



Psicoanálisis, derecho y política

Diana Durán Smela
Oscar Mejía Quintana

Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, UNIJUS
Vicedecanatura de Investigación y Extensión
Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Sede Bogotá



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Psicoanálisis, derecho y política

Psicoanálisis, derecho y política

Diana Durán Smela y Oscar Mejía Quintana



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Bogotá, D. C., 2017

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Durán Smela, Diana

Psicoanálisis, derecho y política / Diana Durán Smela, Oscar Mejía Quintana. -- Primera edición. -- Bogotá : Universidad Nacional de Colombia (Sede Bogotá). Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico Sociales Gerardo Molina (UNIJUS), 2017.

158 páginas: ilustraciones en blanco y negro, diagramas. -- (Serie de Investigaciones Jurídico-Políticas ; 16)

Incluye referencias bibliográficas e índices temático y toponímico.

ISBN 978-958-783-246-4 (rústica). -- ISBN 978-958-783-248-8 (e-book). --

ISBN 978-958-783-249-5 (impresión bajo demanda).

1. Legendre, Pierre, 1930 -- Crítica e interpretación
2. Ciencias sociales y psicoanálisis
3. Teoría del derecho
4. Abogados en la política
5. Ideología -- Aspectos psicológicos
7. Derecho comparado
8. Comunicación en política I. Mejía Quintana, José Oscar Eduardo, 1956- II. Título III. Serie

CDD-23 150.195 / 2017

Psicoanálisis, derecho y política

SERIE DE INVESTIGACIONES JURÍDICO-POLÍTICAS

© Universidad Nacional de Colombia -
Sede Bogotá
Facultad de Derecho, Ciencias Políticas
y Sociales

© Autores, 2017
Diana Durán Smela y Oscar Mejía Quintana
Primera edición, 2017

ISBN (papel): 978-958-783-246-4
ISBN (digital): 978-958-783-248-8
ISBN (IBD): 978-958-783-249-5

Comité de Publicaciones

Alejo Vargas Velásquez
Vicedecano de Investigación y Extensión

Bernd Marquardt
Director de la revista Pensamiento Jurídico

Carlos Medina Gallego
Director del Departamento de Ciencia Política

André-Noël Roth Deubel
*Director del Instituto Unidad de Investigaciones
Jurídico-Sociales Gerardo Molina, Unijus*

Jorge Enrique Carvajal
Director del Departamento de Derecho

Carolina Jiménez
Directora de la revista Ciencia Política

Preparación editorial

Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-
Sociales Gerardo Molina, Unijus
insisjpg_bog@unal.edu.co
(57+1) 3165000, exts. 29264 y 29266
Diagonal 40 A Bis n.º 15-38, Complejo Casa Gaitán

Juan Sebastián Solano
Coordinador editorial

Ángela María Herrera Castillo
Coordinadora académica

Ana Marlen Garzón Urrego
Coordinadora administrativa

Melissa Ruano Chacón
Diseñadora gráfica

Diseño original de la Serie

Endir Roa

Corrección de estilo

Marcel Camilo Roa

Imagen de portada

pxhere

Prohibida la reproducción total o parcial por
cualquier medio sin la autorización del titular
de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en Bogotá, D. C., Colombia.

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
<i>Federico Augusto Padilla</i>	

INTRODUCCIÓN. SUJETO, DERECHO Y DESEO	11
<i>Ivonne Patricia León</i>	

Apuntes para una propuesta de relacionamiento entre psicoanálisis, política y derecho: la crítica de la ideología como mediadora entre derecho, política y psicoanálisis.....	23
<i>Oscar Mejía Quintana</i>	

El derecho entendido como una necesidad psicoanalítica. Introducción al pensamiento de Pierre Legendre	77
<i>Diana Durán Smela</i>	

ÍNDICE TEMÁTICO	151
------------------------------	------------

ÍNDICE TOPONÍMICO	157
--------------------------------	------------

Presentación

Este libro es la síntesis del trabajo investigativo de sus autores, quienes reúnen sus reflexiones para concretar lo que es en realidad un ejercicio de apertura a una reflexión inacabada, no por inconclusa, sino porque tanto mal haría cualquiera de los tres al pretender dar cierre a lo que en realidad plantean como un debate activo y abierto. En esta medida, el libro *Psicoanálisis, derecho y política* es la entrada a una línea de investigación interdisciplinar que relacione el psicoanálisis con los estudios del derecho y la política.

En la introducción, Ivonne Patricia León sienta las bases para las reflexiones siguientes, reseñando esquemáticamente las dos disciplinas que entrarán a dialogar para mostrar sus puntos de anclaje, aquellos que permitirán el diálogo entre ambas. Además, explica el lugar común en el que se encuentran ambas disciplinas en cuanto al reconocimiento y la refrendación de su carácter científico, señalando que tal discusión puede pasarse por alto en la medida que no es pertinente para reconocer y construir los aportes que puedan hacerse una a la otra. De ahí que el control y la represión de las conductas se muestren entonces en primer plano dentro del diálogo propuesto, pues, según se planteará y justificará en su momento, la sociedad y el derecho en buena medida se construyen en el marco de la represión de los deseos individuales.

Para entender y contextualizar a fondo lo que se enuncia en la presentación, Oscar Mejía Quintana, en sus “Apuntes para una propuesta de relacionamiento entre psicoanálisis, política y derecho”, expone en detalle los conceptos básicos del psicoanálisis, ya no de forma esquemática sino de manera propiamente introductoria. El autor no se ocupa de problematizar ni indagar de fondo en los conceptos expuestos, pues se centra en sentar las bases de interpretación para posteriormente reflexionar sobre la ideología, en donde entrará a problematizar las complicaciones que desde el psicoanálisis se evidencian en la constricción del individuo *qua* ideológico. En este análisis, el autor hace uso de la categoría de la *coraza caracterológica* en su función mediadora entre los estados orgásmicos o neuróticos del individuo para preguntarse, primero, si el sujeto es o no sano y, segundo, por las implicaciones que ello pueda tener en el campo

de la ideología y, en últimas, del análisis social, político y jurídico. La conclusión de este apartado explicita cómo el psicoanálisis evidencia que los procesos de construcción de ideología, que determinan al sujeto, son susceptibles de tornarse en estrategias de alienación ideológica, que en el contexto contemporáneo suponen un fenómeno que se acelera con la globalización. Todo esto soporta y, al tiempo, está soportado en el andamiaje jurídico-constitucional, pues mantiene y propaga nuevos regímenes de acumulación, especialmente en clave capitalista.

La relación específica de lo anterior con el derecho se planteará en el tercer apartado, titulado “El derecho entendido como una necesidad psicoanalítica”, en el que Diana Durán Smela mostrará las relaciones y los efectos de dichas relaciones, desde la perspectiva historiográfica del autor francés Pierre Legendre. Se recurre aquí a la exposición del contexto, las influencias y la formación de Legendre para entender su perspectiva sobre la relación entre psicoanálisis y derecho, tendiente a la construcción de una teoría jurídica marcada por lo que se desarrollará como antropología dogmática. Esta parte concluye con el balance crítico de la obra de Legendre, así como con las posibles consecuencias de la pérdida de los montajes dogmáticos propuestos por este y con la pretensión final de presentar su pertinencia en Colombia.

La articulación final de los tres apartados pasa entonces por el ejercicio conjunto de abordar un diálogo interdisciplinario para exponer y contextualizar las críticas que desde el psicoanálisis puedan hacerse a las categorías propias del derecho y la política y que, a pesar de ser externas, son vías de análisis y de discusión de gran utilidad para el abordaje de problemáticas internas. Finalmente, cabe resaltar que gracias al diálogo interdisciplinario entre psicoanálisis, política y derecho se desdibuja una línea entre los abordajes internos y externos del derecho y la política, que entrecruza los análisis sociales y el estudio del individuo en su dimensión psíquica en interacción con la sociedad.

FEDERICO AUGUSTO PADILLA
Universidad Nacional de Colombia

Introducción. Sujeto, derecho y deseo

Ivonne Patricia León*

No son pocos los documentos, artículos y libros que se han dedicado a establecer la relación entre psicoanálisis y derecho. Sin embargo, para un amplio espectro de nuestro núcleo académico no dejará de resultar extraño pretender presentar tal conexión. No es para menos, pues el mismo Sigmund Freud (1991) en sus conferencias de introducción al psicoanálisis advertía sobre los “malos espíritus” que la sociedad, y en particular la medicina con su vertiente en la psiquiatría, han abalanzado sobre ella¹.

Los aspectos de mayor crítica a la teoría psicoanalítica han sido su estatus como ciencia y el tratamiento analítico. En este último, se produce un intercambio de palabras entre el analizado y el médico; se trata, más que nada, de una relación en la que el paciente explora sus vivencias, deseos y emociones, mientras el médico exhorta, dirige y observa sus reacciones ante dichos sentimientos. No hay evidencia científica de que un tratamiento de este tipo funcione, tampoco es posible la generalización ni observaciones empíricas de que “meras palabras” logren avances sobre la enfermedad (Freud, 1991, pp. 15-17).

* Docente ocasional de la Universidad Nacional de Colombia. Magíster en Derecho y politóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Correo: ipleonp@unal.edu.co

1. El término *psicoanálisis* es empleado por Freud (1986) por primera vez en el artículo “L'Hérédité et l'étiologie des névroses” (“La herencia y la etiología de la neurosis”) y varias veces más en los *Estudios sobre la histeria*, de 1895 como sinónimo de “método catártico”. Solo hasta 1904, con la publicación de *El método psicoanalítico freudiano*, se establecen las diferencias entre los dos métodos. En esta obra, Freud explicaba el procedimiento de la *asociación libre*, denominada regla psicoanalítica por excelencia, que consiste en abstraerse del plano visual del paciente, tomando asiento tras él, con el fin de permitir la libre expresión de sus recuerdos. La ocurrencia de la represión de contenidos psíquicos que se manifiesta en la resistencia al recuerdo durante la asociación libre fue interpretada por Freud como derivados de las formaciones psíquicas reprimidas y fundamentará más tarde sus desarrollos sobre los *actos fallidos* (Jensen Pennington y Dorony Saturno, 2008, pp. 17-18).

En contraste con el psicoanálisis, el derecho no solo ha reclamado un lugar en el conocimiento científico, sino que él mismo se ha erigido como ciencia del derecho o ciencia jurídica. Autores como Savigny, desde la escuela histórica del derecho, Puchta o Ihering, con la jurisprudencia de conceptos, Hans Kelsen desde su *Teoría pura*, así como Alf Ross, Alchourrón, Bulygin y Calsamiglia, entre otros, han edificado las bases de tal pretensión. Parece existir cierto acuerdo en que el objeto de la ciencia jurídica es el derecho positivo, ya sea referido a la norma o al ordenamiento.

La dogmática jurídica ha sido especialmente relevante para la comprensión del derecho como ciencia. Desde esta perspectiva se asume la coherencia, precisión y completitud de los cuerpos jurídicos, así como la exclusión de consideraciones ideológicas, valorativas o axiológicas en ellos. Sin embargo, el estatus científico del derecho ha sido tan cuestionado como el carácter científico del psicoanálisis. En la ciencia, la justificación objetiva es una garantía de verdad para cualquier sujeto que asegure el acierto en la acción de cualquier fin que se proponga conforme a la realidad (Villoro, 2008, p. 224).

[12]

La ciencia jurídica ha sido confrontada por los estudios sociales y críticos del derecho, para los cuales el derecho encubre intereses, subjetividades y relaciones de poder. Se niega entonces la posibilidad de un orden jurídico axiológico y socialmente neutro, mientras se plantea la necesidad de considerar la investigación jurídico-social del fenómeno jurídico como realidad social (Muñoz Rocha, 1990, pp. 635, 643).

Por supuesto, la consideración sobre la ciencia está influida por la creencia en un corpus coherente y demostrativo de enunciados. La ciencia produce y se produce a partir de enunciados coherentes, descripciones más o menos exactas y verificaciones empíricas de hipótesis y teorías, que configuran lo que se revelará y funcionará como una verdad admitida, un error denunciado, un saber definitivo o un obstáculo superado (Foucault, 1979, p. 305). O, en los términos de Lacan, al hombre de ciencia

habría que considerarlo en su estilo, en sus costumbres, en las modalidades de su discurso, en la manera como, mediante una serie de precauciones, se resguarda de ciertos interrogantes que conciernen al estatus mismo de la ciencia a cuyo servicio está. (1995b, p. 273)

Ya sea que se les considere al derecho y al psicoanálisis como ciencias o no, lo determinante es en todo caso que uno y otro se corresponden con y actúan conforme a un entramado complejo de relaciones entre institucio-

nes, prácticas sociales y procedimientos de exclusión social. El sistema de derecho y el campo judicial vehiculizan relaciones de dominación, gracias a los mecanismos de sometimiento y exclusión que ponen en circulación (Foucault, 2002, pp. 35-36).

Con los nombres de crímenes y delitos, se juzgan no solo los objetos jurídicos definidos por el código penal, sino también las pasiones, los instintos, las anomalías, las inadaptaciones, etc., se castigan las agresiones y, a través de ellas, las agresividades, las violaciones y, a la vez, las perversiones y los asesinatos, que son también pulsiones y deseos. Con el pretexto de conocer al delincuente y explicar un acto, se producen formas de clasificar a un individuo como criminal o inadaptado, a la vez que mediante el castigo se inhiben sus deseos y necesidades y se hace de él un sujeto que es capaz de vivir respetando la ley (Foucault, 2002, p. 26).

Desde la dogmática jurídica se aduce que el objeto del derecho lo constituyen las normas jurídicas y la conducta humana solo en la medida en que esta está determinada por las normas jurídicas como condición o efecto (Kelsen, 1982, p. 83). Al mismo tiempo, la práctica penal establece sus propias definiciones y categorizaciones² y proporciona a los mecanismos del castigo legal un asidero justificable no ya simplemente sobre las infracciones, sino sobre los individuos; no ya sobre lo que han hecho, sino sobre lo que son, serán y pueden ser (Foucault, 2002, p. 27). De esta forma, cada sociedad, conforme a sus propias reglas, establece quiénes han de ser los sujetos activos en determinados tipos legales y, con ello, configura las expulsiones del sistema.

Uno de los aportes más significativos de Freud y el psicoanálisis en este sentido fue considerar que la cultura ha sido creada a expensas de la satisfacción pulsional y, en buena parte, recreada siempre de nuevo en la

[13]

-
2. El derecho penal colombiano, por ejemplo, distingue dos tipos de sujetos que componen el tipo penal: el sujeto activo, la persona individual con capacidad penal que realiza la conducta típica, y el sujeto pasivo, titular del bien jurídico protegido o lesionado en el delito. El sujeto pasivo, sin embargo, puede diferir del sujeto perjudicado. De otra parte, son bien conocidos los aportes y la influencia de la psiquiatría al procedimiento penal, pues permite la categorización de sujetos como “enfermos” o “inadaptados” con el objetivo de conocer la psique del “criminal” para determinar de esta forma cuál es su pasado y qué se puede esperar de él en el futuro, a la vez que considera la posibilidad de existencia de “circunstancias atenuantes”. Los estudios de Michel Foucault al respecto resultan especialmente esclarecedores.

medida en que los individuos que ingresan en ella repiten, en favor del todo, ese sacrificio de satisfacción pulsional (Freud, 1991, p. 20). Son este ejercicio de represión y su relación con la culpa y la necesidad de castigo los que han ido configurando buena parte de los estudios de derecho, particularmente penal y psicoanálisis.

En el texto “Los que delinquen por conciencia de culpa”, Freud (1984 [1916]) señala que los actos tipificados como delitos tienen ocurrencia, sobre todo, por estar prohibidos. La conducta criminal queda entonces referida como síntoma de conflictos intrapsíquicos no resueltos. Al respecto, son especialmente sugestivos los desarrollos esbozados a propósito del complejo de Edipo, en el cual, el desarrollo de la personalidad de la teoría psicoanalítica freudiana presenta el paso de un hombre natural, un ser universalmente criminal³, a un hombre “normal” que logra reprimir sus pulsiones criminales e integrarse a la sociedad efectivamente (Spazier, 1984, pp. 374-375).

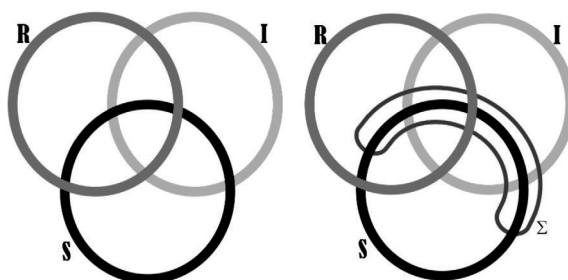
La pulsión opera, en este sentido, como fuerza constante proveniente del interior del organismo y se define como un estímulo que desestabiliza la tendencia a la inercia presente en la vida psíquica. La pulsión ejerce la función de un “vacío”, que exige que un acto sea realizado para suprimir el desequilibrio tensional provocado por ella y que solo se manifiesta y es observable a partir de sus efectos. Es justamente esta pulsión, impalpable y ajena a la representación concreta, el lugar del sujeto en la experiencia freudiana (García-Roza, 2001, citado en Barroso, 2012, pp. 116-117).

El sujeto como red de significantes se ha de revelar entonces en el campo del sueño, manifestado como comunicaciones que, por arbitrarias que parezcan, se conectan con un estado patológico: “hablen de azar, señores, si les da la gana: yo, en mi experiencia, no encuentro en eso nada arbitrario, pues los cruces se repiten de tal manera que las cosas escapan al azar” (Lacan, 1995b, p. 53). De esta forma recuerda Lacan la relación que hay entre sujeto y significantes y que se establece en *La interpretación de los*

3. La fase del complejo de Edipo, complejo de Electra en las niñas de acuerdo con C. G. Jung, comprendida entre el tercer y el quinto año de vida del infante, representa una teoría basada en la intención de cometer y evitar dos crímenes: el parricidio y el incesto con la madre o el padre. Según la antropología psicoanalítica, el niño, que al nacer es un ser asocial y polimorfamente perverso, tiene que someterse en seguida a la represión de sus pulsiones para evitar estos actos. El resultado de este proceso determina con qué reservas intrapsíquicas son adquiridas las condiciones necesarias para el desarrollo de estructuras estables de la personalidad, sobre todo una función de superyó bien desarrollada (Spazier, 1984, p. 375).

sueños, obra en la que Freud habrá de evidenciar que sujeto e inconsciente acontecen en el mismo lugar, toda vez que el inconsciente está constituido por aquello que le es negado a la conciencia, esto es, por los pensamientos que son representados en la constelación de los significantes.

Lo simbólico, lo imaginario y lo real, que conforman el nudo borromeo de Lacan (2006; figura 1) y se manifiestan en los aspectos hasta aquí señalados, están presentes en toda formación social. Según Elliot, la teoría social debe abordar estas tres dimensiones, en especial cuando se pretende erigir marcos sociales alternativos, toda vez que estos desempeñan un papel central en el movimiento emancipador (1992, pp. 157-160). Sin embargo, este reconocimiento no puede ser más el que se emprende con el objetivo de la represión o la cura del “síntoma”, *sinthome* (Σ) en Lacan, sino que debe pasar por el reconocimiento y autoaceptación de la naturaleza humana, ya que, después de todo, “plantear el lazo enigmático de lo imaginario, lo simbólico y lo real implica o supone la existencia del síntoma” (Lacan, 2006, pp. 20-21).



[15]

FIGURA 1. Los tres anillos del nudo borromeo separados, después unidos por el *sinthome* (Σ), cuarto anillo.

Fuente: Lacan (2006, p. 21).

En este orden, el objetivo de la cura en el psicoanálisis es la transformación de la miseria histórica en malestar trivial. No se trata de suprimir la represión representada en la norma jurídica ni de entregarse al crimen originario del hombre “natural”⁴. Se procura resquebrajar las resistencias psíquicas sin que el sujeto pierda su identidad, pues es esta la que determina su pertenencia específica al cuerpo social (Espinoza, 1998, p. 209). El

4. Tal fue el propósito de Wilhelm Reich, estudiante de Freud, quien terminó sus días en la locura, haciéndole frente a la ley penal norteamericana, a la cual, aunque inquisitorial, no podía oponérsele la arbitrariedad de una práctica basada en actuar con el paciente en vez de interpretar la neurosis (Espinoza, 1998, p. 209).

deseo es, a su vez, deseo del Otro, necesidad de reconocimiento y anhelo de ser objeto del deseo de alguien más.

Teniendo en cuenta los criterios aplicados tradicionalmente, se podrá afirmar en contra del procedimiento psicoanalítico que no bastará el argumento de que las motivaciones criminales proceden del inconsciente, por lo que estarían sustraídas a la persona consciente y, por ende, al control de su voluntad (Spazier, 1984, p. 382). El derecho penal indaga por la culpabilidad, trata de definir la responsabilidad en cada caso y su objetivo es el castigo. Explora al delincuente, su pulsión y su deseo, únicamente para determinar si en su personalidad existen motivos exculpatorios, entre los cuales podrán contemplarse enfermedades no físicas, las neurosis graves por ejemplo.

Sin embargo, no es el objeto del psicoanálisis ayudarle a la justicia a establecer la culpabilidad ni generar la posibilidad de absolver al sujeto, a quien se la ha imputado una conducta criminal. Su tarea es diferente: el psicoanálisis prescinde del castigo y la absolución y, en su lugar, deja fluir la libre expresión de los recuerdos y las experiencias, y con ello evidencia la existencia del autocastigo.

[16]

En el proceso psicoanalítico se produce el desplazamiento de la moral en favor de la conciencia de sí, lo que en el campo de lo social equivaldría a “poner el acento en la responsabilidad, que es algo que se puede enseñar y aprender, en vez de ponerlo en la culpabilidad que es algo que, por el vínculo oculto con el erotismo, se crece con el castigo, finalidad absoluta del deseo masoquista” (Espinoza, 1998, p. 210).

El deseo surge, entonces, en el campo del Otro, en el inconsciente, y se constituye en relación dialéctica con los deseos que se supone tienen otros, por lo que lleva a considerar la condición del producto social del deseo como una falta articulada en la palabra y en el lenguaje (Barrionuevo y Sánchez, 2013, p. 4). En este sentido, es importante señalar que, de acuerdo con Lacan, la función del lenguaje es esencial para que el sujeto ingrese en lo simbólico y se separe de lo imaginario.

El orden imaginario aparece como un universo de ilusiones desorganizadas, imágenes y engaños que se constituyen a partir de una imagen reflejante, el espejo. Lo simbólico, por su parte, se presenta como fuerza que ordena a la psique en formas socializadas, un orden que determina las relaciones psíquicas de las personas frente a las instituciones sociales (Elliott, 1992, p. 200). El registro lacaniano, la dimensión del lenguaje, por su parte, transita por diversos terrenos discursivos y se materializa en lo real, lo simbólico y lo imaginario. Además, lleva implícita la alteridad como

un recordatorio de que los discursos son siempre dirigidos a un Otro. El sujeto nada podría significar salvo para otro significante, al que entonces el sujeto que escucha se ve reducido.

La otra persona, el Otro, adquiere su forma como prerequisite del desarrollo de un sentir del propio-ser y, al mismo tiempo, se erige como evocación de la ausencia (vacío) que constituye la subjetividad (Elliott, 1992, pp. 167, 201). De esta forma, el sujeto en la teoría de Lacan se configura a partir de la relación alienación-separación, que transita entre el lenguaje y el orden simbólico. La *alienación* es en este espectro es la categoría en la que se configura la relación entre el sujeto y el Otro y, por tanto, aquella que conduce a la consideración sobre lo social constitutivo del sujeto.

El primer momento en la constitución del sujeto es la aparición del deseo del Otro materno (alienación, figura 2), cuya finalidad es la construcción de lo simbólico. En el segundo momento interviene el nombre del Padre, proceso o ley de metáfora (paterna) primordial, que cumple con la función de separación, castración a nivel imaginario, que produce el sujeto del psicoanálisis, el sujeto borrado que es representado en el esquema lacaniano por la “S” tachada (\$). Es así que finalmente se revela la falta del Otro dado que, por estructura, el objeto está perdido y ofrece un lugar, ya que hay algo que al Otro le falta (Barrionuevo y Sánchez, 2013, p. 6; Lacan, 1995a, p. 317).

[17]

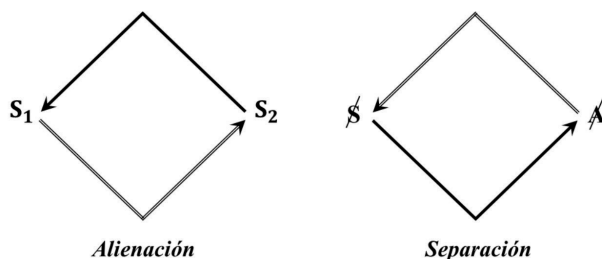


FIGURA 2. Representación de los conceptos de alienación y separación de Lacan⁵

Fuente: Eidelsztein (2009, p. 82).

La sustitución de un significante, el deseo del Otro, por otro significante, la producción propia, genera una separación entre las dos cadenas

5. “La parte izquierda representa la primera operación, el v el alienante (v), con orientación izquierda-derecha, como la escritura alfabética; la segunda, la separación, tiene la orientación contraria y cierra, por así decirlo, el círculo” (Eidelsztein, 2009, p. 82).

significantes, la del sujeto y la del Otro. De esta forma, el inconsciente no es más que el discurso del Otro. En palabras de Elliott, “el estadio del espejo es un drama cuyo lanzamiento interior lo precipita desde una insuficiencia hasta una anticipación [...] y la coraza de una identidad alienada [...] marcará con su rígida estructura todo el desarrollo mental del sujeto” (1992, p. 173).

La separación entre ambos significantes, sujeto y Otro, se conserva gracias a la figura del fantasma, mediante la cual se asegura un lugar en el —deseo— Otro. El sujeto se ubica en el lugar de aquello que supone le falta al Otro. Sin embargo, el deseo se presenta indescifrable, se escapa; su sentido es el que le atribuye el sujeto cuando intenta responderse qué desea el Otro: tal es el sentido del fantasma. No obstante, el objeto del deseo nunca coincide con el objeto causa del deseo, así que la realidad es vista por el sujeto a través del fantasma, “así como supongo que soy mirado, así me veo” (Barrionuevo y Sánchez, 2013, p. 8).

El hombre es un sujeto descentrado por cuanto se halla comprometido en un juego de símbolos, en un mundo simbólico y, en este escenario, la palabra es el objeto de intercambio por el cual nos reconocemos. El reconocimiento se produce gracias a un tercero, el Otro, aquello que encontramos en el inconsciente. El *yo* (en francés, *Je*) al interior de la conciencia es aquello respecto de lo cual lo inmediato de la sensación se pone en tensión. El *yo* no puede ser entonces más que una función imaginaria, aunque estructure al sujeto. En otras palabras, el sujeto solo se plantea como *yo* en el momento en el que aparece el sistema simbólico (Lacan, 2008, pp. 80-84).

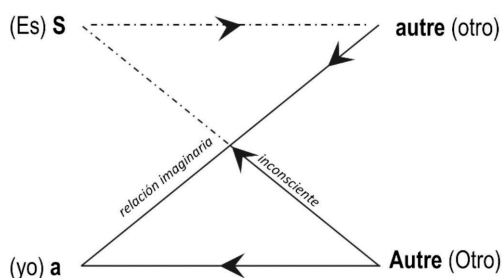


FIGURA 3. Esquema λ (Lambda). El efecto de subjetividad en el esquema en L se sitúa por entero en el lugar del Otro. S denota al sujeto inconsciente del lenguaje (como espacio del sujeto del deseo). El Otro (A) es el efecto del lenguaje como tal. La a minúscula y otro designan al yo y al objeto imaginario del deseo, respectivamente.

Fuente: Elliott (1992, p. 173) y Lacan (2008, p. 365).

La sociedad se manifiesta, en este sentido, como ausencia en el Otro. Las imágenes ideales de sociedad se elevan como reflejo de un sujeto alienado primero y escindido después. Sujeto que es hablado y pensado por el Otro (A), al tiempo que es reflejo del deseo proveniente del otro (a) y dirigido hacia él. Todos estos procesos tienen lugar en el nudo borromeo y sus intersecciones, entre lo simbólico, lo imaginario y lo real, y se manifiestan unas veces como *sinthome*, otras como inhibición y algunas como angustia. En este espectro, que la sociedad es *fantasma* y *fantasía*, deseo del otro y nombre del Padre, para reprimir unas veces y para cercenar otras.

La represión de la agresividad es, en este esquema, el primer sacrificio que la sociedad exige al individuo. La cultura, y con ella, el derecho y la norma jurídica imponen límites a *thánatos* con el propósito de contener sus manifestaciones y, de esta forma, imponer el principio de la realidad sobre el principio del placer y el superyó. Y, sin embargo, no puede ser represión absoluta, es necesario entonces que *eros* como fuerza vital y creativa se manifieste en la forma de agresividad canalizada, energía que se decanta por la perfectividad, el impulso de mejoramiento, que ahora deviene social y no solo individual.

Finalmente, solo cabría agregar que un estudio de la relación entre psicoanálisis y derecho, lo que se ha considerado una articulación (casi) imposible de realizar, puede aportar elementos en la comprensión del derecho como mediación entre la ley simbólica del relato familiar y la regla social que intenta regular o distribuir el goce. Después de todo, en palabras de Winkler, “el derecho no puede suplir lo que desde el sujeto no alcanza a nombrarse, y una sociedad que no pretende humanizar su derecho habla de un enmudecimiento propio, que habrá de repetir incansablemente con los pasajes-al-acto de sus excluidos sujetos” (2016, p. 10). Justamente, esta es la razón por la que presentamos a la comunidad académica el libro *Psicoanálisis, derecho y política* como un espacio capaz de inspirar nuevos debates.

Referencias

- Barrionuevo, J. y Sánchez, M. (2013). *Deseo, deseo del otro y fantasma* [documento PDF]. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Recuperado de <https://goo.gl/ZjYpYI>
- Barroso, A. de F. (2012). Sobre la concepción de sujeto en Freud y Lacan. *Alternativas en Psicología*, XVI(27), 115-123. Recuperado de <https://goo.gl/5Gt7zs>
- Eidelsztein, A. (2009). Los conceptos de alienación y separación de Jacques Lacan. *Desde el Jardín de Freud*, 9, 73-86.
- Elliott, A. (1992). *Teoría social y psicoanálisis en transición. Sujeto y sociedad de Freud a Kristeva*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Espinoza, O. (1998). Culpabilidad, derechos humanos y psicoanálisis. *Revista Colombiana de Psicología*, 7, 207-211.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. (Trad. de A. Garzón). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1896). L'Hérédité et l'étiologie des névroses. *Revue Neurologique*, 4(6), 161-169.
- Freud, S. (1984). *Obras completas. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras* (vol. XIV). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991). *Obras completas. Conferencias de introducción al psicoanálisis (partes I y II)* (vol. XV). Buenos Aires: Amorrortu.
- Kelsen, H. (1982). *Teoría pura del derecho*. (Trad. de R. J. Venengo). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jensen Pennington, H. y Dorony Saturno, L. (2008). Aspectos básicos del psicoanálisis freudiano y neofreudiano. En C. Castanedo Secadas, *Seis enfoques psicoterapéuticos* (pp. 17-18). México: El Manual Moderno.
- Lacan, J. (1995a). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 3. La psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1995b). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 23. El sinthome*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

- Muñoz Rocha, C. (1990). La ciencia del derecho. *Jurídica. Anuario del Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana*, 20, 631-646. Recuperado de <https://goo.gl/UtpSu6>
- Spazier, D. (1984). Psicoanálisis y derecho penal. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 4(11), 363-372. Recuperado de <https://goo.gl/Pxtiiv>
- Villoro, L. (2008). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo XXI.
- Winkler, P. (2016). Una articulación (casi) imposible: derecho y psicoanálisis. *Affectio Societatis*, 6(11). Recuperado de <https://goo.gl/2yEogR>

Apuntes para una propuesta de relacionamiento entre psicoanálisis, política y derecho: la crítica de la ideología como mediadora entre derecho, política y psicoanálisis

Oscar Mejía Quintana*

Introducción

Este capítulo plantea algunos puntos de relacionamiento entre el derecho y el psicoanálisis que permiten consolidar una línea de investigación que involucra ambas disciplinas, a partir, en una primera instancia, de los desarrollos personales que sobre el particular se han podido explorar a lo largo de mi experiencia y producción académicas.

Un punto nodal lo representa sin duda la reflexión reichiana sobre el análisis del carácter y la función del orgasmo. A diferencia de Freud, el análisis de Reich se centrará no solo en los aspectos psíquicos, sino en la somatización de los mismos, lo que fundamentará por tanto la estrategia terapéutica en la superación de estos, en cuanto las bases de la economía libidinal se encuentran precisamente afectadas allí.

Pero no se trata aquí de adentrarnos en un terreno que no nos concierne, el de psicoanálisis y sus estrategias terapéuticas, sino de inferir de la teoría de Reich ciertos elementos que permitan problematizar la relación derecho-psicoanálisis. Y sin duda ello se puede encontrar en la categoría de *coraza caracterológica*, propuesta por Reich.

* Profesor titular (tenencia del cargo) del Departamento de Derecho de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Correo: omejiaq@unal.edu.co

En términos generales, como se verá, la coraza caracterológica es la expresión de nuestra personalidad en su conjunto, ya sea en términos orgánicos (es decir, “sanos”, relativamente) como neuróticos. En la medida en que la coraza domina y someta a la personalidad y no lo contrario, el individuo será más o menos neurótico.

Pero la coraza caracterológica es solo el puente conceptual para los efectos de este escrito exploratorio, ya que permite enlazar con otro concepto que a mi modo de ver posibilita rastrear la relación derecho-psicoanálisis: el *sujeto ideológico*. La inferencia que puede deducirse de ambos es que, efectivamente, el sujeto ideológico sería equivalente a la coraza caracterológica, en especial, con lo que tiene que ver con un tipo particular de carácter: el fálico-narcisista.

Confluyen aquí dos frentes disciplinarios de reflexión directamente: el psicoanálisis en su versión freudiano-reichiana (por lo menos) y lo que podemos denominar la crítica de la ideología, tal como el marxismo y en especial Habermas han llegado a plantearlo en tales términos. Pero la pregunta que el lector plantea inmediatamente es ¿y dónde está el derecho?

[24]

En otros estudios he mostrado que el capitalismo global se monta, en últimas, en dos procesos: de una parte, la exacerbación de la individuación y, de otra, como soporte institucional de ello, la jurisdicción que en términos de derechos fundamentales se requiere para garantizar plenas libertades individuales y colectivas que la globalización, en todos sus niveles, precisa y exige.

En la medida en que los procesos de individuación se fortalecen para garantizar el sustrato humano de la globalización, se exagera eso que MacIntyre ha llamado el individuo *qua* individuo, es decir, el sujeto ideológico que se sostiene, se consolida y se proyecta como individuo, por supuesto, pero materialmente como sujeto jurídico, además y especialmente. Aquí, sujeto ideológico (individuo *qua* individuo) y sujeto jurídico (individuo sujeto de derechos) se imbrican y entrelazan estrechamente.

Pero... y ¿el psicoanálisis? Pareciera quedar perdido de nuevo en esta maraña jurídico-política que se bambolea entre el sujeto jurídico y el sujeto ideológico sin que sea clara, entonces, la relación con el psicoanálisis. Aquí es donde las reflexiones de Lowen sobre el narcisismo cobran vigencia inusitada. Pues el narcisismo, esa exacerbación del individualismo contemporáneo, además de ser prácticamente la expresión caracterológica por excelencia del capitalismo en general, el carácter fálico-narcisista, común a

hombres y mujeres según Reich, en especial de la globalización —tal como la sociología de la globalización lo ha puesto de presente en los estudios de Lash, Friedmann y Harvey, entre otros— es una de las patologías de la personalidad por excelencia de los tiempos actuales.

En ese punto, por tanto, sujeto ideológico, sujeto jurídico y sujeto terapéutico se intrincan de tal forma que la consideración transdisciplinaria psicoanálisis-derecho se impone como una óptica de reflexión capaz de dar cuenta de la compleja condición del individuo contemporáneo y de los procesos jurídicos, ideológicos y psíquicos que lo condicionan y determinan por encima de su propio autoconocimiento y voluntad.

El objetivo de este ensayo es proporcionar elementos que alimenten esta intuición inicial, es decir, la de los fundamentos de una perspectiva desde la cual se pueda abordar la relación derecho-psicoanálisis en términos de la ecuación sujeto jurídico-sujeto ideológico-sujeto terapéutico.

En ese orden, abordaremos inicialmente algunos elementos básicos, muy básicos del psicoanálisis, para después acercarnos a las generalidades de la teoría de Wilhelm Reich y reconstruir a partir de ella algunos de sus planteamientos, así como la apuesta de Marcuse en *Eros y civilización* que indirectamente fortalece la tesis reichiana. Enseguida, retomaremos el problema de la ideología y los tanteos que suscitó en determinados autores con el fin de sustentar la relación coraza caracterológica-sujeto ideológico-jurídico tal como la he presentado esquemáticamente.

Finalmente, se hará una reflexión multidisciplinaria sobre el individuo y los procesos de individuación contemporáneos, de Lipovetsky a Bauman y Beck, que permitan alimentar nuestra hipótesis de trabajo sobre el individuo como sujeto ideológico, objeto de análisis y terapia, para culminar con el diagnóstico de Lowen sobre el narcisismo en la época actual y su incidencia estructural en las patologías de la personalidad del capitalismo global.

[25]

Psicoanálisis básico

Etapas del desarrollo psicosexual

Según la teoría psicoanalítica de Freud, el desarrollo de la personalidad en la niñez se divide en dos etapas psicosexuales. Cada una está dominada por exigencias biológicas instintivas, innatas, que son de naturaleza hedonística (que buscan placer). Durante cada uno de estos periodos sucesivos, la satisfacción sexual se encuentra en la estimulación de varias zonas “erógenas” del cuerpo: la boca, el ano y los genitales. Estas fuerzas

sexuales tan ampliamente concebidas se denominan *libido* y comprenden todas las maneras en que un individuo obtiene satisfacción de la estimulación corporal.

En cada etapa del desarrollo, la medida en que se satisfagan o se frustren tales *pulsiones* libidinales dará lugar al conflicto intrapsíquico. El exceso ya sea de satisfacción o de frustración durante la vida impide que se pase normalmente a la siguiente etapa y se dice que lleva a la *fijación* en tal etapa. Tales fijaciones influyen después en la manera como el niño interactúa con su ambiente. Así como se afirma que la fijación anal supone que conduce a un *carácter* tacaño, pulcro, obstinado, obsesivo compulsivo, se afirma que la fijación oral es una causa de la drogadicción, de comer compulsivamente, e incluso, de la tendencia al sarcasmo y de la facilidad verbal.

La etapa más primitiva del desarrollo psicosexual es la etapa *oral*, en la que la región de la boca es la fuente primaria de la alimentación, la estimulación y del contacto con el ambiente. La siguiente etapa, la *anal*, en primer lugar, centra la satisfacción en la eliminación de las heces y luego en su retención. En la mayoría de las culturas, las exigencias sociales se oponen al placer que el niño obtiene del proceso y del producto de la excreción y buscan suprimirlo y regularlo. El periodo general final de satisfacción erótica se centra en torno a la exploración y la explotación del cuerpo de uno mismo, especialmente, del pene del varón y la vagina de la mujer.

A esta etapa *fálica* sigue la etapa *latente*, donde el impulso sexual parece adormecido. Por último, con la pubertad, el individuo llega a la etapa *genital* de la diferenciación sexual, se aparta del autoerotismo para orientarse hacia la estimulación que nace del contacto sexual con otra persona. A medida que progresan a través de estas etapas, los niños aprenden a identificar su función sexual adecuada, desarrollan una conciencia a través de la resolución de su atracción sexual por el progenitor del sexo opuesto (situación edípica donde, inconscientemente, el hijo “mata” al padre para “poseer” a la madre) y se preparan para la heterosexualidad del adulto normal.

Aunque este esquema atentó contra la profundidad del aporte de Freud, a quien se debe leer más cuidadosamente, proporciona, sin embargo, el trazo fundamental de su tema central: el desarrollo de la personalidad. Cabe mencionar que este portentoso diseño de la psique humana no fue hecho a través de la observación de los niños (a la manera de Piaget), sino de la propia *introspección* analítica de Freud y de sus entrevistas psicoanalíticas con pacientes adultos.

Conceptos básicos de la teoría psicoanalítica

Ello, superego y ego

Freud explica las diferencias individuales, con la sugerencia de que cada persona maneja sus pulsaciones fundamentales (eros y *thánatos*) de diferente manera. Para explicar estas diferencias, las parangonaba con una batalla continua entre dos partes de la personalidad, el *ello* y el *superego*, moderados por una tercera parte, el *ego*.

Se concibe el *ello* como la parte primitiva e inconsciente de la personalidad: el almacén de las pulsiones fundamentales. El *ello* funciona de manera irracional; los impulsos exigen su expresión y satisfacción a costa de lo que sea, sin detenerse a considerar si lo que desea es posible o moralmente aceptable. Se caracteriza por el tipo de pensamiento de proceso primario con que nos ocupamos en nuestros sueños. Durante este pensamiento, no valen las reglas de la lógica y la realidad, por lo que podemos estar en dos lugares al mismo tiempo, retroceder en el tiempo o hacer cosas imposibles.

El *superego* es el receptáculo de los valores del individuo, lo que incluye sus actitudes morales. El *superego* se corresponde con lo que burdamente se ha llamado la conciencia; se desarrolla cuando el niño incorpora las prohibiciones de sus padres y de otros hacia cierto tipo de acciones. El *superego* también incluye el *ego ideal*, que se desarrolla mientras el niño incorpora las opiniones de otros en el tipo de persona que a él le gustaría llegar a ser. Así el *superego*, el representante de la sociedad en el individuo, a menudo está en conflicto con el *ello*. El *ello* desea solamente hacer lo que le agrada, mientras que el *superego* quiere hacer lo que es “correcto”.

