lenguaje: lo que del inconsciente llega a la conciencia en la situación analítica no está simplemente *mediado*, sino *creado* por el lenguaje en su dimensión *imaginaria radical*.

Castoriadis profundizó en esta senda abierta por Viderman, pese a que asiste al Seminario de Lacan y deja constancia de la lectura de los *Escritos* en su crítica al marxismo desarrollada en los últimos números de *Socialismo o Barbarie*. También está documentada su participación en la Escuela Freudiana de París promovida por Lacan en 1964. Sin embargo, ávido lector y admirador de Freud (a quien estudia y critica de la misma manera que a Marx, pero muy ajeno a toda la órbita postfrankurtiana del freudo-marxismo libertario), nunca se consideró "lacaniano". Sí lo era Piera Aulagnier, su futura esposa, quien abanderará una escisión de la escuela lacaniana en 1969 y cofundará el llamado "Cuarto Grupo", que asume en parte una herencia lacaniana, pero corregida mediante la incorporación de perspectivas de trabajo más sociológicas. Su nombre, que remite a la coyuntura de haber sido la cuarta tras tres escisiones de la Escuela Freudiana, será convertido en la Organización Psicoanalítica de Lengua Francesa, así llamada ("organización") como opuesta al tufo clerical de "sociedad" o "asociación", y "francesa" al tono anglo-americano de "internacional": grupo plural y con fuerte presencia femenina, contra el "acolitismo" transferencial se quiere *colegial*, instalado en una plurirreferencialidad culturalista y devenido, así, una suerte de "contraescuela" freudiana que no pudo existir sino después de una "ruptura fecunda con la sociedad madre" (Roudinesco).

Entrando ya en materia, hemos visto con de Certeau que la institución historiográfica es la manera que tiene una sociedad de hacerse pensable, digerible, su relación con el otro y, lo que es más, su propia alteridad, fagocitándola en cierto modo y suprimiéndole su dimensión de heterogeneidad. Desde Castoriadis (de Certeau también lo suscribiría, aunque no haya hecho incursiones tan "filosóficas" en el asunto como él) cabría decir que, así entendida, la historiografía no es sino una forma (a la larga, como todas, siempre fallida) de *denegación* de la historicidad de lo social: esto es, una versión más de la lógica "ensamblista"-identitaria que rige el "pensamiento heredado" (de Platón a Hegel) y que se basa en la asunción de la *sociedad* como conjunto –como todo conjunto, por fuerza delimitado– de individuos articulados en clases y de la *historia* como conjunto de períodos sucesivos. Se trata de una concepción del tiempo "espacializado" (el *aei* del pensamiento antiguo que

15 S. FREUD, "El hombre de los lobos" (1914), en *Obras completas*, vol. XVII, trad. de J.L. Etcheverry, Amorrurtu, Buenos Aires, 1992, pp. 28-29.

perdura remozado bajo una pátina de cristianismo en todas las sedicentes "filosofías de la historia"), a la que Castoriadis opone el tiempo como auto-alteración y creación permanentes, como dimensión de lo imaginario radical (itambién en las "sociedades sin historia"! que es toda sociedad.

No quiere ello decir que el ser humano sea un dios en miniatura, atrevimiento del cual nos precave la noción de "apuntalamiento" (*étayage*), la *Anlehnung* freudiana que Jean Laplanche leyó como clave de toda la teoría psicoanalítica. El concepto de pulsión –"nuestra mitología", reconoció Freud, pero sin duda, por decirlo durkheimianamente, una ilusión bien fundada–, sin dejar de ser una suerte de punto límite entre lo somático-biológico y lo psíquico, no implica por ello una autonomía "ontológica" de este, sino más bien un desajuste interno de aquel, de cuyos intersticios brota la indeterminación pulsional polimorfa del humano. Así, para Castoriadis, por muy vago y lejano que sea, el sustrato "natural" que sirva de punto de referencia de las significaciones imaginarias permanece siempre *ineliminable*, pero nunca en una modalidad de causalidad unívoca. Dicho de un modo más concreto, no hay pulsión oral sin boca ni seno, ni pulsión anal sin ano, *pero* la existencia de la boca, el seno y el ano no dicen nada acerca de las pulsiones en general, ni acerca de a lo que ellas darán lugar en tal cultura, menos aún en tal individuo, ya que "los datos somáticos privilegiados serán siempre retomados por la *psyché*, la elaboración psíquica deberá «tenerlos en cuenta», ellos dejarán su marca en ella –pero qué marca, de qué manera, esto no puede ser pensado desde lo referencial-identitario de la determinidad"¹⁶.