En este conflicto, el *ego* desempeña la función de árbitro. El *ego* representa la imagen que tiene el individuo de la realidad, de qué cosa es causa de otra y de qué cosas son posibles en el mundo como se percibe realmente. Parte de la tarea del *ego* es elegir las acciones que gratificarán los impulsos del *ello* sin tener consecuencias indeseables. Así, pues, el *ego* probablemente bloqueará el impulso de volar saltando desde un despeñadero y acaso lo sustituya por la pasión por el paracaidismo o por una vuelta en la montaña rusa.

Cuando el *ello* y el *superego* están en conflicto, el *ego* generalmente trata de establecer un arreglo en el que, por lo menos parcialmente, ambos queden satisfechos. Para lograrlo, puede hacer uso de uno o varios “mecanismos de defensa” inconscientes. Tomando en consideración que

el modelo de Freud supone que cualquier deseo tiene una energía psíquica asociada a él, cada uno de estos mecanismos presupone hallar alguna salida a la energía aparejada con el deseo inaceptable.

Según la teoría freudiana, todos tenemos ciertos impulsos que no son aceptables en nuestra sociedad y, por ello, en cierta medida, utilizamos estos mecanismos de defensa. Sin embargo, el abuso de ellos constituye la *neurosis*. Una persona neurótica invierte tal cantidad de su energía desviando, ocultando y volviendo a dirigir sus impulsos inaceptables, que le queda poca energía para desarrollar trabajo productivo o tener relaciones que le produzcan satisfacción. Los conflictos en que se enfoca la teoría psicoanalítica son aquellos que se suponen han emergido durante las diferentes etapas psicosexuales del desarrollo. Por eso, se cree que la capacidad del individuo para ajustarse en su vida posterior está determinada en gran parte por las experiencias de la niñez temprana.

Si en la niñez temprana se han reprimido conflictos dolorosos sin haberse resuelto adecuadamente, estos seguirán, aunque inconscientes, influyendo en los pensamientos, los sentimientos y la conducta del individuo, produciéndole tensión emocional y dificultades de ajuste. La concepción freudiana de una personalidad saludable nos presenta a quien puede ocuparse con éxito de atender al amor y al trabajo, a pesar de que Freud fue más o menos pesimista sobre la capacidad del hombre civilizado para escapar de la neurosis.

[28]

Eros y *thánatos*

Freud fue un observador incansable. A partir de millares de observaciones concienzudas de sí mismo y de sus pacientes vieneses, sacó la conclusión que toda conducta está gobernada por dos pulsiones fundamentales. Freud consideró que estas pulsiones fundamentales (que no son instintos) estaban presentes en todo individuo desde el momento de nacer y las nombró eros y *thánatos*.

Eros, la “pulsión sexual” o “instinto de vida”, de hecho, significaba más de lo que de ordinario se entiende por pulsión sexual. Eros abarcaba todo esfuerzo de síntesis creadora; una expresión de esta pulsión, pero solo una, se vio en la urgencia de la unión sexual. *Thánatos*, “la pulsión agresiva” o “instinto de muerte”, incluía todo empeño hacia la destrucción de sí mismo o por romper la forma y las reglas. Freud suponía que la actividad psicológica, al igual que la actividad física, consume energía. A la energía de la pulsión creativa, eros, la llamó libido; sin embargo, Freud

nunca sugirió un término independiente para la energía psíquica asociada supuestamente a *thánatos*.

Los lapsus y los síntomas

¿Qué testimonios existen de que realmente ocurren los conflictos que describiera Freud? La respuesta de Freud ha pasado a la cultura popular como *lapsus*. Según Freud, estos impulsos inaceptables que llevamos dentro, con todo lo inhibidos, reprimidos o contenidos que estén, seguirán luchando por manifestarse. El deseo del hombre por confesar sus trasgresiones imaginarias en contra de la sociedad “le mana de los poros” y toma muchas formas; por ejemplo, el olvido de una importante cita no puede ser accidental, sino una manifestación de esta tendencia por expresar lo que realmente sentimos. Según Freud, tales lapsus son significativos y su sentido está en su intención inconsciente. De la misma manera se pueden explicar esos errores en términos de resultado final, aun cuando el escucha esperaba oír otro significado o cuando el comunicador aparentemente había tratado de decir otra cosa. Freud consideró que estos lapsus inevitablemente indican un deseo real.

Freud pensaba que las perturbaciones más serias, como los temores irracionales, las parálisis sin causa física o la ansiedad incontrolable, también tenían un significado en la vida del individuo, pues expresaban su sentimiento de desamparo haciendo que los demás se preocuparan por él. Consideró que tales síntomas eran meras señales de algún conflicto interno y que la tarea del terapeuta sería revelar la conexión entre el síntoma y el problema que lo causa. De tal forma, tanto para la conducta normal como para la “anormal”, Freud postuló el principio del *determinismo psíquico*, a saber, que los acontecimientos mentales no ocurren azarosamente, por fortuitos que puedan parecer, sino que se relacionan significativamente cuando los exploramos profundamente. De hecho, Freud halló que incluso los sueños parecen ser expresiones, aunque enmascaradas, de procesos ocultos inconscientes.

[29]

Terapia psicoanalítica

La terapia psicoanalítica es una técnica intensiva y prolongada para la exploración de las motivaciones inconscientes del individuo, que presta atención especial a las primeras fuentes de conflicto y de represión. Lo que se propone es traer a la conciencia tales recuerdos y conflictos reprimidos para ayudar a la persona a resolverlos a la luz de la realidad adulta.

Este proceso lleva a cabo un cambio radical en la estructura fundamental de la personalidad del individuo. El psicoanálisis utiliza diversas técnicas para traer a la conciencia los conflictos reprimidos y ayudar al paciente a resolverlos. Entre estas figuran los análisis de la asociación libre, de los sueños, de las resistencias y de las transferencias.

Análisis de la asociación libre

El método principal utilizado por el psicoanalista para indagar en el inconsciente y liberar el material reprimido es el de la asociación libre. El paciente se recuesta cómodamente en un diván y deja que su mente vague libremente mientras habla de sus pensamientos, deseos, sensaciones físicas e imágenes mentales, según se le van presentando. Se le alienta a que revele todos sus pensamientos, independientemente de lo íntimo que sea, de lo dolorosos que resulten o de que no parezcan tener importancia. El terapeuta se coloca detrás del paciente para no distraerlo o interrumpir la corriente de asociaciones.

Freud sostuvo que las asociaciones libres están sujetas a la determinación y no son una cuestión de elección. La tarea del analista es, por tanto, rastrear el origen de las asociaciones hasta su núcleo interior y ver a través del disfraz con que pueden aparecer los impulsos reprimidos, para identificar lo que está bajo la superficie.

Análisis de los sueños

Los terapeutas psicoanalíticos tratan de alcanzar una mayor comprensión de la motivación inconsciente del paciente valiéndose de la técnica del análisis de los sueños. Cuando el individuo está dormido, su yo, presumiblemente, está menos en guardia contra los impulsos inaceptables que se originan en el ello, de manera que un motivo que no puede expresarse a la luz del día encuentra su expresión en el sueño.

Algunos motivos son tan inaceptables para el yo consciente, sin embargo, que no se pueden revelar patentemente ni siquiera en sueños, tanto que ni al individuo, ni su inconsciente, podrían tratar racionalmente con estas fuerzas rebeldes. Una de las metas del psicoanálisis es vencer estas resistencias y hacer que el paciente se enfrente a estas ideas, deseos y experiencias dolorosas. La tarea de vencer las resistencias es larga y difícil, pero se considera absolutamente esencial para traer a la conciencia todo el problema, pues es allí donde puede resolverse.

Análisis de la transferencia

En el transcurso del tratamiento psicoanalítico, el paciente comúnmente adquiere una reacción emocional respecto del terapeuta, al que identifica con alguna persona que ha figurado en el núcleo de un conflicto emocional en el pasado. A esta fase de la terapia se la conoce con el nombre de *transferencia*. En la mayoría de los casos, el analista es identificado con un padre o con un amante. A la transferencia se le llama positiva cuando los sentimientos vinculados al terapeuta son de amor o de admiración y negativa cuando consiste en hostilidad o envidia. A menudo, la actitud del paciente es ambivalente, es decir, experimenta tanto sentimientos positivos como negativos respecto del terapeuta, tal y como los niños lo hacen con sus padres.

La tarea a la que se enfrenta el analista al manejar la transferencia es difícil y peligrosa por razón de la vulnerabilidad emocional del paciente, pero es un aparte fundamental del tratamiento. El terapeuta ayuda al paciente a interpretar los sentimientos transferidos y a descubrir su fuente en antiguas experiencias y actitudes.

Sin embargo, se debe tener presente que el terapeuta no es un analista perfectamente programado y objetivo de la información del paciente. A pesar de todos sus esfuerzos por mantener un *divorcio emocional*, aun responderá de una manera personal a los problemas del paciente. En la intensa interacción diádica que debe ocurrir cuando dos personas se reúnen hasta cinco veces por semana durante varios años para discutir problemas personales, es difícil que el analista mantenga equilibradas sus propias reacciones en el cero psicológico.

[31]

Psicoanálisis y sujeto neurótico

Reich: la coraza caracterológica

El análisis del carácter de Reich y sus estudios sobre la función del orgasmo ponen de presente un carácter que el capitalismo y, posteriormente, el capitalismo posfordista, impondrá como el tipo caracterológico por excelencia: el fálico narcisista, tanto para hombres como para mujeres. En esa línea, como se verá más abajo, los estudios de Lowen, que profundizan los de Reich, evidenciarán de qué forma el rasgo caracterológico preponderante en los tiempos actuales es el del narcisismo, lo que coincide con las reflexiones de pensadores y sociólogos sobre los procesos de individuación en las sociedades posmodernas.

En efecto, para Reich, el estudio de la función dinámica y del significado de las reacciones caracterológicas revela que el carácter es en esencia un *mecanismo de protección narcisista*. Así como durante la situación analítica sirve como protección para el yo, así también se desarrolla en otros momentos como mecanismo de protección contra los peligros. Si se remonta el análisis del carácter al periodo de su formación definitiva, esto es, a la fase edípica, encontraremos que el carácter se forma bajo la influencia del amenazante mundo exterior y de los impulsos instintivos que luchan por su expresión. En este sentido, la necesidad de reprimir las demandas instintivas da origen a la formación del carácter.

Así pues, son dos los principios fundamentales de la formación del carácter: evitar y absorber la angustia. Empero existe un tercero: el *principio del placer*. La formación del carácter pone en movimiento a fin de evitar los peligros implicados en la gratificación de los instintos. Una vez formado el carácter, sin embargo, el principio del placer trabaja en el sentido de que aquel sirve no solo a finalidades defensivas, sino también a una disfrazada gratificación de los instintos.

[32]

Los impulsos no consumidos en la formación del carácter luchan por su gratificación directa, a menos de que logre reprimirse los. La índole de la gratificación directa está determinada por la forma del carácter. Conocer cuáles impulsos son usados para la formación del carácter y a cuáles se les permite gratificación directa determina no solo la diferencia entre salud y enfermedad, sino también entre los diversos tipos de carácter. En términos generales, el yo (ego) forma el carácter haciéndose cargo de cierto impulso que había sido reprimido y usándolo como defensa contra otro impulso.

La cualidad final del carácter se determina en dos formas. Primero, cualitativamente, según la etapa del desarrollo libidinal en el cual el proceso de formación del carácter recibió las influencias más decisivas, en otras palabras, según el punto específico de fijación de la libido. De conformidad con eso, se distinguen caracteres depresivos (orales), masoquistas, genital-narcisistas (fálicos), histéricos (genital-incestuosos) y compulsivos (fijación sádico-anal). Segundo, cuantitativamente, según lo que Reich denomina la *economía libidinal* que, a su vez, depende de los factores cualitativos. La determinación cualitativa de la forma caracterológica podría denominarse *determinación histórica*, y la cuantitativa *determinación actual*.

Si la coraza caracterológica supera cierto grado, si en su formación se han usado la mayoría de los impulsos que normalmente sirven al contacto con la realidad, si con ella ha disminuido considerablemente la posibilidad

de gratificación sexual, están dadas todas las condiciones para la formación de un carácter neurótico. El carácter genital, en cambio, varía entre la tensión libidinal y la adecuada gratificación libidinal, esto es, posee una *economía libidinal ordenada*.

La expresión “carácter genital” se justifica porque solo la primacía genital y la potencia orgásmica (también determinada por una estructura de carácter definido) garantizan una economía libidinal ordenada. Con respecto a sus diferencias cualitativas, el carácter genital y el carácter neurótico son tipos ideales. Los caracteres reales son tipos mixtos y la posibilidad de una buena economía libidinal depende de los grados de mezcla.

Coraza caracterológica y terapia

El primer obstáculo que se encuentra al tratar de moldear ciertas conductas patológicas que reside en el ser total del paciente, en su carácter, según afirmaba Reich. En el tratamiento terapéutico, la coraza caracterológica se hace sentir en forma de resistencia caracterológica, y es sobre esta, antes que a la misma interpretación del inconsciente, a donde debe dirigirse la actividad del terapeuta. Descubrir y eliminar estas resistencias, inconscientes y somatizadas, son las tareas del analista.

[33]

Sin embargo, las personas reaccionan con odio intenso ante cualquier intención de perturbar el equilibrio neurótico mantenido por su coraza. Esa inevitable reacción se manifiesta como el mayor obstáculo en el camino de la investigación de la estructura caracterológica. Empero, la destructividad nunca se libera, sino que está siempre encubierta por actitudes caracterológicas opuestas.

Cuando las situaciones de la vida exigen lo contrario, la reacción es, en cambio, de consideración, amabilidad, sujeción, falsa modestia, o sea, toda suerte de rasgos caracterológicos que gozan de estima como virtudes humanas y que incuestionablemente paralizan todo impulso activo y vivo del individuo (Reich, 1978, pp. 62-128; Reich, 1977, pp. 114-225).

Los estratos del carácter son comparables a los estratos geológicos o arqueológicos que, análogamente, son historia solidificada. Un conflicto activo en cierta época de la vida deja sus huellas en el carácter en forma de rigidez, pues funciona automáticamente y es difícil de eliminar. El individuo no lo siente como algo extraño a sí mismo sino, a menudo, como algo rígido e inflexible o como la pérdida o disminución de la espontaneidad.

Cada uno de esos estratos de la estructura del carácter es un trozo de historia viva que está conservado en otra forma y que continúa activo. Aflojando

esos estratos, los viejos conflictos pueden ser reavivados. Estos estratos pueden funcionar automáticamente formando una unidad compacta difícil de penetrar y que semeja una coraza que rodea al organismo vivo. Esa coraza puede ser superficial o profunda, blanda como una esponja o dura como el acero. Su función esencial consiste en proteger contra el displacer.

Por esto, una determinada estructura psíquica es al mismo tiempo una determinada estructura biofísica, y, por tanto, al aflojar las actitudes caracterológicas crónicas podemos producir reacciones en el sistema vegetativo. Esta irrupción en el dominio vegetativo es tanto más completa y potente cuanto más a fondo sean tratadas no solo las actitudes del carácter, sino también las actitudes musculares correspondientes (Reich, 1978, pp. 346-357).

De allí que parte de la labor terapéutica se desvíe de lo psicológico y caracterológico hacia la disolución inmediata del acorazamiento muscular. La rigidez muscular contiene la historia y el significado de su origen. No es necesario deducir, a partir de los sueños o asociaciones, la forma en que se desarrolló la coraza muscular. Antes bien, la coraza misma es la forma en que la experiencia infantil pervive como agente perjudicial.

[34]

Para Reich, la neurosis no es en modo alguno únicamente la expresión de un equilibrio psíquico perturbado: es la perturbación crónica del equilibrio vegetativo y de la motilidad natural. El trabajo del análisis del carácter sobre las capas de las incrustaciones caracterológicas es tanto más eficaz cuanto más completamente se disuelvan las actitudes musculares correspondientes.

Las inhibiciones psíquicas solo ceden ante el aflojamiento directo de las tensiones musculares o, en otras palabras, de su expresión corporal. La rigidez de la musculatura es el aspecto somático del proceso de represión y la base para la continuación de su existencia.

Así que, para Reich, el tratamiento orgonterápico de las actitudes musculares está entrelazado en forma muy definida al trabajo sobre las actitudes caracterológicas. En modo alguno reemplaza al análisis del carácter, antes bien, lo complementa. La coraza del carácter y la coraza muscular son completamente idénticas. Las actitudes del carácter pueden disolverse mediante la disolución de la coraza muscular y, a la inversa, las actitudes musculares mediante la disolución de las peculiaridades del carácter (Reich, 1977, pp. 233 y ss.).

En esa línea, los estudios de Lowen que profundizan los de Reich ponen de presente como el rasgo caracterológico preponderante en los tiempos

actuales, el del narcisismo, coincide con la exacerbación del individualismo que las reflexiones de pensadores y sociólogos contemporáneos han hecho sobre los procesos de individuación en las sociedades posmodernas.

Marcuse: civilización vs eros

El análisis de Marcuse, en diálogo crítico con Freud, será relevante porque no solo pone en evidencia la tensión entre eros y civilización, sino que, indirectamente, confirma el planteamiento reichiano: el principio de realidad no solo somete al principio de placer, sino que lo subsume. La genitalidad al tomarse la sexualidad le impone al individuo unos parámetros de disciplinización no solo psíquicos, sino somáticos, que terminan alienándolo de sí, sometiéndolo a los imperativos de la genitalización.

Marcuse, que continúa los desarrollos de la escuela de Fráncfort, en especial los del periodo del exilio cuando decide permanecer en los Estados Unidos, contrario a Horkheimer y Adorno que regresan a Alemania en el lustro inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, se adentra de manera sistemática en una exploración del psicoanálisis y entabla con la obra de Freud un enriquecedor diálogo en torno a su teoría de la cultura, con derivaciones directas sobre el problema de la alienación (Marcuse, 1981).

[35]

La tesis central de Marcuse es que la civilización se fundamenta en una represión permanente de los instintos humanos. Ello conduce, en la misma línea en que Horkheimer y Adorno lo habían señalado en *Dialéctica de la Ilustración*, a un paulatino sacrificio libidinal, que subordina a la esfera disciplinada del trabajo todas las actividades humanas.

Estos condicionantes sociales y biológicos son la condición del progreso, cuyo precio, en últimas, no es solo la supeditación del principio de placer al de realidad, sino la misma transformación del mismo en principio de realidad. Con esto, Marcuse confronta directamente la interpretación de Freud que oponía ambos principios y para quien la oposición era perpetua (Reale y Antiseri, 1988, pp. 748-752).

Por el contrario, Marcuse considera la oposición propia de una formación histórico-social determinada. El inconsciente de la persona conserva la pulsión hacia una satisfacción plena, liberada de la necesidad y la represión. En los ensueños y la imaginación se proyectan las verdades que pueden liberar al hombre de la disciplina instrumental. Incluso, la alienación del trabajo aumenta paradójicamente el potencial liberador, en la medida en que el individuo lo siente como una carga y aprende a reconocerlo como tal.

Adicionalmente, el progreso tecnológico genera las condiciones de posibilidad para la liberación del tiempo libre y la liberación del mismo constituye un medio para la liberación de las potencialidades emancipadoras de la humanidad. Solo un eros liberado puede reconciliar la naturaleza con la civilización. Tal es, en apretada síntesis, para Marcuse, la tendencia objetiva hacia la que se dirige la sociedad históricamente.

Pero eros, precisamente, se halla dominado y sometido al principio de realidad. Eros ha sido reducido a una sexualidad disciplinada y reprimida. En esa medida, sexualidad y erotismo se oponen diametralmente, pues la primera está sometida a las condiciones instrumentales del capitalismo y el socialismo autoritarios.

Esta instrumentalización del ser humano ha conducido a una disciplinización de su sexualidad, que lo aleja de un erotismo natural y lo somete a la genitalización de la misma. La dimensión del erotismo se aliena del ser humano y en su reemplazo una sexualidad genitalizada se impone y se apodera de aquel. De ahí que la alienación de sí mismo no se dé solo en la conciencia, sino también en la sexualidad misma.

[36]

La exacerbación del individuo narcisista, esa patología social que se monta sobre el carácter neurótico fálico-narcisista, no solo constituye una alienación de nuestra propia sexualidad frente a nuestra capacidad y potencialidad erótica, sino que se estructura a partir de todo un dispositivo simbólico-ideológico en el que la persona adopta paulatinamente unas pautas de conducta, una concepción de mundo, una visión de la realidad, una cosmología de la existencia que lo entroncan y lo constituyen como sujeto competente y competitivo en el marco social del capitalismo tardío y la globalización. Ahí es donde el sujeto psíquico empata con el sujeto jurídico-ideológico, como lo veremos enseguida.

Ideología, sujeto ideológico y espectro

Sujeto e ideología

El problema de la ideología tiene sus raíces primero en Marx, cuando muestra que toda la superestructura jurídico-política y las diversas formas de conciencia social son ideológicas, es decir, que distorsionan el papel determinante que juega la estructura económica en la sociedad y ocultan los conflictos objetivos que se presentan entre relaciones de producción y fuerzas productivas.

Y en esa línea Pashukanis (1976), radicalizando tanto a Marx como a Lenin, plantea la categoría de fetichismo jurídico y, en ese orden, la del jurídico. Con estas, quiso mostrar que el derecho es el nuevo opio del pueblo y que la única alternativa es no creer en los medios jurídicos como alternativa, ni en el capitalismo, ni en el socialismo, con lo cual sentenció su muerte bajo el estalinismo.

Tal concepción del poder, ya en el marco de la teoría marxista, se articula y se enriquece con Poulantzas, cuando señala la complejización sufrida por el estado democrático capitalista. La dialéctica del poder había sufrido un cambio cualitativo y el estado burgués permitía ahora, en su interior, un juego de iniciativas institucionales a cargo de las diferentes fracciones de la burguesía que componían el bloque en el poder e, incluso, de clases diferentes que hicieran parte de aquel.

Pese a que ello desmoronaba el esquema ortodoxo, de cualquier manera, el marxismo terminó reviviendo, teórica y prácticamente, elementos premodernos de la concepción del poder, que el estalinismo se encargaría de poner en toda su dolorosa evidencia (Poulantzas, 1975). En ese marco, Poulantzas considera la ideología como un conjunto de creencias, valores y prácticas, con coherencia relativa, que proporcionan al individuo un *horizonte de sentido* que da cohesión imaginaria a su vida, ocultando las contradicciones, subjetivas y objetivas, tanto de su situación particular como sociopolítica.

El concepto de ideología llega a ser tan amplio que se identifica con un modo de vida y, en un sentido más preciso, con la experiencia vivida del individuo, lo que abarca así todas las facetas vitales y existenciales de su persona.

La ideología, pues, no hace solo referencia a las concepciones doctrinarias que un sujeto pueda esgrimir, sino a la totalidad de lo vivido por el ser humano, lo que integra y consolida a la sociedad como el cemento y la mampostería a la estructura del edificio social, para retomar la clásica metáfora marxista.

La función social de la ideología consiste en insertar a los hombres, a través de la inversión y la ocultación de la coherencia imaginaria, en las actividades prácticas que sostienen determinadas estructuras socio-económicas específicas, a partir de la reconstrucción de un discurso convincente, aunque deformador y enajenante (Poulantzas, 1975, pp. 247-289).

A partir de todo este amplio y enriquecedor contexto retratado por, Poulantzas, compartido por ambos autores y que sin duda influye de forma

determinante en sus planteamientos, emprende Althusser la exploración sistemática de la ideología (Althusser, 1974, pp. 11-51). Partiendo del presupuesto marxista de que la ideología es un conjunto imaginario, un puro sueño, vacío y vano, constituido por restos de la única realidad plena, la de la historia concreta de los individuos materiales, que producen materialmente su existencia. Para esto, Althusser comienza proponiendo una primera definición de ideología como el sistema de ideas y representaciones que dominan el espíritu de un hombre o de un grupo social.

Aunque las ideologías particulares poseen una historia propia, determinada por su situación social, la ideología en general no tiene historia. Lo propio, pues, de la ideología es estar dotada de una estructura y de un funcionamiento tales que hacen de ella una realidad no histórica. Se puede decir, parodiando a Freud, que la ideología es eterna.

La primera tesis althusseriana señala que la ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia. Las ideologías (religión, moral, derecho, etc.) son concepciones del mundo en gran parte imaginarias, cuyos enunciados no corresponden con la realidad. Empero, aunque no corresponden a la realidad, pues son una ilusión, se admite que hacen alusión a la realidad y que basta “interpretarlas” para encontrar bajo su representación imaginaria del mundo la realidad misma de este.

Esta doble característica (ilusión, alusión) es propia de la ideología. En ella los hombres se representan bajo una forma imaginaria, alienada, sus condiciones de existencia porque estas son por sí mismas alienadas, al estar dominadas por el trabajo alienado. En la ideología, pues, no se representa el sistema de relaciones reales que rigen la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de estos individuos con las relaciones reales en que viven (Althusser, 1974, pp. 11-51).

La segunda tesis sostiene que la ideología tiene una existencia material. Las representaciones que conforman la ideología no tienen existencia ideal, espiritual, sino material. Al no poder existir sino por un aparato y su práctica (aparatos ideológicos de estado: familia, iglesia, escuela, medios de comunicación, instituciones, etc.), la existencia de la ideología no puede ser sino material.

Considerando un sujeto cualquiera, se puede sostener que la existencia de las ideas de su creencia es material en cuanto que sus ideas son sus actos materiales insertos en prácticas materiales reguladas por rituales

materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que dependen las ideas de ese sujeto.

La ideología existente en un aparato ideológico material prescribe prácticas materiales reguladas por un ritual material, prácticas que se dan en los actos materiales de un sujeto que actúa en plena conciencia según su creencia. Indudablemente, toda práctica humana tiene lugar por una ideología y bajo una ideología.

La tercera tesis afirma que toda ideología se realiza por el sujeto y para sujetos. La categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología. No hay ideologías más que para sujetos concretos y esto no es posible más que gracias al sujeto, en cuanto que toda ideología tiene por función constituir individuos concretos en sujetos.

Para Althusser, el hombre es por naturaleza un animal ideológico que vive inmerso espontánea y naturalmente en la ideología. Como tal, desde siempre, el sujeto practica ininterrumpidamente los rituales del reconocimiento ideológico que le garantizan que es realmente un sujeto concreto, individual, inconfundible y, obviamente, irremplazable.

En la medida que la ideología transforma a los individuos en sujetos, se puede decir que todo sujeto tiene como soporte un individuo concreto. Lo que parece que ocurre al margen de la ideología ocurre en realidad en la ideología, además de que la ideología jamás reconoce que es ideológica. Al tratar la ideología a los individuos como sujetos, llegamos entonces a una última proposición: los individuos son abstractos respecto a los sujetos que son desde siempre (Althusser, 1974, pp. 11-51).

Esta caracterización de la ideología, válida para cualquier sistema social, precisa los planteamientos de Foucault quien, a pesar de no ser del todo partidario de la noción marxista de ideología, habla sobre la interiorización de la dominación en la sociedad contemporánea. La ideología, al sujetivizar al individuo, junto con una serie de pautas de convivencia social, a todas luces necesarias, inculca en él, simultáneamente, un respeto acrítico por el orden dado, las jerarquías establecidas, los imperativos del sistema, cercándolo con una muralla de creencias, valores y actitudes ideologizadas que no le permiten otra opción personal que la de asumir el estado de cosas sin mayores cuestionamientos, como parte de un hecho más de su rutina diaria.

La vigilancia ya no se ejerce desde el exterior, sino desde el superego del sujeto, en lo que Wilhem Reich calificó como la coraza caracterológica que determina la psicología de todo individuo, ejerciendo sobre él presiones

que, cuando dejan de ser controladas por el yo, originan la aparición de patologías neuróticas, esquizoides o, en los casos extremos, esquizofrénicas de la personalidad.

Ideología, esquizoanálisis y espectro

Deleuze: el anti-Edipo

Es interesante retomar en este punto la significativa obra de Deleuze y Guattari, *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1985), ya que sin duda nos da elementos para explorar la relación derecho-psicoanálisis. Recordemos que su tema central, tal como su nombre lo indica, es mostrar cómo el famoso complejo de Edipo no es más que una imposición, si se quiere ideológica, del sistema que deviene dramáticamente real. No se niega que exista el Edipo, lo que se rechaza es la suposición de que exista en el inconsciente. Edipo no es un estado del deseo y de las pulsiones, sino una idea al servicio de la represión general. Todo el dispositivo del Edipo comienza —sostienen los autores— en la cabeza de un padre enfermo mentalmente que le grita a su hijo: “¿es esto lo que quieres, matarme, acostarte con tu madre?”.

Antes de ser un sentimiento infantil, Edipo es la idea de un paranoico adulto. La primera equivocación del psicoanálisis consistió en actuar como si las cosas comenzaran con el niño. De tal suerte, la distinción entre neurosis como trastorno intraedípico y psicosis como huida extraedípica no tiene validez ya que, siendo la causa de todo ello la producción deseante frustrada por la represión social, no hay diferencia de naturaleza entre ambas, pues todos estamos apoyados sobre el peñasco de la esquizofrenia.

Desde esta perspectiva, la locura no es necesariamente un hundimiento: también puede ser la abertura de una abertura en la tierra que terminó convirtiéndose en un asilo de alienados. La salud mental implica la disolución del ego normal. El complejo de Edipo, el de castración, no es más que una gran mentira con la que el Estado pretende someterlos, como dicen Deleuze y Guattari (1985). Se nos “edipiza”, se nos castra: el triángulo edípico se elabora en el uso parental y se reproduce en el uso conyugal. Edipo es la metafísica del psicoanálisis que es necesario criticar, como antaño Kant criticó la metafísica escolástica.

El instrumento de esta crítica es el *esquizoanálisis*, cuya función es limpiar el inconsciente, rasparlo, destruir a Edipo, la ilusión del Yo, el fantoche del súperyo, la culpabilidad, la ley, la castración, todo lo que pueda

oponerse al deseo, pues el deseo es en su esencia radical y ninguna sociedad puede soportar una posición de deseo verdadero sin que sus estructuras de explotación, avasallamiento y jerarquización no se vean seriamente comprometidas. El deseo, pues, no amenaza a una sociedad porque pueda ser deseo de acostarse con la madre o el padre, sino porque en sí, para sí y por sí es revolucionario.

En este contexto, Deleuze y Guattari plantean su tesis sobre el fantasma, de indudable ascendiente lacaniano en ese momento (la década del setenta): los fantasmas nunca son individuales, sino que son de grupo. Quienes tuvieron oportunidad de vivir al interior de microgrupos alternativos a la organización familiar tradicional descubrieron cuán difícil resulta la convivencia en ellos y cuanto no influyó en su seno la aparición de estos fantasmas grupales que dan al traste con las relaciones personales y de conjunto.

Pero lo significativo de esta reflexión de Deleuze y Guattari —ya casi caída en el olvido, así como la de otro autor que en ese momento también contribuyó significativamente a problematizar indirectamente la relación derecho-psicoanálisis como fue David Cooper (con obras como *La muerte de la familia*, *El lenguaje de la locura* o *La gramática de la vida*) obviamente desde lo que se conoció como la antipsiquiatría— es, adelantándose a Žižek, la consideración de que la esencia del espectro es ideológica o que la ideología es espectral. Esto no solo ponía en cuestión el estatuto epistemológico del psicoanálisis, sino que evidenciaba el lazo social que este necesariamente suponía y que el psicoanálisis, incluso el de Lacan, no llegaba —¿no llegó jamás?— a reconocer.

[41]

Žižek: el espectro ideológico

En “El espectro de la ideología”, Žižek se adentra a través de variadas ilustraciones en el problema que implica conceptualizar la ideología, en una perspectiva que rescata el psicoanálisis lacaniano (2005, pp. 7-42). Así, en la parte introductoria y apoyado en pasajes políticos ya conocidos, arriesga una primera aproximación en la que destaca la ideología como

matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo no visible, entre lo imaginable y lo no imaginable, así como los cambios producidos en esta relación. [...] Cada polo del antagonismo es inherente a su opuesto, de modo que tropezamos con él en el momento mismo en que intentamos captar el polo opuesto por sí mismo, postularlo como tal. (Žižek, 2005, p. 9)

La parte introductoria nos deja ver cuatro nudos problemáticos en la aproximación crítica a la ideología, vistos desde su relación dialéctica: dialéctica entre lo viejo y lo nuevo; dialéctica entre lo visible y lo no visible; dialéctica entre necesidad y contingencia; y dialéctica entre unidad y oposición. Días que Žižek no está interesado en reactualizar, ya que tienen por objeto poner de presente la problematicidad e indecibilidad del tema en cuestión, según se entiende desde la noción de antagonismo tal cual como ha quedado planteada más atrás.

Estos pares dicotómicos no se presentan en lo atinente a la ideología en toda su polaridad, como entidades positivas e independientes y en contradicción abierta, sino que la ideología, para que sea posible su crítica, ha de entenderse como un terreno ambiguo, fluido, entre los dos términos de la relación. Žižek nos adelanta que

la palabra ideología puede designar cualquier cosa, desde una actitud contemplativa que desconoce su dependencia de la realidad social hasta un conjunto de creencias orientadas a la acción, desde el medio indispensable en el que los individuos viven sus relaciones con una estructura social hasta las ideas falsas que legitiman un poder político dominante. (2005, p. 10)

[42]

En este escenario, la palabra ‘antagonismo’ nos provee ya de una primera herramienta con la cual agenciar una crítica de la ideología que no caiga de nuevo en el gesto ideológico, porque tal es la situación de aquellos intentos que niegan al fenómeno en cuestión, toda su elusividad, ambigüedad e indecibilidad.

La problemática de la ideología, además, nos dice Žižek, no tiene que ver con un contenido representacionalista, “la ideología no tiene nada que ver con la ‘ilusión’, con una representación errónea, distorsionada de su contenido social” (2005, p. 15). Žižek establece aquí el hilo lógico-narrativo de su exposición: la ideología como complejo de ideas (doctrina); la ideología en su apariencia externa, es decir, la materialidad de la ideología, los aparatos ideológicos del Estado (materialidad) y, finalmente, el terreno más elusivo, la ideología espontánea que opera en el centro de la realidad social en sí (ritual).

La ideología no tiene que ver con un contenido representacionalista. Por el contrario, un enunciado ideológico puede ser bastante ajustado a los hechos, pero con un sustrato ideológico no siempre claramente perceptible.

Es así que en el tránsito de la crítica de la economía política a la categoría *razón instrumental*, el autor denuncia cómo esta última no es ya solo funcional a unas relaciones de dominación, sino que es el fundamento mismo de ellas, por cuanto actúa como un “principio antropológico cuasi trascendental” que elude las consideraciones sobre la expresión concreto-histórica de las relaciones de poder y dominación.

Žižek confronta el relativismo en el que caería una postura que se rija por consideraciones histórico-descriptivas con un análisis sincrónico que retoma a Hegel y le permite —en la línea que luego abordará Laclau— proponer un abordaje de la ideología desde tres dimensiones analíticas.

En primer lugar, la ideología como sistema de creencias, complejo de ideas, discursos, etc., que es, en términos de Hegel, la doctrina: la forma de crítica que le corresponde a este nivel es la “lectura de síntomas”, mediante la cual se pretende rastrear en un texto “oficial” los deslices, las rupturas y los vacíos que contiene y que, como síntomas, dan cuenta de las motivaciones más profundas del acto de enunciación.

Según Žižek, quizás sea Habermas el último representante de una tradición que, amparada en el iluminismo, ve en la ideología una forma “velada”, “falsa” de representación, por lo cual considera que la forma de la crítica es necesariamente la “argumentación crítica racional”. Es decir, la primera forma del gesto ideológico desde una posición pretendidamente no ideológica, ya que presenta este tipo argumentativo como un hecho extradiscursivo.

Segundo, la ideología como materialidad, es decir, como la serie de dispositivos visibles que condensan las prácticas de poder y dominación, esto es, los aparatos ideológicos del Estado. A través de este momento, sintetizado por Althusser, se quiere señalar una segunda forma de ideología desde el distanciamiento pretendidamente no ideológico y para ello se vale Žižek del planteamiento de Foucault sobre los “procedimientos disciplinarios que operan en el nivel del micropoder y designan el punto en el que el poder se inscribe directamente en el cuerpo, pasando por alto la ideología” (2005, p. 21). Aunque el planteamiento foucaultiano indica las múltiples formas del poder, falla al dar cuenta del *proceso de emergencia del poder*.

A pesar de todo y como se deja intuir a partir de su propuesta, el constructo cuenta todavía con la existencia de una cúspide, digamos del poder, sobre la cual no logra, a partir de sus propias categorías, derivar la forma de su emergencia. Allí Althusser avanza un paso más al reconocer que

estos “microprocedimientos son parte de los AIE [aparatos ideológicos del Estado]”.

Es decir, como mecanismos que, para ser operativos, para “apropiarse de los individuos, suponen siempre-ya la presencia masiva del Estado, la relación transferencial del individuo con el poder del Estado o, en términos de Althusser, con el gran Otro ideológico en el que se origina la interpelación”, un fenómeno magistralmente expresado por la noción de *comunidad del pueblo* en el régimen fascista, ya que no solo combinaba las concentraciones y desfiles masivos junto con otras muchas expresiones simbólicas, sino que generaba a partir de rituales específicos la experiencia de dicha comunidad, motivo por el cual el sacrificio irrestricto y la subordinación incondicional se convirtieron en los dos rasgos característicos de estos regímenes.

El tercer momento del modelo analítico de Žižek supone la “autolimitación, la autodispersión, la desintegración de la noción de ideología; el en sí y el para sí hegeliano, que ilustra Žižek a partir de la vertiente que, bajo la crítica a la *Tesis de la ideología dominante* (TID), supone para el autor la tercera modalidad de ideología dentro de una pretendida no ideología” (Žižek, 2005, pp. 24 y ss.).

Esta vertiente, aun cuando admite la vigencia de la noción ideología, supone que su alcance está restringido a dos tipos de variaciones: o bien tiene una importancia fundamental, pero con un radio de acción limitado a ciertos grupos o sectores poblacionales, o bien su repercusión es absolutamente marginal en términos de la reproducción social, y es esta última afirmación la que significa para los críticos de la TID una salida en falso.

Esto último se afirma una vez se ha presupuesto el enunciado y, acto seguido, se dice que son los elementos extraideológicos, representados por la coerción económica y los mecanismos legales y estatales, los que fungen como “cemento de la sociedad”, negando con ello que, en el interior de estos y como su principio activo, toda una red de actitudes y presupuestos implícitos, “cuasi espontáneos”, constituye un momento irreducible de reproducción de las prácticas no ideológicas.

Si los mecanismos ideológicos funcionan, como es evidente que lo hacen, es porque, nos previene Žižek, se dan en el marco de toda una *visión de mundo* que así lo determina. Lo extraideológico, en un mundo donde los medios masivos están dialécticamente interrelacionados con el mercado, no tiene cabida: esa quizá es la conclusión que lógicamente debería seguirse de los desarrollos argumentativos de Žižek. Veamos, sin embargo,

cuál es el giro que le impone a los mismos, en la tercera y última parte del artículo, cuando a partir de la evidencia teórica acumulada introduce las nociones de *antagonismo* y *espectro*.

¿Puede entonces aún invocarse la noción de ideología con la convicción que ella tendrá algún valor cognitivo? O ¿puede invocarse para designar un *topos* extraideológico gracias al cual calificar la ideología dentro de la realidad? Quizá la respuesta negativa más fuerte sea la obtenida a partir del análisis del discurso, porque asume que no se puede aislar una realidad extraideológica, afirmando que, por el contrario, todo lo que tenemos es una pluralidad de “ficciones simbólicas”, de “universos discursivos”, que imposibilitan demarcar la línea realidad/ideología.

Reconociendo, sin embargo, que en el centro de lo que denominamos realidad opera ya la ideología, Žižek propone mantener siempre viva la tensión que posibilita la crítica de la ideología. Para hacer frente a esta problematicidad que surge como fruto de la capacidad omniabarcadora del término ideología, Žižek hace dos afirmaciones.

Primero, introduce la imagen del “lugar vacío”: “La ideología no es todo, es posible suponer una posición que nos permita mantener una distancia con respecto a ella, pero este lugar desde el que se puede denunciar la ideología debe permanecer vacío, no puede ser ocupado por ninguna realidad definida positivamente” (Žižek, 2005, p. 26).

La antinomia de la razón crítico-ideológica no se resuelve desde las matrices interior-exterior o adentro-afuera, pues no es posible resolver dicha antinomia manteniéndonos en una lógica dual o diádica. En palabras de Žižek, la oposición está

entre la ideología en cuanto universo de la experiencia “espontánea” (*vecu*), cuyo poder solo podemos quebrar por medio de un esfuerzo de reflexión científica, y la ideología en cuanto máquina radicalmente no espontánea que distorsiona la autenticidad de nuestra experiencia vital desde afuera. (2005, p. 28)

Althusser, tras haber reconocido inicialmente que la ideología es primordialmente una relación espontánea con el universo, en su giro autocrítico que lo acerca a Marx, plantea que “la ideología no surge de la ‘vida misma’, llega a la existencia solo en la medida en que la sociedad es regulada por el Estado”, con lo que concretamente supera el planteamiento representacionista que asume la problemática de la ideología como una ecuación realidad-falsa percepción-ilusión (Žižek, 2005, p. 29).

El terreno que surge a propósito de esta fusión le permite afirmar a Žižek, en clara coherencia con su desarrollo argumentativo, que, si la ideología no es falsa representación por oposición a una “realidad”, el fundamento de la crítica debe entonces buscarse en la *ideología de la ideología*.

Esta se define siempre por contraste con una “mera ideología”, ya que la “realidad en sí”, como la “cosa en sí”, no existe: “la realidad está ya-desde siempre simbolizada, constituida, estructurada por mecanismos simbólicos, y el problema reside en el hecho de que esa simbolización, en definitiva, siempre fracasa, que nunca logra ‘cubrir’ por completo lo real, que siempre supone alguna deuda simbólica pendiente, irredenta” (Žižek, 2005, p. 31).