Contra la degradación lacaniana de lo imaginario entendido como protección del sujeto contra la "falta" constitutiva (lo real), Castoriadis asevera que para que haya falta es necesario que la *psyché* pueda "hacer ser" algo como "faltante"; esto es, presentificar o figurar de alguna manera lo ausente, que, de ese modo, ya no sería tal. Contra la idea de lo imposible del goce como motor del deseo, en la realidad psíquica *todos* los deseos son realizados (tal es el axioma, recordeemos, de la *Interpretación de los sueños*; y el síntoma, por lo demás, no sería sino tal realización), también aquellos que no lo son en lo real. Así, pues, no "falta" ningún "objeto" (la madre), y se torna necesario reformular ciertos malentendidos acerca del narcisismo:

Lo que falta y faltará siempre es lo irrepresentable de un "estado" primero anterior a la separación y a la diferenciación, una proto-representación que la *psyché* ya no es capaz de producir, pero que ha imantado para siempre el campo psíquico como presentificación de una unidad indisociable de la figura, del sentido y del placer. [...] Una vez que la *psyché* ha sufrido la ruptura de su "estado" monádico que le imponen el "objeto", el otro y el cuerpo propio, queda descentrada para siempre en relación a sí misma, orientada por lo que ella ya no es, que no es y que ya no puede ser. *La psyché es su propio objeto perdido*.¹⁷

Tal descentramiento de la *psyché* es, a la vez, su inserción en el mundo y, sobre todo, el inicio de su *socialización*¹⁸. Así como la *psyché* se apuntala sobre el sustrato

16 C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société (IIS)*, Seuil, Paris, 1975, p. 393.

17 C. CASTORIADIS, *IIS*, p. 401.

18 Se suele dividir el recorrido vital e intelectual de Castoriadis en una etapa más política y militante vinculada a la revista *Socialismo o barbarie* (1945-1967) y otra más teórico-filosófica que comenzaría precisamente con la publicación de *La institución imaginaria de la sociedad* y con el supuesto abandono del marxismo. Una edición de textos inéditos de la primera etapa ha venido a echar por tierra tal partición. Escribía Castoriadis en 1945 que "tanto para el psicoanálisis como para el marxismo la antinomia individual-social en el plano de la explicación teórica es una antinomia falsa que debe superarse afirmando que sólo el individuo tiene una existencia concreta, pero que en esta existencia no hay más que lo social" (C. Castoriadis, *Historia y creación*, trad. de M. Sánchez, Siglo XXI, México DF, 2011, p.86). Por otra parte, el énfasis mantenido en la noción de autonomía hasta el final de sus días

biológico, el individuo social se apuntala sobre la *psyché*, manifestando así la profunda indisociabilidad de *idiogénesis* y *koinogénesis*, producto de una separación creada e instituida por la sociedad ("invasión de los otros"), de la que se derivan, a la vez, la constitución de una "realidad" independiente y la dehiscencia, nunca completa (es una cuestión de paralaje, no de diferencia real-sustantiva), entre lo psíquico y lo somático.

Se realiza de este modo el tránsito de una identificación *autista* ("soy el seno", previa a "tengo el seno", como detectó Freud en *Resultados, ideas, problemas*, de 1938) a una *transitiva* (introyección superyoica de la instancia parental, por ejemplo), que no es, a la larga, simplemente la transformación de la omnipotencia propia en omnipotencia ajena (mala señal si sucede eso; y, por lo demás, no habría gran diferencia), sino la *limitación* de toda omnipotencia, la *institución* de la *significación* de la que nadie (tampoco el "tercero", el otro del otro: el padre) puede erigirse en "soberano":