Tenemos entonces aparentemente una contradicción, una antinomia: de una parte, el reconocimiento de que la ideología no lo es todo, que es posible imaginar un “lugar vacío” desde el cual ejercer la crítica de la ideología. De otra, la afirmación que la “realidad en sí”, como “cosa en sí”, no existe, pues llega a nuestros sentidos simbolizados, constituidos, estructurados por diversos mecanismos ideológicos que hacen que la línea de demarcación entre la realidad y la ideología se esfume.

[46]

¿Cómo se puede entonces reconocer, a partir de estos presupuestos, el lugar vacío desde el cual es posible la crítica de la ideología? Žižek recurriendo a Derrida y también a Lacan introduce en su constructo la categoría de espectro, con la que quiere señalar que si bien la realidad está ya —desde siempre— constituida, estructurada simbólicamente, existe por otra parte y como su condición de posibilidad el complemento espectral.

Al acudir específicamente a los *Espectros de Marx* de Derrida las preguntas que se imponen son: ¿por qué el espectro es sentido en ambos casos como una amenaza? ¿Cuál es el tiempo y cuál es la historia de un espectro? ¿Hay un presente del espectro? ¿Ordena el espectro sus idas y venidas según la sucesión lineal de un antes y un después, entre un presente-pasado, un presente-presente y un presente-futuro, entre un tiempo real y un tiempo diferido?

Si hay algo como la espectralidad, hay razones para dudar de este tranquilizado orden de los presentes y sobre todo de la frontera entre el presente, la realidad actual o presente del presente y todo lo que se le puede oponer: la ausencia, la no presencia, la ineffectividad, la inactualidad, la virtualidad o incluso el simulacro en general, etc.

Para retomar la idea de que no hay realidad sin un excedente, se puede decir que “el núcleo preideológico de la ideología consiste, entonces, en la aparición espectral que llena el hueco de lo real” (Žižek, 2005). Cabe decir

el núcleo preideológico, pero también el lugar de la crítica que está en la ecuación real-realidad mediada por el espectro. El espectro señala el hueco de lo real, el lugar vacío que ha quedado después de sustraer de la realidad lo real, lo irrepresentable y reprimido que hay en ella.

La realidad simboliza y oculta el hecho traumático que se constituye en la verdadera fuente de poder, de autoridad. Recordemos el ejemplo que en nota a pie de página Žižek (2003) trae a colación sobre las hermandades de las universidades estadounidenses: si es posible representarnos, escenificar una sociedad liberal, es porque de manera clandestina u oculta, múltiples formas organizativas recrean-reactualizan el orden y la autoridad a partir de la trasgresión, el abuso de poder y la ilicitud.

Lo real en la lucha de clases es el antagonismo, aquello que tuvo que ser excluido para que la “realidad social” pudiera emerger sólida e imperturbable. Es el núcleo preideológico de la ideología por cuanto pretende ser borrado, diluido en la fenoménica social, pero también el suelo propicio para la crítica, su fundamento, por cuanto a través de su reconocimiento se visualiza el terreno que ha de ser disputado en la lucha por la hegemonía (Žižek, 2005, p. 31).

El antagonismo es, pues, lo *real reprimido* de la realidad social. En su dimensión espectral, nos urge a pensar la contemporaneidad del presente desde un juego de tiempos que involucra la ausencia presencial de todo fenómeno social. Para decirlo en otras palabras, y desde la concepción del tiempo en la totalidad social hegeliana, se trata de la conjugación del pasado, el presente y el futuro, en la contemporaneidad del presente justamente para negarla. El sujeto ideológico-jurídico objeto de terapia es espectral.

[47]

El individuo *qua* sujeto ideológico

La problematización del individuo y de los procesos de individuación contemporáneos se convierte en una de las reflexiones transversales más sugestivas de finales del siglo XX y comienzos de siglo XXI. En esa dirección apuntan, precisamente, los diagnósticos de Lipovetsky y Baudrillard, desde el pensamiento francés, y MacIntyre desde la filosofía moral escocesa, entre otros. Lo interesante es que, desde dos orillas opuestas —en la medida en que los dos primeros observan la sociedad posmoderna desde una perspectiva posilustrada y el segundo, por el contrario, lo hace desde una óptica premoderna—, los tres coinciden en muchos casos en su diagnóstico de la sociedad moderna, en especial en lo que se refiere al individualismo y sus consecuencias. En el caso de Lipovetsky y Baudrillard,

su reflexión se orienta sustancialmente hacia los contornos de la cultura política posmoderna.

Lipovetsky explora las profundidades de ese individualismo exacerbado que se ha tomado a las sociedades tardío-capitalistas para mostrar su carácter superficial, efímero e hiperegoísta¹; sujeto a los vaivenes de los medios y la cultura masificantes y homogenizadores; preso de lo que alguna vez Agnes Héller denominó la “ideología del momento” y que, parafraseando a Jameson, podríamos denominar la “apoteosis de la sensiblería”: ese querer experimentar emociones nuevas y cada vez más fuertes, sin ataduras morales ni compromisos sociales, libre ante a cualquier noción de responsabilidad y orgulloso de una falta total de conciencia frente a las consecuencias de las propias acciones, salvo las directamente legales (Jameson, 1991, pp. 9-60).

Para Lipovetsky, el individualismo contemporáneo se ve reflejado en un proceso de personalización determinante para la sociedad y el individuo contemporáneo. En efecto, Lipovetsky realiza una radiografía de la sociedad contemporánea donde el individualismo constituye una de sus características más significativas, lo que genera una serie de consecuencias que van desde lo que él denomina neonarcisismo, que pasan por la indiferencia y que desembocan inevitablemente en la consagración de un proceso de personalización o neoindividualismo (Lipovetsky, 1998, pp. 49-78), análogo al expuesto por Beck.

Se define como neoindividualismo porque ya no se trata del individualismo moderno, sino de un proceso enmarcado por sucesos tan paradójicos y contundentes como la imposición del individuo sobre la soberanía y el poder del Estado. El individualismo impone incluso la moda como elemento de debate intelectual. La moda pone de presente los dispositivos en los que se repite la lógica individualista y que consolidan al mismo individualismo en su ideológica evidencia: lo efímero, la seducción, propios de aquella, se proyectan en la consideración de la política y la cultura. La persona se aliena en el hiperindividualismo narcisista propio de las sociedades liberales avanzadas, cayendo en el imperio de la superficialidad, de lo momentáneo, del disfrute del momento, obviando su propia humanidad (Lipovetsky, 2003, pp. 23-30).

1. Este apartado se ha basado en el libro de creación colectiva *El posestructuralismo en la filosofía política francesa contemporánea. Presupuestos, críticas y proyecciones* (Mejía, 2004).

Baudrillard analiza la proyección política de este individualismo, pero en su faceta ambigua y dual. Para él, la posmodernidad propicia una eclosión de nuevas subjetividades pero que, al mismo tiempo, están encadenadas a las figuras paradójicas del “obsceno, el rehén, el obeso”, que las despolitizan y desmovilizan sujetándolas a un dominio que no por sutil es menos asfixiante y hegemónico.

Este proceso de subjetivación se refleja en la sociedad: la realidad ha sufrido un proceso de transformación radical a consecuencia de la nueva cultura de consumo. Las personas gastan gran parte de su tiempo utilizando medios de comunicación donde los “intercambios personales” se encuentran mediados por “maquinas inteligentes” (Baudrillard, 1997, pp. 75-120).

Baudrillard llama a esta nueva cultura *hiperealidad*. El lenguaje se convierte en una simulación, las personas no se comunican “cara a cara” o por escrito, su intercambio es mediado electrónicamente. Los medios de comunicación juegan un papel determinante en esta nueva sociedad, ya que estos saturan al individuo de información y construyen la realidad social globalizada.

Entender el sujeto es, ante todo, entender la sociedad en la cual este se encuentra inmerso. En ese contexto, la transpolítica se presenta como la irrupción de la transparencia, el final del secreto, el modo de desaparición, el fin del horizonte de sentido. El sistema es sobresaturado, lo que lo obliga a moverse por inercia y, por consiguiente, los eventos carecen de consecuencias.

Al perderse la relación entre causa y efecto, la ley pierde su significado puesto que deja de existir la transgresión de la ley; se presentan simples infracciones menores, meras anomalías subsanables y, sobre todo, obvias. Lo social carece de contenido y se convierte en algo superfluo ante una producción de sentido diversa y excesiva.

Empero, cuando se cuestiona el universo de sentido todo entra en conflicto. Es así como surge un tipo de violencia que transgrede sus límites, el terrorismo, donde se establece una nueva figura, el rehén. Nos convertimos en rehenes de nuestra propia (des)identidad. Junto con las figuras del obeso y el obsceno, desbordados por la información e indiferentes al mundo, se constituye la condición del individuo posmoderno, una condición autoalienada que es incluso reivindicada, anhelada y exigida por todos. La alienación se convierte en una autoalienación, de la que el individuo no quiere salir, y que incluso reclama como condición de sí mismo.

Toda esta situación se encuentra atravesada por los *mass media* que asumen un nuevo rol en la sociedad, el de constructores realidad, a través de la información y de un bombardeo masivo de información, donde el individuo no logra definir un criterio que le permita evaluar la información que recibe. Por eso, la dinámica de los *mass media* consiste en trivializarlo todo, desapareciendo toda noción de trascendencia al quedar las diferentes dimensiones de significación subsumidas por la lógica de la publicidad, en últimas, por la lógica del mercado.

Por su parte, MacIntyre sostiene que la paradoja del cosmopolitismo moderno es su creencia de que todo fenómeno cultural puede ser traducido al lenguaje de la modernidad. La verdad es que las tradiciones son claramente incompatibles y no hay una tradición independientemente neutral desde la cual se pueda observar a las demás. El juicio moral y práctico de toda cultura es una conjunción de elementos universales e invariables y, simultáneamente, de elementos locales y variables (MacIntyre, 2001).

Incluso las teorizaciones filosóficas, así como las intuiciones, son meras opiniones mediadas por nuestra pertenencia a una cultura. El proyecto de lograr fundamentar un orden social desde donde desligarse de la contingencia y la particularidad de una tradición es imposible. Tal proyecto, ingenuamente universalista, con la pretensión de ser independiente de toda tradición, no es más que un absurdo proyecto de filósofos que intentan vanamente emanciparse de la “tiranía” de la tradición, de la que, sin embargo, nunca pueden escapar.

En este marco, la sociedad liberal aspira —y, de hecho, lo hace— a determinar un espectro de necesidades, confiriéndoles, además, un orden jerárquico a las mismas. Lo paradójico de todo ello es que la “primera persona” de esta cultura liberal se convierte, caprichosamente, en el “nosotros universal”, como justificación de patrones de juicio y pautas de acción.

Además, el nosotros deviene impersonal y nace un nuevo artefacto sociocultural: el individuo no en cuanto ciudadano como en la tradición aristotélica, ni en cuanto propietario como en la tradición anglicana de Hume, sino el individuo como individuo de la sociedad liberal. El individuo *qua* individuo, como lo sostendrá MacIntyre, deviene a un mismo tiempo dispositivo de ideologización y sometimiento y, sin embargo, como lo veremos enseguida, es también y al mismo tiempo —paradójicamente— condición de resistencia y emancipación (MacIntyre, 2001, pp. 311-350).

Individuación, narcisismo y psicoanálisis

Remontándonos a las categorías de Beck (1996) sobre la *modernidad reflexiva* y de Bauman sobre la *sociedad de la ambivalencia* (1996), podemos observar que uno de los rasgos de esta modernidad reflexiva, como diría el primero, es que los binomios dicotómicos blanco-negro, bueno-malo o negativo-positivo se desplazan a una variedad politónica de grises, donde lo que antes considerábamos blanco-bueno-positivo ahora puede también ser considerado negro-malo-negativo si se me permite la metáfora totalmente arbitraria.

Este es el sentido de esa sociedad del riesgo de Beck en el marco de una modernidad reflexiva o de esa modernidad ambivalente de Bauman, pues ya no hay juicios rígidos y monolíticos que nos permitan plantear esas dicotomías excluyentes. Precisamente, ese sería el caso del fenómeno de la individuación, que puede ser interpretado tanto como un instrumento de emancipación frente a las estructuras jerárquicas e impositivas de la sociedad patriarcal y, por el contrario, como una estrategia de alienación e ideologización en cuanto el capitalismo global se monta necesariamente sobre la figura de un individuo desarraigado y altamente competitivo.

[51]

En este marco sociológico, la sociedad posmoderna ha propiciado unos procesos de individualización que si bien se constituyen en fronteras irrenunciables no solo de resistencia frente a poderes tradicionales y heterónomos y de expansión de la libertad y los horizontes de emancipación (Bauman, 2005, pp. 59-98), al mismo tiempo y de forma ambivalente, también someten al individuo a los parámetros sistémicos del capitalismo global.

La individualización se revela así con la doble cara de Jano del sometimiento y la liberación. De ahí que la pregunta que se imponga sea si esa aparente liberación es la nueva faz de la alienación contemporánea, lo que reeditaría el viejo temor de los primeros los miembros de la primera generación de la escuela de Fráncfort de que la razón es subsumida por el sistema, incluso en sus impulsos y proyecciones liberadoras y emancipatorias, salvo que esta vez el análisis estaría mediado por un diagnóstico que pondría en evidencia su ambivalencia y contradicción (Girola, 2005, pp. 209-219).

En efecto, la(s) sociedad(es) contemporánea(s) enfrenta(n), desde hace casi medio siglo —en un proceso que el derrumbe del socialismo real en 1989 aceleró—, una profunda reestructuración que ha intentado ser con-

ceptualizada desde diferentes perspectivas “pos”: posindustrial, posfordista, posliberal, poshistórica, posinternacional, posmetafísica (Jameson, 1991; Drucker, 1994).

Lo cierto es que, tras estas transformaciones segmentadas, se encierra lo que Lyotard intentó sintetizar con su ya famosa expresión “condición posmoderna”, y que el teólogo progresista Hans Küng —excomulgado por el papa Benedicto XVI— quiso definir como un concepto heurístico de búsqueda de sentido de una nueva edad histórica que, sin duda, por estar en transición, no logra ser captada con claridad y transparencia (Küng, 1989).

En los últimos quince años, esa condición ha sido abordada sistemáticamente por el pensamiento sociológico. Precisamente, para dar cuenta de las fracturas, transformaciones y tendencias que se vienen produciendo, las nuevas condiciones sociales que se evidencian y las subjetividades políticas que se manifiestan en tales contextos, especialmente en las sociedades del primer mundo que por los procesos de globalización que se acentúan desde los años noventa, empiezan a hibridarse en las sociedades periféricas (García Canclini, 1989).

[52]

Efectivamente, a los modelos sociológicos clásicos que intentaban dar testimonio de la situación moderno-temprana (Weber), transicional (Parsons) y, más recientemente, moderno-tardío (Luhmann) se suman, a partir de los años ochenta, los estudios que pretenden caracterizar esta nueva sociedad global en toda su paradójica y etérea complejidad: Giddens, Bauman, Beck, Castells, Offe y Beriain se acercan a sus diferentes manifestaciones intentando fijar más que una radiografía inmóvil, una secuencia de resonancias que nos revela los flujos de estas nuevas nerviosidades que constituyen la época actual (Giddens, 1996; Beck, 1996; Luhmann, 1996; Bauman, 1996; Beriain, 1996).

Sin duda, al radicalizar a Luhmann, Beck es quien más ha problematizado el carácter de esta nueva sociedad global. La doble contingencia que para Luhmann distingue a la sociedad de los sistemas sociales autorreferentes —cuya naturaleza autopoietica, precisamente, se justifica para hacer frente a la misma estructurando sentido a partir de su lógica propia, sin considerar como referente sustancial las necesidades del entorno— le permite a Beck caracterizarla como la *sociedad del riesgo*. En esta, toda estructura contra-frente al riesgo-contingencia abre un frente de azar no estructurado que somete a la sociedad de sistemas a una permanente dialéctica entre la contingencia y el caos.

De esta tensión infiere Beck un diagnóstico impactante que relativiza las sesgadas lecturas weberianas sobre el advenimiento de la modernidad como un proceso lineal y progresivo, prácticamente sin conflictos. La teoría de la modernidad reflexiva pone de presente no solo la tensión que polariza a la modernidad, sino la contradicción misma que la desgarrar: la modernidad se ve confrontada por una contramodernidad de manera tenaz y permanente, creando con ello un universo político donde pugnan entre sí dos caras de un mismo proceso histórico, social y político.

Pero este universo tiene como punto de fuga —como en la conocida teoría sobre la creación del universo, denominada del *big bang*— la eclosión de un nuevo universo con una tensión simultánea y, si se quiere, paralela. Este nuevo universo no borra al anterior ni lo supera a la manera hegeliana, sino que, por el contrario, coexiste con él redoblando la complejidad y, en esa línea, la contingencia misma de la sociedad contemporánea: frente a la modernidad industrial y su triunfo ambivalente y ambiguo —pues de él se alimenta la contramodernidad como proyecto opuesto— se oponen ahora la modernidad reflexiva y su aparente pretensión antisistémica, aquello que le permite a Beck fundamentar la “reinención de lo político” (Beck, 1999, pp. 176-214).

[53]

La invención de lo político es para Beck el final de la teoría de sistemas, es decir, el reconocimiento de que la política se inventa por encima o por debajo de los sistemas y que no existe ni puede existir en la burbuja sistémica en la que Luhmann pretende instalarla cómodamente, pese a todas sus revisiones (Luhmann, 1994, pp. 47-60). El surgimiento no solo de nuevas subjetividades —Baudrillard y Touraine ya lo han registrado (Baudrillard, 1997, pp. 25-73)—, sino de una realidad asistémica, que paradójicamente está sistémicamente estructurada, parecen contrastar sin posibilidad de réplica las optimistas tesis luhmannianas de un sistema “puro”, libre de “contaminación”. Es en ese contexto donde hay que situar los puntillosos estudios sociológicos de Bauman. Su teoría de la ambivalencia busca dar testimonio de ese registro en la sociedad posmoderna.

El espíritu de la época se manifiesta en la incertidumbre que reina en los tiempos actuales. La indefinición no solo es ética o moral —como usualmente se caracterizaban los momentos históricos de transición, en los que era evidente la caducidad de los valores tradicionales frente a las nuevas circunstancias—, sino que, por el contrario, se trata de una validez simultánea de todas las opciones, de una imposibilidad para definir algún criterio normativo, para poder juzgar como superior una alternativa

frente a otra. Esto sucede no solo porque no se puede, sino porque todas las opciones se imponen como equitativamente correctas, sin caer en el relativismo ni el eclecticismo de principio.

Quizás de aquí proviene lo que Bauman define en el plano político como la *sociedad sitiada*. En un contexto como el descrito, todas las opciones son igualmente plausibles. La política deviene un “*reality show*” y la subjetividad política dominante un telespectador donde el panóptico foucaultiano se diluye en el *rating* y lo político una catarsis teledirigida —y manipulada— masivamente por el corifeo mediático.

La soberanía popular se transforma en la soberanía de la audiencia y la política —incluso desde el código luhmanniano gobierno-oposición—, puesto que gira en torno al impacto coreográfico y su aceptación en unas masas remasificadas por el mismo proceso — reificadas y autocosificadas sería más apropiado decir— que solo se inclinan ante la magia mediática del espectáculo, sea cual sea este. La política deviene el máximo espectáculo posible en la paradójica y tautológica fórmula de que el espectáculo es la única política posible (Bauman, 2004, pp. 71-112).

[54]

Podría pensarse entonces que nos encontramos ante un abanico de opciones que, como sostiene Beriain (2005), se nos presenta como uno o varios proyectos que confrontan a la modernidad ya desde un proyecto premoderno, ya desde otro posmoderno. Pero aquí se revela el carácter paradójico de la cultura política contemporánea, la ambivalencia que la define, el riesgo mismo que una u otra opción supone o que todas o ninguna suponen ya al optar o no por ellas. La modernidad es un proyecto múltiple, un punto de partida común con diferentes puntos de fuga.

La modernidad ha impuesto una condición de no retorno. De una u otra manera, nos encontramos con proyectos que reaccionan frente a la modernidad, en una dirección u otra, pero que no pueden —y en cierto sentido no quieren— negar la modernidad misma. Se trata más bien de un “golpe de timón” que la reorienta en una dirección u otra pero a sabiendas de que en ningún caso la marcha atrás —la historia no lo permite tampoco— es una posibilidad plausible (Beriain, 2005, pp. 12-29).

En ese punto se impone, una vez más, la clarificación de tales proyectos. Lo que Beck y Bauman registran como riesgo y ambivalencia es visto por Beriain como un sustrato común con proyecciones diferenciadas, no por eso menos conflictivas, por supuesto, pero que gravitan políticamente frente a un denominador común, la modernidad, en tanto la realidad frente a la cual —en un sentido o en otro— se reacciona.

Beriain muestra las diferentes perspectivas que enfrentan a esa modernidad matriz (¿o tal vez *Matrix*?), los variados caminos que se conciben pero, sobre todo, desmitifica la imposibilidad y la negación de un elemento que en el último siglo había querido ser subvalorado y que uno de estos proyectos modernos ha puesto de nuevo en la palestra de la historia: el de la violencia como permanente partera de la misma (Žižek, 2004, pp. 63-102).

Pero a este marco social e histórico, ya de por sí complejo, que exige la exploración de sus fisuras y reacomodamientos, no solo sociológicos sino culturales y políticos, se suma la dimensión que en ese contexto adquiere la problemática de la alienación. Y quizás lo que más impacta es una tendencia que tanto Beck como Bauman han resaltado descriptivamente no solo para constituir uno de los rasgos más representativos, significativos y paradójicos de la sociedad posmoderna, sino, además, por ser la más emblemática reivindicación que Occidente enarbola frente al mundo entero: la individualización y todo lo que a su alrededor se teje para consagrarla como el *sanctum sanctorum* del desarrollo de la humanidad.

La libertad de conciencia y expresión, la tolerancia, la autonomía moral, el estado de derecho, los derechos fundamentales que aseguran las libertades individuales y políticas, la democracia liberal y, por supuesto, la economía de mercado, en fin, toda la arquitectura económica, ideológica, jurídico-política e institucional de la civilización occidental tienen en la defensa al y garantías del individuo la piedra de toque que da razón del “progreso” de Occidente y su legítima pretensión por defender, preservar y proyectar frente al mundo entero la forma de vida que la garantiza y que la propicia simultáneamente.

La individualización parece ser, por tanto, una condición y al mismo tiempo un proyecto de la sociedad no solo moderna, sino, mejor, posmoderna frente al mundo entero a través de este dispositivo dual que simultáneamente opera como su presupuesto y su proyección.

En efecto, para Beck, en buena parte una de las tendencias aparentemente contrahegemónicas que parecerían dibujarse en el contexto de la tensión, ya posmoderna, entre modernidad/contramodernidad y modernidad reflexiva como parte de esa reinención antisistémica de lo político, no es solo el surgimiento de nuevas subjetividades sociales y políticas sino, como columna vertebral que pareciera sostenerlo, de un proceso de individuación que Bauman de manera por demás sugestiva enmarca en lo que ha llamado no solo la modernidad líquida, sino el amor líquido.

La sociedad posmoderna, es decir, capitalista, global y neoliberal, se presenta no solo como la apoteosis del capital, la democracia liberal y la economía de mercado, sino, como condición de ello, de la iniciativa privada, el individuo y los procesos de individualización que, económica, jurídica y políticamente soportan todo el proyecto occidental.

Parecería difícil, por no decir imposible, confrontar semejante pretensión que por su concreción en el ámbito cotidiano y singular de cada persona puede antojarse como una aspiración apenas “natural” de cualquier sociedad contemporánea y de los agentes que la constituyen.

Pero la sociología de la cultura y de la sociedad global y posmoderna ha logrado, sin embargo, captar las patologías que subyacen a esta exacerbación apoteósica de la individualización, así como Weber lo hiciera para la sociedad moderna con los fenómenos de pérdida de sentido y pérdida de libertad. Con esto, se ha logrado así desentrañar las deformaciones y abigarramientos que este proceso conlleva y sus contradictorias y paradójicas consecuencias para la sociedad contemporánea.

Bauman: contornos de la individuación

[56]

Preocupado por el sentido y viabilidad de la emancipación en la posmodernidad, Bauman señala las características que distinguen la modernidad líquida de la modernidad pesada, pasando por la identificación del significado de la libertad y los compromisos de la teoría crítica clásica (Bauman, 2005, pp. 21-58).

La teoría crítica clásica, gestada por Horkheimer y Adorno, respondía a una modernidad preocupada por el orden y orientada hacia la emancipación. Era, según Bauman, una modernidad pesada, sólida, condensada, sistémica, proclive al totalitarismo debido a su afán de homogeneidad y enemiga de la variedad, la contingencia, lo aleatorio, etc.

Los principales iconos de esta modernidad fueron las fábricas fordistas, con sus rutinas y movimientos predeterminados que anulaban la espontaneidad e iniciativa individual; la burocracia, ligada al modelo de Max Weber, que deja de lado los lazos sociales y las identidades; el panóptico de Bentham y Foucault; el “gran hermano” siempre vigilante que castiga a los infieles y recompensa las lealtades; y, finalmente, el *konzlager* y el *gulag*, los cuales ponían a prueba la maleabilidad humana y en donde aquellos no tan maleables eran enviados a cámaras de gas y crematorios.

Por oposición a la modernidad pesada, la actual es una modernidad liviana, líquida, difusa o reificada, o, en palabras de Beck, la sociedad de

la segunda modernidad, que es poco hospitalaria con la crítica. La crítica de estilo productor fue reemplazada por una crítica de estilo consumidor, cambio que tiene sus raíces, según Bauman, en la transformación del espacio público y de la manera en que la sociedad funciona y se perpetúa a sí misma.

Una vez la libertad (libertad de elección, libre de mercado, etc.) se consideró inmune a amenazas futuras y dejó de ser una preocupación, se declaró el fin de la modernidad, lo que para Bauman es una exageración. Para él, la sociedad analizada y cuestionada por Orwell y la teoría crítica parece solo una de las formas que puede adoptar la sociedad moderna y su decadencia no augura el fin de la modernidad ni de la desdicha humana.

La sociedad del siglo XIX no es menos moderna que la del siglo XX, es moderna de manera diferente: lo que las hace igualmente modernas y distingue a la modernidad de otras formas de cohabitación humana es la *modernización*, definida por Bauman como compulsiva, continua, irrefrenable y eternamente incompleta, y la sed de creación destructiva o *creatividad destructiva*, que dismantela, elimina, limpia, etc., con el propósito de aumentar la productividad y la competitividad (Bauman, 2005, p. 35).

Ephraim Lessing —sostiene Bauman— afirmaba que en los umbrales de la edad moderna fuimos liberados de la fe en la creación, la revelación y la condenación eterna, y que se estableció la calidad de nuestros talentos (recursos, voluntad, carácter, etc.) como único límite del progreso y el automejoramiento. Esto implicó que ser moderno significara no poder detenerse, estar siempre en movimiento, pero no por la “postergación de la gratificación”, sino por la imposibilidad de llegar a esta, ya que se aleja más rápido de lo que nos movemos y las metas y los logros pierden su poder gratificador en el momento en que son alcanzados o inclusive antes. Ser moderno es, por tanto, estar siempre un paso adelante de uno mismo y tener una identidad inacabada.

Lo que hace novedosa a la modernidad líquida es la decadencia de la ilusión moderna. En otras palabras, se trata del declive de la creencia en un final o en un cambio histórico alcanzable, en una sociedad justa y un futuro completamente controlado, con total transparencia de los asuntos humanos gracias al conocimiento de todo lo que es necesario conocer, así como la desregularización y privatización de las responsabilidades de la modernización, evidenciadas en la individualización de las tareas antes atribuidas a la razón humana.

Lo anterior ha desplazado la atención desde el discurso ético-político de la sociedad justa hacia el discurso de los derechos humanos, donde el poder público cumple dos funciones: la observancia de los derechos humanos con el fin de que cada uno siga su propio camino y la garantía de la seguridad física y de propiedad para este propósito. De ahí que Bauman resalte la frase de Margaret Thatcher: “no existe sociedad”.

Desde la perspectiva de Bauman, hablar de modernidad e individualización es hablar de lo mismo. Sin embargo, el concepto de individualización ha tomado un significado diferente al que tenía hace cien años. Ulrich Beck abre la comprensión del proceso de individualización al ofrecer un marco histórico para el nacimiento del individuo como un aspecto propio de modernización. La individualización consiste en transformar la identidad responsabilizando a los individuos por esta construcción: se establece una autonomía *de jure* sin importar si ha sido o no establecida una autonomía *de facto*.

La autoidentificación le ha permitido “vivir fiel” a una clase, con base en la imitación de patrones de conducta y en la aculturación. Los estamentos (sitios de pertenencia heredados) fueron reemplazados por las clases (objetivos de membresías fabricadas) que exigen que uno se una a ellas y que renueve constantemente su membresía. La división de clases respondía al acceso desigual a los recursos necesarios y a que la autoidentificación y la diferenciación estaban dadas de acuerdo con el espectro de identidades que ofrecía cada clase (Bauman, 2005, p. 39).

Según Clauss Offe, el colectivismo fue la estrategia de aquellos que eran incapaces de autoafirmarse como individuos debido a la precariedad de sus recursos en el marco de la individualización. Estos individuos de la Edad Moderna temprana se caracterizaron por desarraigar para luego rearraigar. La clase y el género eran hechos de la naturaleza y de ellos no se podía escapar, aunque, como los estamentos, eran algo construido y negociable. La tarea de la autoafirmación de los individuos era hacerlos “encajar” mediante comportamientos iguales a los de los otros miembros del grupo.

Es precisamente esto lo que diferencia la “antigua” individualización de la forma que ha tomado en tiempos de la modernidad reflexiva o segunda modernidad. No existe la posibilidad real del rearraigo, sus canteros, en cuanto postulados y buscados, son frágiles y se desenvuelven antes de que el rearraigo se haya completado. Existe, por el contrario, una variedad de juegos de sillas que obligan a las personas a estar en permanente movi-

miento sin la promesa de la gratificación o el descanso después de la labor cumplida y no existen perspectivas de rearriago al final del camino tomado por individuos ya crónicamente desarraigados (Bauman, 2005, p. 40).

Pero esto no significa que exista la posibilidad de rehusarse a la individualización, pues esta, tanto en la modernidad líquida como en la pesada, es un destino, algo impuesto, y no una elección. En este sentido, Bauman afirma que escapar a la individualización es una ilusión, así como lo son la autocontención y la autosuficiencia del individuo, y lo que rige la vida es la imposibilidad de culpar a alguien más de las frustraciones y preocupaciones. Como lo señala Beck, “el modo en el que uno vive se vuelve una solución biográfica a contradicciones sistémicas”, responsabilidad individual y riesgo social (Beck, 1999, p. 40).

Lo anterior profundiza la brecha entre la individualidad como predestinación e individualidad como capacidad de autoafirmación que no alcanza los requerimientos de una autoconstitución. Además, en una sociedad de individuos las soluciones biográficas no son efectivas y, por lo tanto, deben ser compensadas con soluciones imaginarias que, al igual que las soluciones auténticas, deben estar alineadas con la individualización de las responsabilidades para que resulten viables.

[59]

La acción colectiva en que se organizan las fuerzas débiles e impotentes tiene como problema la dificultad de condensar las preocupaciones individuales en forma de intereses comunes y luego en forma de acción conjunta, puesto que los problemas más comunes de “individuos-por-destino” no se pueden sumar en una causa común. En este contexto tiene lugar la reducción del poder público a solo dos funciones: la observancia de los derechos humanos y garantía de la seguridad.

Cada individuo aduce ser el ocupante legítimo del discurso político, lo que expulsa a los demás y lleva a la desintegración del concepto de ciudadanía y a la colonización de lo público por lo privado, donde el primero queda reducido a curiosear la vida privada de figuras públicas o a la exhibición pública de asuntos privados, como única posibilidad de construcción de la comunidad y que termina siendo frágil y dispersa.

La nuestra, señala Bauman, es una época proclive a los chivos expiatorios, las cerraduras patentadas, las alarmas antirrobo, etc., y, en general, a toda clase de conspiraciones que llenan el vacío en el espacio público con un “pánico moral” que libera el miedo y el odio acumulados en dosis controladas. Por tanto, “la vigilancia se halla degradada a su función de custodiar bienes, mientras que el interés general no es más que una

junta de egoísmos, simpáticas emociones colectivas y miedo al prójimo” (Bauman, 2005, p. 42).

La emancipación humana significa hoy cerrar la brecha entre el individuo *de jure* y el individuo *de facto*. Ser un individuo *de jure* implica no poder culpar a nadie de la propia desdicha, tener que buscar sus causas en nuestra propia indolencia.

Esto conlleva una autocrítica compulsiva nacida de una permanente falta de autoestima, que reduce la posibilidad de transformarnos en individuos *de facto*, es decir, de tomar nuestras propias decisiones, tomar el control de nuestro destino y controlar los recursos necesarios para una verdadera autodeterminación, puesto que el individuo *de jure* no puede convertirse en un individuo *de facto* sin antes ser ciudadano: este es precisamente el dilema de la emancipación según Bauman.

En ese contexto, el impulso hacia la acción tiende a transformarse en dominación, distorsionando las aspiraciones de la libertad y privilegiando el pragmatismo utilitario y los efectos por encima de los principios éticos de las razones. El rechazo a la acción, por su parte, deja al pensamiento impotente, aunque satisface “el deseo narcisista de pureza sin compromisos”, que tiene poca o ninguna relevancia en la vida de aquellos a quienes debería ser útil.

Desde la perspectiva de Bauman, lo que se ha vuelto obsoleto no es la emancipación, sino el significado que se le asignó en condiciones hoy inexistentes. Para Bauman, hay un nuevo programa de emancipación pública en el cual aparece la brecha entre la “libertad negativa”, impuesta legalmente (individuo *de jure*) y la “libertad positiva”, en cuanto capacidad de autoafirmación (individuo *de facto*), este último es inaccesible para la mayoría de personas.

La tarea, según Bauman, sigue siendo la misma desde los comienzos de la modernidad: autoconstruir la vida individual de los humanos, tejer redes de vínculos entre individuos autoconstituidos y mantener estas redes. Esta tarea no fue cuestionada por los teóricos críticos, aunque dudaban de la sinceridad de los encargados de generar las condiciones necesarias para la autoafirmación por considerar que había frenos a la libertad y una tendencia al totalitarismo.

Existía un sesgo anarquista en las teorizaciones críticas, pues “sospechaban que las aspiraciones, los deseos y los objetivos individuales, el *vis formandi* y la *libido formandi* individuales, la tendencia *poiética* a crear nuevos significados ajenos a la función, el uso y el propósito no son más

que una variedad de recursos, o justamente por eso, obstáculos en medio del camino” (Bauman, 2005, p.56), y se esperaba el ataque de lo público a lo privado, pero nunca lo contrario.

Lo anterior fue válido para la modernidad pesada, pero la historia de la emancipación viró de la incompletud de la libertad individual hacia la impotencia práctica de la libertad oficialmente victoriosa. En otras palabras, una vez obtenida la libertad negativa lo que se busca es transformarla en libertad positiva. Ahora, la tarea paradójica de la emancipación es resucitar todo aquello que se esmeró en apartar o hacer desaparecer: la esfera pública y el poder público (Bauman, 2005, p. 57).

Beck: individuación y derecho(s)

Beck se ocupa inicialmente de la definición y tensiones de la individualización y de las “libertades precarias” (Beck, 2002a, pp. 37-80). El concepto de

individualización en Beck se refiere a desarrollos y experiencias sociales caracterizados por la disolución de formas sociales anteriores como categorías de clase y *status* social, la familia, roles de género, etc., y por el colapso de biografías normales, marcos de referencia y modelos o roles sancionados por el estado. (Beck, 2002a, p. 39)

[61]

Así, la religión, la tradición y el Estado son desplazados por nuevos modos de vida orientados hacia nuevas exigencias, controles y restricciones, donde los puntos de referencia institucionales guían el pensamiento, la planificación y la acción de los individuos. La densidad de las regulaciones es notoria y su efecto global es, según Beck, “una obra de arte de laberíntica complejidad” (Beck, 2002a, p. 39).

Las nuevas pautas y regulaciones deben ser importadas por los individuos a sus biografías mediante sus propias acciones, además de ser suministrados por ellos mismos. A medida que se amplía la gama de opciones y la necesidad de decidir entre ellas, aumenta la necesidad de realizar acciones individuales, traspasando las consecuencias (cargas y oportunidades) a individuos que, en ocasiones y debido a la complejidad de las interrelaciones sociales, no están en capacidad de tomar las decisiones necesarias “con el debido fundamento, ponderando los intereses, la moral y las posibles consecuencias” (Beck, 2002, p. 42).

De acuerdo con Sartre, el ser humano se convierte en un *homo optionis*, esto es, una elección entre posibilidades: “todos los aspectos de la vida

(identidad, matrimonio, religión, muerte, etc.) se fragmentan en opciones entre las que se deben decidir; aquí, las personas deben tomar las riendas” de su vida acorde con una “biografía hágalo usted mismo” que ha desplazado a la “biografía normal”, y en donde la elección equivocada, aunada a una serie de eventos desafortunados, puede llevar al fracaso.

La biografía “hágalo usted mismo” es siempre una biografía del riesgo o una situación de peligro permanente, lo que lleva a afirmar a Beck que este tipo de biografía puede convertirse en una “biografía de la crisis”. Para no fracasar, los individuos deben ser capaces de planificar a largo plazo, de adaptarse al cambio, de organizarse, improvisar, fijarse metas, reconocer los obstáculos, aceptar las derrotas e intentar nuevas salidas. Necesitan iniciativa, tenacidad, flexibilidad y paciencia ante los fracasos (Beck, 2002a, p. 42).

Según Beck, lo anterior ha llevado a la moral del vagabundo, en la que, de acuerdo con Bauman, el vagabundo elige sus objetivos conforme va avanzando, no sabe cuánto tiempo se quedará en el mismo lugar, pero sabe que su estancia tiene pocas probabilidades de durar, lo que motiva en él el desengaño hacia el último lugar donde paró y la esperanza de que el próximo sea mejor. En síntesis, el fracaso y la libertad inalienable se encuentran en estrecha proximidad y llegan inclusive a entremezclarse.

Lo anterior es muestra de que las líneas maestras de la modernidad actúan en contra de la cohesión familiar. La mayoría de los derechos del estado de bienestar son dirigidos a individuos y no hacia las familias. En el caso del empleo, la educación, etc., implican voluntad de trabajar, de moverse, lo que fomenta estilos de vida relacionados con el ego. La individualización es, entonces, una compulsión paradójica de crear y modelar la propia biografía, así como los lazos y redes de su entorno, en medio de preferencias cambiantes y a través de las sucesivas fases de vida, mientras los individuos se adaptan a las exigencias del mercado.

El sentido paradójico de la individualización se refiere, por un lado, a decisiones tal vez imposibles de tomar y, por otro, a decisiones que sitúan al individuo como individuo en el centro de la escena y que condenan estilos de vida y comportamientos tradicionales. La sociedad tradicional y sus pautas estaban llenas de restricciones y se orientaban hacia un “nacer para” la sociedad tradicional. La sociedad y pautas modernas, por el contrario, tienen la forma de incentivos para la acción (becas, subsidios, etc.) y requieren “hacer algo”, hacer un esfuerzo activo y no solo nacer.

Toda trascendencia, necesidad, certidumbre y metafísica han sido sustituidas por la habilidad personal y todo aspecto como el amor, el matrimonio, la verdad, la ciencia, etc., está siendo convertido en “libertad precaria”, libertad cuyos imperativos son planear, pensar, calcular, negociar, definir revocar, en un mundo donde todo vuelve a comenzar constantemente. Las rutinas internalizadas, preconscientes o semiconscientes permiten a la gente “vivir su vida” y descubrir sus identidades dentro de sus coordenadas sociales. Se trata de “experiencias repetidas una y otra vez, lo normal, lo regular, lo carente de sorpresas” (Beck, 2002a, p. 45).

Según señala Beck, este nivel de “habituaciones colectivas” se está desfragmentando en múltiples posibilidades que deben ser dilucidadas y negociadas permanentemente, lo que hace desaparecer inclusive la posibilidad de no decidir, cuyo lugar es ocupado ahora por lo híbrido, es decir, por la decisión a favor del azar. En palabras de Beck, “la vida pierde su calidad de objetividad” (2002, p. 46) y las “libertades precarias” se convierten en la doble cara de la individualización.

Nuestra sociedad, afirma Beck, se caracteriza por formas híbridas, contradictorias y ambientales que dependen de las condiciones económicas, políticas y familiares. En ella y debido a la abolición de la rutina, las decisiones sobre los estilos de vida han comenzado a aparecer como “deidificadas”. Así, “muchas cuestiones que cayeron en desuso con la religión están reemergiendo en el centro de la vida. Algo así como si la vida cotidiana estuviera siendo teologizada posreligiosamente” (Beck, 2002a, p. 47).

La línea secular dios-naturaleza-sistema social, en la que cada categoría reemplazaba a la anterior y que ofrecía una fuente de legitimación a la acción social, está siendo reemplazada por el individuo despistado, confundido, indefenso y que no sabe qué hacer, proceso acorde al avance de la modernidad y su reivindicación del poder personal del sujeto, poniendo de manifiesto la cuestión del individuo a medida que se eliminan las “antiguas coordenadas”.

Beck continúa su explicación mostrando la conversión individualista producida en Alemania. El registro matrimonial de los años setenta, por ejemplo, evidencia el paso de una concepción centrada en el conjunto a una centrada en la persona, ya que al avalar el divorcio dejándolo a decisión de los contrayentes, queda jurídicamente reglamentado el código individual del matrimonio.

Ahora, “el matrimonio es un orden individual que debe cuestionarse y reconstruirse por parte de los individuos al hilo de los acontecimientos” (Beck, 2002a, p. 53), conforme a los mandatos institucionales del sistema jurídico, el mercado laboral y los fondos de pensiones, entre otros, los cuales presuponen que en la pareja cada uno tiene su propia biografía e independencia económica.

En la vida moderna las personas pueden y deben llevar una vida independiente, fuera de los órdenes tradicionales de la familia, la clase y la religión, en el marco de los lineamientos establecidos por el Estado y las demás instituciones. Así, el matrimonio no es una institución social, sino una situación individual que depende de las instituciones.