En ello descansa, más allá de toda relatividad socio-cultural, la significación profunda del complejo de Edipo. Pues en la situación edípica el niño debe afrontar una situación que ya no es imaginariamente manipulable a voluntad: el otro (la madre) se destituye de su omnipotencia al referirse, a su vez, a un tercero, significa para el niño que su propio deseo tiene otro objeto fuera de él, y que ella misma es objeto de deseo de otro, el padre. La situación no puede ser captada por el niño ni como manipulable (a pesar de sus interminables esfuerzos orientados a ello), ni como contingente (a pesar de sus innumerables deseos de que se disuelva; por la muerte del padre, por ejemplo), ni como un puro hecho privado de sentido: está llena de una significación que se dice a sí misma, y en y por esta significación se establece un mundo nuclear que es un mundo de sujetos, en donde el sujeto ha encontrado su origen, y de donde está en cierto sentido excluido. Y de esta significación nadie es dueño: el padre y la madre son lo que son mediante la institución de la pareja parental, de la cual ellos mismos *no disponen*. Como tal, el encuentro edípico dibuja ante el niño de manera incontrovertible el hecho de la institución como fundamento de la significación y, recíprocamente, le obliga a reconocer al otro y a los otros seres humanos como sujetos de deseos autónomos, que pueden unirse unos a otros independientemente de él, hasta el punto de excluirlo de su circuito. Esta situación absolutamente no dominable es, por ello, siempre equivalente a una "castración" [...]. Abre al sujeto, más allá del proto-sentido cuya exigencia dominará para siempre su inconsciente, el acceso al sentido como sentido abierto y a la significación propiamente dicha, como vinculación virtualmente interminable, mediada por el otro absoluto de la *psyché*, de la representación, de la intención y de afecto: el *hecho* real o racional, y portado por la institución.¹⁹

Queda afirmada con ello la relatividad cultural de la institución de la familia patriarcal, contra ciertas vetas trans-históricas que se puedan derivar de Freud y Lacan. Castoriadis lo advierte, pero les reconoce también el mérito de haber realizado más que nadie la *creación* del *individuo* a través de la *institución* social, pues si bien la índole y sentido de esta puedan adoptar múltiples formas, *siempre* será necesario arrancar al recién nacido de *su* mundo sin su permiso (¿cómo podría darlo?), imponerle –so pena de psicosis– la renuncia a su omnipotencia imaginaria, hacerle reconocer el deseo del otro como igual de legítimo que el suyo, "enseñarle que no puede hacer significar las palabras de la lengua lo que él querría que significasen, hacerle acceder al mundo *tout court*, al mundo social y al mundo de las significaciones como mundo de todos y de nadie"²⁰, en donde se echa de ver sin duda una fértil potencialidad democrático-republicana del psicoanálisis. La noción clave al respecto,

parece dar a entender que lo político nunca dejó de ser una preocupación central para él.

19 C. CASTORIADIS, *IIS*, pp. 417-418.

20 C. CASTORIADIS, *IIS*, p. 420.

en tanto que directamente vinculada con el proceso de socialización, sería la de *sublimación*, tanto en su aspecto *idío-* como *psicogenético*, en la medida en que supone, más bien que una "desexualización" de la pulsión, lo cual sería ciertamente hierro de madera, en todo caso una reorientación de la energía – ilibidinal!– liberada por pulsiones coartadas en sus fines, que se traduce en un abandono de la investidura de objetos "privados" y en la instauración de una intersección *no vacía* del mundo privado y del mundo público. Sólo así se llega a un tercer tipo de placer, el verdaderamente propio del individuo social, tras el proto-placer de la mónada psíquica (presencia inmediata de la satisfacción *indistinta* de la representación) y el *eros* en sentido propio (satisfacción a través de una representación *diferenciada* del otro): un placer en la *modificación* de un "estado de cosas" externo a él (*teuchein*) o en la *percepción* del mismo (*legein*). Son la versatilidad proteica y la creatividad inagotable de este último las que posibilitan la apertura de la *historicidad* en que consiste la vida humana, y que las tendencias en cierto modo biologicistas de Freud, así como las logicistas de Lacan, con su voluntad de eliminar lo imaginario radical, no le dejaron percibir a la mirada psicoanalítica.

4. EL PSICOANÁLISIS COMO CONTRADOGMÁTICA DE LA CULTURA. Para concluir, no querría dejar de presentar unas sucintas pinceladas del proyecto teórico de Pierre Legendre que se hallan en divergente acuerdo con las ideas desarrolladas por de Certeau y Castoriadis acerca de la historia, el psicoanálisis y la normatividad institucional. Su idea fundamental de lo que el psicoanálisis puede aportar a las ciencias humanas se resume en la construcción de una *antropología dogmática*; desde ella ofreceremos como ejemplo de lo que podría ser un abordaje de la historia desde presupuestos psicoanalíticos sus trabajos sobre la historia jurídico-institucional de Occidente y su matriz en la revolución papal (Reforma de Gregorio VII en el s. XI).

Como breve nota biográfico-intelectual, ha de destacarse su formación inicial en historia del derecho medieval, que conducirá a su tesis doctoral en 1957 sobre *La penetración del derecho romano en el derecho canónico clásico*, supervisada por Gabriel Le Bras y Jean Gaudemet, ambos autoridades incuestionables en la materia. Trabajo muy erudito y académico, pero de una ambición historiográfica fuera de lo común, incursión ya caracterizada por su singularidad e interdisciplinariedad, ajena al *habitus* académico del estudio científico del derecho, pues subvertía las divisiones habituales en los especialistas: entre Medioevo y Modernidad, o entre Historia, sociología, filosofía, etc. Legendre se propuso desde un principio incorporar dogmática e historia, derecho y antropología, en una historia mitológica de la institución jurídica (podría hacerse referencia como paradigma de esta empresa a Ernst Kantorowicz, a quien Legendre contribuye a dar a conocer en Francia con un prólogo a la traducción de *Pro patria mori*). Su encuentro con el psicoanálisis vino propiciado por la búsqueda de una vía de acceso al inconsciente normativo de lo social, de lo cual da buena cuenta también su dedicación a cuestiones más relativas al imaginario colectivo, como la escritura de guiones de documentales y diversas contribuciones en *Cahiers du Cinéma*.

Su primer libro relevante es *El amor del censor* (1974), publicado en la colección Campo Freudiano de Seuil, orientada por Lacan. Se propone allí valerse del psicoanálisis como de una "contradogmática de la cultura", esto es, como de una instancia teórica que puede evadirse de la asunción acrítica de la dogmaticidad industrial-gestionaria (supuestamente neutra) y revisar su origen en el Poder, en los montajes institucionales de lo que él llama el "juridismo". Ello se debe a que el psicoanálisis revela un *orden dogmático* (conflicto, repetición, etc.: "instituciones") en el neurótico; del mismo modo, es necesario explorar los efectos del super-yo

cultural: en el caso concreto del Occidente latino, el "discurso canónico" que se articula como taxonomía universal de la Institución-Ley (teología, derecho, medicina, etc.) y cuyo equilibrio se mantiene en virtud de una capacidad extrema para transformar el contenido de sus enunciados sin alteraciones estructurales, como las modernas teorías de la secularización de Hegel a Carl Schmitt han venido a corroborar.

Los presupuestos antropológicos de esta empresa teórica implican una recuperación de Lévi-Strauss con Freud, ya que el problema de la genealogía (institución del viviente hablante) no puede ser otro que el problema del incesto, en la medida en que el discurso de las instituciones, como las estructuras, está ya siempre proferido *de antemano* para cada uno. En ese sentido, la prohibición del incesto no es un "dato" natural biogenético, sino un fenómeno lingüístico y ligado al fundamento de una especie que se reproduce en la palabra, una "relación con el enigma de un *deseo informulado* por el sujeto humano, pero de un deseo que, por lo demás, es dicho jurídicamente, dogmáticamente e incluso poéticamente por el discurso social que instituye la reproducción"²¹.