En lo anterior, Beck observa lo que Talcott Parsons denominó el *individualismo institucionalizado*. Por tanto, entender la individualización en términos de autonomía, emancipación y autoliberación de la humanidad o de anomia, es decir, un Estado no regulado hasta el punto de la ausencia de la ley, es en ambos casos, desde la perspectiva de Beck, reducirlo y distorsionarlo.

[64]

Beck afirma que está emergiendo un exotismo medio de la vida cotidiana, para referirse a una sociedad poblada por personajes que nadie habría imaginado hace treinta años, como los: carniceros que juegan golf, los guardaespaldas expertos en *jazz*, las esposas importadas de Tailandia, etc. En este contexto, la sociología funciona con “viejos estereotipos conceptuales” y apoya a los administradores de instituciones fundadas en imágenes anticuadas de los individuos y de las situaciones sociales, quienes mantienen el *statu quo* a toda costa.

En el debate político, la teoría de la individualización participa

elaborando un marco de referencia que permite que el área del sujeto (los conflictos entre individuos y sociedad) sea analizada desde el punto de vista de los individuos [o] mostrando que, a medida que se va desarrollando la sociedad moderna, cada vez es más cuestionable afirmar que existen unidades colectivas de significado y de acción. (Beck, 2002a, p. 58)

Con la individualización y las biografías del tipo “hágalo usted mismo”, los individuos, sus preferencias y aversiones, así como todos los asuntos que antes no eran considerados importantes, están pasando a primer plano. Se empieza a hablar de democracia anímica y sociedad del codazo limpio, mientras se produce una brecha entre las imágenes dominantes

de la sociedad en la política y las instituciones y las imágenes creadas por individuos que luchan por modos de vida viables.

Frente a este panorama del exotismo medio de la vida cotidiana y la pluralización de los estilos de vida, la sociología debe repensar sus conceptos y métodos de investigación, ya que “expresadas en los términos antiguos y equivocados, la emancipación y la anomia forman juntas, en virtud de su química política, una mezcla explosiva” (Beck, 2002b, p. 61).

Para Beck, asegurar el *statu quo* no puede ya suministrar una base de legitimidad, como tampoco pueden hacerlo las tres formas de integrar las sociedades altamente industrializadas, a saber: el consenso trascendental, la integración fundada en intereses materiales conjuntos y la conciencia nacional.

La propuesta de Beck frente al tema de la integración pasa entonces por reconocer que asistimos a una apoca de declive del orden social del Estado, de la familia tradicional, la etnicidad, etc., sustituidos por una ética de la realización personal y un hombre que elige, decide y configura su propia vida y su identidad individual, y el cual es la causa fundamental de las transformaciones en la familia y la revolución global de género en cuanto al trabajo y la política. Por tanto, cualquier intento de dar un nuevo sentido a la cohesión social debe aceptar el individualismo, el escepticismo y la diversidad como partes de la cultura occidental y ser consciente del deseo (cada vez más extendido) de “vivir la propia vida”.

“La necesidad compulsiva de vivir una vida propia y la posibilidad de hacerlo emergen cuando una sociedad está altamente diferenciada” (Beck, 2002b, p. 70). En la sociedad moderna, dividida en esferas funcionales separadas y no intercambiables, los individuos se integran solo parcialmente de acuerdo a lógicas de acción diferentes y a veces incompatibles (conductores, estudiantes, contribuyentes, etc.). En otras palabras, su vida está dividida en diferentes versiones del yo, situación que los obliga a hacerse cargo de sus propias vidas en peligro de resquebrajarse.

Este yo ha sido calificado por Arno Schmidt de “bandeja llena de instantáneas centelleantes”. La propia vida (la vida de uno) es una vida estandarizada que combina éxito y justicia, y en la que el interés del individuo está íntimamente relacionado con el interés de la sociedad racionalizada. Los individuos se convierten en actores y constructores de sus propias biografías, identidades, vínculos y redes sociales, en concordancia con la expansión del Estado nación y la consecuente consolidación de la individualización.

Vivir la propia vida significa, en este marco, tener biografías “hágalo usted mismo”, “del riesgo” o “averiadas”, en las que el fracaso se percibe como fracaso personal y no como una experiencia de clase en una cultura de la pobreza: es asociada a formas de autorresponsabilidad y constituye la otra cara de la “obligación a la actividad” a la que está condenada la vida.

Vivir la propia vida implica responsabilizarse de las desgracias personales y los acontecimientos no previstos, lo que trae como consecuencia que los problemas sociales puedan convertirse en estados anímicos (neurosis, culpabilidad, ansiedad, etc.). Las crisis sociales aparecen, por tanto, como algo individual y no son percibidas en su dimensión social.

Por otro lado, la vida propia del individuo es una vida global. Es una “vida viajera”, tanto literal como metafóricamente, una vida en constante movimiento, reforzada por los medios de comunicación, incluido el Internet. Lo anterior lleva a Beck a plantear el concepto de *globalización de la biografía*, sosteniendo que en la era global la vida propia no es sedimentaria ni está vinculada a un particular, sino que es una vida transnacional que atraviesa fronteras, de donde se sigue el “vacío” de la soberanía nacional y la obsolescencia de la sociología basada en la nación.

[66]

Otro aspecto de esta globalización que influye sobre la vida propia es la destradicionalización, lo cual no significa que las tradiciones hayan dejado de ser importantes, sino que deben ser elegidas e inventadas y solo tienen fuerza dependiendo de las decisiones y experiencias de los individuos.

Las fuentes de identidad que caracterizaron a la sociedad industrial (fe en el progreso, identidad étnica, conciencia de clase, etc.) se han agotado y han dado paso a una identidad que emerge de la intersección, la combinación y el conflicto con otras identidades (Beck, 2002b, p. 74).

Las categorías sociales nacionalmente fijadas de la sociedad industrial se disuelven o se transforman convirtiéndose en categorías zombis, es decir, que han muerto pero que siguen vivas, y la estructura social de la vida propia global aparece junto a la continua diferenciación e individualización, en otras palabras, junto a la individualización de las clases, las familias nucleares, los grupos étnicos, etc.

Nadie sabe cómo resolver las tensiones de la individualización y la globalización (integrar políticamente identidades transnacionales en conflicto, asociar intimidad familiar con autorrealización y libertad de los hombres, entre otros), para que las personas se adapten mejor al futuro que las instituciones sociales y sus representantes, y para que vivir la propia

vida pueda significar vivir en las condiciones de la democracia radicalizada (Beck, 2002b, p. 77).

Las nuevas orientaciones del nosotros están creando una especie de individualismo cooperativo o altruista, revelando una conexión entre vivir con uno mismo y vivir para los demás, conduciendo al predominio de la vida que produce, a su vez, la apertura y subpolitización de la sociedad y la despolitización de la política nacional, marco en el cual la democracia representativa nacional comienza a ser cuestionada debido al número limitado de actores colectivos y su homogenización interna, resultando cada vez más difícil garantizar el consenso entre individuos y grupos, basado en un acuerdo libre y la representación de los intereses conflictuales (Beck, 2002b, p. 79).

Lowen: la perturbación narcisista

Lowen se monta sobre los análisis del carácter de Reich —representante del psicoanálisis de izquierda a partir de la década de los 20— y su tipología del carácter fálico-narcisista para derivar de allí, la incidencia que el narcisismo tiene en la vida de las sociedades tardío-capitalistas. Para Lowen, se trata de una deformación de la personalidad, donde la imagen no solo se aliena del individuo, sino que se apodera de su personalidad, generando trastornos no solo neuróticos, sino, igualmente, psicóticos que hoy por hoy caracterizan las desviaciones psíquicas y psicológicas de las personas en las sociedades contemporáneas (Reich, 1978, pp. 171-192; Lowen, 1985).

En esencia, los planteamiento de Lowen sobre el análisis del carácter profundizan los de Reich con dos diferencias tangenciales: la primera, no cae en el pansexualismo que, según sus críticos, había caracterizado las investigaciones de Reich en su periodo final (Lowen, 1965); y, segundo, amplía el espectro de caracteres que Reich había abordado, incluyendo de manera sistemática el pasivo-femenino, el esquizofrénico y el esquizoide y sin dejar de contemplar igualmente los caracteres clásicos del oral, el masoquista, el histérico, el pasivo-femenino y el fálico-narcisista (Lowen, 1995).

En su estudio de los diferentes caracteres y, en general, de las patologías psíquicas y psicológicas que clínicamente se ve confrontado a manejar, como terapeuta que es, y de cuyo ejercicio infiere sus observaciones y conclusiones correspondientes, Lowen considera que la época actual parecería caracterizarse por el predominio de un rasgo caracterológico

específico, derivado sin duda del carácter fálico-narcisista, como es el del narcisismo (Lowen, 1985).

En este estudio, que coincide cronológicamente con los de Lipovetsky, Baudrillard, Beck y Bauman, situados en Europa, Lowen aborda el fenómeno del narcisismo mostrando la forma generalizada en que se expresa hoy en día como un disturbio de la personalidad en las sociedades contemporáneas, particularmente en los Estados Unidos.

El narcisismo es, prácticamente, una epidemia social que todo el contexto histórico, sociológico y cultural del capitalismo avanzado ambienta y propicia entre las personas de todas las sociedades. Es la exacerbación del individualismo que, al contrario de lo que muchos consideran como un fenómeno natural sin mayores consecuencias, genera trastornos psíquicos y psicológicos de envergadura social que no pueden ser simplemente obviados como meras desviaciones individuales.

Aquí se expresa en toda su magnitud lo que la tradición marxista en general, pero en especial autores como el joven Marx, Heller, Horkheimer, Adorno, Habermas y Schaff han definido como la alienación de sí mismo, del individuo en las sociedades capitalistas.

[68]

El “disturbio narcisista” se manifiesta en toda una serie de patologías neuróticas que Lowen aborda sistemáticamente en sus diferentes expresiones caracterológicas, y que incluso pueden ser interpretadas como estadios de este desorden: el carácter fálico-narcisista (común a hombres y mujeres), el carácter narcisista, la personalidad limítrofe, la personalidad psicopática y la personalidad paranoide son perfiles en los que el “espectro” del narcisismo se rastrea. En los casos extremos, podemos observar cómo se pasa del tipo caracterológico propio del individuo a desviaciones paranoides y psicopáticas complejas y delicadas (Lowen, 1985, pp. 1-23).

Toda una serie de rasgos van paulatinamente evidenciando esta progresiva alienación de sí mismo. El narcisismo exagerado, el sentimiento de grandiosidad, la carencia de sentimientos, la carencia de sentido de sí mismo y la carencia, finalmente, de contacto con la realidad se antojan etapas que lentamente se agotan y que nos llevan de la desviación neurótica, socialmente aceptable, hasta el episodio psicótico en el cual nos enajenamos mentalmente por completo.

Y ¿cuál es el fundamento de este narcisismo progresivo que, además, se ha apoderado de la sociedad en su conjunto? Es la preponderancia de la imagen sobre cada cual, la importancia de las apariencias sobre lo auténtico,

la necesidad de ser aceptado en los términos en que la sociedad puede aceptarnos y no en lo que espontánea y sinceramente somos.

La imagen se apodera de cada uno hasta el punto en que se aliena de nosotros y se vuelve un espectro que nos domina y al cual nos sometemos. Esa imagen que concentra un superyó social sobredimensionado y excesivo nos impone sus prejuicios y precomprensiones, sus pautas y actitudes, hasta que terminamos siendo víctimas de él, es decir, de nuestra imagen alienada. La represión de nuestros sentimientos que ello provoca es la principal manifestación de su dominio y el origen del disturbo narcisista que empieza por ser solo neurótico y puede terminar en la psicosis. Tal es la condición de nuestros tiempos (Lowen, 1985, pp. 196 y ss.).

Pero esta imagen que se constituye sobre ese individuo narcisista exacerbado, con todas las patologías que de ello se desprenden, no es otra que la del sujeto ideológico del individualismo posmoderno, en el marco de garantías y derechos constitucionales que han hecho de él, previamente, un sujeto jurídico. Así se constituye esta compleja figura del individuo narcisista posmoderno que, a partir de su condición material de *homo oeconomicus*, deriva en el sujeto jurídico-ideológico que el psicoanálisis asumirá terapéuticamente. La relación derecho-psicoanálisis queda entonces mediada por la crítica de la ideología.

[69]

Conclusión

Sin duda, el problema central del psicoanálisis fue siempre —y el mismo Freud lo reconocía— que la terapia podía volverse interminable, sin que esto solucionara definitivamente los síntomas traumáticos del analizado. Se caía entonces en una interpretación eterna que solo a nivel conceptual resolvía la problemática del individuo, sin dar pautas concretas e inmediatas para la solución de sus dificultades psicológicas cotidianas.

Cuando Reich plantea que es en la incapacidad de la persona de llegar al orgasmo donde radica la fuente de la neurosis y que la coraza caracterológica que ella desarrolla psíquicamente es al mismo tiempo una coraza muscular, esboza enseguida la necesidad de un cambio radical en el abordamiento de la terapia. Este es un primer apunte de la relación derecho-psicoanálisis que aquí he querido bosquejar.

Efectivamente, para Reich, si la complicación es también muscular, el método no puede consistir en la dilucidación exclusiva de los traumas

psíquicos: tiene que centrarse también en el manejo directo e inmediato de estos bloqueos corporales. La psicoterapia finaliza cuando la orgonoterapia restablece la capacidad orgásmica del individuo. El pasado no solo vive, sino que también se resuelve en el presente. La pretensión de Reich fue complementar la teoría freudiana, sentando los fundamentos de una psicoterapia materialista, como algunos comentaristas de su obra lo calificaron.

Un segundo apunte gravitó en torno al problema de la ideología. En efecto, como vimos, de los que se trata para el sistema social, sea el que sea, no es dejar que las personas devengan espontánea y libremente lo que sus talentos y capacidades los inclinen a ser y a hacer, sino de interiorizar en ellos un patrón homogéneo de conducta con el cual asuman “naturalmente” su entronque activo con el medio.

La función primordial de la ideología es, en este sentido, convertir a los individuos concretos en sujetos abstractos. Esta función es análoga a la del derecho, que es convertir a los individuos en sujetos de derechos. Ambos dispositivos convergen para que los sujetos respondan y reaccionen como tales ante la realidad social, según un modelo predeterminado. Lo real para el sistema no es el individuo, sino el sujeto, el sujeto funcional, el sujeto ideológico-jurídico. Su función es ser mediación y concreción de ese sujeto ideológico-jurídico en cualquier sociedad determinada.

Así pues, si quisiéramos resumir la relación derecho-psicoanálisis desarrolladas en este escrito la ecuación conceptual que lo resumiría sería la de sujeto jurídico-sujeto ideológico-sujeto terapéutico. Cuando Reich afirma que la diferencia entre el carácter neurótico y el carácter genital radica en el grado de dominio que el individuo ejerza sobre su coraza caracterológica, se está refiriendo, en términos psicológicos, a los mismos planteamientos de Althusser al sostener que la función de la ideología es hacer de los individuos concretos sujetos abstractos.

Žižek, por su parte, logra la reconstrucción más comprehensiva sobre la ideología en los últimos tiempos y, a partir de los esclarecedores aportes de Laclau sobre la misma, introduce unas distinciones determinantes para la sedimentación de la categoría. Pero quizás su aporte más importante, que, repito, tiene indudable ascendencia lacaniana así no sea totalmente fiel al concepto lacaniano del fantasma, es su afirmación de la ideología como espectro.

Como sostuve, si bien esto pone en cuestión incluso los sustentos epistemológicos del psicoanálisis, lo cual es positivo en cuanto toda disciplina

tiene que explorar y explicitar sus fundamentos, lo interesante aquí, con Žižek o más allá de Žižek, es que la ideología como espectro básicamente propaga la ideología al todo social sin que la distinción de antaño entre ciencia y no ciencia, verdad y distorsión, pueda ser definitiva y tajante y, por tanto, el sujeto ideológico, en tanto sujeto jurídico y sujeto terapéutico (lo que compromete al mismo tiempo al analista y al analizado), no puede desligarse de la naturaleza espectral que ello conlleva. Lo que supone que el fundamento común de la ecuación sujeto jurídico-sujeto ideológico-sujeto terapéutico es el sustrato espectral que los identifica a todos. ¿Cuál puede ser, de manera más evidente, ese sustrato espectral? Permítanme apostarle al tercer apunte que en este capítulo he querido explicitar: el individuo y los procesos de individuación que han desembocado en eso que Lowen llamo el disturbio narcisista o que MacIntyre sagazmente denominó el individuo *qua* individuo.

Como vemos, el desarrollo de la sociedad posmoderna impone, en el marco del capitalismo global, procesos homogenizantes de individuación, en los que las construcciones colectivas locales contrahegemónicas desaparecen, que están sustentados por un marco jurídico-político propio o análogo al del estado de derecho y la democracia liberal occidental —incluso en sociedades híbridas— y que concretan, de manera multiforme, el ideal moderno de individuo en cada latitud.

Ello somete a la persona a estrategias de subjetivización, tal como en su momento el posestructuralismo lo había señalado, tendientes a constituir sujetos funcionales, cuya manifestación caracterológica es un narcisismo exacerbado, desarraigado de espacios, tradiciones y valores propios, que le permite enfrentar contextos altamente competitivos, característicos del régimen de acumulación posfordista imperante.

Bauman y Beck han abordado sociológicamente este fenómeno de la individuación en su ambivalente realidad, observando que tal proceso se presenta contradictoriamente como emancipatorio, pese a que lleva a aparejado, de manera paradójica, una carga de subjetivización que, en el marco de la globalización, se antoja alienante y hegemónica, en la medida en que la misma concreta el ideal del individuo liberal competitivo del capitalismo global sustentado en la batería de derechos fundamentales y libertades que le dan su acopio y posibilidad real.

Remontándose a las categorías de Beck sobre la modernidad reflexiva y de Bauman sobre la sociedad de la ambivalencia se pudo observar que uno de los rasgos de esta modernidad reflexiva, como diría el primero, es que

los binomios dicotómicos blanco-negro, bueno-malo negativo-positivo se desplazan a una variedad politónica de grises, donde lo que antes considerábamos blanco-bueno-positivo ahora puede también ser considerado negro-malo-negativo, trastrocándose radicalmente los juicios de valor convencionales.

Este es el sentido de la sociedad del riesgo que Beck describe en el marco de una modernidad reflexiva o de esa modernidad ambivalente, según Bauman: sin limitarse al siguiente planteamiento, Beck refiere que ya no hay juicios rígidos y monolíticos que permitan plantear dicotomías excluyentes y ese sería el caso, precisamente, del fenómeno de la individuación, que puede ser interpretado tanto como un instrumento de emancipación frente a las estructuras jerárquicas e impositivas de la sociedad patriarcal como, al contrario, una estrategia de alienación e ideologización, en cuanto el capitalismo global se monta necesariamente sobre la figura de un individuo desarraigado y altamente competitivo.

Con este contexto claramente explicitado se logran determinar dos situaciones: de una parte, las condiciones sociales en que la ideología (y la alienación con ella) se enmarca y, de otra, su íntima relación con los procesos de individuación que catalizan y aceleran la sociedad global posfordista.

Obviamente, los estudios sociológicos verán en la individuación toda la ambivalencia que en sí representa. La sociología política de la globalización (Lash, Harvey, Friedmann, Jameson) nos la presenta como un fenómeno que se acelera con la globalización en cuanto esta requiere un perfil narcisista, desarraigado, competitivo, descentrado que le permita fungir como comodín en cualquier latitud.

Todo ello requiere, por supuesto, el andamiaje jurídico-constitucional que le permita moverme por los flujos de la globalización en términos económicos, políticos, sociales, lo que lleva aparejados procesos estrechamente relacionados de tipo personal, psíquico psicológico que es donde emerge el narcisismo como soporte caracterológico de ese sujeto de la globalización. Pero ese andamiaje jurídico y constitucional de la sociedad capitalista se basa en la creencia (en la aserción ideológica que el término tiene) de que somos individuos sujetos de derechos, por tanto protegidos legal y constitucionalmente como tales.

Ahora bien, el nuevo régimen de acumulación es también un nuevo régimen de figuración. El capitalismo global se monta y se sostiene sobre un individualismo exacerbado, un sujeto narcisista capaz de responder a las exigencias no solo de competitividad, sino también de imagen de la

sociedad capitalista posmoderna. Aquí es donde queda clara la ecuación que he querido ilustrar y desde la cual tendría que explorarse la relación derecho-psicoanálisis: sujeto jurídico-sujeto ideológico-sujeto terapéutico, donde la crítica de la ideología funja como mediación entre el derecho y el psicoanálisis, en la perspectiva de una reflexión transdisciplinar.

Referencias

- Althusser, L. (1974). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Bogotá: Túpac Amaru.
- Baudrillard, J. (1997). *Las estrategias fatales*. Barcelona: Anagrama.
- Bauman, Z. (1996). Modernidad y ambivalencia. En J. Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo* (pp. 73-119). Barcelona: Anthropos.
- Bauman, Z. (2004). *La sociedad situada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1996). Teoría de la modernización reflexiva. En J. Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo* (pp. 223-265). Barcelona: Anthropos.
- Beck, U. (1999). *La invención de lo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (2002a). Adiós a lo tradicional: la individualización y las libertades precarias. En U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas* (pp. 37-68). Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2002b). Vivir la propia vida en un mundo desbocado. En U. Beck y E. Beck-Gernsheim, *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas* (pp. 69-80). Barcelona: Paidós.
- Beriain, J. (comp.). (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona: Anthropos.
- Beriain, J. (2005). *Modernidades en disputa*. Barcelona: Anthropos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Drucker, P. (1994). *La sociedad poscapitalista*. Bogotá: Norma.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Giddens, A. (1996). Modernidad y autoidentidad. En J. Beriain (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo* (pp. 33-71). Barcelona: Anthropos.
- Girola, L. (2005). *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. Barcelona: Anthropos.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Küng, H. (1989). *Teología para la posmodernidad. Fundamentación ecuménica*. Madrid: Alianza.

- Lipovetsky, G. (1998). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2003). *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Barcelona: Anagrama.
- Lowen, A. (1965). *Love and Orgasm*. Nueva York: Collier Book.
- Lowen, A. (1985). *Narcissism: Denial of the True Self*. Londres: Collier Books.
- Lowen, A. (1995). *El lenguaje del cuerpo. Dinámica física de la estructura del carácter*. Barcelona: Herder.
- Luhmann, N. (1994). *Teoría política en el estado de bienestar*. Madrid: Alianza.
- Luhmann, N. (1996). La modernidad contingente. En J. Beriaín (comp.), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo* (pp. 121-197). Barcelona: Anthropos.
- MacIntyre, A. (2001). *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. Madrid: EIU.
- Marcuse, H. (1981). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- Mejía Quintana, O. (ed.). (2004). *El posestructuralismo en la filosofía política francesa contemporánea. Presupuestos, críticas y proyecciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Sede Bogotá.
- Pashukanis, E. (1976). *Teoría general del derecho y marxismo*. Barcelona: Labor.
- Poulantzas, N. (1975). *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México: Siglo XXI.
- Reale, G. y Antiseri, D. (1988). Herbert Marcuse y el gran rechazo. En *Historia del pensamiento filosófico y científico* (vol. III). *Del Romanticismo hasta hoy*. Barcelona: Herder.
- Reich, W. (1977). *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón. Problemas económico-sexuales de la energía biológica*. Bogotá: Editores Asociados.
- Reich, W. (1978). *Análisis del carácter*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2004). *Violencia en acto*. Buenos Aires: Paidós.
- Žižek, S. (2005). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.

El derecho entendido como una necesidad psicoanalítica. Introducción al pensamiento de Pierre Legendre

Diana Durán Smela*

El presente texto tiene como objetivo principal dar a conocer a la academia jurídica colombiana los planteamientos teóricos del profesor Pierre Legendre¹, historiador del derecho y psicoanalista francés. Legendre busca darle una explicación fundamentada en el psicoanálisis a los fenómenos jurídicos e institucionales, entendidos estos como expresiones sociales de la necesidad de límite, de reglas.

A Legendre le gusta definirse como un hombre del pasado y del futuro, mas no del presente, ya que no comparte la idea contemporánea de la posibilidad de vivir en la fantasía de la gratificación permanente, sino que nos alerta sobre la imposibilidad del devenir humano sin separación, sin sacrificio, impuesto por una estructura compartida (Legendre, 2004). Algunos de sus discípulos e interlocutores, como Peter Goodrich, Aston Shütz, Costas Douzinas, Alain Pottage, Pierre Deramaix, Christian Saint-Germain y Ataru Sasaki, lo califican de posmoderno; pero otros lo perciben más como un antropólogo o historiador del derecho, como Jean-Renaud Seba, Alain Supiot, Osamu Nishitami, José Bellido, Stefano Berni, Anne Lefebvre-Theilard, Anne-Marie Savard, Yan Sénéchal e Yvan Simonis. Legendre es sobre todo un gran crítico del Occidente contemporáneo, un solitario

* Profesora asociada de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes. Correo: dduran@uniandes.edu.co

1. Pierre Legendre nació en Normandía, Francia, en 1930 y se doctoró en Derecho en la Universidad de París a finales de los años cincuenta. Su tesis doctoral fue publicada en 1964. Ha sido profesor de Derecho de la Universidad de París I (Panthéon-Sorbonne), director de estudios en la Escuela Práctica de Altos Estudios (sección V Ciencias religiosas) y director del Laboratorio Europeo para el Estudio de la Filiación. Legendre fue profesor de la autora del presente capítulo en el seminario doctoral Communication Dogmatique en el DEA de Derecho Público Interno, durante los años 1994 y 1995.

y, desde nuestra percepción, un franco-francés; con eso queremos decir que no está encantado con la academia norteamericana y por lo tanto no posee redes importantes en ese país (este podría ser parte de su combate).

Debido a esto, muchas de las discusiones que han surgido en los Estados Unidos en años recientes le han pasado de largo o lo tienen simplemente sin cuidado. Trabajos tan importantes como los de Judith Butler, que busca introducir a Jacques Lacan frente a lo *queer*, no dialogan con él. Es probable que el distanciamiento de Foucault frente al psicoanálisis haya resultado en una diferencia definitiva entre ellos, y por eso veremos que muchas de las críticas a sus posiciones vienen de esa corriente. Diríamos que, más que los psicoanalistas-juristas, dialogan con él los psicoanalistas puros², los historiadores de una generación anterior como E. Kantorowicz, G. Le Bras y P. Ricoeur o los artistas como Frederick Wiseman, Michel Houellebecq, Marguerite Yourcenar y Jorge Luis Borges (Legendre, 2009). Tampoco ha sido un comprometido político, en los términos de buscar un cambio social, y por eso muchas de las visiones que unen la izquierda con el psicoanálisis (como las de S. Žižek, L. Althusser, Chantal Mouffe y Ernesto Laclau) tampoco le son afines. Por esto mismo ha sido en diversas ocasiones controvertido o ignorado. En esa medida, agregaríamos finalmente que se trata de un pensador al margen de las corrientes centrales, mas no un marginal³. De todas maneras, a pesar de no ser tan comprendido, ha logrado posicionarse de manera definitiva en la academia francesa ya que sus planteamientos comienzan desde finales del siglo XX a ser tomados en serio.

Consideramos que a pesar de que el autor no posee un conocimiento profundo de nuestro continente, su pensamiento puede aportarnos mucho para la comprensión de la realidad jurídica latinoamericana. Esta aproximación es interesante para nuestros países ya que una mirada externa al derecho, como la psicoanalítica y desde su punto de vista, puede contribuir a dar luces a fenómenos tan propios como el caudillismo, la violencia y al apego a las formas jurídicas, que en demasiados casos no se detiene sino

2. Jacques Lacan fue muy amigo suyo. Compartieron las tardes de los sábados cuando Lacan no tenía pacientes y se mostraron sus respectivos escritos (Legendre, 2009). Su esposa griega A. Papageorgiou-Legendre es psicoanalista. Con ella escribió el libro *Leçons IV, suite Filiation fondements généalogiques de la psychanalyse*, en 1990. Ella ha sido una gran influencia para él.

3. Muchas de estas corrientes provienen de los trabajos de M. Foucault o J. Derrida y hoy son ampliamente aceptados debido a la influencia norteamericana.

en eso, en formalidades vacías, que exploraremos en la conclusión del presente estudio.

Legendre sostiene que las prescripciones normativas son construidas culturalmente y ocupan el papel de referencias que instituyen al ser humano, convirtiéndolo en sujeto. De ahí que presente la expresión jurídica de una comunidad no solo en términos represivos, sino constituyentes, es decir, teniendo en cuenta la otra cara de la moneda del derecho y su manifestación institucionalizada: su inevitabilidad para ser persona en una sociedad. El derecho ocupa de esta manera un papel preponderante tanto para los individuos como para sus comunidades, ya que es una expresión inconsciente de su vulnerabilidad. Este papel del derecho como intérprete cultural viene de la transferencia del lugar del padre en la familia, entendido como quien impone el límite también en la sociedad, ya no como un padre biológico, sino simbólico y ojalá construido democráticamente.

Para Legendre el derecho, si logra convertirse en un montaje dogmático en los términos en que los plantea —lo veremos más adelante—, deviene en un tipo de lenguaje insoslayable para cada cultura. De esta manera, el autor intenta develar cuáles son las verdaderas pulsiones detrás de las acciones de las personas y qué deseos o necesidades primarias motivan ciertas elaboraciones no solo individuales, sino también sociales: amor, odio, venganza, compasión, deseo, miedo, supervivencia, soledad.

Estas consideraciones llevan a Legendre a preguntarse por el tema jurídico e institucional desde un nuevo punto de vista, que traslada el psicoanálisis al momento jurídico o, expresado de otra forma, que busca darles una explicación psicoanalítica a las manifestaciones normativas de cada sociedad.

La argumentación propuesta por Legendre se fundamenta originalmente en los planteamientos psicoanalíticos propuestos por Sigmund Freud y en los vasos comunicantes que este encuentra con la sociedad en *El malestar de la cultura* y *El porvenir de una ilusión*. Estos planteamientos fueron retomados por Jacques Lacan, quien se apoya a su vez fuertemente en el estructuralismo de Ferdinand de Saussure (Ginebra, Suiza, 1857-1913), padre de la lingüística moderna.

Existe una tendencia a emplear la palabra ‘psicoanálisis’ en un sentido vago y general, pero este término no puede aplicarse legítimamente sino a los métodos de investigación y de práctica terapéutica fundados por Freud. Freud sostuvo que el término designa tres cosas: un método de investigación de procesos mentales inaccesibles a otros métodos; una técnica

de tratamiento de los desórdenes neuróticos, basada en este método de investigación; y un cuerpo de saber psicológico, cuya acumulación tiende a la formación de una nueva disciplina científica (Lagache, 1989, p. 5).

El psicoanálisis ha constituido de esta manera un cambio de paradigma, una nueva forma de ver las cosas: en primer lugar, al reconocer la sexualidad como la fuerza motivacional fundamental del ser humano. Asimismo, reveló la existencia del inconsciente, espacio en el que reposan las pulsiones y las represiones que en la mayoría de los casos equivalen a las ideas y recuerdos dolorosos o difíciles de procesar para cada individuo. Adicionalmente, su aproximación terapéutica mediante el uso de la palabra, al verbalizar lo que está dentro de la persona, vuelve consciente lo que está oculto. Incluso el psicoanálisis posibilitó para Freud y muchos de sus discípulos no solo entender al individuo, sino también a la sociedad (Caudill, 1991, p. 656).

[80]

Freud comprendía al sujeto como un ser compuesto de tres niveles: el *ello*, en donde se encuentran los instintos, las pulsiones, el inconsciente, lo más primario en el ser humano; el *yo*, donde se ubica el principio de realidad que intenta controlar al *ello* de la mejor manera posible, entre otras cosas tratando de responder a las exigencias del *súperyo*; este último es el espacio donde están representados los valores y las tradiciones culturales aprendidos desde la infancia (Caudill, 1991, p. 657). A partir de la propuesta de Freud (1995; 2010) Legendre sostiene que las sociedades están formuladas en los mismos términos que los individuos, es decir, que se encuentran determinadas por el inconsciente y sus pulsiones. De ahí que su propuesta consista entonces en llevar el psicoanálisis al fenómeno institucional.

De esta manera, las teorías psicoanalíticas elaboradas por Freud, como el complejo de Edipo y la horda primitiva, están en la base tanto de la constitución de las personas como de las sociedades. La selección de estos conceptos y no de otros —como las etapas de la infancia— obedece a su lugar como piedras angulares para la aplicación de la teoría freudiana al orden social. Lo anterior constituye el elemento central del principio pulsional y será muy importante para la aplicación del psicoanálisis al fenómeno normativo.

El complejo de Edipo se funda en el deseo inconsciente de cada persona de volver a la fusión con la madre. Recrea el anhelo, el ansia de útero que se sucede de igual manera para toda persona, independientemente de su sexo. Según Freud, el padre impone el límite a ese deseo de unión con la

madre (Viorts, 1988), pues excluye al hijo de lo que Legendre denomina la escena parental. Este límite impuesto por el padre produce en el hijo un deseo de suprimirlo para poder realizar así su fantasía incestuosa. Dos bases pulsionales quedan aquí identificadas por Freud: el incesto y el parricidio, ambos prohibidos en la mayoría de las sociedades contemporáneas. El padre emerge ya aquí, en términos de Legendre, como el montaje dogmático por excelencia: una encarnación del límite, puesto que es quien impide que los deseos se realicen siempre e indefectiblemente.

En su análisis, Freud intenta aplicar este método psicoanalítico a la antropología, buscando una analogía entre el desarrollo individual de la psiquis humana y el desarrollo de las sociedades primitivas. Construye así el mito de la horda primitiva, en la cual cohabitan un padre con privilegios, el más importante, que se puede reproducir con las hembras —también madres— y unos hijos que lo odian y lo aman a la vez y que desean poderosamente matarlo y obtener todos sus derechos. Y efectivamente sus hijos lo matan y lo devoran. Pero su muerte resulta inocua, pues la culpa por el parricidio ejerce en ellos su efecto: se dan cuenta de que no pueden todos poseer a la madre, por lo que acuerdan que ninguno lo haga. Así se da inicio a la búsqueda exógena de otras mujeres para garantizar la supervivencia de la tribu (Freud, 1995). Se conforma de esta manera el nuevo límite, el nuevo montaje dogmático hecho ley, en la construcción de las sociedades y que se refleja en la instauración de *lo prohibido*.

[81]

Esta búsqueda incesante de satisfacción-insatisfacción implica la formación de estructuras sociales en las cuales los fenómenos vivenciados familiarmente se replican socialmente. El límite obliga a encontrar un nuevo *adentro*, para recrear nuevamente el paraíso del útero. Por eso serán las instituciones y el derecho las construcciones humanas (con todos sus defectos y virtudes) unos de los intérpretes sociales más poderosos que indiquen el camino para hacerlo.

Esta explicación psicoanalítica de los aspectos sociales y su razón de ser es interesante, puesto que nos enfrenta a la ambivalencia de la condición humana: hay algo presente, tanto en nuestro interior como en el exterior, que nos condiciona sin saberlo y que no logramos comprender por qué. De esta manera no todo es razón y conciencia, aquello que en principio encarnaría el derecho y la institucionalización que este acarrea, ya que muchas otras circunstancias determinan las conductas tanto individuales como sociales: el deseo de supervivencia y las tendencias al *eros* o al *thánatos*, por ejemplo. El derecho y sus instituciones se tornan

de esta forma en estructuras estables que, a fuerza de repetirse y perdurar, se convierten en montajes dogmáticos, es decir, en intérpretes que proporcionan sentido y que se identifican la mayoría de las veces con la idea de límite, de padre simbólico.

Para explicar el fundamento psicoanalítico de la inevitabilidad de los montajes dogmáticos para los seres humanos, independientemente de su ambiente cultural, Legendre insiste en que la presencia de los montajes en la psiquis del hombre no es un asunto de voluntad, pues los hombres no pueden escoger entrar en la estructura humana o dejar de hacerlo. Esto significa que el ser humano vive y se comunica de esa manera, que la comunicación es en sí misma dogmática y que la humanidad se ejerce a través de estructuras preestablecidas que generan significados comprensibles y aceptados para las personas (Legendre, 1999). Por eso el lenguaje es el montaje dogmático por excelencia, pues sin lenguaje común, entendido este como una estructura compartida, sería muy difícil entendernos. Lo que se construye como un montaje debe ser comprensible para sí y, de igual manera, debe poder transmitirse a otros (Legendre, 1996b). Esta es la base para poder ser y para poder estar en sociedad.

[82]

Pero para acceder a la dogmática como el espacio trascendente que abarca para el ser humano un discurso signifiante y generador de significados, una referencia, hay que pensar primero lo especulativo, lo que implica detenerse un momento para asumir las dudas eternas: ¿quién soy? ¿Por qué y para qué estoy aquí? ¿Por qué tiene un comienzo y un fin? La búsqueda humana consiste así, tanto individual como colectivamente, en encontrar o construir respuestas para estas preguntas generadoras de angustia; respuestas que nos tranquilicen de una manera creíble. Este es uno de los papeles centrales del intérprete normativo, el cual tiene tanto de bueno como de malo, pero lo que propone el psicoanálisis es que el imperativo de un intérprete transmisor de significantes es inevitable.

Al sentido, a las respuestas verosímiles, se accede por la práctica simbólica de los espejos, propuesta teórica introducida por Lacan y que Legendre lleva a los montajes normativos, que en su papel de intérpretes son un tipo de espejo. Culturalmente estos se encuentran en todas las sociedades bajo las formas más diversas. Los espejos equivalen a la realización del proceso identificatorio, es decir, a la posibilidad de verse en ellos y de reconocerse individual y colectivamente. Antes de ser 'yo' se pasa por la idea de lo que es ser ese 'yo' en determinada sociedad. Lo que especifica este 'yo' puede cambiar, pero el cambio no depende exclusivamente

de la propia voluntad: está enmarcado en un contexto social y, por lo tanto, está ligado a otros montajes dogmáticos. Esa realidad genera a su vez impulsos subversivos, ya que en muchos casos encajar en esa estructura puede resultar imposible, injusto o insoportable. En todo caso, el rechazo o la aceptación del sujeto a la referencia tendrá como eje la mencionada estructura construida culturalmente.

Es importante aclarar que no concretamente y en todos los casos la función de la teoría del separador la realiza el padre en términos biológicos, aunque esa sea su función primigenia según la teoría del complejo de Edipo elaborada por Freud. El padre simbólico, léase la *institucionalidad* en muchos casos, imponiendo esa distancia, ayuda al hijo a edificar la imagen de sí y del mundo, la cual se reconoce más adelante por medio del lenguaje. Así, no hay comunicación posible sin la construcción social de la estructura cultural o montaje dogmático, es decir, el equivalente del espejo, del padre y, como lo argumenta Legendre, del derecho. Las sociedades han utilizado distintos subterfugios incluidos los institucionales para ponerlo en escena y recrearlo de una manera asimilable (Legendre, 2004).

El lenguaje es vital, porque enfrenta al 'yo' ante el montaje y porque solo la relación y la fijación del lenguaje y del montaje en el 'yo' permiten la construcción del sujeto. Esas representaciones normativas conforman cierto tipo de sociedad reproducible, fundamentada en un asunto de fe, que conlleva a la operación mental y emocional de darle el crédito al esquema que se ha institucionalizado, de modo que se cree que quien impone la negación tiene legitimidad para hacerlo. Básicamente, se confía en determinada estructura como un espacio afectivamente legítimo y de seguridad. Ahora bien, esta lógica tiene su origen en la célula familiar, según Freud, y se extiende a lo que deberían representar el derecho y las instituciones. Por eso Legendre insiste en la importancia de los ritos para consumar las relaciones padres-hijo, gobernantes-gobernados. Los rituales, incluidos los normativos, sirven para notificarle al ser humano su condición de amante, con todas las promesas y fragilidades que eso acarrea (Legendre, 1974). No olvidemos que ante todo el ser humano es falible y mortal, y que por eso siempre buscará que esté presente una estructura dogmática que le dé luces y certezas, independientemente de su contenido. La puesta en escena, los escenarios de lo que no está disponible, de la evocación, de la promesa, invariablemente serán necesarios. Permanentemente será urgente encontrar un sentido a las cosas y creer en un discurso, en un relato, así este exprese la idea de vehicular el sinsentido, que nada importa. De esta

manera, depende igualmente de un montaje tanto un creyente como un ateo. Legendre le aporta entonces al fenómeno normativo una dimensión distinta, la cual entra en diálogo con las pulsiones y el inconsciente, tanto de las personas como de la sociedad, pues lee esta última en términos similares a los individuales.

Dado que este texto busca presentar el pensamiento de Legendre y explicar por qué el derecho puede ser entendido como una necesidad psicoanalítica, lo he dispuesto de la siguiente manera: en la primera parte nos adentraremos en los contextos y debates de Pierre Legendre para conocer un poco más quién es, cuál fue su formación, cuáles fueron sus influencias más importantes y contra qué manifestaciones actuales se enfrenta su pensamiento. En la segunda parte, nos centraremos en sus principales aportes desde nuestro punto de vista a la teoría jurídica, como lo son la antropología dogmática y la inevitabilidad de los montajes institucionales, al ser la forma estatal un ejemplo de ello. Estos los confrontaremos a su vez con las críticas que se le han formulado tanto al psicoanálisis en sí mismo como a sus propuestas. Todo esto para hacer un balance crítico de sus planteamientos, que señale cuáles serían las posibles consecuencias de la pérdida de los montajes dogmáticos expuestos por Legendre y retomar así las discusiones que queremos presentar en este texto. Finalmente diremos brevemente por qué consideramos que esta aproximación teórica es importante para Colombia, es decir, por qué pensamos que una mirada pluridisciplinar y más específicamente psicoanalítica puede darnos luces a fenómenos tan propios como la violencia, el caudillismo y el apego a la forma estatal. Así, expondremos la idea de que muchas de las características de la institucionalidad latinoamericana pueden deberse a la carencia de montajes dogmáticos, que impongan restricciones de una manera constructiva, es decir, que permitan una edificación del sujeto que se traduzca en una verdadera libertad, pues pareciera que somos sociedades sin padre.