El deseo incestuoso (*in-cestus*, negación de todo *carere*), es, por tanto, pretensión de unidad plena, de no carecer de nada, deseo absoluto de una identidad imposible, a la que ha de venir a oponerse la Ley en tanto artificio que limite la *imago* narcisista: en última instancia, el suicidio en tanto que unión con el objeto absoluto (recuérdese el trágico *me phúnai* de *Edipo en Colono*); y que permita a los humanos reproducirse. Ahí entra la noción de *filiación* como "contención de toda autofundación" y principio de diferenciación, cristalizado en esa expresión de *vitam instituere* que encontramos en *Digesto*, 1, 3, 2. Con arreglo a esta, entrar en el lenguaje es para el humano entrar en el principio de Razón que representa su humanidad misma. Cabría invocar, para esclarecer esto, el pasaje de Saussure en que, comentando el descubrimiento del lenguaje como "institución pura" por Whitney, le sustrae el carácter "natural" que de alguna manera toda otra institución conserva: ello no hace que las conexiones lingüísticas puedan ser realizadas a voluntad; todo lo contrario, lo arbitrario del signo implica precisamente que la lengua se altere sólo "bajo la influencia de todos los agentes"²², lo cual hace a la lengua una institución única: por así decirlo, una institución de la institución.

Si, por su parte, el principio de razón reza que *nihil fit sine ratione*, la extrapolación de dicho principio al ámbito de lo social se vinculará radicalmente con el carácter fundamental del derecho hereditario para la definición de *persona*, haciendo de las "sucesiones" una suerte de intersección entre lo jurídico y lo aritmético, dado que, para contar, es necesario un lugar vacío. Sin embargo: *pater et filium eadem persona*, se nos dice en el *Codex* de Justiniano (6, 26, 11). ¿Cómo conciliarlo? Legendre afirma que mediante el carácter *ficticio* (metafórico) del "tercero" (*mater certissima, pater semper incertus*), fundamento de la *normatividad*. En tanto que tercero de la relación incestuosa, el padre es una persona "*ficta*", asumiendo un carácter vicario de "en nombre de": forma vacía que es la función paternal, a la que el hijo, a su vez, podrá acceder tras la "muerte" de aquel.

Se da, pues, una necesidad axiomática (puramente formal, de ahí que sea susceptible de adoptar los más variados contenidos, Dios, Pueblo, etc.) del vacío en tanto que Referencia absoluta para la contabilidad genealógica de ese "texto sin

21 P. LEGENDRE, *L'ineestimable objet de la transmission (IOT)*, Fayard, Paris, 1985. pp. 75-76.

22 F. DE SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, trad. de Mauro Armiño, Akal, Madrid, 1980, p.102. En el fondo, pareciera estar respondiendo aquí Saussure *avant la lettre* a las consideraciones de Benveniste sobre la "necesidad" del signo.

Sujeto" que es la sociedad. Aunque muy opuesto al talante abierto y democrático de Castoriadis y Lefort en su defensa reaccionaria de la "familia" tradicional, Legendre llega a conclusiones similares:

En consecuencia, la normatividad sólo puede ser resultado de un axioma, de una reducción del poder a su estado puro –axioma al cual, *por el juego jurídico de la suposición*, los individuos se encuentran hipotéticamente referidos y, por ello mismo, situados en posición de relevo. Dicho de otro modo, no siendo soberano ningún individuo, padre o madre, hemos de remontarnos hasta el mismo axioma fundador, hasta la Referencia soberana de la que procede el sistema jurídico entero para descubrir la fuente de la normatividad puesta en acción en el dispositivo familiar. Me atrevería a decir que el padre, pobre hombre, no es padre sino referido a la Referencia absoluta, al axioma que lo desborda.²³

La función del derecho sería así la de anudar lo biológico, lo social y lo inconsciente y fundar el vínculo que separa y divide al sujeto, mientras que el discurso de la Referencia no podría mentar otra cosa que la *castración simbólica* (simbolización del fantasma que lo pone al servicio de realizaciones socializadas). Si esta se ve frustrada, emerge ineluctablemente alguna forma de "totalitarismo" social, que no sería sino el reverso perfecto de un paranoide narcisísimo social arrojado a a la pretensión de auto-fundarse, de fundar al Tercero en el sí mismo, y que significaría, lisa y llanamente, la autodisolución del derecho y la desinstitucionalización subjetiva del sujeto-Rey que se pondría como única máxima la promoción del no-límite a la satisfacción del deseo.