[84]

Los contextos y debates de Pierre Legendre

Las principales preocupaciones de Legendre son producto de su intento por contestar las siguientes preguntas: ¿cuál es el lugar de la ley en la actualidad, en la que se vehicula la idea de que en principio todo se puede, en que la norma se escoge “a la carta”, sin ninguna obligación, sino aquella frente a uno mismo? ¿Solo se trata de seguir los propios impulsos? ¿Cómo sabe el individuo que siempre tiene la razón? ¿Qué se esconde detrás de la

realidad normativa? Sabemos que detrás están algunos usos y aprovechamientos económicos, sociales, políticos y de poder, pero también veremos que se encuentran presentes en ella aspectos más primitivos, anteriores a la toma consciente de decisiones, como las necesidades afectivas, inconscientes y pulsionales.

Las posiciones de Legendre no han sido pacíficas, ya que remueven temas que se han dado por sentado y son percibidos como adecuados, confundidos con una pretendida libertad recién conquistada⁴. Legendre está en contra del discurso imperante que vehicula la idea de que el individuo no solo puede, sino que debe hacer lo que le plazca, sin ningún límite. Legendre se pregunta por cuál es el papel del derecho y de las instituciones en la actualidad, el cual no solo debe ser entendido como el de reprimir, sino también el de constituir al sujeto. Por eso se preocupa por la otra cara de la moneda, de la ley, la psicoanalítica, que evidencia la necesidad auténtica de un intérprete social y ve en el derecho una manifestación de ello. De esta manera, lo que pretende mostrar Legendre es que lejos de ser completamente libres, los seres humanos somos portadores de un inconsciente y unas pulsiones que nos condicionan, así no seamos conscientes de ellos. La forma como logremos capotear o no esa realidad permitirá que nos construyamos como personas.

[85]

Pierre Legendre no es fácilmente clasificable teóricamente. Algunos lo tratan de posmoderno (Goodrich, 1998), pero no ha de considerarse necesariamente como tal, ya que se encuentra fuertemente marcado y sin ningún pudor por la idea de los límites. Límites no en términos totalitarios, sino como indispensables para poder *ser* en cuanto humano: pertenecer a una comunidad que le proporcione identidad y sentido, tanto subjetiva como colectivamente, a cada individuo, como lo único que nos permite vivir.

Para Legendre al ser humano lo mueven las creencias, el amor, la fe, todo aquello que le garantice la supervivencia psíquica al individuo. Así, no comparte la idea contemporánea de la posibilidad de vivir en la fantasía de la gratificación inmediata, donde todo lo que se desea es realizable (Legendre, 2004). Lucha entonces contra la visión exclusiva desde la administración y la gestión económica, que pregona por doquier que todo lo

4. En este punto hacemos referencia al nuevo constitucionalismo que surgió después de la Segunda Guerra Mundial en Occidente, el cual centra sus expectativas y avances en derechos como el libre desarrollo de la personalidad y la autonomía, los cuales no se encontraban anteriormente expresados positivamente.

que se desea se puede tener, como lo expondremos en esta primera parte (Legendre, 1999).

Para seguir acercándonos un poco más a sus principales propuestas en relación con el porqué de la inevitabilidad de los montajes dogmáticos e institucionales, consideramos importante presentar sus principales contextos: cómo fue su formación y quiénes lo influenciaron. Nos adentraremos también en sus debates más álgidos, que no dejan de causar polémica, puesto que en muchos casos se encuentran a contracorriente de lo que se pregona en la actualidad.

Contexto e influencias de Pierre Legendre

La época de juventud de Legendre en Francia —durante los años cincuenta y sesenta— estuvo condicionada por la presencia muy importante de grandes filósofos que veían el derecho como una disciplina menor, algo que este siempre ha considerado como un error de juicio (Legendre, 2009). Bataille, Foucault y Bourdieu asumían el derecho como una mera técnica de dominación y estaban más bien concentrados en la pregunta por el poder, lejos, según Legendre, de intentar comprender la función constituyente y trascendental que tenía el derecho para el individuo y para la sociedad (Legendre, 2009). Legendre quiere mostrar cómo el hombre recrea y necesita estructurar los montajes de vida, que se traducen en lo que el ser humano tiene que hacer para justificarse el acto de vivir y así sostenerse en el tiempo. Esta es la función constituyente y trascendental que puede tener el derecho cuando cumple la función de intérprete social.

Las inquietudes de Legendre tuvieron más eco en autores de mayor edad como Ricoeur, Kuttner, Le Bras o De Jouvenel (Legendre, 2009). Nunca perteneció a la “casta” académica francesa o a lo que él denominó la doxa, ni fue miembro de sus redes. Sin embargo, frecuentó mucho a Jean Piel, director de la revista *Critique*, quien era a su vez el mentor de Foucault y Derrida. Este nunca entendió por qué Legendre no compartía más con ellos; parece que simplemente no se dio (Legendre, 2009). Así, Legendre se entiende a sí mismo como un francés de “la Francia profunda”, es decir, de origen campesino —él es de Normandía, un departamento ganadero; su padre era panadero y su madre una *petite fonctionnaire*— ensimismado y con pocos recursos. Pero estudiar con pasión y haber encontrado un universo de conocimiento le permitió a Legendre pensar y cultivar su propio jardín con tenacidad, convicción y a su muy particular manera (Legendre, 2009, p. 172). Legendre insiste en que lo que le importa es que en su jar-

dín se produzcan plantas, y que lo que pase después con ellas —cómo sean recibidas por la academia de turno— le tiene completamente sin cuidado, aunque hoy su penetración en la academia francesa es innegable y definitiva.

Los fundamentos del derecho, el fenómeno religioso, la filiación y la genealogía, los montajes del Estado y del derecho, así como sus funciones antropológicas, todo esto mirado bajo la lente psicoanalítica y del inconsciente, son los principales ejes de estudio de Legendre (Legendre, 1996b, p. 49). Sin embargo, sus inquietudes académicas no estuvieron exclusivamente relacionadas con el derecho y el psicoanálisis, sino que antes de llegar a este último pasó por la filosofía y la historia, para alcanzar finalmente una propuesta antropológica y jurídica íntimamente ligada a la teoría psicoanalítica y al estructuralismo lingüístico (Legendre, 2009). Las artes y, en particular, la literatura —las obras de Sófocles y Borges—, la pintura —los cuadros de Magritte y Max Ernst— la danza y sobre todo el cine —principalmente las películas de Wiseman— también han sido fundamentales para elaborar sus planteamientos (Legendre, 1994-1995); sobre estas influencias artísticas volveremos posteriormente.

[87]

Filosofía e historia

Algunos filósofos como Aristóteles, Platón y Hegel, al igual que la filosofía escolástica, son referentes para Legendre (Legendre, 1994-1995). De los dos primeros le interesa la función de animal parlante y la posibilidad de interpretar que concede la palabra. Esta última es trascendental, puesto que es la función principal del intérprete: traducir lo que se quiere decir inteligiblemente. Ser el intérprete concede una influencia inmensa, puesto que este se vuelve en aquel que tiene la autoridad de decir cuál es el último significado de la palabra, tanto a nivel general como para cada caso en concreto, lo que le otorga un enorme poder político.

Ahora bien, esto es posible puesto que la palabra no es perfecta, es una construcción humana que siempre deja un resquicio en el cual se puede colar otra posible explicación. En este sentido, el papel de las instituciones, los operadores jurídicos y la doctrina se vuelve determinante, ya que llenan los vacíos interpretativos que puedan quedar. La palabra se convierte entonces en el arma simbólica y política por excelencia. Aquí es cuando empieza el surgimiento del Estado filósofo para el autor (Legendre, 1994-1995): este comienza a *decir*, a ser uno de los intérpretes de la realidad. Como vemos, estas conceptualizaciones están todas

encaminadas a entender cómo se acerca el hombre parlante al poder de significación y cómo y a través de quién o de qué institución llega este a comprender el sentido de las cosas.

Hegel es también una influencia importante. Douzinas ve en el pensamiento de este filósofo una inspiración para Legendre (Douzinas, 2008, p. 10) con todo el desarrollo del concepto de los derechos humanos. Seba incluso propone un diálogo posible entre los dos autores, ya que para ambos el hombre no puede ser determinado exclusivamente como el conjunto de las relaciones sociales: tanto Hegel como Legendre anudan lo biológico, lo social y lo subjetivo, teniendo en cuenta al inconsciente para este último (Seba, 2006, pp. 344-346). Legendre también pone de presente a la institución de la familia como lo hacía Freud, en razón a los procesos afectivos inconscientes que se encuentran en juego, en contra de la idea meramente racional y científica de modernidad (Seba, 2006, p. 344). Así, tanto Hegel como Legendre le encuentran una especificidad al hombre, más allá de su contexto histórico y sociológico. Esto es aún más claro en el psicoanálisis, donde el hombre es preso de sus sueños y de su inconsciente, sea quien sea y esté donde esté.

[88]

Su relación con la historia es por otro lado particular, porque Legendre se siente heredero de una tradición específica que se centra en la historia de Roma, del derecho canónico y de Occidente. El cambio en el estudio de la historia que se produjo después de la Segunda Guerra Mundial y que tuvo como consecuencia la creación de la Escuela de los Anales en Francia, con Braudel a la cabeza, le dejó de lado (Legendre, 2009, p. 100). Legendre había entrado en contacto en sus años de formación con Kuttner y Kantorowicz (Legendre, 2009, p. 100), quienes se habían convertido en sus amigos y, hasta cierto punto, en sus guías; sentía demasiado respeto por ellos como para no entender la importancia de sus trabajos, también descartados por Braudel. Legendre había aprendido a hacer historia de una manera y, de un momento a otro, esta ya no era válida para algunos. Con el único historiador posterior a la Segunda Guerra Mundial que mantuvo relación fue con Le Bras, quien entendía, según Legendre, la unión que existía entre los núcleos religioso y político. Para Legendre no se trata únicamente de recuperar la memoria en la historia: se trata más bien de mantener un combate (Legendre, 2009, p. 101).

Kantorowicz tuvo una enorme influencia en Legendre, ya que fue un autor que lo ayudó —según lo dijo en el prólogo que escribió para la obra de

aquel, *Morir por la patria* (1984)— a no temer pensar y a tratar de develar lo que no se encontraba claro de forma explícita. Kantorowicz, historiador judío-alemán, era experto en la teología política medieval. Su libro *El rey y sus dos cuerpos* fue muy importante para Legendre, ya que ese texto muestra que la figura del rey posee un carácter dual en la Edad Media, uno real y uno simbólico o místico que lo trasciende, lo cual hace palpable toda la función institucional y dogmática que tanto le interesa a nuestro autor. Esta cita de Antonio Rivera García ilustra bien lo que dice Kantorowicz:

Kantorowicz opina que, mientras en la alta Edad Media, las interrelaciones entre la Iglesia y el poder temporal afectaron sobre todo a las personas de los gobernantes, en la baja Edad Media, el centro de gravedad se desplazó, sin embargo, a los colectivos [de] gobernantes. En este nuevo contexto, la Iglesia romana se convierte en el prototipo de monarquía, y su descripción como *corpus mysticum*, como cuerpo corporativo o colectivo político, ‘cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo es Dios’, influye decisivamente sobre la concepción del reino o de la *res publica*. [...] Primero los teólogos y canonistas, y luego los juristas reales, distinguieron entre el *corpus verum* (individual, sea el de Cristo o el de un hombre) y el *corpus mysticum* (el colectivo o corporativo, el de la Iglesia o el del reino). Los juristas acabaron identificando el *corpus mysticum* con el *corpus fictum*, con la persona ficta del derecho romano, y al final, con cualquier tipo de *universitas*, corporación o *multitudo ordinata* que fuera algo más que una mera suma de los individuos y sobreviviera a la muerte de estos. Así Baldo decía que el *populus* era un *corpus mysticum*, lo cual también significaba que era eterno como la Iglesia, y que, en cierto modo, tenía el carácter sagrado de esta. [...] Un canonista llamado Dámaso, en una glosa a esta decretal, escribió “la Dignidad nunca perece (*Dignitas nunquam perit*), mientras que los individuos mueren todos los días” [...]. Este argumento legal de la *dignitas* aún guardaba, sin embargo, gran afinidad con el dogma teológico de la doble naturaleza de Cristo. La relación entre *maiestas* o *dignitas* real y el rey mortal seguía siendo análoga a la existente entre la *divinitas* y la *humanitas* de Cristo. Por esta razón, a juicio de Kantorowicz y Maitland, las diferentes versiones sobre los dos cuerpos del rey, que acabamos de exponer de forma tan somera, constituyen, en realidad, una cristología real o una teoría de la encarnación política de la *dignitas*. (Rivera García, s. f., pp. 4-5)

De esta manera, el rey simboliza y contiene mucho más que la posibilidad del ejercicio del poder por una persona. La dignidad que acarrea el cargo es inmortal y puede ser ocupada por otra persona, puesto que no depende de ningún individuo, es decir, tiene valor por sí misma. La unión entre religión, cosmogonía y poder se encuentra en la figura y el cargo de rey, que ya comienza a convertirse en una institución de ficción, fuente de efectos simbólicos y normativos.

Después de conocer a Kantorowicz, Legendre logra que se traduzcan al francés los textos *Morir por la patria* (1984) y *Letanías reales* y prologa ambos. En el prólogo de la primera obra y para defender el tipo de trabajo de Kantorowicz, que ilustra la manera de hacer historia que estima Legendre, dice lo siguiente:

Es por el contrario necesario de significar, sobre todo para un público no familiarizado con los textos utilizados por este tipo de erudición, que un trabajo de estas magnitudes conserva el golpe de los accidentes poéticos, de una búsqueda docta sostenida con el fuerte precio de muchos exilios. En pocas palabras, posee el brillo del discurso vivo del intérprete. No lo olvidemos, es a cuenta gotas que son aceptadas en nuestras sociedades que se pretenden científicas ciertas puestas al descubierto y las violencias de la verdad, cuando un saber erudito se acompaña de un pensamiento. Si hay un mundo que teme el desorden y conjura las sorpresas, es bien aquello que se nombra, a veces por antífrasis, la investigación. Así puedo yo resumir la lección que he recibido de Kantorowicz, a quien he tenido recurso cuando en un cruce de caminos, impresionado por la inmensa vastedad de los comentarios jurídicos, en el sentido totalizante, transmitido por el corpus justiniano, por el enigma de las ataduras de la escolástica medieval y por lo increíble de nuestros sometimientos ultramodernos, dudaba de mi buen derecho dentro de la escabrosa empresa de pensar. (Kantorowicz, 1984, p. 11; traducción propia)

Dos temas trascendentales para Legendre emergen de esta cita: la referencia al intérprete, en relación con aquel que ayuda a comprender el mundo —hoy los conocimientos totalizantes y universales están bajo sospecha—, y el costo que implica pensar. Sin embargo, a continuación, nos concentraremos en la lente que Legendre adoptó para aprehender el mundo: veremos cómo se introdujo en el psicoanálisis.

Psicoanálisis y estructuralismo

La aplicación psicoanalítica que hace Legendre al derecho y a las instituciones, entendidos como terceros sociales occidentales generadores de sentido y de límites, proviene originalmente de *El malestar de la cultura*, *El futuro de una ilusión* y *Tótem y tabú* de Freud. Seba lo explica de la siguiente manera:

Legendre comienza por estudiar la penetración del derecho romano en el derecho canónico —que constituye su tesis doctoral publicada en 1964—. Después, convertido en psicoanalista, empieza a hacer trabajar el uno sobre el otro: el derecho y el psicoanálisis, dos campos que oponen todo aparentemente. En general los juristas ignoran o desprecian al psicoanálisis, mientras que a los psicoanalistas no les gusta para nada el derecho, al que reducen la mayoría de las veces a una instancia represiva y obsesionada por un meticuloso rigor, en resumen, a una formación neurótica. Freud constituye una excepción a esta regla. Puesto que en su texto *El malestar en la cultura* él reconoce explícitamente la necesidad de la existencia de reglas jurídicas. (2006, p. 330; traducción propia)

[91]

Legendre comenzó a hacer terapia en los años cincuenta, una época en que ello era muy mal visto, lo cual implicó para él una actividad casi clandestina (Legendre, 2009, p. 31). Varios años después, se convirtió en psicoanalista, como lo era ya también su esposa. Paralelamente conoció a Lacan y mantuvo con él una estrecha relación: conversaron los sábados en la mañana durante muchos años y compartieron sus textos antes de ser publicados (Legendre, 2009, p. 137). Aunque Douzinas sostiene que se trata de un discípulo “herético” de Lacan (2008, p. 357), Legendre se siente muy cercano a él; no solo lo admiró y acogió sus aportes al psicoanálisis, sobre todo en relación con la importancia que le dio Lacan al lenguaje y a su teoría del espejo, sino que lo consideró su amigo. Un amigo con el que podía discutir, nutrirse mutuamente y no estar necesariamente de acuerdo en todo, como dice la fórmula empleada por Lacan para su práctica clínica (Legendre, 2009). Legendre habla de Lacan en estos términos:

En la Escuela Freudiana de París que era esta especie de organización extravagante, llena de gente que se encontraba ya encerrada en lo que yo llamo “el sujeto insular”, es decir, en la que está de un lado el sujeto y del otro lo institucional, de lo cual hay que absolutamente

liberarse [...]. Lacan no se encontraba ahí, él era lector de muchas cosas, particularmente cosas que yo le hice conocer [...]. Le sucedió también a Lacan, que me hacía leer sus textos antes de sacarlos. Tuve la ocasión de decirle lo que yo pensaba. Yo tenía una relación muy libre con él. Es por eso que tuvimos algunos enfrentamientos entre nosotros, los cuales traje a la quintaesencia de los mismos en la reedición *Del amor del censor*[...]. Por lo demás Lacan, que me hablaba como dicen los griegos “fuera de los dientes”, apreciaba mucho este trabajo [...]. Lo que él me aportó, y que fue tan fundamental, fue esa nueva mirada sobre el lenguaje a partir de Saussure [...], a saber, poner en evidencia la cuestión del lenguaje, la pregunta que atraviesa toda la filosofía desde los antiguos en el mundo occidental y que yo retomo en una fórmula prestada de Aristóteles: “El hombre es un animal parlante” [...]. Lacan era un espíritu realmente fascinante. Afortunadamente para mí, yo no estaba en su diván, lo que me permitía ser aún más libre con él. No me encontraba obstaculizado por la transferencia ordinaria. Teníamos frecuentemente nuestros momentos aparte, en general los sábados, cuando él no tenía pacientes y podíamos conversar tranquilamente. Fue así como yo le expliqué un cierto número de cosas relativas al poder, durante la experiencia de Nanterre, cosas que saben y comprenden los juristas. (2009, pp. 133-134; traducción propia)

Saussure, el autor mencionado en la cita, es conocido por ser el iniciador de la lingüística moderna, y su obra fue inspiradora del estructuralismo. Lacan, en sus primeros trabajos, toma mucho de su obra para darle una nueva mirada al trabajo de Freud, adaptando de Saussure la figura del signo lingüístico. A partir de la estructura del lenguaje de Saussure y del psicoanálisis lacaniano —centrado en la palabra— Legendre configuró su teoría de la *logique langagière* (que en español llamaríamos lógica del lenguaje), que está en la base de la construcción de los montajes dogmáticos y, por ende, normativos. Legendre llevó así el psicoanálisis y el estructuralismo a las instituciones y al derecho. Develó cómo al derecho y al Estado se les ha ido otorgando el papel de intérpretes de la realidad. Es importante recalcar que se trata de una relación de doble vía: no solo el derecho y la institucionalidad buscan imponerse y no solo a la fuerza, sino que también los individuos reclaman certeza o por lo menos presencia por parte de estos⁵.

5. Con relación a esto, sería interesante ver cómo en la crisis reciente de la Corte Constitucional, durante el primer semestre de 2015 y que estuvo motivada por la

Para Legendre, el trabajo de Saussure en su *Curso de lingüística general* (1997) es fundamental, ya que las ideas de significado y significante, como los principios de un vocablo —palabra de cualquier idioma—, vehiculan un concepto y, por su simple existencia y mediante ese solo hecho, permiten la comprensión de dicho concepto y del poder de lo normativo. Ese vocablo es una estructura sobre la cual se monta el significado. Un ejemplo claro que propone Legendre para retomar a Saussure es el siguiente: la palabra ‘rojo’ nos remite a un color, es posible que no sepamos a ciencia cierta de qué ‘rojo’ se trata o es posible que cada uno de nosotros tenga una idea propia de ‘rojo’ en la cabeza, pero lo que sí es seguro es que no se trata ni de ‘azul’ ni de ‘verde’. Ahí está presente para Legendre lo normativo, ya que ‘rojo’ es ‘rojo’ y no ‘verde’; pero al mismo tiempo nos alerta sobre la necesidad de interpretación que requiere, ya que es posible que en algún momento sea necesario determinar de qué tipo de rojo se trata (Legendre, 1994-1995).

De esa manera, nos dice que hay que ponerse frente al carácter de ficción de las construcciones jurídicas: en el fondo de esas construcciones perecederas pero necesarias existe un trabajo ininterrumpido de reconstrucción de la realidad. Es ahí donde precisamente el término de *dogmática* importa, porque este evoca los montajes que resultan de ese trabajo y obliga a considerar de lo que tratan todos los sistemas institucionales: de la relación con la ley para la humanidad; sea para la libertad, sea para la tiranía —para Legendre, categorías extensamente trabajadas en Occidente—, el discurso vigente y considerado adecuado o no transita por el juego de palabras y de imágenes, por las elaboraciones mitológicas de la *dogmaticidad*.

Adicionalmente, Legendre afirma algo inquietante: la más deshumanizante perversión política no sabría producir sus efectos de masa sin ofrecerse antes como espejo a los sujetos que ella convoca, es decir, sin ofrecer identificación; tampoco puede sustraerse al imperativo de construir su propio lazo de representación con la ley, o sea, con lo que se hace ley para la especie humana. Por eso, y sobre ese terreno común a toda la humanidad, tenemos que vérnosla con la ley inevitable del lenguaje (Legendre, 1988d, pp. 34-35). La siguiente cita explica muy bien la relación entre lenguaje, entendido como institución, y sus insoslayables consecuencias normativas:

actuación del magistrado Pretelt) la posición del ejecutivo fue casi “reclamada” por diversos actores sociales, en vez de dejar que la propia institución resolviera sus propios problemas.

De esta cuestión tan trillada, pero desde el punto de vista donde me ubico poco confrontada al problema de la puesta en relación del lenguaje y del fenómeno institucional, debo evocar un punto central. Este concierne a la instancia de legalidad, en la cual el sujeto humano se encuentra introducido con base en el funcionamiento del signo lingüístico, esta entidad psíquica tiene dos facetas, como lo decía Saussure: concepto e imagen acústica, designados como significado y significante. Releen el esquema por el cual él indica la unión de estos dos elementos que se tienen el uno al otro significado/significante.

¿Qué puede notificar para nosotros la barra entre los dos términos? Retomando el ejemplo de Saussure (el árbol), yo diría: si el concepto de árbol responde en francés al significante árbol, si de este hecho no importa que otro acercamiento queda apartado, uno percibe como una relación de obligación el establecimiento de un lazo necesario, en el sentido romano de la fórmula, es decir, para el sujeto hablante el encadenamiento de una deuda. Al pronunciar la palabra el hablante se reconoce sujeto a la legalidad que une, sin confundirlos, los dos elementos del signo lingüístico, él paga su deuda a la institución —nótese la insistencia de Saussure por designar la lengua como una institución— pagando, si me atrevo a decir, la deuda de la palabra. Piénsese cuanto sea necesario, puesto que es a través de la economía de ese montaje de legalidad de la palabra en cuanto signo lingüístico que se juegan a la vez la posibilidad de lo que se llama una interpretación y la subversión de esta posibilidad. Con estas palabras, jugando con la distancia entre significado y significante con otras palabras, el jurista construye su interpretación del texto mediante un discurso de casos (casuística). (Legendre, 1988d, p. 35; traducción propia)

Este esfuerzo de unión entre psicoanálisis, lenguaje y efectos normativos mediante el concepto de *estructura* demuestra que la pasión de Legendre por el derecho nunca cesó. También muestra cómo su amplio conocimiento de lo jurídico y de la historia (Legendre, 1964, 1968) le permitió atar cabos y construir lo que él llamaría posteriormente la *antropología dogmática*, y que le ha permitido unir lo que sucede a nivel individual en el inconsciente con lo que sucede a nivel colectivo en la sociedad, la cual a su vez posee un inconsciente cultural. Así, Legendre ha tratado de dilucidar cuál es la función inconsciente del derecho y de la institucionalidad, tanto

para el sujeto como para la sociedad, para demostrar finalmente que ambos están más unidos de lo que creemos.

Ahora bien, lo que realmente le importa a Legendre es cómo se constituye psicoanalíticamente el hombre y cómo se relaciona aquello con la institucionalidad. Pero sobre todo le preocupa en la actualidad cómo se están dejando solas a las personas, ya que se les está privando de referencias y, en algunos casos, hasta se les exige a los jóvenes ser padres de sus propios padres. Esto es así porque el discurso imperante nos empuja a todos a tener la misma capacidad de autofundación, y de ahí que todos podamos comportarnos como microestados, sin ser realmente conscientes de las consecuencias que eso puede acarrear (Legendre, 1994-1995; 2007b; 2009, p. 41).

Seba (2006, pp. 336-337) identifica dos etapas principales en la obra de Legendre que implicaron un cambio de perspectiva. Muy crítico de la idea de poder en sus inicios, Legendre pasa después a preocuparse por los mecanismos inconscientes, imaginarios y simbólicos por los cuales se reproducen no solamente los poderes y sus formas, sino también los sujetos que obedecen a esos poderes y las razones de ello. Para Seba, Legendre estudia así el papel de las instituciones en el desarrollo de los sujetos individualmente considerados, y de psicoanalista de la política pasa adicionalmente a pensar como un antropólogo, reanudando el gesto propio de los pioneros de esta disciplina en el siglo XIX, quienes primero fueron juristas intrigados por la ausencia de derecho codificado en ciertas sociedades, que de esta manera intentaron aproximarse a los sistemas no jurídicos de parentesco. Con relación a esos lejanos predecesores, Legendre utiliza todos los recursos del psicoanálisis, para unir así las disciplinas del derecho, la antropología y el psicoanálisis (Seba, 2006, pp. 336-337).

[95]

Inconsciente y derecho

Con la interpretación de los sueños, Freud ya había revelado en 1900 a los europeos atónitos lo que otras civilizaciones no habían jamás olvidado, a saber, que una parte importante de nuestra vida psíquica se desarrollaba sin que lo supiéramos, a nuestras espaldas, y esto lo hizo mediante la puesta en evidencia de los efectos del inconsciente en el ser humano.

Por su parte, en los años ochenta Legendre revela que el edificio racional del derecho civil, que fundamenta todas las relaciones contractuales y mercantiles, es solamente un caso más y particular de montaje de ficción, de los cuales las civilizaciones no europeas nos dan otras ilustraciones a

través de sus mitos fundadores. La vulgata de la historia del derecho contaba que el derecho civil moderno habría surgido de un renacimiento del derecho romano al final del Medioevo, mientras que otros juristas habían ya mostrado que el derecho había sufrido importantes distorsiones en el momento de su pretendido renacimiento en Bolonia en el siglo XIII. Pero el alcance exacto de esas distorsiones ha sido solamente precisado por Legendre, cuando explica cómo el derecho romano fue “desromanizado” en el Medioevo (Seba, 2006, pp. 337-340).

Aunque es difícil resumir brevemente un proceso así de complejo, Seba afirma que la concurrencia de los poderes en el Medioevo —la Iglesia y el emperador, las ciudades y los reinos en formación— condujo a los pensadores escolásticos a distinguir en el edificio del derecho romano, por una parte, sus formas técnicas, el aparato lógico de deducciones y de pruebas jurídicas y, por la otra, los discursos de legitimidad, necesariamente múltiples, vista la cantidad de los poderes presentes (Legendre, 1999, pp. 130-134). Esto sucede durante lo que Legendre llama la revolución del intérprete, que precede a la revolución científica del Renacimiento (Seba, 2006, pp. 336-338).

[96]

Como hemos podido observar, el acento de las reflexiones de Legendre frente al poder se encuentra en un lugar anterior al de las convicciones políticas, en un espacio previo al posicionamiento ideológico individual o colectivo; que no lo suprime de ninguna manera, sino que detiene con antelación su reflexión. Diríamos que más bien intenta “pasar por el diván” no solamente al ser humano y al porqué de su relación con la tradición jurídica occidental, sino también al derecho y a las instituciones, tratando de comprender la función que cumplen para las personas.

Es esto lo que nos interesa de su trabajo, que Legendre pone a trabajar juntos al derecho y al psicoanálisis, tratando de encontrar una explicación inconsciente y hasta pulsional a los fenómenos jurídicos e institucionales. Ahí está nuestro punto de contacto con él, en el deseo de una mirada más psicoanalítica y menos políticamente ideologizada a las relaciones de las personas con las instituciones, con el derecho y con la caprichosa autoridad. No se trata de suplantarlo o negar las otras aproximaciones a las relaciones de poder, sean estas de naturaleza económica o sociológica; sino que se intenta más bien alcanzar otro registro, ojalá complementario, de estas.

Esa búsqueda para tratar de aclarar cuál es la relación que mantenemos los individuos frente a las instituciones, y más especialmente frente a la institucionalidad estatal, ha llevado a Legendre a concluir que esta

es similar a la que tenemos frente a nuestros padres (Legendre, 1974). Se trata, entonces, de una relación de amor y de odio, de necesidad y rechazo, de malestar, pero al mismo tiempo de gratificación. Queremos que nos ame, que nos cuide, pero al tiempo que nos deje libres y que no opine; que podamos vivir independientes pero que esté ahí siempre que lo necesitemos. Es una relación ambivalente, frustrante, de necesidad, en búsqueda de unos ideales en ocasiones imposibles y por lo tanto de hostigamiento, pero sobre todo es un tipo de conexión humanamente indispensable. Adicionalmente, Legendre afirma, y esto es lo que considera Seba como lo más impactante de su pensamiento (2006, p. 330), que, por encima de todo, los seres humanos obedecen a sus gobernantes como lo hacen con sus padres por una sencilla razón: *porque los aman* o, mejor dicho, *porque desean amarlos* y buscan ser amados de vuelta. El amor es entonces la conexión que sella la autoridad: “Los amos asumen el papel de padres ideales” (Seba, 2006 p. 331; traducción propia) y por eso, probablemente, la política produce tanta pasión. Los seres humanos se relacionan entonces como se relacionan los hijos con sus padres:

Cada sujeto está llamado por la autoridad política a comportarse con respecto a esta como se comportaría con respecto a sus padres: con una mezcla de temor y amor heredado de la fase edípica. Legendre habla así de un lazo, todavía inconcebible para la mayoría de los historiadores de la tradición jurídica occidental, “entre el nudo infantil de la sumisión y la sacrosanta majestad del Poder en nuestras sociedades”. (Seba, 2006, pp. 331-332; traducción propia)

[97]

Así lo que hace realmente original a *El amor del censor* (Legendre, 1974) es la respuesta inédita que ofrece a una pregunta que existe desde el Renacimiento y que había encontrado ya la respuesta de Maquiavelo: principalmente el temor estaba en la base de la obediencia. Pero la respuesta que encuentra Legendre penetra aún más profundamente la condición humana, en un diálogo entre psicoanálisis y derecho: *los pueblos obedecen a sus gobernantes porque los aman y los aman porque los gobernantes asumen el papel de padres ideales*. La innovación de Legendre consiste así en introducir elementos del inconsciente en el análisis político (Seba, 2006, p. 331). El trabajo del jurista es entonces como el de los padres: consiste sobre todo en el arte de inventar las palabras tranquilizadoras, de decir cómo se deben hacer las cosas, de indicar el objeto de amor en donde la política situará al prestigio, pero también de manipular las amenazas

primordiales que movilicen a los individuos, según las clases paternas (Legendre, 1974).

El poder político no había sido pensado antes tan claramente como objeto de amor ni la dominación como el resultado de un dispositivo fundado en una demanda de amor, a pesar de que desde siempre el poder había sido practicado así. Ahí donde Maquiavelo consideraba el temor y el amor como excluyentes en principio, Legendre muestra que están presentes en el inconsciente simultáneamente, como reflejo de la relación primigenia con los padres y así retoma con toda la fuerza las teorías psicoanalíticas del complejo de Edipo y de la horda primitiva ya expuestos (Seba, 2006 p. 332).

Como observamos, el psicoanálisis y su función estructurante determinaron el lente con el cual Legendre se aproximó de ahí en adelante al fenómeno normativo, no sin continuar retroalimentándose de la filosofía y la historia.

Para comprender y completar aún más su propuesta teórica, nos adentraremos a continuación en sus debates más álgidos. Primero en lo que Legendre denomina el *self-service* institucional, retroalimentado por el imperio del *management* o lo “gestionario”, es decir, cómo el discurso antitabú ha hecho carrera y ha llevado a las personas a aproximarse a lo normativo y a las instituciones “a la carta”, sirviéndose exclusivamente de lo que conviene a cada una sin conciencia alguna del otro o de sí misma. Aquí serán aún más claras las influencias de Freud, Lacan y el estructuralismo. Asimismo, se hará manifiesta su oposición a fenómenos como el situacionismo y Mayo del 68, que no planteaban alternativas de construcción, pues no eran conscientes de que la deconstrucción también se convierte en un montaje dogmático, lo que constituye así una mirada francamente crítica a dichos momentos históricos.

Posteriormente nos concentraremos en el debate sobre lo que Legendre denomina el biologismo o cientificismo y el convivialismo, que están marcando la pauta en la actualidad. Esto se agrava también mediante el imperio de la gerencia o del *management*, cuya visión meramente gerencial de la sociedad está vehiculada muy fuertemente con el fenómeno de la globalización.

Contra el *self-service* institucional y el imperio del *management*

Como lo hemos presentado hasta el momento, la trascendencia de los montajes dogmáticos consiste en que estos se han conformado a través

del tiempo para buscar explicaciones posibles al hecho de estar vivos. Mediante el paso identificatorio del tiempo, dicho montaje se ha convertido en referencia y, de esta manera, ha logrado igualar a las personas ante el sacrificio simbólico. Todos nos comunicamos mediante una estructura, aquí ya la igualdad ante la representación es inevitable, nada altera el espacio que ocupa la representación (Legendre, 1994-1995). Esto es lo que las sociedades democráticas pretenden lograr, permitiendo que el modelo sobreviva, ya que en principio busca fundarse en algún tipo de razón, de justicia: unos no tienen por qué sufrir más o menos que otros. Aunque la desigualdad de hecho sea inevitable, es intolerable que, frente a la ley y los montajes dogmáticos que vehicula, sea consentida. Los grandes avances normativos siempre han suprimido los estatus legales que proporcionen beneficios particulares en razón a ciertas categorías específicas. Sin embargo, como lo expondremos ahora, nuevas concepciones cuestionan estas afirmaciones.

El discurso antitabú

Legendre parte aquí del punto de vista de la lógica de la triangulación de la realidad de las estructuras en el nivel psicoanalítico. Según esta, para poder ser 'yo' debo primero pasar por ser 'otro'. Así pues, cualquiera que sea el discurso social fundador, ese relato ocupa el lugar de significado y regresará siempre al mismo punto, de suerte que cuando se cambia el discurso, la lógica no se afectará. Por esto hoy el discurso-relato antitabú se ha convertido en el nuevo tabú y posee su mismo alcance y normatividad. Este discurso es el imperante hoy día y forma parte de lo que Legendre ha llamado *me-society*, la yo-sociedad que busca permitir el autoservicio institucional. Así las personas se pueden aproximar a las instituciones y a los demás en los términos de lo que le conviene a cada persona⁶. La vida hoy se muestra como si pudiéramos pasar frente a un mostrador continuo y se nos permitiese tomar lo que nos apetece⁷; esto implica que si para mí

[99]

-
6. Se puede cambiar el nombre, el apellido, el sexo al expresar la voluntad personal de hacerlo. Para nosotros los juristas es una conquista de la libertad, pero para Legendre es pasar por el mostrador y limitarse a escoger lo que le plazca sin ninguna consciencia de las consecuencias que eso pueda traer al individuo y a la sociedad. ¿Puedo ser otro con solo desearlo?
 7. Los Estados hacen lo mismo, si los fallos internacionales les convienen, los cumplen, sino... vuelven a emplear la fórmula de la época de la Colonia de "se acata, pero no se cumple", como ha hecho Colombia con el reciente fallo de la

algo está bien, si es suficiente, lo demás no importa ya que yo me puedo autodefinir⁸ (Legendre, 1994-1995). El placer se ha convertido en el único guía y así peligra la vida en comunidad. “El paraíso del ahora” no podrá sostenerse en el tiempo ya que, si los individuos no encuentran su gratificación de manera inmediata, de todas formas la alcanzarán por la fuerza, porque a eso es a lo que estarán acostumbrados. ¿Qué pasará con aquellos que no puedan hacerlo? La violencia extrema podrá convertirse en la única vía de expresión posible, en la más eficaz forma de obtener lo que se desea.

Parte de la preocupación del autor es la posible refeudalización de los espacios institucionales, entendida como un retorno a formas de asignación de papeles más por efectos hereditarios o carismáticos que como resultado de procesos debidamente normales, puesto que ya no hay claridad de lo que determina las referencias. ¿Qué hace a una persona ser lo que es? ¿Frente a qué se posiciona? ¿La profesión, el género, la red social a la que pertenece? La multinacional que le da trabajo⁹ puede ser más decisiva que la nacionalidad o las autoridades democráticamente elegidas al momento de identificarse individualmente. Al haber gran cantidad de discursos simultáneos y muchas veces superpuestos, puede generarse tanto una gran apariencia de libertad —“puedo ser lo que yo quiera”— como una mayor confusión. Este es un riesgo: proporcionarles más permeabilidad a

[100]

Corte Internacional de La Haya que le reconoce una porción grande de mar territorial a Nicaragua.

8. Como ejemplos podríamos mencionar el caso de Rachel Dolezal, la activista norteamericana de la causa afrodescendiente que decidió autoproclamarse afroamericana siendo hija de padres caucásicos y “rubia ojiazul”. Sus padres y otros afrodescendientes reaccionaron airadamente, pues sintieron que ella sola no podía autodefinirse ni pretender ser lo que no era, ya que su autoproclamación para ellos era mentira (Samuels, 2015). También está el caso de la Cámara colombiana (Congreso de la República), para la cual fueron elegidos en 2014 dos representantes “blancos” (criollos) y no afrodescendientes mediante una acción afirmativa preexistente para proteger a dicha comunidad. Los afrodescendientes demandaron dicha elección por no sentirse verdaderamente representados. ¿Quién dice quién es afrodescendiente?
9. En el departamento del Caquetá a mediados de 2000, la multinacional Nestlé llegó a cumplir el papel del Estado con mucha más eficacia al proporcionarle a sus habitantes salud y educación. El hecho de que sus directivas no sean elegidas popularmente, sin embargo, pasa para los habitantes completamente a un segundo plano. Lo más importante es tener las necesidades básicas satisfechas; quién las proporcione, poco importa.

las mafias de toda índole para dividirse el mundo a su antojo (Legendre, 1994-1995).

¿Cuáles serían hoy las consecuencias de una refeudalización? ¿Se podrían equiparar a las circunstancias de la Edad Media? ¿Cómo enfrentar los nuevos retos? (Legendre, 1994-1995). Es probable que estemos en un momento resultado de un efecto de péndulo: antes todo era prohibido, ahora todo es permitido, pero los dos extremos son desestructurantes (Legendre, 1994-1995). Es curioso que el psicoanálisis haya roto en su momento tantos esquemas sobre todo en relación con el sexo, dando numerosas posibilidades y nuevas comprensiones de la condición humana o normalizando por ejemplo las pulsiones; pero que hoy esté en la raíz del rescate de lo normativo o lo estructural resulta interesante. Freud, sin embargo, siempre comprendió la necesidad de la ley:

Ese proceso de civilización de las pulsiones, o también en lenguaje espinosista de “contención de las pasiones de la multitud” indispensable a la vida en sociedad, no es posible sino por medio de la existencia de reglas, de derecho, de justicia, lo que Freud afirma en los siguientes términos: “Ese remplazo de la potencia —del poder del individuo por aquella de la comunidad— es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en el que los miembros de la comunidad se limiten en sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo aislado no conoce límites de este tipo. La exigencia cultural siguiente es entonces aquella de la justicia, es decir, que la seguridad del orden jurídico una vez dado no será destruida (*Battu-en breche*) a favor del individuo. En esto dicho, no hay nada decidido sobre el valor ético de un tal derecho. (Seba, 2006, p. 334; traducción propia)

[101]

La ley, entonces, es inevitable, ya que permite la vida para el individuo en sociedad y, por eso, es el paso cultural decisivo. Ahora, “el valor ético de un tal derecho”, su contenido discursivo, exigirá un combate social posterior. En la actualidad este combate se da desde varios frentes, pues se pretende jugar el juego teológico de la razón generando aún mayor confusión, volviéndolo todo más complejo para el individuo que no sabe frente a qué reflejarse o dejar de hacerlo. Se pone así cada vez más de presente el problema de la comprensión y también de la justificación por parte de los sujetos de los distintos discursos vigentes. Desde la perspectiva psicoanalítica, la construcción humana no se da por añadidura, no se da de manera natural, no es obvia (Legendre, 1994-1995). Legendre insiste, apoyado en el espacio

de lo *no sabido* y de lo *no dicho* que evidencia el psicoanálisis y que ocupa la institucionalidad, en que el ser humano debe nacer una segunda vez, y que lo debe hacer por medio del nacimiento a las referencias, a las instituciones.

Lo que buscan los montajes dogmáticos es librar una batalla con el narcisismo —soy el único, el más bello, el mejor— y lo que está en juego es el acceso del sujeto a la palabra y, por ende, al límite y a la posibilidad de la vida en sociedad (Legendre, 2004). Lo que es incomprensible para los individuos es la fragmentación del discurso, puesto que si todo se puede, si todo está bien, entonces cualquier cosa es adecuada, todo da lo mismo y el individuo siempre estará bien o mal pase lo que pase, ya que no tendrá de dónde asirse para poder comparar. ¿Frente a qué puede oponerse el individuo si todo se puede hacer y no existen límites claros? ¿Cómo constituir su individualidad, quién es, si ya no hay referencias, si todo significa lo mismo?