Se desmantelaría con ella todo el ensamblaje jurídico nacido de lo que Legendre llama la *Revolución del intérprete* (realizada por Graciano en su *Decretum*, en el s. XII). Esta implicaba (a pesar de la discernibilidad del fuero interno y del fuero externo) una suerte de indisociabilidad entre derecho y moral, que estaban diferenciados y articulados, en la medida en que la Referencia no estaba, como estará luego, "privatizada". Con el renacimiento del derecho civil romano (*ratio scripta*) en el contexto de la Querrela de las Investiduras se llega, por el contrario, a una nueva forma de simbolización a través de la *escritura*. Legendre la llama revolución del intérprete, porque el derecho está encarnado en el *titular* de una función de *intérprete soberano* (por encima de todos los otros: garante causal de toda legalidad, como se determina en los *Dictatus papae*): el Emperador en el derecho romano, el Papa en el derecho canónico gracias al mito de la donación de Constantino, son *viva vox iuris* (*Dig.*, 1, 1, 8), *Lex animata*, mediadores, goznes entre los dos planos normativos esenciales: las prácticas jurídicas (*ius humanum*) y el *en nombre de* del que se hacen eco (*ius divinum*). El Pontífice altomedieval adquirió de tal modo una posición de juez, más que de déspota: su función era la de *responder*. Pero responder *de todo*, puesto que aglutinaba, contra el pluriverso jurídico feudal, todas las "competencias" jurídicas, siendo el antecedente inequívoco de la ecuación entre Derecho sancionado por el *poder* del Estado y Estado tecnificado por la *normatividad* del Derecho, que con tanta pulcritud tematizará Hans Kelsen.

El derecho se fue distinguiendo progresivamente de la teología, pero siguió conservando la conexión del *crimen* (fuero externo: lo social) con el *pecado* (fuero interno: Referencia fundadora de lo social). ¿Es esta, no obstante, la vía hacia la secularización de la Referencia?, se pregunta Legendre. A lo que contesta: Dios en todo caso es la Referencia (que se puede "renombrar"), no la estructura, que cohabita en el *Decretum* de Graciano con su propia desaparición. Lo relevante, y lo que se perderá con la entrada en la edad gestonaria, es que este montaje jurídico descubre

23 P. LEGENDRE, *IOT*, p. 244.

la *culpabilidad* como una dimensión institucional en el sujeto, pues, como insinuamos arriba, no será hasta la emergencia de la dogmaticidad industrial-gestionaria que desaparecerá, según Legendre, todo rastro de dimensión institucional en su imbricación con la división del sujeto:

Pero, ¿no estamos nosotros en el trance de barajar esas cartas tan difíciles de jugar en el juego social, y de eliminar la idea misma de una relación entre el mecanismo de la institucionalidad y la condición subjetiva de lo humano? Los dos registros se han convertido en antagonistas, incluso en incompatibles el uno con el otro, a medida que los ideales del sujeto-Rey autofundado y autosuficiente se imponen en las sociedades occidentales, y al paso que, alcanzado su nuevo estado de perfeccionamiento, la Revolución medieval del intérprete [...] produce ante nuestros ojos su fruto ultramoderno, a saber, la privatización de la Referencia absoluta [...]. En otras palabras, en la perspectiva contemporánea en la que el *self-service normativo* está llamado a absorber el principio de legalidad, la constitución institucional de la subjetividad no es una categoría pensable. Así, la noción de derecho tiende a convertirse en el ornamento de un mecanismo contable, en la envoltura-vestigio de la regulación social; en cuanto al crimen, pasa al campo de las ciencias gestionarias donde predomina una psiquiatría convertida pretendidamente en científica, que consiente préstamos más o menos masivos del psicoanálisis, el cual ansía a su vez, mediante sus nuevas escuelas de ingenieros del inconsciente, ser reconocido como el punto más avanzado del Management en extensión.²⁴

5. CONCLUSIÓN. A lo largo del itinerario aquí sugerido, se habrá echado de ver en dónde reside la fecundidad de una aproximación psicoanalítica al problema de lo social en todas sus vertientes: sólo el descubrimiento freudiano ha permitido vislumbrar algo de la compleja genealogía institucional del sujeto, deshaciendo, por un lado, todo posible "individualismo metodológico" y, por otro, todo determinismo económico, cultural, o de cualquier otra índole. De este modo, sólo haciéndose cargo del legado del psicoanálisis podrán las ciencias sociales hacer frente a los inciertos desafíos que nos presenta nuestro tiempo: la sedicente época del "fin de las ideologías" en que conviven desinhibidamente la perfecta integración de la subjetividad en el contexto del capitalismo tardío y su exacerbada exaltación en la figura del "empresario de sí". Sólo la mirada psicoanalítica podrá hacernos reparar en el punto de fisura que ahí se insinúa, prohibiéndonos centrarnos en uno de esos dos aspectos y desentendernos del otro. Y sólo así, en última instancia, podrán las ciencias sociales despojarse de la ilusión ideológica de pleno "dominio" de su objeto, haciéndole justicia, al fin, al ámbito siempre inagotable de nuevas experiencias que emerge de la acción humana atravesada constitutivamente por el deseo.

En este sentido, cabría considerar el psicoanálisis como último avatar, articulado en lenguaje "científico", del dinamismo histórico de Occidente: si Castoriadis descubrió en la democracia griega el momento en que el ser humano se elevó a la interrogación permanente (la filosofía) de sus propias instituciones, abriendo así la dimensión imaginaria de la historicidad al revelar que nunca hay – sólo ideológicamente – un fundamento extra-social que fije la esencial movilidad de lo histórico-social, del mismo modo Legendre dirá que el juridismo occidental latino inauguró la posibilidad de mantener abierta (a la vez que la hacía *vivable*, esto es, al servicio de la reproducción de los humanos) la interrogación estructural sobre la Referencia absoluta que ningún "Objeto" absoluto podría colmar. Tal vez sorprenda, pues pocas afinidades se le muestran a la mirada impaciente entre la cuestión filosófica y el montaje jurídico (y menos aún en relación a la técnica psicoanalítica), pero la coincidencia de dichas tres dimensiones en pos de la autonomía bien podría

24 P. LEGENDRE, *El crimen del Cabo Lortie*, trad. de F. Álvarez, Siglo XXI, México D.F., 1994, p. 440.

verse representada en la siguiente afirmación de Legendre:

Henos aquí, pues, en las antípodas de la pretensión científicista, según la cual toda cuestión debe ser resuelta, es decir, destruida. El fenómeno institucional está enraizado en la vida misma de la especie, y las raíces del poder son, desde este punto de vista, las raíces mismas de la palabra en la humanidad. En estas condiciones, es muy necesario advertir que el deseo político no se resuelve en un ajuste de necesidades sociales [...]. Asimismo, lo jurídico no se resuelve en una reglamentación normalizadora de las confrontaciones de intereses, aunque sea en el sentido más amplio del término. Hemos de enfrentarnos al montaje del deseo mismo en tanto que hecho de estructura, ligado a la esencia de la vida [...]. Dicho de otro modo, debemos afirmar de entrada que, si el poder no es disociable de lo que hace ley para la humanidad, es decir, si se trata en él de manifestaciones que tienen un alcance antropológico, ello implica una significación precisa de los montajes institucionales ligados al estatuto del deseo como tal.²⁵

A modo de pregunta conclusiva hemos, pues, de interrogarnos: ¿puede la dogmaticidad gestinaria abolir la dimensión jurídica e institucional (las fuentes de la historicidad como tales), si estamos presuponiéndola como "constante" (ciertamente paradójica, pues es la que hace del humano un ser tan "variable") antropológica? ¿No podrá llegar únicamente, en todo caso, a reprimirla? ¿Y no vuelve tenazmente todo lo reprimido a exigirnos que nos situemos ante ello, impidiéndonos desentendernos de sus vicisitudes? Siendo así, nada en la historia podrá jamás denegarnos inventar instituciones siempre nuevas, y acaso incluso, como quiso Castoriadis, nuevos *modos* de instituir las que inauguren nuevos modos de relación de la sociedad y de los humanos con la institución: modos que reconozcan su constitutiva apertura e indeterminación y que excluyan la posibilidad de que nadie la usurpe hurtándola al devenir imprevisible de todos los en ella implicados.

25 P. LEGENDRE, *Le désir politique de Dieu*, Fayard, Paris, 1988, p. 272.