Sin embargo, desde el punto de vista psicoanalítico, la lógica ternaria de la representación existe y le permite predecir a Legendre que la humanidad no va a soportar que se supriman y se quiten los montajes dogmáticos, la humanidad no va a poder aceptar por demasiado tiempo el antitabú como tabú: construirá nuevos montajes, ya que sería demasiado duro vivir sin ellos. Así, a pesar del discurso imperante, hay cosas que trascienden al individuo, como el lenguaje, la cultura, sus diversas manifestaciones y las estructuras normativas. Esta trascendencia es el mecanismo identificatorio que permite una base común y que a su vez sostiene la comunicación idiomática y cultural, que él llama dogmática (Legendre, 1994-1995). Otras culturas distintas a la occidental se encuentran más y mejor preservadas, ya que sostienen muchos de sus montajes intactos (Legendre, 2004). Lo mismo sucederá en Occidente: la representación, lo simbólico y lo genealógico se reconstituirán, pero probablemente después de pagar un precio alto. Si la trascendencia garantiza la permanencia de la estructura, entonces el problema no está aquí, sino en la posible desestructuración del sujeto.

Para explicar el origen del discurso antitabú, Legendre trae a colación dos movimientos culturales franceses que han tenido mucha repercusión en el mundo contemporáneo. Uno es el denominado situacionismo —de los años cincuenta y sesenta— y que comenzó en el arte y produjo los *happenings*; y el otro es la famosa revuelta estudiantil de Mayo del 68. Aunque ambos son el símbolo de la libertad para muchos, para Legendre se trata de dos fuertes discursos antitabú (Legendre, 1994-1995), en los que

la confusión pasa por libertad. Veremos qué lugar le da Legendre a esos fenómenos en relación con la desestructuración del individuo.

El auge de este discurso se da mediante lo que se conoció como situacionismo y tuvo como su máximo ejemplo de concretización a Mayo del 68 en Francia. El situacionismo se fundamenta en el *détournement* o tergiversación, que supone introducir un desvío frente a la intención original con la cual fue realizada una cosa o una obra en concreto; es la posibilidad artística y política de tomar algún objeto creado y darle otro significado para cuestionarlo. En este caso, la intención política del movimiento era clara: el capitalismo como sistema político hegemónico generaba cosas o conceptos alienantes, y distorsionar su significado y uso original podía producir efectos críticos muy fuertes. Como manifestaciones del situacionismo se pueden destacar la recuperación, la deriva y la creación de situaciones. Esta última equivalía a los famosos *happenings*, acciones que pueden ser teatrales, previamente concebidas para generar, de manera inesperada y en lugares imprevistos, reflexiones críticas o sin un sentido obvio en torno a algo que dejará en el observador algún espacio para la introspección o la denuncia. Se trataba de construir situaciones sobre todo en la ciudad, con el deseo de propiciar un cambio de rumbo que contradijera abiertamente a la tradición.

[103]

Legendre afirma que este ha sido uno de los discursos antitabú por excelencia, ya que todo se dejaba a la apreciación del individuo, lo que hacía posible entonces para este escoger su propia normatividad. El problema aquí es que toda la negatividad queda a cargo del propio individuo: este será responsable de todo, sin ser consciente de ello, tanto de lo bueno como de lo malo. Pero si las instituciones existen, ellas pueden ser responsables de todo lo malo; sin instituciones el individuo queda solo con su culpa frente al mundo.

No obstante, ser verdaderamente libre es sumamente atractivo, revolucionario y bastante democrático; ¿quién no ha deseado ser un artista autoproclamado y tener la posibilidad de empezar de cero para darle nuevos significados a las cosas y convertirse en un nuevo creador? Pero Legendre advierte que estas son doctrinas que sin buscarlo conscientemente también se vuelven totalitarias. Sin límites ni leyes, estas desembocan fatalmente en la pregunta sobre cómo organizar la sociedad, pero cómo hacerlo de una manera diferente, única, novedosa... ¿Sobre cuáles bases, si ya ninguna es válida? ¿Quién o cuál institución debería garantizar el núcleo atómico

genealógico? ¿Quién sería el garante de la legitimidad? ¿Habría alguno? ¿Solo la persona individualmente considerada?

El otro discurso antitabú que genera controversia para Pierre Legendre es la conocida revolución estudiantil de Mayo de 1968 en Francia. Ahora bien, la revolución no fue en sí misma el problema, ya que para Legendre Francia se había vuelto “irrespirable” para la época; el problema fue la deconstrucción que se intentó instaurar:

No tengo nada contra Mayo del 68. [...] La Universidad era irrespirable. Pero el viraje se realizó dentro de tales condiciones, que lo que se puso en marcha fue lo absurdo. Cuando yo veía a algunos de mis colegas en sesiones de confesión pública confesarse de no se sabe muy bien qué, delante de estudiantes disfrazados de Mao, yo encontraba eso irrisorio, lamentable, realmente una triste lección para darles a los más jóvenes. [...] La cuestión normativa es una cuestión de lógica, de estructura. Poner en obra “prohibido prohibir” es una manera de instituir lo normativo. Es tan normativo como su contrario. Solamente que produce efectos de desconcierto, de desvío. Para mí, usted sabe, [Mayo del] 68 [es] *Lo que el viento se llevó*. [...] Pienso que pronto ya no va a emborrachar [*souler*] a nadie. Bueno, aunque también puedo equivocarme grandemente. (Legendre, 2009, pp. 48-49; traducción propia)

[104]

Este movimiento se vivió como un momento de gran ruptura frente a la tradición francesa en exceso formalista y anquilosada. Fueron meses de una sentida libertad para la juventud, cansada entre otras cosas de la educación que recibía y que vehiculaba la idea de un futuro predeterminado. Sin embargo, para Legendre la lectura de ese movimiento estudiantil no es tan positiva ni significativa como lo han pretendido muchos, aún hoy. En el fondo el discurso que se manejó en esos años, aunque fue distinto en apariencia, no rompió con la estructura ternaria: trató de imponer otra y finalmente se banalizó (Legendre, 2009, pp. 48-49). Al respecto cuenta Legendre:

Yo enseñé en Nanterre a partir del inicio del año 1968. Yo vi cómo se comportaban los buenos niños burgueses del barrio XVI, porque en esa época había una suerte de competencia territorial de esa universidad, que tenía como mayoría a los niños de los mejores barrios. Y bien, por favor perdóneme, en la Facultad de Derecho yo vi esto: en los baños, todos nuevos, ellos hacían popó en el piso. Le dije a algunos: ¡He ahí un gesto democrático! ¿Quién va a limpiar eso? Evidentemente las pobres esclavas de los HLM [viviendas pobres de interés social a las afueras

de París] de los alrededores, para la época las pobres portuguesas que buscaban cómo alimentar a sus familias. Yo hice mis exámenes en Lille bajo protección policial. Puesto que ¿quiénes son las víctimas? Las víctimas no son aquellos que siempre tienen la oportunidad de caer de pie en la vida, que tienen padres, relaciones o que van a sacar los dientes presidiendo la UNEF [Unión Nacional de los Estudiantes de Francia] por ejemplo. [...] Cuántos jóvenes que están en formación pretenden hablar en el nombre de todos los jóvenes, de todos los estudiantes, pues bien, eso me choca. Para mí, eso es el revés de la democracia, es el mundo al revés. Es verdaderamente caminar sobre la cabeza. (Legendre, 2009, pp. 46-47; traducción propia)

Para Legendre, las revoluciones las hacen quienes no tienen nada que perder, quienes lo tienen todo: los estudiantes burgueses, los que a pesar de la revolución siempre caerán “de pie”. Los que no tienen nada quieren alcanzar algo; quitarles ese derecho es para Legendre una verdadera injusticia. Las señoras portuguesas debían seguir limpiando, fueran los revolucionarios u otros quienes hicieran sus necesidades en el piso del baño.

Durante Mayo del 68 y el situacionismo, así como en la actualidad, cada uno de nosotros cree que es posible autodeterminarse, que no deben existir normas (Legendre, 1994-1995). Esta actitud de autogobierno permite, entre otras cosas, que no existan ya gobiernos representativos, sino asambleas generales permanentes que alientan estar presente continuamente, que todos anden juntos siempre, “la masa y el jefe”, en términos de Legendre, tal como ocurrió en Mayo del 68. Pero esta actitud, según Legendre, no va a permitir ir muy lejos pues está condenada a la temporalidad¹⁰. Sin embargo, su poder descansa en que la posibilidad de todos al tiempo, todo el tiempo, suena muy liberadora y nos puede conducir a desear firmemente que funcione.

Muchas personas han creído y creen todavía en una sociedad de ruptura constante, pero Legendre muestra la dificultad de esta empresa, para lo cual la relaciona con la idea de élite, sobre todo cultural y política. Para Legendre el antitabú es un lujo para y de los ricos en términos económicos, pero también en términos culturales y de oportunidades. En efecto, quienes tienen posibilidades siempre podrán volver a reconstruirse en los

[105]

10. En la actualidad, los movimientos españoles del 15-M y de los Indignados parecieran darle la razón.

mejores términos, pero eso no le pasa a la mayoría. Esta reconstrucción, entonces, es un asunto de élite. Así pues, quitarle las referencias a la mayoría sin medios es para Legendre una barbaridad. El destruir, la ruptura, solo es una ventaja para quien puede reconstruir(se) fácilmente¹¹. Quien no obtiene nada a cambio debe poder caminar sobre lo andado para tener bases sobre las cuales sustentarse y crecer¹².

En esos movimientos de “abajo todo esto” que se instalaron, la lucha generó víctimas, ya que gozar sin trabas no era sostenible para la mayoría. ¿Qué quedó de eso? Nada, responde Legendre; Mayo del 68 cumplió también su ciclo. Durante esos años, Francia tuvo en los Estados Unidos y en el resto de Europa un aspecto fascinante, de liberación, de movimiento, pero ahora ese esplendor se ha extinguido y hoy en el poder se encuentran los rentistas de Mayo del 68¹³. Promover “gozar hasta morir” conlleva la deconstrucción del sujeto, y esto solo es viable al amparo de una superpotencia militar —recuérdese que Occidente impone su forma de pensar—, pero la humanidad no podrá continuar así, ya que un exceso de consensualismo lo hace invivible.

[106]

Legendre afirma que estas corrientes fueron motivadas por un impulso seudointelectual y elitista que generó, sin quererlo, reacciones fundamentalistas, ya que usualmente la *doxa* o “casta” que está a la moda de vanguardia desprecia las reflexiones sobre lo normativo y los montajes dogmáticos. Pareciera que estos son entendidos como una pareja nefasta, cuyos principales objetivos son dominar y suprimir al individuo. El *statu quo* se entiende perverso en esencia, así que de lo que se trata es de romperlo y desestructurarlo como posición libertaria. La casta asume que lo inteligente en la actualidad parte siempre de una primera propuesta deconstructiva.

11. En Bolivia los magistrados de la Corte Constitucional son elegidos popularmente y la mayoría son indígenas. Cuando pregunté en una conferencia en Bogotá (Universidad de los Andes, en 2011 o 2012) si ellos habían roto con la tradición jurídica “criolla”, un conferencista amplio conocedor del proceso boliviano me respondió que no, que incluso eran más conservadores que los anteriores magistrados. No me sorprendió, necesitaban sentirse muy seguros en su nuevo papel antes de darse el lujo de innovar.

12. En esta línea es interesante preguntarse qué buscan hoy las víctimas colombianas frente a nociones como *verdad*, *reparación* y *restitución*... ¿de su propiedad?

13. Daniel el Rojo, uno de los líderes principales de Mayo del 68, ha sido eurodiputado por el Partido Verde. Pero también es un claro ejemplo de la desestructuración ante la falta de límites, en razón de su defensa de la pedofilia como una opción legítima.

Legendre ve en la estructura una realidad ineludible, fatal, ni buena ni mala, tan solo cierta. El ser humano llegará tarde que temprano a la construcción de un montaje¹⁴ y el discurso antitabú es prueba de ello, así no seamos conscientes de esto, ya que es imposible escapar de la experiencia de la negatividad. La urgencia de un marco se revelará finalmente inevitable (Legendre, 1994-1995). Los montajes dogmáticos seguirán siendo necesarios y estando presentes, llámense como se llamen. Siguiendo la línea de Freud, con pesimismo Legendre predice el fracaso de todas las vanguardias, ya que en un momento se asimilan al contexto para convertirse en otro montaje; en ese instante se cumple definitivamente su ciclo (Legendre, 1996b). Esto le ha pasado al discurso antitabú.

Biologismo o científicismo y convivialismo

Legendre se opone a este discurso en la medida que cosifica al ser humano y nos conduce a vivir en medio de una carnicería. Veamos: lo que hace realmente al ser 'humano' no es la 'cosa-persona', sino el *lenguaje* que lo representa e interpreta; las instancias simbólicas que lo nutren y lo sostienen (Legendre, 2004). La imagen es el resultado de la percepción sobre las cosas y esa representación es una instancia psíquica que no es exclusivamente material. Entonces no se puede tratar a la imagen como a una cosa, no se puede tratar a la comunicación desde un punto de vista meramente instrumental y mecánico. Tenemos que lidiar con un mundo simbólico, metaforizado e idealizado. La palabra hace al ser humano y es necesaria para representar una ausencia, un deseo, un significado, para volver presente de alguna manera lo que está ausente. Pero no se puede construir una cosa sin reprimir (*refouler*) otra (Legendre, 1994-1995) y para esto son las ritualidades: escenarios fabricados para vehicular sentido en los que se privilegian ciertas formas y se excluyen otras.

Hoy pretendemos estar frente al desmoronamiento de las estructuras simbólicas clásicas, frente al hundimiento de las creencias en general, reemplazadas por la ciencia y la técnica. El pretendido desdibujamiento de las religiones en Occidente es para Legendre el efecto de la dominación de las representaciones científicas —otra forma de autoritarismo— y pretende expresar el triunfo de la ciencia frente a otro tipo de explicaciones

[107]

14. Me sorprende ver a los antiguos defensores de la Asamblea Nacional Constituyente, generadora de la Constitución Política de 1991, aterrados con la posibilidad de la misma opción, como un resultado del Proceso de Paz de 2015.

existenciales (Legendre, 1994-1995). En la actualidad, se asume que la ciencia tiene la última palabra, pues se ha convertido en el discurso de autoridad por excelencia; si la ciencia acepta algo como posible, eso es suficiente para abrazarlo, más allá de otro tipo de implicaciones simbólicas o psicoanalíticas.

Lo que se pretende es la desaparición de las invocaciones, puesto que la verdad que vehicula la ciencia es en principio comprobable y ya no hay lugar para el misterio. Las relaciones se han vuelto exclusivamente binarias, verificables y punto, así se ha suprimido la pregunta por la inmortalidad. Pero según Legendre, esto no es posible. Pareciera entonces que para él lo que está mal en este caso es el discurso de “relleno” del montaje, no el montaje en sí mismo que es inevitable.

Las creencias tecnocientíficas nos invaden y retoman la idea de que la comunicación se plantea en términos jamás vistos, novedosos, lo cual es para Legendre falso (Legendre, 2004). Sin embargo, estas se presentan —y probablemente así lo harán siempre— en términos igualmente clásicos, porque pretenden cumplir la misma función que los mecanismos anteriores: dar respuestas. Lo que es nuevo es el rechazo al pensamiento especular, a la distancia que implica dudar (Legendre 1994-1995).

En la apuesta cientificista-biologista el error es creer que ya todo está claro, que ya se encontraron las respuestas, cuando no nos es posible escapar del espejo como pantalla que nos devuelve nuestro propio reflejo incógnito, el cual deberemos volver a llenar con las referencias que tengamos a nuestro alcance. Lo desconocido sigue estando allí-aquí-allá, pero para la ciencia todo lo que es irracional y no verificable según sus términos y métodos específicos se vuelve molesto e inocuo. La especialización y fragmentación del discurso científico hace posible creer que todo es viable, pero eso no significa que se hayan evacuado las respuestas fundamentales. La humanidad quiere vivir ahora como en el inconsciente, en el que todo se puede, donde no existe el pasado, ni el tiempo, ni la negatividad (Legendre, 1994-1995). Se está tratando de negar la especificidad del hombre, la palabra y el texto. Este espejo es trascendental, es una ficción necesaria para que el hombre salga de su duelo eterno consigo mismo.

El otro discurso que según Legendre pretende erradicar de la vida en sociedad la posibilidad de la duda y que además busca llevarnos de la mano hacia la visión “gerencial” del mundo, conectada completamente con el imperio del *management*, es la convivialidad. Esta es la creencia de

que todos debemos estar felices, satisfechos, sonrientes, agradecidos permanentemente; siempre debemos ser amables, de buen genio, simpáticos, optimistas, tolerantes, sanos, bonitos, delgados, políticamente correctos, y nunca ser problemáticos ni difíciles. Legendre la define como el tener que vivir “dando saltitos” (*en sautillant*) permanentemente. Nada más alejado de la complejidad de la condición humana, de la que son constitutivos la ambivalencia, la ira, el odio, la envidia, el resentimiento, la enfermedad y la frustración. Cuando esto se olvida también se olvida que los montajes dogmáticos son necesarios y que esta necesidad es vital. El montaje integra la otra dimensión del ser humano, aquella que no nos gusta, que nos aterra, que nos hace feos y malos en muchos aspectos, y por lo tanto la buscamos suprimir o al menos contener (Legendre, 1994-1995). Por eso la estructura es indispensable.

La convivialidad y su aparente deseo de que nos hagamos el bien constante y mutuamente ocultan el hecho de que siempre se están dando vueltas alrededor de la manipulación. Para Legendre, el convivialismo es la misma cosa que el autoritarismo, pero en su versión de “algodón de azúcar” (Legendre, 1994-1995). Para Legendre, este discurso —como todos aquellos de lo que no tiene sentido, de lo falso— destruye los aprendizajes y se convierte en una fábrica de analfabetas, autodestructores y destructores de los demás. La permanente exigencia de lo “políticamente correcto” evita evacuar de manera menos agresiva ciertas pulsiones inherentes a la condición humana (Legendre, 1994-1995). La falta de claridad del discurso presente en el montaje, junto a su fragmentación, se encuentra en la raíz de la violencia actual; siempre será más ventajoso tener un marco legal claro y explícito, “dogmático”, que no tenerlo, pues así se puede negociar sobre bases legales y tener derechos garantizados.

El convivialismo contradice la separación, el sacrificio; enseña a vivir y a gobernar de una manera “gentil” que implica que únicamente debe hacerse “amablemente”. Pero esta es una posición irreal y delirante, que niega el hecho de que el poder es el poder. Por tanto, para Legendre, el convivialismo produce efectos de confusión y es una de las formas modernas, liberales, de totalitarismo. Más grave aún, con el convivialismo la política entra en lo afectivo: si se me hace daño, pero con amor o “por mi bien”, es más difícil rebelarse. Los ecos de la figura paterna son en este aspecto bastante fuertes (Legendre, 1994-1995).

La identificación se vuelve entonces confusa, “blandita”¹⁵ y “a la carta”, pero lo que en realidad se está poniendo en cuestión, sin saberlo, es al “padre-referencia”, quien finalmente separa. De lo que no somos conscientes, según Legendre, es de que la referencia fundadora es la representación-personificación de lo indisponible, de lo que no se puede tocar y, por tanto, con lo que no se puede jugar. Esto no tiene nada que ver con el espíritu democrático, aunque así se venda, puesto que la democracia pasa por unas reglas limitantes e institucionalizadas. En cambio, poderse dar su propio nombre, crear su propia legalidad, convertirse uno mismo en su propio “microestado” equivale, para Legendre, al horror de la confusión, de la pérdida de referencias y de la imposibilidad de comunicación con el otro (Legendre, 2004).

Tanto el biologismo-cientificismo como el convivialismo son discursos que predicán que las formas-normas son meras e innecesarias tiranías que solo existen para congregar a los poderosos. Así, lo actual y evolucionado es la posibilidad deshacerse de ellas. Pero realmente no podemos deshacernos de la lógica psicoanalítica del tercero, pues es imposible vivir sin referencias.

[110]

El imperio del *management*

Desde la perspectiva psicoanalítica, Legendre sostiene que el *management*¹⁶ toca la fibra narcisista, la no separación que prolonga la gratificación con la madre, y por eso a todo el mundo le encanta (Legendre, 1994-1995). Según él, equivale a no cuestionarse, solo a buscar tener más y más. No debemos olvidar el valor constitutivo de las grandes puestas en escena sociales, y del *management* como una de ellas. Pero Occidente desconoce la amenaza, ya que intentar “gerenciar” el consumo sin límites se revelará insostenible.

El fenómeno del *management* es ante todo comercial y occidental, pero no se trata para nada de una manifestación superficial, puesto que toca

15. Legendre afirma que en este punto Salvador Dalí fue un precursor, pues en su arte hasta el tiempo se vuelve “blandito”.

16. *Management* es gestión, administración en inglés. Legendre usa la palabra en ese idioma para poner el acento en que se trata de una influencia norteamericana y lo hace a manera de crítica. En Francia es muy común emplear palabras en inglés que ya forman parte del lenguaje coloquial, lo cual choca con la tradición del “correcto” uso del idioma. *Job, business, blues, weekend, parking...* Muchos franceses creen inclusive que eso es francés.

al núcleo normativo, ocupando el espacio de las referencias. Ha llegado incluso a convertirse en el nuevo relato del “progreso” y del “crecimiento”, apoyado en la economía y sus variables, como lo son las finanzas, el consumo, las ganancias, las políticas públicas, etc. Sus actores se han convertido en los nuevos gurús que dictan normas y dicen cómo se debe vivir desde una perspectiva netamente capitalista. Legendre vincula, entonces, el *management* a Occidente y a sus pretensiones globalizantes (Legendre, 2004).

Occidente ha filtrado por medio de sus saberes científicos su expansión geográfica y ha tratado de ser la fuente y el garante mundial de dichos conocimientos. Sus montajes dogmáticos se han convertido también en meras estrategias de dominación; desde el derecho romano, pasando por la idea de técnica, de la cual el *management* es un ejemplo:

No hay nada más humano que la huida de lo que uno es y Occidente sigue esa condición común. Así, bajo el reino de la ultramodernidad, fabricamos ignorancia con la ciencia. Reconocer esta realidad desconcertante para interpretarla y comprenderla desde el interior produciría grandes frutos en relación con la aproximación a lo que ha sido llamado Globalización/Mundialización, imprudentemente confundida con la última etapa de la occidentalización del mundo. (Legendre, 2004, p. 16; traducción propia)

[111]

Hoy para muchas personas todavía lo no occidental se trata de convertir incluso en un subconjunto occidental, lo que es un gran error para Legendre. La humanidad no podrá soportar un gobierno mundial: ¿qué va a pasar con la diferenciación, con la división? ¿Con la identidad, con la alteridad? En términos de Legendre:

Exacerbado por el desmoronamiento del sistema comunista —que no olvidemos descende también de la modernidad europea—, el tema de los conflictos de civilización, con su vertiente [*pendant*] pacífica (reordenar el mundo) es resultado de una tradición de razonamiento de la cual el origen y la continuidad se nos escapan. Nosotros estudiamos Occidente con la misma seguridad ingenua que preside a las tesis políticas —científicamente apoyadas, como se decía en su época— del desarrollo del tercer mundo bajo el influjo de aquellos expertos internacionales que consideraban a los islámicos como si el Corán no existiera, lo religioso estando ahogado en un océano de parámetros de otro modo más comprensibles; como si no existiera ese marco fuera del tiempo de una referencia con valor totémico, en el sentido de esta

metáfora exótica que funda la legitimidad en todos los niveles de la construcción humana, es decir, La que instituye la relación de identidad entre el sujeto y la civilización. Sin embargo, quien dice identidad dice necesariamente alteridad, el corazón mismo de la reproducción, esto comporta para nuestra especie el resorte de un mundo genealógicamente organizado. Ubicándose sobre este terreno descubrimos la raíz de nuestros razonamientos sobre la legitimidad y, en consecuencia, la tradición escondida que conlleva a su vez el pensamiento tecnificado y la ilusión individualista. (Legendre, 2004, pp. 21-22)

En el fondo del intercambio lo que hay es denegación del límite, puesto que se vende la idea de que todo puede ser intercambiable; y pareciera que es así, ya que tanto la ciencia como la técnica en principio todo lo permiten. Esto significaría que el individuo puede vencer al tercero y suprimir el vacío, pero queda el riesgo de que se vuelva víctima de su propia liberación. La antinorma, el antitabú, puede volver como un bumerán. Ya no hay más sino la ley del “yo lo quiero todo y ya mismo”, solo existe confusión entre la palabra y el acto, sin dejar ningún espacio para la duda, para la culpabilidad. Entre la palabra y el acto debe haber un juego, un espacio para calibrar fuerzas, que hoy ya no es posible (Legendre, 1994-1995).

El *management* pretende absorber el planeta. Por eso se refiere al fenómeno como a un “imperio” que busca la organización del mundo a través de sus únicos principios gerenciales¹⁷. Las críticas pesimistas de Legendre a este imperio son fuertes reparos a Occidente y a su pretendida globalización (Legendre, 1994-1995). Puesto que Occidente ha entrado en un

17. Para Legendre esto proviene de una gran influencia norteamericana; bajo el dominio del mercado, fue la americanización del mundo, después de la Segunda Guerra Mundial, la que ha logrado vehicular una sola forma de pensamiento. No obstante, Legendre rastrea sus fundamentos en la Alemania anterior a esa época: el núcleo de las ideas de organización es alemán y uno de los pilares es la racionalización de los Estados corporativistas (Legendre, 1994-1995). El nazismo fue un laboratorio de las doctrinas de organización que se han realizado después y en distintos espacios. La descentralización misma es un concepto del *management*, que, aunque después fue retomado por la izquierda, al principio era un concepto completamente de la derecha. Esto nos lleva a pensar en el uso que se le dio tanto al federalismo como al centralismo en Colombia durante el siglo XIX. Gracias al federalismo el departamento de Antioquia pudo, por ejemplo, salvaguardar sus tradiciones más conservadoras, pero ¿no era el federalismo un principio liberal?

discurso subjetivista y cientificista, se ha convertido en una cultura sin ningún rito de iniciación ni de despedida, reduciéndose en muchos casos a un requisito proforma en el cual se ha dejado de lado el lugar de la institucionalidad significativa.

La única institución que sigue viva es la del lenguaje, la cual es ley para la humanidad; ello por cuanto la necesidad de comunicación ha permitido que no se obvie la socialización de la estructura ternaria. Para Legendre, la fabricación del concepto de Estado sirvió como base para la intercambiabilidad de los discursos de referencia. El Estado como estructura permitió la absorción del poder jurídico del lenguaje fundador, lo que permite la representación del núcleo esencial para las personas.

Pero como la cultura occidental ha caído en una completa desculturización, en el objetivismo, el vínculo con el tercero ya no es celebrado; todo se ha desritualizado y lo que hace sentido ha sido dejado exclusivamente a la técnica, a una pretendida razón objetiva. En términos psicoanalíticos, Occidente se “deshisterizó”, se “desneurotizó” y pareciera que ya no queda nada por resolver (Legendre, 1994-1995). La cultura occidental es una cultura que pareciera haber perdido la necesidad de iniciar a su propia stirpe, lo que es imposible de eliminar so pena de destrucción cultural; Legendre incluso se pregunta si estaremos *ad portas* de la desaparición de Occidente, puesto que solo el *management* y la tecnología producen hoy fe¹⁸.

[113]

No obstante, la permanencia del derecho romano, convertido a su vez en montaje dogmático, ha perpetuado la vigencia del cristianismo, gracias a la construcción de la idea de Estado (Legendre, 1994-1995). Esto ha permitido la relegitimación constante de la Iglesia medieval a través del derecho romano y sus instituciones, incluida el Estado. Este encuentro selló históricamente el sistema, pues el cristianismo se convirtió en el vector del derecho romano y, dentro del propio derecho romano, lo que hacía fe era el principio político de *imperium*¹⁹. Pero ¿quién posee el *imperium*? ¿Quién puede ser su legítimo portador? ¿Quién puede y debe hacer la ley? Para Legendre, será quien logre vehicular la lógica ternaria, es decir, quien consiga establecer la puesta en escena del poder fuera del tiempo.

18. Basta con observar la consternación que generó entre las nuevas generaciones la muerte de Steve Jobs. Muchos de nuestros estudiantes conservaron durante meses su foto como fondo de pantalla en sus computadores y leyeron con avidez su biografía: para ellos, él definitivamente había significado algo importante.

19. Recuérdese el interés de Legendre en el libro de Kantorowicz *Los dos cuerpos del rey*.

Pero tanto el cientificismo o biologismo como el convivialismo y el imperio del *management* se han imbuido del principio de placer: si algo no nos causa placer, no nos gusta, y si ya no nos gusta, no es posible que sea válido. Lo paradójico es que la humanidad no puede verter esto en la temporalidad; el principio de placer no es sostenible. Frente a esto, para Legendre será necesario reacomodar los discursos anecdóticos actuales con las relaciones del pasado, para así poder encontrarles sentido: habrá que alertar a las personas con nuevos relatos que vehiculen la fe²⁰, así la razón imperante se oponga (Legendre, 1994-1995).

Para Legendre, es urgente comprender psicoanalíticamente las consecuencias de vivir sin límite. ¿Cuáles serán las consecuencias de un tabú antitabú? Es necesario dar una mirada sobre las consecuencias de las nuevas técnicas mediáticas y el discurso de satisfacción que las acompaña. Habría que preguntarse si nos encontramos realmente en una sociedad de mutantes que ya han superado primitivos estadios anteriores, como lo fue su necesidad de montajes, tal como el discurso actual lo pregona (Legendre, 1994-1995). El discurso justificativo del poder teológico se ha convertido en una ideología más y estamos en presencia de un nuevo icono fundador, como lo han sido otros. Ningún dios es ya necesario, cualquier cosa material lo puede remplazar como resultado del cientificismo y del imperio del *management*. Por fortuna, las culturas no europeas para Legendre se resisten, sobre todo aquellas que tienen una relación no iconográfica con la tecnología. Como ejemplo pone a Japón, que conserva las tradiciones a las que acude para encontrar sosiego (Legendre, 1994-1995).

Pero existen otras culturas a las que les fue arrebatada su capacidad estratégica y que no tienen demasiadas defensas frente a la teología del mercado. Estas comunidades son presa frente al intercambio de todo, incluso de las referencias, lo que llega en ocasiones a la permeabilidad total. Estas comunidades podrán, alerta Legendre, ser las primeras sacrificadas (Legendre, 1994-1995).

A pesar de que durante el presente estudio preliminar hemos ido introduciendo partes centrales del pensamiento de Legendre y de sus aportes teóricos más importantes, consideramos que es necesario esquematizarlos aún más y por eso en seguida nos adentraremos en la segunda parte del trabajo que sistematizará las principales contribuciones de Legendre a la

20. ¿El medio ambiente, la ecología, “la madre tierra” podrán cumplir ese papel de tercero igualador?

teoría jurídica, las que le dan, como lo hemos podido identificar hasta el momento, una explicación diferente al fenómeno normativo. Sin embargo, como es de suponer, estas propuestas singulares, y para algunos irracionales, no han pasado inadvertidas y han surgido críticas desde muchos frentes, por eso también en la segunda parte de esta división se traerán a colación los reparos más sustanciales a sus hipótesis.

Los aportes de Pierre Legendre y sus críticas

La argumentación de Legendre como ya lo hemos señalado parte del principio de que independientemente de las modalidades o contenidos que adopten los discursos en la actualidad, la realidad psicoanalítica está presente en todos los individuos. Así, cada una de las personas busca el placer, sueña, tiene inconsciente, se comunica mediante un lenguaje común y se ve excluida en determinado momento de la “escena parental”, es decir, del momento de la relación sexual de los padres (Legendre, 1994-1995). El psicoanálisis constituye así la base teórica de su planteamiento, que traslada a su vez a la constitución social de las instituciones públicas. De esta propuesta que relaciona íntimamente psicoanálisis y derecho surge su formulación de la inevitabilidad de los montajes dogmáticos, al ser el derecho, lo mismo que las instituciones y específicamente la institución estatal, expresión cultural de dichos montajes. De esta manera, existen los usos que se le dan a la ley y a las instituciones no exclusivamente en términos externos y objetivos, sino aquellos que han sido contruidos para sostener realidades internas, profundamente humanas y necesarias para soportar y constituirse en la vida, tanto individual como colectivamente.

Esto significa que no somos tan libres como creemos y que estamos sometidos inevitablemente a estructuras que nos dan un propósito y una identidad. De esta manera, se puede decir que estamos limitados por el giro lingüístico, lo que implica que la conexión entre el significado y el significante no es arbitraria: pasa necesariamente por la referencia que da la estructura, al ser esta la poseedora del sentido social a vehicular. Los intérpretes sociales serán, pues, insoslayables. ‘Yo’ y ‘usted’ seremos entonces reconocidos como tales por ‘él’, entendido como montaje dogmático significativo, por los otros y, por lo tanto, por nosotros mismos. La institucionalidad y el derecho que esta prescribe se convierten así en garantes de la racionalidad tanto individual como social. La institución siempre normativa es el mecanismo que instaura la legalidad expuesta

públicamente y que es verificable por las personas como un tipo de montaje transmisor de sentido para todos. La razón para vivir, según Legendre, nos viene entonces de la posibilidad de encontrarle sentido a la realidad transitoria que implica el hecho de estar vivos. Esto solo es posible si construimos significados culturales, entre ellos el derecho, que logren convertirse en referencia, en sentido de vida, ya que si nos enfrentáramos directamente con el vacío de la muerte²¹ posiblemente nos desquiciaríamos (Legendre, 2004). Asimismo, “entender” también conlleva ser y estar en determinado lugar y por ende filtrarse por la imprescindible identificación con las referencias presentes, situación ilustrada por la máxima de Rimbaud, que también le gustaba a Lacan, citada siempre por Legendre: “Yo es otro”. Esto implica que no podemos ser uno solo en sociedad, sino que somos “uno” necesariamente en relación con “otro” y con los montajes culturales comunes.

Sin embargo, hay que comprender tanto la naturaleza como el discurso de cada montaje al momento de la reproducción del sistema. Por tanto, es necesario preguntarse por cada montaje institucional en su propio tiempo y espacio. Eso es lo que pretende la construcción teórica de la antropología dogmática que va en busca del origen cultural de las distintas genealogías normativas.

[116]

El aporte de la antropología dogmática

La función antropológica de las instituciones

Del psicoanálisis de las instituciones y del papel del inconsciente en la política, Legendre pasa a interesarse por la función de las instituciones en el propio desarrollo de los sujetos. De esta forma, amplía su espectro y se convierte también en antropólogo (Seba, 2006, pp. 332-333; Legendre, 1988d, 1999) ya que no solamente se centra en cómo y porqué se relacionan los individuos con el poder, sino en cómo este influencia a su vez al ser humano, generando relaciones interdependientes. No deja al psicoanálisis de lado, sino que trata de introducirle a su análisis una dimensión antropológica, es decir, mediante el concepto de genealogía le busca una historicidad a la estructura y se interesa así en el paso del tiempo y sus efectos para el ser humano.

21. Lo que Legendre llama siempre en sus textos *gouffre*.

Su tema central se vuelve entonces en cómo la idea de estructura, como referencia simbólica —espejo en términos psicoanalíticos, como ya lo expusimos—, se convierte en montaje dogmático e institucional, el cual, al traducirse en límite necesario, logra sostener al ser humano permitiéndole de esta manera sobrevivir. El ser humano necesita psicoanalíticamente de la estructura, ya que es una condición antropológica para existir. Como ya lo hemos dicho, su mirada se detiene en un estadio previo²²; aunque para él es claro que los distintos lenguajes normativos deben poder transmitir sentido de vida para todos y si el montaje no tiene sentido para el sujeto, puede perder su condición constituyente y convertirse en un mero totalitarismo (Legendre, 1994-1995).

Para Legendre, la noción de referencia no tiene ninguna implicación religiosa o teológica (Seba, 2006, p. 339), pues se trata de un marco vacío, de una estructura desocupada que tiene como función legitimar y, de esta manera, sostener el edificio normativo del derecho (Legendre, 1999, p. 141). Lo que sucede es que ese marco deshabitado no puede funcionar sin ser llenado inmediatamente por discursos ideales que no son para Legendre sino discursos de “relleno del vacío”. Lo mismo sucede con las ideologías, que son el combustible político necesario que sirve para caminar, para hacer funcionar la sociedad compuesta de sujetos (Legendre, 1999, p. 141).

[117]

Legendre también afirma que si hoy es posible darse cuenta de que se trata simplemente de un marco, de una estructura vacía, es porque los discursos que obran como relleno están en crisis, se han desgastado (Legendre, 1999, p. 140). La religión, el liberalismo, el capitalismo, el comunismo, el desarrollo, la globalización ya no cumplen a cabalidad la función de referencia o de utopía para muchas personas, y por eso vuelve a surgir la pregunta eterna de ¿para qué las leyes? (Legendre, 1988d). Estas son preguntas que no puede responder exclusivamente por ejemplo la sociología, con su realista, pero no completa idea de que existen solamente para dominar o explotar a otros, ya que la relación como lo ha manifestado el autor es de doble vía, ya que los dominados buscan y recurren a su vez a la necesidad de legitimar esa actuación de autoridad por amor al montaje identificado con *los padres ideales* (Legendre, 1974). Todas las culturas deben responder de una manera o de otra mediante montajes de ficción, de

22. Puede ser interesante preguntarse si su interés en la institución y el derecho son en sí mismo un posicionamiento político. Al creer en el Derecho como intérprete social, cree en este como mecanismo regulador válido.

mitos o de discursos a esa pregunta, para que así puedan poner en escena el origen supuesto de la vida en sociedad.

Por lo tanto, Legendre recupera el valor de la capacidad institucional como signifiante, como referencia para las personas, ya que es una de las formas que adopta la exigencia de sentido, para transmitir coherencia al proceso vital (Legendre, 1988d). El enfrentamiento solitario al vacío de la falta de significados nos condenaría individual y colectivamente a la sinrazón y esta generaría una angustia de tal magnitud que requeriría la construcción de algún tipo de “razón”. Si todo es posible y si todo da lo mismo, ¿cómo escoge el ser humano? ¿Cómo determina lo que quiere? ¿En relación con qué? ¿Cómo se posiciona cada individuo?²³ Para Legendre, la falta de significados solo puede conducir a búsquedas y exigencias violentas de los mismos (Legendre, 2004). De todas maneras, para evitar el final de la especie y como un acto de supervivencia, se llegaría fatalmente a la necesidad de construir nuevamente referencias que proporcionen el valor, el alcance del montaje dogmático anterior; dicho de otra manera, que permitan una lectura creíble y legítima en ese momento para el hecho de estar vivos.

[118]

La inevitabilidad de los montajes dogmáticos

Según Legendre, los montajes dogmáticos, las referencias construidas que proporcionan sentido, sirven para permitir y sostener la reproducción como especie humana y la permanencia de la vida (Legendre, 2004). Por lo tanto, las instituciones y el derecho tienen mucho que decir al respecto.

El derecho, como intérprete de lo que está bien y lo que está mal en una sociedad, de lo que es susceptible de ser o no ser delito, no puede ser una mera instrumentación: debe estar íntimamente ligado con lo que la misma sociedad considera qué es lo adecuado y cuándo deja de serlo. Por eso, si todo se reduce a parámetros cuantificables que buscan eficiencia y eficacia, se llega al autoritarismo, ya que estos parámetros son impuestos y no son el resultado de una construcción signifiante de abajo hacia arriba;

23. Podríamos preguntarnos cuál lugar ocupan hoy los fundamentalismos religiosos en la necesidad de búsqueda de sentido para las personas despojadas de su propia identidad y enfrentadas a una multiplicidad de discursos contradictorios. Desde esa perspectiva, no sorprende la matanza de los periodistas de Charlie Hebdo en París a manos de musulmanes fundamentalistas “franceses” a principios de 2015.

por lo tanto, no podrán ser fuente de trascendencia, de dogmaticidad verdadera (Legendre, 1996b, p. 17).

Por eso se vuelve necesario estudiar la historicidad del montaje. Es decir, investigar a qué lógica —psicoanalítica y siempre análoga para Legendre— responde la arquitectura de nuestras sociedades. Para lograrlo, Legendre se asume perteneciente a la historia occidental (Legendre, 2004) y desarrolla un pensamiento sedimentario de la misma, ya que para este el pasado no desaparece jamás, sino que se deposita por capas en el subsuelo cultural, igual a como ocurre en el inconsciente de cada individuo. El pasado siempre está ahí, algunas veces más presente y de manera más evidente que en otras. Esto lleva a Legendre a preguntarse por el tema institucional desde un nuevo punto de vista, pues su raciocinio se basa en que las culturas, como los individuos, tienen un pasado y una identidad. Lo que hay que hacer es develar y al mismo tiempo constituir dicha identidad, para intentar encontrar el sentido que le ha permitido llegar hasta donde está.

La experiencia de Legendre como consultor de la Unesco en África cuando era joven, le demostró que la importación o exportación de modelos de “desarrollo” no tienen ningún sentido ni producen ningún efecto, entre otras razones, porque no alcanzan a convertirse en referencia. La estructura como referencia no es mecánica, no puede ser reproducida en serie; es sentido y debe tocar una dimensión dogmática (Legendre, 1994-1995). El trabajo de Legendre consistía en “desarrollar” según los parámetros europeos, por medio del sistema económico y educativo, a los habitantes de esos países. Conoció a muchos economistas o “expertos” en desarrollo que estaban dispuestos a “transmitir” sus conocimientos.

Muy rápidamente fue consciente de la estupidez del propósito y cómo eso era totalmente imposible, sobre todo porque impuestos, obligatorios, los planes de acción no tendrían significado alguno para los diferentes individuos, jamás se convertirían en estructuras. Los montajes dogmáticos no se construyen así y menos se modifican a la fuerza y de un momento para otro. Se trata de referencias legítimas y comprensibles para quienes las aprehenden y, por lo tanto, deben ser el resultado de un lazo que una mediante la convicción a las personas y al montaje. Esa es la única manera de que el montaje pueda ser dogmático. Así Legendre entendió que para las personas y sus sociedades el papel que juegan los montajes dogmáticos no es fácilmente intercambiable (Legendre, 2004). Países como Gabón, Malí

o Camerún son referentes constantes en la obra de Legendre, lo mismo que personas como Hampaté Ba²⁴ y Doudou Guéye²⁵.

Haber vivido en esos países y con ellos la vigencia y vitalidad de los montajes dogmáticos a través de su lenguaje, su música, sus costumbres y sus propias instituciones, le dieron a Legendre aún más elementos para consolidar su teoría y asumir sin reservas que el ser humano se relaciona consigo mismo y con su cultura de la misma manera en cualquier lugar: siempre mediante el filtro de las estructuras o montajes entendidos como referencias, sean estas la palabra, la música, los sueños o el inconsciente, marcado a su vez por las experiencias vividas. Cómo logra resolver en cada comunidad dogmática, estética y casuísticamente el ser humano las preguntas intermitentes en relación con la muerte, y por lo tanto con la vida, determina indefectiblemente su montaje cultural, permitiéndole vivir gracias a este, independientemente de su contenido.

De esta manera, Legendre sostiene que frente a los montajes dogmáticos o a sus expresiones artísticas no existe lo que en los años sesenta en Europa llamaban el “tercer mundo”; es decir, el “subdesarrollo” no existe, pues es un concepto occidental que no tiene cabida frente al papel que juegan las referencias dogmáticas para los individuos y sus culturas (Legendre, 1996). Los occidentales, para Legendre, puesto que también son humanos dotados de palabra y están inmersos en un determinado ambiente cultural, están a su vez determinados por sus propios montajes dogmáticos, aunque los definan como asunto del pasado.

Hoy esto puede sonar a lugar común, pero en los años sesenta y a principio de los setenta implicaba todo un cambio de perspectiva, sobre todo para el medio de los “expertos”, consultores de todo tipo. Occidente aún estaba convencido que podía “civilizar” al resto del mundo, sobre todo a los que denominaba “países en vía de desarrollo”, especialmente en África, ya que muchos de los procesos de colonización seguían presentes²⁶. Desde su juventud, el contacto con culturas no europeas ha sido revelador para Legendre (1994-1995). Este le enseñó que, para creer en el montaje, o sea, en la referencia, no hay que pasar por lo racional, ya que

24. Amadou Hampaté Ba fue escritor y etnólogo, precursor de la importancia de la tradición oral. Fue quien sostuvo que cuando un anciano muere, una biblioteca arde.

25. Antiguo dirigente del movimiento popular senegalés.

26. Desde mi punto de vista, Legendre es precursor de muchos argumentos contemporáneos sobre el multiculturalismo o los estudios poscoloniales, que defienden posiciones similares.

se trata ante todo de un acto de fe. Este acto busca recrear “algo” que le permita vencer, darle una explicación, así sea de manera momentánea, a la nada. Así, las instituciones construidas culturalmente tienen como objetivo principal inclinar la incertidumbre, dominar el vacío, encontrarle una justificación al hecho de estar vivos en determinado espacio y momento.

Todos los seres humanos somos iguales, independientemente de nuestro lugar de origen, con respecto a la realidad del enfrentamiento a la duda. Esto no les gusta a los occidentales, quienes en principio asumen que ya todo lo tienen resuelto mediante la ciencia, la tecnología, el capitalismo, la gerencia y la razón. Para Legendre, el europeo busca siempre una respuesta teórica para las cosas, asumiendo que no se puede vivir sin cierto tipo de conocimiento —predeterminado por este—; pero esto es falso, ya que cualquier “conocimiento” que proporcione un significado creíble para las personas será el correcto para ellas, más allá de la solidez o su “corrección” teórica. Más aún, en una época en que la técnica, la ciencia y su racionalidad, de mano de la globalización, confabulan en contra de esas otras posibles explicaciones vitales, reduciéndolas a simples manifestaciones de “folclore” (Legendre, 1994-1995). Lo cierto es que, para las personas inmersas en cualquier cultura específica, en su montaje cultural dogmático, realmente no importa lo que piensen los otros²⁷.

[121]

Las distintas manifestaciones artísticas también condujeron a Legendre a comprender aún más las realidades humanas y sus distintas formas de expresión²⁸ (Legendre, 1978), pero el cine ha sido su favorita, pues encuentra allí un excelente ejemplo de manifestación de la separación o ternario a través del montaje. Legendre sostiene que la sociedad está organizada como el cine, el tercero siendo la pantalla-espejo. La estructura —la pantalla— será la misma dentro de todas las sociedades, así nos encontramos ‘yo’, la pantalla y el significado que esta me transmite.

27. Los pueblos nativos de todos los continentes han dado prueba de su resistencia cultural al dejarse invadir por otras cosmogonías impuestas y mal entendidas como “superiores”.

28. Solo en literatura, Sófocles, Ovidio, Borges (a quien conoció en Argentina) y Marguerite Yourcenar fueron escritores muy importantes para su formación. En la actualidad, siente particular admiración por el escritor francés Michel Houellebecq debido a su extrema lucidez, que lo lleva en ocasiones a ser tan descarnado como él mismo hubiera deseado serlo (Legendre, 2009).

El contenido de lo que se proyecte podrá ser objeto de otros análisis y juzgamientos (Legendre, 1988d).

Destaca sobre todo su colaboración con el trabajo realizado por el director norteamericano Frederick Wiseman²⁹. Legendre afirma que la ultramodernidad presente en sus documentales permanece completamente clásica (Legendre, 2009). Para él, Wiseman es el cineasta de las instituciones, tiene una gran fuerza y una gran calidad, siempre está en la duda —según Legendre, lo que nos permite ser verdaderamente humanos—. Legendre sostiene que parte de la particularidad y agudeza de las aproximaciones cinematográficas de Wiseman surgen del hecho de que hubiera sido profesor de derecho: no “charla”, sino que simplemente capta y siempre se identifica con el discurso social (Legendre, 2009)³⁰.

La clave de Wiseman, para Legendre, es que logra reproducir en imágenes el efecto normativo así entendido, explicitando que no existe normatividad posible sin puesta en escena teatral (Legendre, 2009). En el cine de Wiseman queda claro que el *rito*, como parte de la estética y de la casuística, es necesario para sostener la dogmática, pues así se vuelve imprescindible. En el trabajo de este cineasta se encuentra plasmada toda la cuestión de la secularización, pero adicionalmente lo hace con ojos de jurista, de quien entiende los efectos normativos (Legendre, 2009).

Mediante sus repeticiones, los ritos van construyendo dogmática; al pasar por la ritualidad o cualquier tipo de ceremonial, la gente cree que algo debe ser siempre así, entre otras cosas porque esa es su propia vivencia y al pasar la experiencia por sí mismo adquiere toda la legitimidad para el individuo, más aún si este rito ha sido avalado por la comunidad a la cual pertenece. La experiencia continua afirma las creencias. Esta es una de las formas más fructíferas que asume el lenguaje, aunque cambie. Las agencias de modelos, por ejemplo, legislan (Legendre, 2009) en la medida en que

29. Nació en enero de 1935 en Boston, Massachusetts, en el seno de una familia judía. Su filmografía es amplia y cuenta con más de treinta películas, la primera fue *The Cool World* (1963), seguida de *The Ticut Follia* (1967). Podemos mencionar *The Garden* (2005), *State Legislature* (2006) y *La danse* (2009), entre muchas otras.

30. Su cine es catalogado como “observacional”, puesto que no comenta, no opina, evita a toda costa hacer propaganda y deja a las imágenes solas para que transmitan su propia fuerza. Logra convertir adicionalmente en mitológicas situaciones sin que esto sea evidente para el observador; temas como las agencias de publicidad y el mundo del modelaje con sus maniquíes adquieren dimensiones distintas, casi cosmogónicas (Legendre, 2009).

vehiculan imágenes identificatorias y además poseen la última palabra frente a lo que está “bien” y “mal” para millones de personas.

Ahora bien, esta ritualidad hace necesario retomar el análisis de la relación entre el psicoanálisis y el derecho, así como su corolario: las instituciones, ya que estas cumplen una función fundamental de intérprete y por ende de configurador de la realidad. El Estado, la institución por excelencia, está alimentado por su propio derecho que prescribe cómo se debe responder a distintas preguntas de vida, por lo que se ha vuelto dogmático. Legendre devela a la cultura institucionalizada como el espejo en el cual se reflejan las personas para saber quiénes son:

Para estudiar en términos de identidad a Occidente y a la modernidad que la caracteriza, tenemos que entrar en relación con una interrogación que concierne a todas las culturas: cuál es la imagen de sí —la imagen sabida y reivindicada, proclamada—, pero también el fondo ignorado de esta imagen y como se construyó el espejo que devuelve a los sujetos de la cultura una cierta imagen del hombre y del mundo. (Legendre, 2004, p. 42; traducción propia)

Como vemos, el espejo que permite la referencia es el que posibilita reconocernos y hacernos visibles para nosotros mismos y para los otros. Legendre se sabe europeo e intenta tratar de entender su propia tradición. Una parte importante de su trabajo ha consistido en descifrar desde un ángulo psicoanalítico la historia de Europa, utilizando la idea de “capas superpuestas” que se han sedimentado, que funcionan, como ya lo hemos dicho, de la misma manera como lo hace el inconsciente para el individuo. Los sedimentos que el paso del tiempo ha dejado en cada cultura no se pierden; más bien desencadenan lo que ella es en la actualidad. Es posible que se “olviden” o “repriman” acontecimientos o situaciones, pero incluso los silencios culturales o puestas de lado de hechos o de personas no son anodinos: esos supuestos “olvidos” o “ausencias” ocupan su sitio, al igual que su explicación³¹ (Castro-Gómez, 2005a; Múnera, 2008).

Así, escudriñando la historia europea, Legendre encontró cómo se empezó a consolidar la genealogía de la institución estatal en Occidente. Su comprensión psicoanalítica del ser humano lo distingue de esfuerzos

[123]

31. Sirve como ilustración la ausencia dramática de las mujeres en lo que recrea la *Historia de la Corte Suprema de Justicia en Colombia, 1886-1991* (Cajas, 2015).

en el mismo camino y lo ha llevado a empujar más a fondo la razón de ser de la institucionalidad occidental.

El Estado como montaje dogmático

La apropiación del derecho romano por la Iglesia católica desembocó en el Estado moderno, que necesitó de una nueva legitimidad que surgiera a su vez del cristianismo reciente. La ruptura con el judaísmo necesitó un nuevo texto que produjera respuestas igualmente convincentes para las personas. Al haberse separado de lo “anterior” —aunque sabemos que la capa del judaísmo sigue ahí— se hizo urgente construir un nuevo montaje dogmático y el Estado moderno (Legendre, 1988d; 1999; 2004) se convirtió, de la mano del cristianismo, en un nuevo intérprete de la realidad social. De esta manera, se produjo lo que Legendre denomina “la revolución del intérprete” (1988d; 1999): el Estado que ocupa el nuevo cargo de traductor de la realidad social. Así están íntimamente ligados como inéditos generadores de sentido el cristianismo, el derecho romano y la institución estatal, lo que originó de esta manera una nueva legitimidad en Occidente. El Estado es, pues, un fenómeno occidental resultado de la búsqueda de legitimidad cristiana. La “legitimidad” siempre ha necesitado apoyarse en un texto sagrado y este tradicionalmente se encuentra en los Estados actuales representado por los textos constitucionales.

[124]

Esta es para Legendre, a grandes rasgos, su tradición europea y a la que ha consagrado gran parte de sus esfuerzos en tratar de entender lo que sucede tras bastidores: saber de qué está hecho el inconsciente europeo occidental. Un inconsciente tras la aparente conciencia de una tradición sumamente activa que se pretende por encima de lo especular, que se cree sin dudas frente a lo normativo, democracia y liberalismo incluidos, y que considera que todo está definido y probado —¿aprobado?— racionalmente. Por lo tanto, Occidente trata de expandir, con mayor o menor éxito y en unos sitios más que en otros, la muy eficiente y eficaz técnica del derecho romano; y lo hace probablemente ya no necesariamente de la mano del cristianismo, sino de la economía, convertida a su vez en estructura.

Pero para comprender mejor la idea de estructura como resultado de la tradición, en este caso de la estatal, es necesario adentrarse con un poco más de cuidado en el psicoanálisis y algunos de sus aspectos principales: el inconsciente y la represión, las pulsiones y el narcisismo (Gómez, 2007, pp. 9 y ss.); el complejo de Edipo y el tabú (Freud, 1995). Estos nos permitirán comprender y ver en la práctica el papel del padre como límite,

del tercero como espejo y el lugar que tienen los montajes institucionales y dogmáticos como respuesta a las dudas que mantiene el ser humano sobre su existencia, para encontrar así la explicación a la sociedad en que se encuentra.

Esa respuesta explica —o al menos trata de hacerlo— la relación subjetiva que se tiene con la imagen —de los otros y la propia— y con las cosas, finalmente con la vida. Esta especulación debe estar respaldada y construida por la referencia cultural y es necesaria, según Legendre, para la introducción a la vida humana. Esa especulación también es fuente de legitimidad, en la medida que debe proporcionar respuestas creíbles, en algunos casos apoyándose en ritos, para permitir que realmente se dé la relación fundamental que existe con la identidad, la cual está íntimamente ligada a su vez a la noción de alteridad. Para Legendre, de lo que se trata es de tratar de entender, develar y proteger la relación de filiación y genealogía entre los seres humanos. Esta relación debe estar sostenida por la estructura-referencia, para permitir de esta manera el montaje dogmático, la supervivencia y la constitución misma del individuo y de la comunidad (Legendre y Papageorgiou-Legendre, 1990). Todos estos intentan ser sostenidos por la forma estatal.

[125]

No se trata de afirmar que el tercero sea obligatoriamente un dios, aunque para Legendre también puede tomar esa forma. El tercero puede ser una ideología —toda lectura social debe pasar desde la modernidad por los principios de la izquierda o por los de la derecha, que son los adecuados para quienes se encuentran identificados con ellos—, las instituciones —gubernamentales, democráticas— o el hinchazo de un equipo de fútbol (Silva, 2013): el tercero es cualquier discurso que genere significado para quien decide que es fundamental creer en él y por lo tanto no puede evitar seguirlo. La estructura permite encontrarle valor a la vida.

Además, la finalidad del tercero es perdurar: debe garantizar el derecho a la genealogía, a la reproducción, a la repetición, a la filiación de imágenes (Legendre y Papageorgiou-Legendre, 1990). Antes de ser hijos de nuestros padres biológicos, somos hijos de la representación, de la pantalla social, de la puesta en escena, de la razón de vivir que se convierte en lo que contiene y mantiene la legitimidad (Legendre, 2004). En el fondo, lo que busca el hombre es una explicación para la nada, para el vacío. Todo lo que implique la destrucción de los montajes nos hará vulnerables a los imperios privados industriales, mientras que las instituciones creadas cultural y colectivamente y transmisoras de sentido pueden garantizar de

una mejor manera las estructuras que se han vuelto dogmáticas (Legendre, 1994-1995).

Ahora bien, las construcciones normativas, como el lenguaje, dividen al hombre y a la cosa. La primera instancia que entra a dividir, ya lo hemos dicho, es el padre o la función del padre (Freud, 1995), sobre todo su imagen, puesto que la esencia de la filiación es ante todo simbólica. Esto es muy interesante en una época en que la reproducción puede prescindir completamente de la idea de padres: una célula puede hoy generar vida. ¿Dónde quedan en estos casos la filiación y la genealogía en términos simbólicos? ¿Quiénes ocuparán el lugar de los padres? El discurso de la razón científica no ha derogado la necesidad humana de tratar de entender qué es lo que se hace aquí, en esta vida, y qué hacer mientras dure, en espera del momento que sabemos que llegará indefectiblemente. Sin embargo, aunque la ciencia se convierta en discurso estructural, para Legendre los contenidos de las estructuras no son equivalentes; la diferencia surge en cómo se pone en práctica, en marcha, la negatividad en una sociedad: en cómo una sociedad asume los sacrificios. ¿Quiénes serán los sacrificados y por qué? ¿Cuáles son los ejes sobre los cuales se han construido las referencias? ¿Quiénes se encontrarán por fuera de la ley y por qué? ¿Cuál es el uso que se le debe dar o se le ha dado a la estructura?

[126]

Hay sacrificios de distinta índole, pero para Legendre todos tienen una causa común: las deudas simbólicas que resultan de no haber tenido acceso al límite —al padre simbólico— (Legendre y Papageorgiou-Legendre, 1990), de haber llevado a la práctica la idea de que todo puede hacerse (Legendre, 1989c). Los hechos mostrarán cuál es el sacrificio humano presente, ya que las prácticas no comprometen la lógica: simplemente se expresan (Legendre, 1989c). Todos los seres humanos somos iguales ante el sacrificio, pero este debe sublimarse, la negatividad debe quedar incluida en el montaje para que no se llegue a consumir en un acto (Legendre, 1988d). Así, la negatividad también se manifiesta por medio de la ritualidad que se encuentra presente en las prácticas sociales instituidas y normalizadas (Legendre, 1988d) que reproducirá el Estado. Por eso Legendre insiste en que se debe ser muy cuidadoso en la construcción del tercero social, en la fabricación de las categorías normativas; puesto que esto no puede hacerse al azar, ya que constantemente hay que pensar en quiénes serán los sacrificados (Legendre, 1994-1995). En esa medida, cada uno de nosotros debe comprender la magnitud y la trascendencia de lo que hace ley, pues en cuanto montaje dogmático define lo que está bien y mal en

un determinado momento de en una determinada sociedad. Legendre entiende la ley como una de las expresiones institucionalizadas de la culpa, como límite que funciona tanto en el plano individual como colectivo (Legendre, 1994-1995).

Ahora expondremos las críticas más fuertes a las propuestas teóricas del psicoanálisis en general y de Legendre en particular, y veremos que unas son más poderosas que otras, lo que hace indiscutible que la discusión queda abierta.

Principales críticas

Los principales reparos a las tesis de Legendre provienen de quienes no están de acuerdo con la teoría psicoanalítica en general ni con su explicación omnicomprendensiva del fenómeno humano. La universalización que ejecuta el psicoanálisis está en la base de estas críticas, a cuyo tenor homogeneizar a los individuos y sus culturas es desconocer los propios y únicos procesos históricos, económicos y sociológicos; el psicoanálisis parece creer en un individuo ahistórico que puede analizarse asépticamente.

Otra de las críticas, quizá una de las más fuertes, es la formulada por Bronislaw Malinowski. Esta apunta a que la gran mayoría de los análisis freudianos está fundamentada en una concepción específica de familia, una familia compuesta por un padre, una madre e hijos. Esta familia está en la base, por ejemplo, del complejo de Edipo, pilar de la teoría psicoanalítica. Pero este no es necesariamente el tipo de familia en todas las culturas, y actualmente podemos incluso preguntarnos qué constituye una familia.

En otro punto derivado del psicoanálisis y a partir exclusivamente del individuo, ¿quién ha dicho que el placer y la propia satisfacción no pueden ser la forma adecuada de vivir? ¿Quién dice que los montajes son inevitables? El hedonismo aquí vuelve a tomar fuerza como un igualmente satisfactorio y válido estilo de vida (Onfray, 2010).

Finalmente, hemos de recordar la falta de compromiso “histórico” que se acusa en el pensamiento psicoanalítico en general y en particular en el de Legendre. De esta crítica, así como de las señaladas en los párrafos anteriores, nos ocuparemos seguidamente.

Crítica general al psicoanálisis

Las críticas al psicoanálisis de las cuales haremos referencia en el presente texto se presentan bajo dos perspectivas (Tappan M., 2005). La primera de ellas, como lo denunciaron en su momento Popper y Adler,

atiende a un problema de carencia de método científico y a la dificultad de pasar una terapia en principio individual a una explicación de fenómenos sociales; mientras que la segunda atañe a su aproximación ahistórica del hombre, es decir, que pretende acercarse a la comprensión del ser humano independientemente de su contexto económico y social particular³².

La primera de las perspectivas críticas frente al psicoanálisis se funda en el reproche que se le hace de que no se trata de una ciencia, sino de una “seudociencia”, según la lógica de la investigación científica propuesta por Popper (Clavel de Kruyff, 2004). El psicoanálisis no parece ser una disciplina que utiliza los métodos racionales y cuantificables característicos utilizados por las ciencias “duras”. Además, parece que tampoco admite refutaciones. ¿Cómo saber entonces si la cura se ha producido o no? ¿Frente a qué otro método se puede confirmar? Para Popper la confirmación de una teoría solo es válida si se produce buscando su refutación; solo es genuina una teoría que implique un intento por desmentirla (Tappan M., 2005, p. 24).

Por otro lado, se cuestiona también que el psicoanálisis es en principio una teoría del sujeto, y cualquier prolongación hacia las estructuras sociales solo puede hacerse por analogía. Pero para algunos la afirmación de que las sociedades atraviesan por procesos similares a los del individuo es una suposición bastante abierta y sin fundamentos (Dalec; citado en Douzinas, 2008, pp. 79-380). ¿Podría realmente hacerse un psicoanálisis social? ¿Qué tipo de unión primordial existe, por ejemplo, entre el sujeto y la sociedad? ¿Qué clase de separación y alienación sufren las personas

[128]

32. Dejaremos de lado críticas “internas” como las que cuestionan en qué se ha convertido el psicoanálisis o cuál es el papel que cumplen hoy los diversos “psicologismos” asociados, sobre todo, con los métodos de superación personal o autoayuda tan vigentes y que, según Tappan, han banalizado y simplificado la disciplina, convirtiéndola en una simple receta en la mayoría de los casos “proforma”, igual para todo el mundo, que podría realizar fácilmente cualquier tipo de “plomero psíquico” o “cosmetólogo del alma” (Tappan M., 2005, p. 9). Tampoco nos detendremos en las críticas que afirman que Freud fue un fraude carente de cualquier valor (Onfray, 2010), pues basta remitir a las respuestas de prominentes psicoanalistas como Roudinesco, quien sostiene que, a pesar de sus críticos, el psicoanálisis es un método clínico que sigue curando y que después de más de cien años sigue dando de qué hablar (Roudinesco, 2010). En cuanto a las críticas que provienen del feminismo o algunos sectores de la izquierda, como la Escuela de Fráncfort y Marcuse, las abordaremos junto con aquellas basadas en la argumentación de Foucault, muy poderosa y vigente hoy día.

cuando comienzan a hacer parte de las instituciones sociales? Pues bien, tanto Legendre como Seba afirman que, ya en *El malestar en la cultura* y *El porvenir de una ilusión*, Freud sostiene que la sociedad actúa mediante los mismos recursos psicoanalíticos del individuo: vida, muerte, amor, lenguaje; y Legendre (1974) así lo ha demostrado. No hay que olvidar que nuestra forma de comunicación es la misma, ya sea a nivel individual o social, puesto que la estructura empleada para ello es la misma.

Pero incluso si concedemos que la extrapolación de lo individual a lo social descansa en una ficción, en una construcción artificial, ¿cuál sería el perjuicio? ¿No se ha comprobado acaso que las ficciones pueden producir efectos reales? ¿El mero hecho de hablar y de expresarse no sana? En esta medida compartimos el argumento de Roudinesco que responde a dichas críticas: independientemente de lo que se diga en contra del psicoanálisis, este cura a cientos de pacientes en numerosos lugares del mundo. La práctica psicoanalítica sigue siendo una opción, por eso los individuos siguen acercándose a los analistas que ejercen dicha práctica (Roudinesco, 2010).

La segunda perspectiva crítica al psicoanálisis es aquella que cuestiona las pretensiones universales del psicoanálisis, con el correspondiente riesgo de ahistoricidad. Es decir, se critica la pretensión de que a todas las personas les sucede lo mismo y responden de la misma manera, independientemente de sus circunstancias históricas, sociales y económicas. ¿Es esto posible? ¿Qué moldea la personalidad? ¿Todos reaccionamos igual al ansia de útero y tendemos al eros y al *thánatos*? ¿Los que sufren de hambre y no tienen trabajo, al igual que los universitarios?

Parece que el psicoanálisis parte de una idea “esencialista” del sujeto, al asumirlo como dotado de una naturaleza humana; y Foucault está más que dispuesto a controvertir este punto de partida³³. En efecto, para Foucault el hombre en sí mismo no existe —recordemos su “el hombre ha muerto” en consonancia con el “Dios ha muerto” de Nietzsche—. Foucault critica que el psicoanálisis ha olvidado a la Historia —con H mayúscula— y su influencia en los seres humanos, al ser el hombre para Foucault el resultado de la Historia y su contexto, y no solamente de su propia historia —con h minúscula—. El psicoanálisis se aproxima al hombre como a un todo, como a un “hombre tipo” poseedor de pulsiones semejantes e inmutables

33. No olvidemos, sin embargo, que existen varios Foucault y que el de *Las palabras y las cosas* fue identificado en su momento con el estructuralismo y el psicoanálisis.

independientemente de su entorno económico y social, pero para Foucault esto no es posible ya que los universales no existen:

El psicoanálisis no puede habitar en este mundo sin las resistencias que lo acosan, lo interpelan, lo asedian. En parte, su propio discurso no se concibe sin esas diversas estrategias que adopta en cada época frente a aquello que lo cuestiona, lo quiere integrar, rechazar, subsumir o desviar. Es cierto que la causa del psicoanálisis es la lucha de su especificidad en la cura y en la producción de analistas [...]. Hay dos cuestionamientos, de distinto cuño y dignidad, que actualmente se dirigen al psicoanálisis. Uno proviene de la derecha del *stablishment* universitario [...]. La otra, lleva el nombre de “construccionismo”, y concierne a los estudios feministas, gay, *queer* y lesbianos que encuentran en Foucault el nombre propio que vertebra la argumentación “crítica” con respecto al psicoanálisis. Este cuestionamiento alcanza el grado de asedio en sus seguidores más apasionados, los cuales, aunque intentan configurar una “política radical”, conservan el soporte universitario en su producción intelectual. Por ello, no es de extrañar que su cometido político de un modo más o menos implícito pretenda, en nombre de una “política contraria a las normas dominantes” desalojar al psicoanálisis de su práctica clínica y conservarlo como una “teoría” que juegue el papel de referente crítico en sus construcciones.

[130]

La rúbrica de Foucault se hace sentir de inmediato en las posiciones construccionistas, el enemigo común de las mismas se llama “esencialismo”, representado por aquellas teorías que presentan una naturaleza humana inmutable y sin historia, y de las que formaría parte el psicoanálisis asegurando en primer lugar la naturaleza heterosexual del ser parlante. Por el contrario, el construccionismo foucaultiano intentaría construir experiencias subjetivas nuevas y distintas, “invenciones de sí mismo”, que transformen el sistema relacional y estratégico emplazado por el Poder. [...] Para acentuar la posición foucaultiana, diremos que estas políticas mostrarán en sus actuaciones que no hay esencias humanas, que todas son el resultado de las construcciones históricas y estrategias de poder³⁴. (Alemán Lavigne, 2003, p. 1)

34. Otra de las críticas de Foucault se dirige, precisamente, a la institucionalización de la relación médico-paciente, ya que mediante la figura de la transferencia, paso

Foucault entiende al hombre como un sujeto capaz de generar cambios permanentes, que vive en incesantes mutaciones y que posee las destrezas suficientes para conseguir diversas “invenciones de sí mismo” (Aleman Lavigne, 2003, p. 1); para este hombre no existe estructura alguna en concreto ni siquiera la del inconsciente. Foucault crea el proyecto de un sujeto empoderado que puede y debe darse a sí mismo su propia subjetividad, hasta llegar al punto de que la ley podrá ser fabricada por sí mismo (Aleman Lavigne, 2003, p. 4), pero desde el psicoanálisis esto es cuestionable, pues existe un límite no deconstruible identificado con lo real pulsional. La pulsión es algo inevitable que no permite su completa supresión.

También vale la pena recordar que el sujeto puede posicionarse frente a la estructura —Historia, con mayúscula— y que ello es posible con base en su propia naturaleza o realidad, identificable con su singular historia —con minúscula—; es decir, será posible para el sujeto “fijarse” de una u otra manera con respecto a esta. Los síntomas psicoanalíticos son parte de las expresiones subjetivas que encuentra cada individuo para lograr construirse como sujeto en relación con la estructura actuante (Žižek, 1994). No obstante, hemos de reconocer que la posibilidad de permanente transgresión encuentra desde el psicoanálisis dos obstáculos, unos núcleos duros esenciales que no se pueden romper ni evitar: las pulsiones y el inconsciente, asimilados al sexo, los sueños, la muerte, el hambre y, para Lacan y Legendre, el lenguaje.

Para el psicoanálisis, el sexo es una realidad ahistórica o “transhistórica”, que no se puede suprimir, que no se puede evitar y que ha sido experimentada desde siempre e independientemente de las diferentes realidades económicas, sociales o culturales; lo mismo sucede con la muerte: se trata de expresiones inherentes a la condición humana, que se pueden vivir de distintas maneras, pero no se pueden dejar de experimentar y, por lo tanto, devienen determinantes. Para Foucault, sin embargo, el sexo se ha convertido en uno más de los dispositivos de poder y ha sido utilizado como medio de dominación. En el fondo, parte de lo que busca construir Foucault es una nueva cultura de la sexualidad, más tolerante, sin *a priori*, que permita a cada quién ser fiel a sí mismo sin juzgamientos y que genere un poderoso contradiscurso al modelo heterosexual imperante (Aleman Lavigne, 2003, p. 5). Pero pretender que el sexo no existe en sí mismo es

[131]

necesario en la terapia psicoanalítica, se vehicula una relación forzosamente de dominio, de poder entre terapeuta y paciente.

imposible desde el punto de vista psicoanalítico; equivaldría a asumir que no existe materialidad ni corporalidad alguna en la condición humana. Homosexualidad, heterosexualidad, bisexualidad y todo un posible etcétera no son sino síntomas psicoanalíticos de cómo resolver la pulsión sexual de las personas, de cómo se “fija” cada individuo a su necesidad sexual, cómo logra formular su propio goce. Reducir el psicoanálisis al poderío heterosexual es no haber comprendido del todo la dimensión de la condición humana; Freud mismo sostiene que todos los seres humanos somos en esencia bisexuales (Appignanesi y Zárata, 2005). En términos lacanianos, la pulsión se resuelve cuando cada sujeto busca y encuentra la forma de responder a su propio deseo sexual dentro del montaje vigente (Alemán Lavigne, 2003, pp. 4-5).

[132] Continuamos, sin embargo, frente al imperativo político de vehicular la resistencia al poder, de romper los esquemas, el *statu quo* y de sospechar por principio de aquellos. Se trata entonces de dejar la sujeción al poder, cualquiera que este sea, en aras de la subjetivación y de la libertad. Pero ¿esto es posible para todos? ¿Siempre? ¿Cómo puedo subvertirme si estoy sujeto? En palabras de Alemán Lavigne, “observemos de entrada la aporía referencial de este problema: el sujeto no puede estar desde antes porque el Poder es lo primero que lo produce, pero a su vez para que el sujeto encuentre en sí mismo un punto de resistencia al poder, tiene que haber algo en él mismo que el poder no haya producido” (Alemán Lavigne, 2003, p. 7). Si el individuo está sometido de antemano, ¿cómo es posible que pueda rebelarse? Ello implicaría necesariamente que algún espacio de su condición no fue resultado ni tampoco estuvo dominado por el “Poder”. Esto es lo que se conoce como una argumentación circular, puesto que en este caso la subjetivación resulta siendo hija de la sujeción³⁵. ¿Ocurre al revés? Puede ser también que se trate de un proceso necesario y natural de adecuación individual a la estructura, ¿cómo lo hace?, ¿cómo se logra integrar cada persona al montaje y, desde ahí, entra a dialogar con este? Identificándose o rechazándolo, pero partiendo de allí, en cualquier caso.

35. De este análisis se desprenden estudios como los de Judith Butler, quien relaciona los trabajos de Lacan y de Foucault planteando que el homosexualismo sería la posibilidad de quien logró subvertir el *performance* repetitivo del modelo heterosexual. Así se pueden encontrar nuevas resignificaciones y alternativas al poder.

Finalmente, los psicoanalistas consideran que solo se puede acceder a lo humano partiendo de una naturaleza sexuada, mortal y parlante, es decir, sujeta a los sueños, a las pulsiones y al inconsciente; es decir, que se depende de estructuras psíquicas insoslayables, al ser estas las que posibilitan la comunicación. A pesar de estas realidades humanas y como resultado de distintos montajes culturales, otras personas han encontrado formas diversas de organizarse socialmente. Uno de los reparos más fuertes que se le ha hecho al análisis freudiano radica en que parte de una idea única de familia: aquella compuesta por una madre, un padre y unos hijos que recrean de manera “perfecta” las dinámicas expuestas durante el presente estudio preliminar. A esta crítica dedicaremos la siguiente sección.

¿Cuál familia? La crítica de Malinowski al psicoanálisis

Uno de los principales reproches que se le han presentado al psicoanálisis está basado en el tipo de familia que asume como universal para generar la mayoría de sus supuestos, entre ellos el complejo de Edipo y las relaciones que se desprenden tanto de la madre como del padre. El incesto y el parricidio, por ejemplo, marcan para el psicoanálisis gran parte de las conductas determinantes individuales y sociales de las personas, como ya lo hemos visto. De ahí que antropólogos como Malinowski³⁶ se dedicaran a buscar contraejemplos de la teoría del Edipo freudiano, para demostrar que se trataba de un punto de vista meramente etnocéntrico (Tappan M., 2005, p. 27). Freud se equivocaba al intentar generalizar lo que sería un fenómeno particular, es decir, las condiciones de una familia burguesa en la Viena de finales del siglo XIX y principios del siglo XX (Tappan M., 2005, p. 27). El triángulo papá, mamá, hijo estaba en la base de todo racionamiento freudiano, y eso implicaba limitar muchas de las opciones posibles de familia que han existido desde siempre. Ejemplos de ello son las culturas matriarcales, así como aquellas en las que la crianza no depende de la madre, sino de otra forma de organización de la comunidad y donde el límite tampoco es impuesto por el padre; así mismo, aquellas donde no

[133]

36. Bronislaw Malinowski (Cracovia, 1884-Estados Unidos, 1942) fue el fundador de la antropología de campo y de la antropología social. En 1914 realizó un viaje a Papúa Nueva Guinea donde hizo sus principales trabajos de campo, bajo lo que denominó “observación participante”. En 1922 publicó *Los argonautas del pacífico occidental* como resultado de una parte de sus investigaciones.

hay un núcleo familiar ni exclusivo ni excluyente. ¿Qué hay de las familias que no son ni patrilineales ni monogámicas?

Esta crítica se acentúa aún más en el siglo XXI, cuando es todavía más difícil generalizar sobre una forma de familia tipo. ¿Dónde están hoy el padre, la madre, los hijos? El concepto de género ha introducido una revolución en la que ya ni siquiera hay claridad de si existe todavía o ha existido alguna vez la diferencia de sexos. ¿Existe entonces el complejo de Edipo en estas comunidades? ¿Sus individuos desean fervientemente aniquilar al padre para poseer sus privilegios, entre ellos la madre? Probablemente no.

Tappan sostiene, sin embargo, que gracias a la etiología comparada Freud ya sabía que había muchas culturas en las cuales el Edipo no aparecía como lo hacía en la tragedia de Sófocles. Para él, ese complejo no necesitaba aparecer en la realidad tal cual fue escrito para ser verdadero: lo que importa en la tragedia mencionada es que se recrea la rivalidad entre el hijo y el padre y el deseo por la madre. Se trata simplemente de una ilustración de un fenómeno estructural inherente al psiquismo y a la construcción de la sexualidad durante la infancia (Tappan M., 2005, p. 27), tanto así que Legendre encuentra en las *Metamorfosis* de Ovidio muchas de las imágenes de los planteamientos de Freud (Legendre, 1994-1995).

De hecho, Legendre amplía el alcance de la clásica formulación freudiana del complejo de Edipo, al referirse al tema en los términos “del tercero excluido de la escena parental” (Legendre, 1994-1995). Desde el punto de vista clásicamente psicoanalítico, se trata del hijo, pero bien podría tratarse de aquel o aquella que está “de más” o que “estorba” en el momento del coito, que a su vez desea al que no puede poseer y que, por tanto, busca reemplazar a quien sí tiene ese papel; se tratará entonces y de todas formas del *excluido*. Para el psicoanálisis, el hijo debe lograr manejar la pulsión contrariada de poseer a la madre gracias a la presencia restrictiva del padre y normalmente lo hace encontrando una pareja externa a su núcleo familiar, pero en cualquier caso siempre habrá un excluido. Este es uno de los aprendizajes más trascendentales que debe tener el individuo para convertirse en humano (Legendre, 1994-1995).

Ahora bien, normalmente es la ley la que prescribe quién ocupará el lugar de incluido o excluido. Estamos en presencia de papeles simbólicos que se expresan a su vez mediante el lenguaje y que son interpretados por el derecho. Alguno de los involucrados encarnará el límite y sacará al tercero, sea quien sea, de la escena ¿parental? En este punto volvemos a encontrar la dificultad de nuestra formación exclusivamente jurídica y una falta de

formación psicoanalítica y en este caso antropológica. Para nosotros, no es fundamental que para la construcción de la escena parental se recurra a familias monogámicas o patrilineales exclusivamente conformadas por hombres y mujeres, pues estamos de acuerdo en que pueden existir familias conformadas únicamente por hombres o por mujeres.

Para nosotros sigue siendo jurídicamente más importante el derecho a la igualdad que las eventuales repercusiones psíquicas de una apertura jurídica a otros tipos posibles de familia. Existe un espacio del análisis frente al cual no estamos en condiciones de dimensionar las consecuencias. Parte de lo que nos interesa es acercarnos un poco más a la realidad humana de la mano de Legendre, y para él la pertinencia del análisis psicoanalítico sigue intacta en el momento en que entramos en el terreno de lo simbólico y lo imaginario. Continuaremos esta aproximación ocupándonos de la respuesta hedonista a la posición de Legendre.

El hedonismo, ¿una opción ante la lógica psicoanalítica?

Recordemos brevemente el cuestionamiento de Legendre al cientificismo y al imperio del *management* en cuanto nuevos dioses para el consumo; dioses sin evocación al misterio, sin duda y que desconocen la otra cara de la moneda de la condición humana. A esta crítica de la sociedad actual se oponen posiciones como el hedonismo. Esta corriente filosófica inspirada en Epicuro tiene como objetivo la búsqueda del placer y la supresión del dolor como razón de ser de la vida humana.

Algunos filósofos contemporáneos como Michel Onfray se declaran seguidores del hedonismo y de lo que Onfray denomina el proyecto del hedonismo ético. De lo que se trata es de disfrutar jubilosamente de la existencia, del propio cuerpo, de la mente, sin miedo, sin culpa alguna (Onfray, 1999). ¿Por qué no hacerlo? Una de las anécdotas de Onfray que “alimentaron” su análisis teórico, ocurrió cuando cumplió 28 años y sufrió un infarto. Entonces una nutricionista retiró de su dieta todo lo que él consideraba bueno para comer. ¿Cómo aceptarlo? Onfray decidió sencillamente seguir con el tipo de vida que quería tener, sin importarle en lo más mínimo lo demás (Bembibre, 2001).

Desde la perspectiva de Legendre, lo que esta anécdota permite observar es que la única forma de poder rebelarse es tener claro frente a quién o a qué hacerlo; es decir, cuál es el montaje que hay que derribar. Siempre ha sido obvio que hay que rebelarse ante quien encarna las prohibiciones, ante “el padre” —no olvidemos a la horda primitiva y su pulsión parricida—.

En la anécdota de Onfray “el padre” está vestido de nutricionista. Así, pareciera que la rebelión hedonista se ciñe a la misma lógica psicoanalítica y ternaria, simplemente destruirá un tótem para colocar otro: “Prohibido prohibir”. La triangulación sigue estando presente, lo único que cambia es el contenido, el discurso dogmático considerado legítimo para quien lo acoja. El hedonismo, entonces, no es una opción frente a la lógica psicoanalítica; es una mera opción más para desarrollar esa misma lógica psicoanalítica.

Crítica al pensamiento de Legendre y a su falta de compromiso “histórico”

Consideramos que las críticas a las formulaciones teóricas del autor pueden presentarse desde tres aspectos distintos. El primero tiene que ver con su conservadurismo, que algunos incluso consideran fuera de tiempo (Perrau, 2003); el segundo con la falta de reconocimiento de las bondades que le han podido introducir a distintos países los trasplantes normativos; y el último se desprendería de su falta de compromiso político con el cambio social o su falta de compromiso “histórico”, hoy difícil de sostener en los países latinoamericanos, pero que creemos responde a su disciplina teórica de partida: el psicoanálisis.

Unir derecho y psicoanálisis desde el estructuralismo produce, después de leer a Legendre, la sensación de que es imposible vivir sin estructuras que generen sentido y que el derecho es tal vez el montaje más pesado de todos para los individuos. Desde luego, esta perspectiva incómoda y choca de plano con las formulaciones foucaultianas, que buscan precisamente romper con las estructuras tradicionales de poder, que no son desde esta perspectiva sino ficciones instauradas para mantener la influencia de los más fuertes. Desde esta perspectiva Legendre es por supuesto conservador e incluso, para algunos, reaccionario. Sin embargo, pensamos que lo que intenta hacer Legendre es darle valor a la otra cara de la moneda del derecho, es decir, la que ayuda a construir el sujeto desde una perspectiva constituyente. Esta perspectiva no es ni buena ni mala, pues con seguridad es las dos al tiempo, pero sí es necesaria para poder posicionarse como sujeto en una sociedad específica. No olvidemos que el padre simbólico será tan esencial para acogerse a él como para rechazarlo, puesto que será insoslayable como punto de partida para ser.

Teniendo en cuenta la segunda crítica que planteamos, es innegable que los trasplantes normativos han sido positivos para los países latinoamericanos

en general y para Colombia en particular. El nuevo constitucionalismo inspirado en Estados Unidos, España y Alemania, con su acento en los derechos fundamentales centrados en el sujeto y su autonomía, ha propiciado un cambio verdadero, acercando la sensación de justicia al derecho. Lo mismo ha pasado con la incorporación de los derechos sociales, económicos y culturales y de las acciones judiciales que permiten el efectivo cumplimiento de estos.

La acción de tutela y las acciones populares y de grupo han generado un comprobado avance social y cultural, sin olvidar el papel progresista de la Corte Constitucional colombiana que ha impulsado una sincera igualdad material. Pero debemos decir que esta mirada favorable frente a los trasplantes se da únicamente desde finales del siglo XX y como resultado de una evolución jurídica, en los países cuyo origen es resultado de las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial. Pero, así mismo, al ver la actual situación de Grecia (2015) en la Europa actual y las exigencias de la zona euro, no estamos tan seguros de que ellos vivan provechosamente los trasplantes normativos. Todas las imposiciones de “arriba”, que no permitan una construcción desde abajo, siempre serán implantadas a la fuerza y mediante costos sociales y culturales difíciles de asimilar.

[137]

Adicionalmente, a los trabajos que se basan en el estructuralismo como los de Legendre se les recrimina que sus posturas adolecen de una estrategia para obtener una emancipación social, al ser esta la tercera crítica que se le puede hacer a sus postulados. El psicoanálisis, por su tendencia universalista de explicación de la condición humana, no está centrado en un espectro político de cambio social o económico, sino más bien en comprender y curar mediante la palabra, en poder volver consciente lo que perturba a nivel inconsciente y lograr aprender a vivir con ello. Si se obtienen cambios, estos son sobre todo individuales; y si estos repercuten en lo social, se tratará de un efecto no necesariamente perseguido.

El psicoanálisis es una disciplina que podría más bien ser catalogada de determinista, y en muchos aspectos Legendre podría ser calificado como un estructuralista, ya que su intención es estudiar y explicar la lógica y los montajes humanos en general y en relación con el derecho en particular. Aquí se haría evidente su falta de compromiso político con un cambio social. De todas formas, la posición de Legendre frente al capitalismo, la globalización y el imperio del *management* es una muestra de su preocupación por los debates políticos y económicos contemporáneos. No obstante, hay que reconocer que la intención de su trabajo se ha centrado

más en cómo funciona el ser humano como “animal parlante” en términos psicoanalíticos y cómo esto condiciona su funcionamiento en sociedad, mediante la elaboración de montajes dogmáticos que permiten tanto la comunicación como la supervivencia. Las realidades económicas y sociales son también fundamentales, pero corresponden a otro tipo de análisis, a otro registro de la comprensión de los fenómenos individuales y sociales. Esto se une también a la crítica que ya Foucault había señalado cuando tildaba al psicoanálisis de ahistórico.

Lo que nos parece muy interesante en este punto es que, al retomar la idea de que los montajes dogmáticos e institucionales funcionan de la misma manera que el inconsciente individual, Legendre de hecho encuentra y llena de contenido la dimensión histórica del psicoanálisis. Como lo hemos mostrado, para Legendre los montajes dogmáticos están en íntima relación con los contextos históricos y culturales, puesto que moldean tanto las historias individuales como la de la comunidad mediante un diálogo permanente entre ellas. Al revisar la genealogía personal y de la comunidad, Legendre hace un uso metodológico del psicoanálisis aplicado a las instituciones y, por ende, a las culturas, para comprender la historicidad de los montajes que se han convertido en dogmáticos.

[138]

Ahora bien, cuando se ha introducido la dimensión histórica a cualquier estudio teórico que tenga como objeto la sociedad, contemporáneamente se ha hecho referencia a dos corrientes de pensamiento que tienen lecturas específicas de la Historia: una es el marxismo y la otra el posestructuralismo (Castro-Gómez, 2005b, p. 27). En el materialismo histórico y la lucha de clases, el marxismo ha encontrado gran parte de la explicación histórica de las relaciones de poder; mientras que en el posestructuralismo —Foucault, Deleuze, Derrida y los autores franceses releídos por la academia estadounidense— las respuestas no se encuentran en la detentación de los medios de producción, sino en la construcción discursiva de los relatos culturales. Castro-Gómez lo define muy bien mostrando las críticas del marxismo no solo al posestructuralismo, sino a su “hijo tercermundista”, el poscolonialismo:

Desde un comienzo la fuerte pretensión crítica y deconstructiva de las teorías poscoloniales fue vista con sospecha por algunos autores cercanos al marxismo. El elemento que generó estas sospechas fue la clara filiación teórica y metodológica de los autores poscoloniales con el modelo posestructuralista de Foucault, Deleuze, Lyotard y Derrida. Las objeciones contra este tipo de teorización “pos-” se habían dejado

sentir con fuerza en el ámbito del marxismo desde finales de los ochenta. El filósofo marxista Alex Callinicos (Callinicos, 1992, p. 85) señaló, por ejemplo, que el posestructuralismo socava peligrosamente la fe básica en la racionalidad del mundo, lo cual deja sin piso cualquier intento político de transformación social. Si la realidad social no es otra cosa que una construcción (del lenguaje, de la ciencia, del poder o del deseo), como postulan los teóricos franceses, entonces ya no es posible distinguir entre un programa político totalitario y uno de oposición porque carecemos de criterios objetivos para hacerlo (Callinicos, 1992, pp. 73, 81).

[...]

Ahmad (Ahmad, 1993, p. 194) considera que si la realidad es tan solo un conjunto de “metáforas, metonimias y antropomorfismos”, como afirmó Nietzsche, entonces quedaría eliminada la posibilidad de articular cualquier tipo de lucha por la transformación “real” del mundo. Esta forma de irracionalismo epistemológico explica por qué razón Said rehusó cualquier tipo de referencia a la realidad de las luchas sociales que ofrecen y ofrecieron resistencia al colonialismo en los países orientales. (Castro-Gómez, 2005b, p. 29)

[139]

¿Qué aporta, entonces, Legendre? Creemos que uno de sus aportes es sustraer de las tendencias poscoloniales la idea de “subalterno”, pues al ser todos los seres humanos iguales psicoanalíticamente, lo mismo que todas las culturas, no hay unos distintos a otros; todos poseemos pulsiones, sueños, inconsciente. Otro aporte en esta misma línea es algo que empodera al individuo: “la culpa” de lo que sucede o nos sucede no siempre la tiene el “otro”, sino que también se encuentra dentro de uno mismo, en la manera en que decido enfrentar mi propia vida. Si bien esto no resuelve las críticas marxistas y poscolonialistas, sí muestra que la liberación que plantea el psicoanálisis no es necesariamente para dejar de ser lo que se es, sino para aprender a vivir con ello.

Una respuesta más cercana a las críticas marxistas y poscolonialistas bien podría ser la posición de Legendre frente al capitalismo, la globalización y el imperio del *management*, que expusimos en el presente escrito, pues da muestra de su compromiso con los debates políticos y económicos contemporáneos. No obstante, hay que reconocer que la intención de su trabajo se ha centrado más en cómo funciona el ser humano como “animal

parlante” en términos psicoanalíticos y cómo esto condiciona su funcionamiento en sociedad mediante la elaboración de montajes dogmáticos que permiten tanto la comunicación como la supervivencia. Las realidades económicas y sociales son también fundamentales, pero corresponden a otro tipo de análisis, a otro registro de la comprensión de los fenómenos individuales y sociales.

Conclusiones

El balance crítico que podríamos hacer de las propuestas teóricas de Legendre demuestra que la mayoría de los reproches que se le hacen provienen, según nosotros, de niveles de discusión complementarios. Como lo decía Alemán Lavigne (2003), el psicoanálisis produce muchas resistencias, debido a que perturba e incómoda, entre otras razones, porque se enfrenta de lleno al unimismo del imperio del *management* que se retroalimenta a su vez de la *me-society* y del discurso antitabú. La naturaleza humana pulsional es inconsciente, sexual, mortal y por lo tanto angustiada. En esto estamos de acuerdo con el psicoanálisis y con Legendre, pero no podemos olvidar que se le han dado históricamente definiciones y usos más o menos represivos a esas características. Aquí Foucault recupera toda su relevancia pues empuja aún más la idea de autonomía y de libertad; sus planteamientos son así mismo muy valiosos al presionar más allá la pregunta por el sujeto, su espacio y su posicionamiento dentro de la estructura o montaje.

Pero en este punto tampoco debemos olvidar que fueron precisamente los estudios de Freud los que permitieron miradas mucho más humanas, sensibles y revolucionarias en su momento al sexo, pues se entendió como algo absolutamente natural, irreprimible, positivo e inherente a la condición humana. Lo que sucede es que para muchos este desarrollo quedó inscrito en el discurso de la modernidad —para posiciones feministas, LGBTI o *queer*, por ejemplo—, en la medida en que parte de la división de géneros asume una idea específica de familia y puede entenderse como “esencialista” o determinista. Por su parte, Foucault busca liberar al individuo aún más, permitiéndole encontrar nuevas construcciones de la subjetividad humana en la resistencia al poder. Pero ¿hasta dónde es posible construir, deconstruir y reconstruir? ¿Sigue siendo hoy la sexualidad igualmente revolucionaria en esencia o ya estamos llegando a un punto en el que la percibimos como un lugar común?

De forma personal, la censura de Legendre frente al discurso antitabú, del *self-service* normativo y frente al imperio del *management* no me resulta tan clara. Soy hija de este tiempo, es decir, no me gusta necesariamente la normatividad y me es mucho más fácil aproximarme cotidianamente a ella como cuando paso frente a un mostrador y escojo exclusivamente lo que me place. Entiendo más a Legendre y su preocupación por la falta de límites y por las consecuencias sociales de la generalización del “todo se vale”, sin ningún amago de culpa, cuando me enfrento a mis papeles de madre, de pareja y de profesora de derecho. Ahí es cuando comprendo con mayor claridad la idea de referencia y de montaje dogmático, así como su preocupación por la dialéctica. Por eso, sin negar la trascendencia de Foucault y la relevancia de sus argumentos, mi posición es que Freud continúa vigente, Lacan tuvo razón y Legendre penetra aún más en la relación derecho y psicoanálisis para poder explicar el papel necesario de las instituciones para el sujeto.

Nuestra condición humana nos hace mucho más básicos: el deseo, el sexo, el amor, la muerte, la tendencia a la vida o a la muerte nos condicionan. Sin embargo, el sujeto siempre podrá encontrar la manera de acomodarse para vivir esos inamovibles a su manera: ya sea convencido, realista o como mejor pueda.

[141]

Pero, como hemos visto a través del presente escrito, la parte fundamental del pensamiento del autor se basa en la alerta que él nos hace frente a las posibles consecuencias de la pérdida de los montajes dogmáticos. Para Legendre, su pérdida acarreará una exigencia violenta de significados por parte de las personas. La ausencia de referencias compartidas que permitan una separación nos empujará probablemente al caos, ya que esto aumentará las diferencias entre gobernantes y gobernados, puesto que únicamente existirán relaciones en dúo —tú y yo—, sin presencia de un tercero que tenga sentido para todos y que de alguna manera nos “iguale”. Ya no existirán significados comunes que puedan y deban ser respetados ni normas que permitan la supervivencia, ya que se asume que todo puede ser definido individualmente.

Teniendo en cuenta este escenario, Legendre alerta sobre las posibilidades de lo que implicaría regresar *de facto* a una jerarquización de los estatutos personales. Esto borraría de plano muchas de las conquistas jurídicas, como el principio de legalidad y los derechos humanos principalmente.

Así, pues, Legendre no cree en el discurso de “bondad” resultado de la gerencia y del convivialismo, el cual conduce al discurso social de la

integración por la integración, por ejemplo. De hecho, para alcanzar la integración primero hay que integrar simbólicamente al “padre-referencia”, lo cual puede resultar difícil porque implica la afiliación al límite, a la negación. Pero en la actualidad la fragmentación se ha convertido en una forma de gobierno.

Por ello, Legendre no está de acuerdo con suprimir cualquier tipo de límites o tabús, más aún si se hace en nombre de la libertad y de la igualdad de la humanidad. Si finalmente todos pueden hacer y tener lo que quieren cuando quieren, ¿quiénes serán realmente quienes lo logren? Los más poderosos, los más fuertes, los más ricos, los más sanos, los más jóvenes, los más bellos... Pero ¿y los demás? Esto es lo que nos ha sucedido en Latinoamérica en general y en Colombia en particular, desde nuestro punto de vista. Lo que ha pasado en nuestros países es que precisamente no se ha construido un montaje dogmático en los términos en que Legendre lo plantea, o sea, desde su faceta constituyente.

Así, para Legendre, los montajes dogmáticos han sido creados para igualarnos a todos ante el misterio la vida. El tabú sirve, y lo ha hecho desde siempre, para designar lo intocable y las manifestaciones normativas de lo prohibido (Legendre, 1994-1995). Aquí Legendre vuelve a darle toda la trascendencia que posee el derecho como intérprete de la sociedad.

Si no se hubieran descubierto el inconsciente y sus representaciones, los límites no serían sino una manifestación de enfermedad, pues la salud mental involucraría únicamente la parte racional del individuo. El límite sería exclusivamente un fenómeno de adaptación, en relación con la supervivencia física, y los resultados de su ausencia podrían así mismo ser banales. El inconsciente, empero, no es un estadio que se pueda superar: es una parte constitutiva del ser humano. ¿Por qué, por ejemplo, la publicidad produce efectos legislativos? (Bellido, 2008) ¿Por qué mucho de lo que soñamos es imposible en la práctica, pero nos proporcionara placer? Todos experimentamos el inconsciente, ya que cada uno de nosotros sueña, y es a partir de este hecho que Legendre construye una de sus argumentaciones más sugerentes: la vida inconsciente toca la paradoja del sujeto de poder vivir en el lugar de otro, y eso es parte de lo que la hace fascinante (Legendre, 1994-1995). Así, a pesar de que no sabemos por qué alguien sueña lo que sueña, sí podemos representarnos su sueño, gracias a que compartimos referencias y significados culturales como el lenguaje, la música, las matemáticas, lo mismo que las instituciones y el derecho. Todos soñamos, hablamos, tenemos un inconsciente y compartimos la

presencia de una misma estructura dogmática, independientemente de su contenido específico.

Otro problema que encuentra Legendre es que en Occidente hay confusión de registros: se confunde lo que mueve a la sociedad y lo que constituye al sujeto. Lo que propone el discurso antitabú es la no separación subjetiva —todo da lo mismo, todo está igualmente bien—, pero la negatividad, el “esto no es posible” es lo que le da al individuo el acceso a la realidad y su constitución como humano. El acceso del individuo a la duda, al espacio del no-todo-se-puede, pasa por la institucionalidad, en principio pública y común para todos, la cual le arranca la ilusión —la fantasía— al individuo de poder serlo todo y además serlo no únicamente en solitario, sino sobre todo frente a los demás. Psicoanalíticamente esto implicaría poder vivir en la prolongación de la madre, lo cual se cree posible en la puesta en escena social actual que ha eliminado al padre, considerado un símbolo de arcaísmo.

Estas afirmaciones fundamentadas en el psicoanálisis pueden desestabilizar el pensamiento que el hombre tiene sobre sí mismo y también sobre la sociedad a la cual pertenece, y llevarle a cuestionarse por qué es lo que realmente sucede con ella. Uno de los descubrimientos de esta indagación es que el ser humano está inmerso en representaciones sobre las cuales no tiene injerencia directa y que realmente no dependen de él. Esto significa que individualmente sus referencias ya se encuentran estructuradas.

[143]

Legendre parte aquí del punto de vista de la lógica de la triangulación de la realidad de las estructuras ternarias a nivel psicoanalítico. Según esta, para poder ser “yo” debo primero pasar por ser “otro”. Así pues, cualquiera que sea el discurso social fundador, ese relato ocupa el lugar de significado, de suerte que si se cambia el discurso, la lógica no se afectará. Por esto hoy el discurso-relato antitabú se ha convertido en el nuevo tabú y por lo tanto posee su mismo alcance y normatividad.

El montaje dogmático equivale así a determinar lo que está bien o mal para una sociedad, el papel fundamental del derecho y la institucionalidad que este conlleva. En el fondo, las denuncias que hace Legendre sobre el funcionamiento actual de la sociedad occidental se centran en que todo se determina con base en el nivel de gratificación individual que se alcanza, identificado la mayoría de las veces con el poder tener, al ser esto lo único válido para la autodeterminación y la autoconstrucción sin conciencia de las consecuencias. ¿Dónde queda entonces lo público? ¿En interés general? ¿El Estado social de derecho? Pero si fuéramos conscientes de que el

antitabú ocupa el mismo lugar simbólico que el tabú, ¿lo calificaríamos como autoritario?

En este punto también podríamos preguntarnos qué tanto necesita Latinoamérica en general y Colombia en particular de la existencia de un montaje dogmático que “iguale”: ¿cuál ha sido el papel del Estado en nuestro país? ¿Ha cumplido su función de padre simbólico? ¿Existen límites interiorizados que los ciudadanos cumplen? ¿Nos ha faltado “padre”? ¿Por qué el caudillismo, sea de derecha o de izquierda, sigue atrayendo multitudes?³⁷.

En este punto, nos podemos entonces preguntar qué aporta a la teoría jurídica Legendre. Podemos partir diciendo que sus posturas afirman que todos los seres humanos somos iguales psicoanalíticamente, lo mismo que todas las culturas. No hay unos distintos a otros, todos poseemos pulsiones, sueños, inconsciente y las sociedades se van estructurando mediante capas superpuestas que se vuelven sedimentarias. Así, las culturas se construyen en los mismos términos que el inconsciente individual, todo queda ahí, nada se olvida jamás.

[144]

Adicionalmente, al retomar la idea de que los montajes dogmáticos y las institucionales funcionan de la misma manera que el inconsciente individual, Legendre de hecho encuentra y llena de contenido la dimensión histórica del psicoanálisis. Para Legendre, los montajes dogmáticos están en íntima relación con los contextos históricos y culturales, pues moldean tanto las historias individuales como las de la comunidad mediante un diálogo permanente entre ellas. Al revisar la genealogía personal y de la comunidad, Legendre hace un uso metodológico del psicoanálisis aplicado a las instituciones y, por ende, a las culturas para comprender la historicidad de sus montajes. Así lo ha visto Castro Gómez (2005b, p. 27) al señalar al marxismo y al posestructuralismo como los dos grandes referentes de la historia de la sociedad.

Otra de sus contribuciones permite empoderar al individuo: “la culpa” de lo que sucede o nos sucede no siempre la tiene el “otro”, sino que también se encuentra dentro de uno mismo, en la manera en que decido enfrentar mi propia vida. Si bien esto no resuelve las críticas de la falta de

37. Aquí pensamos en la popularidad tanto del expresidente Álvaro Uribe Vélez en Colombia como de Hugo Chávez Frías en Venezuela, percibidos por muchos como “padres” sustitutos en sociedades violentas que han perdido a muchos de sus hombres, ¿padres?, en las distintas guerras presentes desde el siglo XIX.

un compromiso político con el cambio social, sí muestra que la liberación que plantea el psicoanálisis no es necesariamente para dejar de ser lo que se es, sino para aprender a vivir con ello.

Mucho sobre lo que el autor nos previene, o sea, la “pérdida” de los montajes, nos ha sucedido, pero no porque los hayamos extraviado, sino porque nunca los hemos tenido y, en nuestro caso, las alarmas no deben escribirse en un tiempo condicional, sino en presente. En la mayoría de los países latinoamericanos, no ha habido un padre simbólico en términos constituyentes que nos permita ser nosotros mismos al haberlo aceptado como referencia propia. Más bien, adolecemos de un montaje dogmático integrador y es en este aspecto que retoma toda la fuerza el error de querer imponer los montajes desde afuera y desde arriba y de no permitir una construcción de la base. Esto significa que muchas de las consecuencias de no tener montajes dogmáticos las hemos ya sentido o las estamos viviendo. También podríamos preguntarnos por los efectos de querer derribar estructuras cuando no las hemos tenido. Pero ¿el deseo de no tener montajes será un asunto exclusivamente de élite como lo critica Legendre?

Desde la conquista, la Colonia y los siglos XIX y XX, Latinoamérica ha estado sometida a modelos externos, la mayoría de las veces, por la fuerza. La violencia permanente y el caudillismo pueden ser consecuencias de esto. O nos imponen los límites por la fuerza o los exigimos violentamente, pues no existe el término medio. El caudillismo por su parte puede ser entendido como un deseo de “padre”, de líder, de guía, que nos diga cómo transitar, que tenga la última palabra, un “padre” al que podamos amar y nos ame de vuelta, como deseamos que suceda con los padres ideales (Legendre, 1974). No es una casualidad que numerosos líderes latinoamericanos tengan un perfil mesiánico y que estemos dispuestos a romper la legalidad para conservarlos, como sucedió con Chávez en Venezuela y con Uribe en Colombia, pues no importó tener que cambiar la Constitución para que ellos permanecieran en el poder. Rafael Correa en Ecuador y Evo Morales en Bolivia también encajan bien en el perfil de padres sustitutos para sociedades huérfanas.

La institucionalidad en Latinoamérica es entonces ya no solamente artificial, sino superficial, ya que no transmite ningún sentido, sino que se queda en la mera forma. Formalidades sin contenido, sin razón de ser, incapaces de edificar, estas y el derecho que las sustenta no nos dicen nada, no nos hablan, no han logrado ser intérpretes de la sociedad latinoamericana. Hasta que no podamos elaborar nuestro propio montaje, a nuestra

medida, no vamos a tener interiorizada una normatividad significativa y seguiremos recurriendo a la fuerza para imponer los límites. Sin embargo, el anhelo que expresamos por las formas institucionalizadas y su modelo estatal importado nos demuestran que pasaremos probablemente de una mímica formal a una estructura vital. Pero ¿Dónde queda hoy la conquista de lo público? ¿Del interés general? ¿De los derechos fundamentales? ¿Del Estado social de derecho? Mientras no se encuentren interiorizados, se impondrán a la fuerza contradiciendo su esencia.

Para finalizar este texto, no podemos dejar de mencionar que, aunque Legendre parte de la idea de la necesidad de una estructura, también desestructura en la medida en que pone el énfasis de la problemática humana en un lugar distinto a la razón: el inconsciente, el tabú, la muerte, el espejo y los sueños. Su aproximación a la realidad social cuando relaciona lo subjetivo y lo colectivo es diferente, más humana, y se centra en las necesidades psicoanalíticas de la persona y de la sociedad en que habita.

Tampoco podemos dejar de mencionar que la penetración del pensamiento de Legendre es mayor fuera de Francia que en su mismo país. Una de las razones puede ser que se trata de un pueblo que ha encontrado gran parte de su seguridad en el uso de la razón y del método. Si siguiéramos dentro de la misma línea psicoanalítica, diríamos que Francia reprime sus pulsiones y no le gusta lo que Legendre devela, pues la confronta frente a su deseo de placer y a nadie le gusta tener que pasar por el límite. Sin embargo, su influencia ha comenzado a crecer, debido a su aproximación a la realidad social, puesto que relaciona lo subjetivo y lo colectivo de una manera diferente, más humana, centrándose en las necesidades psicoanalíticas de la persona y de la sociedad en que habita. Esta perspectiva no busca subvertir realidades económicas o sociales, sino más bien complementarlas, siempre en búsqueda de una comprensión más completa de la condición humana y del derecho.

Referencias

- Alemán Lavigne, J. (2003). Lacan, Foucault: el debate sobre el “construccionismo”. *Virtualia*, II(7), 2-7. Recuperado de <https://goo.gl/oho8tH>
- Appignanesi, R. y Zárata, O. (2005). *Freud para principiantes*. Buenos Aires: Era Naciente.
- Bellido, J. (2008). De la glosa a la publicidad. Notas para una lectura de Pierre Legendre. *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, 39, 289-310.
- Bembibre, C. (2001). Hedonismo no es consumir: entrevista a Michel Onfray. *Página 12*. Recuperado de <https://goo.gl/HWr5VY>
- Cajas, M. (2015). *La historia de la Corte Suprema de Justicia de Colombia, 1886-1991*. Bogotá: Universidad de los Andes; Universidad Icesi.
- Castro-Gómez, S. (2005a). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2005b). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Jigra de Letras, Universidad del Cauca; Pontificia Universidad Javeriana.
- Caudill, D. S. (1991). Freud and Critical Legal Studies: Contours of a Radical Socio-Legal Psychoanalysis. *Indiana Law Journal*, LXVI(3), 651-697. Recuperado de <https://goo.gl/ntHpNT>
- Clavel de Kruyff, F. (2004). Las críticas de Karl Popper al psicoanálisis. *Signos Filosóficos*, VI(11), 85-99. Recuperado de <https://goo.gl/dMUyUn>
- Douzinas, C. (2008). *El fin de los derechos humanos*. Bogotá: Universidad de Antioquia, Legis.
- Freud, S. (1995). *Totem y tabú*. Madrid: Alianza.
- Freud, S. (2004). *L'avenir d'une illusion*. París: PUF.
- Freud, S. (2010). *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Gómez, C. (2007). Aporías de la cultura. Introducción. En S. Freud, *El malestar de la cultura y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Goodrich, P. (1998). *Law and the Post Modern Mind: Essays on Psychoanalysis and Jurisprudence*. Ann Arbor: Michigan University.
- Kantorowicz, E. (1984). *Mourir pour la patrie*. París: PUF.
- Lagache, D. (1989). *La psychanalyse*. París: PUF.
- Legendre, P. (1974). *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*. París: Seuil.
- Legendre, P. (1978). *La passion d'être un autre. Étude pour la danse*. París: Seuil.
- Legendre, P. (1988a). *Écrits juridiques du Moyen Age occidental*. Londres: Variorum.

- Legendre, P. (1988b). Le politique, le sang, les homes: les sciences de la vie face à l'ordre généalogique. En J.-L. Binet, *Le Sang et les hommes* (pp. 101-103). París: Gallimard.
- Legendre, P. (1988c). *Leçons IV, suite Le Dossier occidental de la parenté Textes juridiques indésirables sur la généalogie*. París: Fayard.
- Legendre, P. (1988d). *Leçons VII, Le désir politique de Dieu Études sur les montages de l'État et du Droit*. París: Fayard.
- Legendre, P. (1989a). L'Ordre juridique a-t-il des fondements raisonnables? En M. Cadoret, *La Folie raisonnée* (pp. 297-311). París: Nouvelle Encyclopédie Diderot.
- Legendre, P. (1989b). Le fiscelage institutionnel de l'humanité. *Antropologie et Société*.
- Legendre, P. (1989c). *Leçons VIII, Le crime du caporal Lortie, Traité sur le Pere*. París: Fayard.
- Legendre, P. (1996a). L'Institution des images. *Polophile revue annuelle des arts et sciences*.
- Legendre, P. (1996b). *La fabrique de l'homme occidental*. Turín: Arte - Mille et Une Nuits.
- Legendre, P. (1999). *Sur la question dogmatique en occident*. París: Fayard.
- Legendre, P. (2004). *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident. Conférences au Japon*. Barcelona: Summulae Mille et une Nuits.
- Legendre, P. (2009). *Vues éparses*. Saint-Armand-Montrond: France Culture, Mille et Une Nuits.
- Legendre, P. y Papageorgiou-Legendre, A. (1990). *Leçons IV, suite Filiation fondementes généalogiques de la psychanalyse*. París: Fayard.
- Múnera, A. (2008). *El fracaso de la nación región. Clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá: Planeta.
- Onfray, M. (1999). *El deseo de ser un volcán. Diario hedonista*. Madrid: Libro Perfil.
- Onfray, M. (2010). *Le crépuscule d'une idole. L'affabulation freudiennne*. París: Grasset.
- Perrau, B. (2003). Faut-il brûler Legendre? La fable du péril symbolique et de la police familiale. *Vacarme*, (25). Recuperado de <https://goo.gl/Jggyvc>
- Rivera García, A. (s. f.). La realeza medieval según Ernst H. Kantorowicz. *Apuntes sobre Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Recuperado de <https://goo.gl/eL7KzR>
- Roudinesco, E. (2010). *Mais pourquoi tant de haine?* París: Seuil.
- Samuels, S. (19 de julio de 2015). Rachel Dolezal's true lies. *Vanity Fair*. Recuperado de <https://goo.gl/NPnwCe>

- Saussure, F. de. (1997). *Cours de linguistique générale*. París: Grande Bibliothèque Payot.
- Seba, J.-R. (2006). *Le partage Cours de linguistique des l'empirique et du transcendental. Essai sur la normativité de la raison: Kant, Hegel, Husserl*. Bruselas: OUSIA.
- Silva, M (2013). *De Millonarios me enamoré*. Bogotá: Intermedio.
- Tappan M., J. E. (2005). Las críticas al psicoanálisis. Popper y Adler, elementos para la discusión sobre los entre pisos del psicoanálisis. *Vigencia del Psicoanálisis*, (1), 4-30. Recuperado de <https://goo.gl/iWvHnX>
- Viorts, J. (1988). *Les renoncements nécessaires*. París: Laffont.
- Žižek, S. (1994). *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Índice temático

A

acción/es: 12, 27, 42, 44, 48, 50, 59-65,
79, 100, 103, 119, 137
alienación: 10, 17, 35-36, 49, 51, 55, 68,
72, 128
asociación libre: 11, 30
-Análisis de la: 30
amor: 28, 31, 55, 63, 79, 85, 97-98, 109,
117, 129, 141
antropología: 10, 14, 81, 84, 94-95, 116,
133
-dogmática: 10, 84, 94, 116
anti-Edipo: 40
antitabú: 102, 105, 112, 144
autoridad: 47, 87, 96-97, 100, 108, 117
autoritarismo: 107, 109, 118

B

biologismo: 98, 107, 110, 114

C

caudillismo: 78, 84, 144-145
ciencia: 11-12, 63, 71, 93, 107-108, 111-
112, 121, 126, 128, 139
-del derecho: 12
-jurídica: 12
cientificismo: 98, 107, 110, 114, 135
complejo: 12, 14, 40, 42-43, 55, 80, 83,
96, 98, 101, 124, 127, 133-134
-de Edipo: 14, 40, 80, 83, 98, 124, 127,
133-134

comunicación: 38, 49, 66, 82-83, 102,
107-108, 110, 113, 129, 133, 138,
140
conducta/s: 9, 13-14, 16, 28-29, 33, 36,
58, 70, 81, 133
convivialismo: 98, 107, 109-110, 114,
141
coraza caracterológica: 9, 23-25, 31-33,
39, 69-70
cristianismo: 113, 124
cultura: 13, 19, 26, 29, 35, 48-50, 54-56,
65-66, 68, 79, 102, 113, 120-121,
123, 129, 131

D

derecho: 9-14, 16, 19, 23-25, 37-38, 40-
41, 61, 69-71, 73, 77-79, 81, 83-92,
94-97, 101, 105, 111, 113, 115-118,
122, 124-125, 134-137, 141-143,
145-146
-civil: 95-96
-positivo: 12
-romano: 89, 91, 96, 111, 113, 124
desarrollo psicosexual: 25-26
-Etapas del: 25
--oral: 26
--anal: 26
--fálica: 26
deseo/s: 9, 11, 13, 16-19, 28-30, 40, 41,
60, 65, 79-81, 96, 103, 107, 109,
132, 134, 139, 141, 145-146
determinismo: 29

-psíquico: 29
 discurso/s: 12, 17-18, 37, 43, 45, 58-59,
 82-83, 85, 90, 93-96, 98-104, 107-
 110, 113-118, 122, 125-126, 130,
 136, 140-141, 143
 -antitabú: 98-99, 102-104, 105, 107,
 140-141, 143
 -científico: 108
 -de autoridad: 108
 -de la modernidad: 140
 -de legitimidad: 96
 -de los derechos humanos: 58
 -del Otro: 18
 -dogmático: 136
 -ético-político: 58
 -imperante: 85, 95, 102
 -político: 59
 -social: 99, 141, 143
 dogmática jurídica: 12-13

E

ego: 27, 32, 40, 62
 ello: 27, 30, 80
 eros: 19, 27, 28, 35, 36, 81, 129
 -Civilización vs: 35
 esquizoanálisis: 40
 espectro: 11, 17, 19, 36, 40-41, 45-47, 50,
 58, 67-71, 116, 137
 espejo/s: 16, 18, 82-83, 91-93, 108, 117,
 121, 123, 125, 146
 Estado: 37-38, 40, 42-45, 48, 55, 61-62,
 64-65, 71, 87, 82, 99-100, 112-113,
 123-124, 126, 143-144, 146
 estructura/s: 14, 17-18, 30, 33-34, 36-
 38, 41-42, 51-52, 66, 72, 77, 81-83,
 92-94, 99, 102, 104, 107, 109, 113,
 115-117, 119-121, 124-126, 128-

129, 131-132, 133, 136, 140, 143,
 145-146

-cultural: 83
 -dogmática: 83, 143
 estructuralismo: 79, 87, 91-92, 98, 129,
 136-137

F

familia/s: 23, 61-62, 64-66, 79, 88, 105,
 122, 127, 133-135, 140
 fantasma: 18-19, 41, 70
 fantasía: 19, 77, 81, 85, 143
 fenómeno/s: 10, 12, 42, 44, 47, 50-51, 56,
 68, 71-72, 77-78, 80-81, 84, 87, 94,
 96, 98, 103, 110, 112, 115, 124, 127-
 128, 133-134, 138, 140, 142
 -normativo: 80, 84, 98, 115
 filosofía: 47, 87, 92, 98

G

género: 58, 61, 65, 100, 134, 140
 genital: 25-26, 32-33, 70
 -Carácter: 33, 70
 globalización: 10, 24-25, 36, 52, 66, 71-
 72, 98, 111-112, 117, 121, 137, 139

H

hijo/s: 26, 40, 81, 83, 97, 125, 127, 133-
 134, 138
 historia: 33-34, 38, 46, 54-55, 61, 87-88,
 90, 94, 96, 98, 119, 123, 129-131,
 138, 144

I

ideología (lógicos): 9-10, 23-25, 36-48,
 69-73, 114, 117, 125
 -Aparatos: 38, 42-44
 -como materialidad: 43

-*qua* sujeto: 47
 -Sistema de creencias: 43
 -Tesis de la ... dominante (TID): 44
 Iglesia: 38, 89, 96, 113, 124
 inconsciente/s: 15-16, 18, 27-30, 33, 35,
 40, 79-80, 84-85, 87-88, 94-98,
 108, 115-116, 119-120, 123-124,
 131, 133, 137-140, 142, 144, 146
 individualismo: 24, 35, 47-49, 64-65,
 67-69, 72
 interpretación: 9, 33, 35, 69, 93-95
 intérprete/s: 79, 81-82, 85, 85-87, 90, 92,
 96, 115, 117-118, 123-124, 142, 145
 -normativo: 82
 institución/es: 16, 24, 37-38, 55, 61, 64-
 66, 81, 83, 85, 87-88, 90-91-96, 98,
 99, 102-103, 113, 115-118, 120-124
 institucionalidad: 83-84, 92, 94-96, 102,
 113, 115, 124, 143, 145
 impulso/s: 19, 26-30, 32-33, 51, 60, 83-
 84, 106

J

jurisprudencia de conceptos: 12

L

lapsus: 29
 lenguaje: 16-18, 49-50, 79, 82-83, 91-92-
 94, 101-102, 107, 110, 113, 115, 117,
 120, 122, 126, 129, 131, 134, 139,
 142
 ley: 13, 15, 17, 19, 40, 49, 64, 81, 84, 85,
 93, 99, 101, 103, 112-113, 115, 117,
 126, 131, 134
 libertad: 51, 55-57, 60-63, 66, 84-85, 93,
 99-100, 102-104, 132, 140, 142
 libido: 26, 28, 32, 60

límite/s: 19, 49, 57, 77, 79-82, 85, 91, 101-
 103, 106, 110, 112, 114, 117, 124,
 126-127, 131, 133-134, 141-142,
 144-146

lingüística: 79, 92-93

M

madre: 14, 26, 40-41, 80-81, 86, 110,
 114, 127, 133-134, 141, 143
management: 98, 108, 110-114, 135, 137,
 139-141
 -Imperio del: 98, 108, 110, 114, 135, 137,
 139-141
mass media: 50
 modernidad: 50-51, 53-63, 71-72, 88,
 111, 123, 125, 140
 -liviana/líquida: 55, 56-57, 59
 -reflexiva: 51, 53, 55, 58, 71-72
 montaje/s: 10, 79, 81-84, 86-87, 92-94,
 98-99, 102, 106, 107-109, 111,
 113-121, 124-127, 132-133, 135-138,
 140-145
 -de ficción: 95, 117
 -dogmático/s: 10, 79, 81-84, 86, 92,
 98-99, 102, 106-107, 109, 111,
 113-115, 117-120, 124, 126, 138,
 140-145

N

narcisismo/ta: 24-25, 31-32, 35-36, 48,
 51, 60, 67-69, 71-72, 102, 110, 124
 -Mecanismo de protección: 32
 -Disturbio: 68-69, 71
 necesidad/es: 10, 12-14, 16, 32, 35, 42,
 50, 52, 61, 63, 65, 69, 77, 79, 84-85,
 91, 93, 97, 100-101, 105, 109, 113-
 114, 117-118, 126, 132, 146
 -psicoanalítica: 10, 77, 84, 146

neoindividualismo: 48
 neurótico/s: 9, 24, 31, 33, 36, 67, 69-70,
 80
 nombre del Padre: 17, 19
 nudo borromeo: 15, 19

O

orden: 12, 15-17, 25, 37, 39, 46-47, 50, 56,
 64-65, 80, 101
 orgasmo: 23, 31, 69
 -Función del: 23, 31
 Otro (el): 16-19, 44

P

padre/s: 14, 17, 19, 26-27, 31, 40-41, 79-
 84, 86, 95, 97-98, 100, 105, 110,
 115, 117, 124-127, 133-136, 142-145
 -biológico/s: 79, 125
 -simbólico: 82-83, 126, 136, 144-145
 parricidio: 14, 81, 133
 perversión/es: 13, 93
 poder: 12, 37, 42-45, 47, 57-59, 61, 62,
 85-90, 92-93, 95-98, 101, 105-106,
 109, 113-114, 116, 130-132, 136,
 138-140, 145
 -Bloque en el: 37
 -Dialéctica del: 37
 política/s: 9-10, 23-24, 36, 43, 48-49, 53-
 55, 63, 65, 67, 72, 87, 89, 93, 95-97,
 103, 105, 109, 111, 116, 130
 placer: 19, 25-26, 32, 35, 100, 114-115,
 127, 135, 142, 146
 -Principio de: 19, 32, 35, 114
 prescripción/es: 79
 psicoanálisis: 9-17, 19, 23-25, 27, 30-31,
 35, 40-41, 51, 67, 69-70, 73, 77-80,
 82, 84, 87-88, 90-92, 94-98, 101-

102, 115-116, 123-124, 127-134,
 136-141, 143-145

psiquis: 81-82

pulsión/es: 13-14, 16, 26-28, 35, 40, 79-
 81, 84-85, 101, 109, 124, 129, 131-
 135, 139, 144, 146

R

referencia/s: 37, 61-62, 64, 79, 82-83,
 85, 90, 95, 99-100, 102, 106, 108,
 110-111, 113-120, 123, 125-127,
 132, 138, 139, 141-143, 145
 represión/es: 9, 11, 14-15, 19, 29, 34-35,
 40, 69, 80, 124
 rito/s: 83, 113, 122, 125
 ritual/es: 38-39, 42, 44, 83

S

sexo: 26, 80, 99, 101, 131, 134, 140-141
 sexualidad: 35-36, 80, 131, 134, 140
 signo: 92, 94
 síntoma/s: 14, 15, 29, 43, 69, 131-132
 sociedad: 9-11, 13-14, 19, 27-29, 36-37,
 39, 41, 44-45, 47-59, 62-68, 70-
 72, 79-80, 82-84, 86, 94, 98-99,
 101-103, 105, 108, 114, 116-118,
 121, 125-129, 135-136, 138, 140,
 142-146
 sujeto: 9-19, 24-25, 31, 36-39, 47-49, 63-
 64, 69-73, 79-80, 83-85, 91, 94-95,
 97, 102, 106, 112, 117, 128-129,
 131-132, 136-137, 140-143
 -Construcción del: 83
 sueños: 27, 29-30, 34-35, 88, 95, 120, 131,
 133, 139, 144, 146
 -Análisis de los: 30
 superego: 27, 39

T

tabú: 99, 102, 114, 124, 142-144, 146
 tecnología: 113-114, 121
 teoría jurídica: 10, 84, 115, 144
 teoría psicoanalítica: 11, 14, 25, 27-28,
 87, 127
 -freudiana: 14
 tesis (althusseriana): 38
 -Primera: 38
 -Segunda: 38
 -Tercera: 39
thánatos: 19, 27-29, 81, 129
 transferencia: 31, 79, 92, 130
 -Análisis de la: 31

Y

yo: 14, 18, 30, 32, 40, 65, 80, 82-83, 90-
 92, 94, 99-100, 104-105, 112, 115-
 116, 121, 141, 143

Índice toponímico

A

Alemania: 35, 63, 112, 137

B

Bolivia: 106, 145

C

Colombia: 10, 84, 99, 112, 137, 142,
144-145

E

Ecuador: 145

España: 137

Europa: 68, 106, 120, 123, 137

F

Francia: 77, 86, 88, 103-106, 110, 146

L

Latinoamérica: 142, 144-145

O

Occidente: 55, 77, 85, 88, 93, 102, 106-
107, 110-113, 120, 123-124, 143

P

París: 91, 105, 118

V

Venezuela: 144-145

Psicoanálisis, derecho y política

fue editado por Unijus, Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Colombia. Forma parte de la Serie Investigaciones Jurídico-Políticas. El texto fue compuesto en caracteres Solex Medium y Chaparral Pro. Se utilizó papel Book Cream de 60 gramos y en la carátula papel propalcote de 240 gramos. El tiraje de esta edición es de 300 ejemplares. El libro se terminó de imprimir en Bogotá, en Panamericana Formas e Impresos S.A., en el año 2017.

[* * *]