



## ALGUNOS ASPECTOS DE LA ILUSIÓN EN LA POLÍTICA

Fernando M. González\*

**En este texto se analiza la cuestión de la ilusión en la política a partir, fundamentalmente, de los planteamientos de Sigmund Freud, Jacques Lacan y Pierre Bourdieu. Los conceptos clave son “ilusión de la ilusión” y “efectos oráculo”. Con ellos se intenta dar cuenta de un efecto de grupalización, en donde el equívoco y la usurpación de la representación forman parte de cierto tipo de agrupamientos políticos.**

**This text analyzes the question of illusions in politics and is based, fundamentally, on the ideas of Sigmund Freud, Jacques Lacan and Pierre Bourdieu. Key concepts are the illusion of the illusion and oracle effects. These are used in an effort to explain an effect of group-forming, in which ambiguity and usurpation of representations form part of a certain kind of political grouping.**

**E**n este escrito me propongo abordar algunos aspectos de lo que los clásicos denominaron masas y grupalidades, con el fin de explorar parte de sus complejas relaciones con la dimensión política. Esto implica pasar revista a un conjunto de autores que se sitúan en el campo psicoanalítico y sociológico como Sigmund Freud, Jacques Lacan, Pierre Bourdieu y Albert O. Hirschman.

Someramente, intento analizar: 1) la relación que establecen las masas con el líder a partir de la relación de amor y sus polisémicos equívocos. Más específicamente, enfoco algunos elementos que contribuyen a la convergencia de conjuntos de individuos en determinados puntos cuando comparten —o creen hacerlo— representaciones plenas de sobrestimación, que literalmente funcionan como prótesis que contribuyen a crear un cuerpo grupal, y 2) la diferencia entre dos tipos de grupalizaciones en su relación con el punto de convergencia, que en unos casos es un personaje y en otros un territorio o la representación de un régimen.

\* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

## Amar al otro ¿sin salirse de sí mismo?

Michel Foucault nos legó una reflexión que muy probablemente Freud y Lacan habrían firmado: “la persecución es un poco como el amor, no tiene necesidad de reciprocidad para ser verdadera. La persecución no consiste en tener un perseguidor sino en ser perseguido”.<sup>1</sup> Se podría agregar que en una región restringida de la política, ahí donde ésta se personaliza a partir de la paradójica impersonalización de los individuos que invisten y construyen la representación del líder, el amor a éste no tiene tampoco necesidad de la reciprocidad para desembocar —en ciertas circunstancias— en la suposición de que se es uno con él y simultáneamente diferentes a su personaje investido.

Este aspecto de la política puede ser iluminado por la reflexión psicoanalítica freudiana, de la que Lacan tomó el relevo de manera original. Pensar cómo los individuos depositan su confianza en ciertas causas políticas y en algunos personajes que parecen encarnarlas, me parece un asunto que merece ser considerado.

La pasión por hacerse uno es —según Lacan— una de las características del amor. De ahí que se pueda establecer en este ámbito una especie de continuum que puede ir desde dos que se aman hasta una multitud —estén o no en copresencia frente al líder—, a pesar de las diferencias de escala. La única condición es no perder de vista que no se ama indiscriminadamente a cualquiera o sin importar las circunstancias. De ahí que sea necesario introducir un contexto que intente dar cuenta de las condiciones en las que alguien puede ser investido con tales o cuales expectativas y representaciones porque —como señala Bourdieu— son necesarias las disposiciones (*habitus*) que predisponen a los investimentos.

Este nivel de concreción histórica tiende a ser obviado por la reflexión psicoanalítica. Fue Marx —en su famoso 18 Brumario— el que intentó pensarlo en relación con el segundo Napoleón. A partir de esa reflexión, planteada en términos de una especie de “psicología historizada”, Marx pudo analizar el desplazamiento de ciertas representaciones y afectos que no correspondían a las condiciones de existencia actuales de los que lo invistieron como su líder; esto produjo un malentendido que resultó contraproducente para quienes confundieron a un Napoleón con otro. Este desplazamiento básico tiende a ser encubierto y suturado por los usuarios de las pasiones políticas, con el fin de poder gozar de los dulces frutos del supuesto acuerdo que otorga la creencia en la fusión con lo uno, o de la relación con el objeto que se presenta como constituido por el principio de identidad.

---

<sup>1</sup> Texto leído por Michel Foucault y presentado por Radio France Culture el 26 de junio de 1984, un día después de la muerte del filósofo.

Si Marx buscó ofrecer una explicación a partir de las condiciones sociales de existencia de los que siguen al líder,<sup>2</sup> Freud, a su manera, pensó las características del acuerdo entre masa y líder en su texto *Psicología de las masas y análisis del yo*, y lo denominó “ilusión”. Ciertamente, no lo enfocó desde una perspectiva historicista, sino a partir de una relación con el llamado “padre original”, la que inclinaría a la mayoría a entregar su capital básico de fe disponible a los diversos líderes que a lo largo del tiempo se ofrecen como camino y verdad, y que serían los continuadores del linaje de esta figura del padre primordial idealizado y temido.

Curiosamente, una minoría oscuramente esclarecida tendría otro tipo de contrato con dicho “padre originario”; por lo tanto, más que poner a disposición del líder su capital de creencia, lo pediría de la masa, ya que se sitúa en la directa genealogía del citado “padre”, gozando por derivación de sus privilegios. Este aspecto inexplicado en Freud restringe las pretensiones generalizadoras de su propuesta.

Freud define a la masa primaria como aquélla en la que un conjunto de individuos han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (Freud, 1979a:110).

Por lo menos dos problemas surgen de esta descripción: el primero tiene que ver con la necesidad de un tipo de identificación previa al agrupamiento —visible o no—, pues de otra manera no se entendería que todos llegaran a coincidir en la “colocación de un mismo objeto en el lugar de su ideal del yo”, y que gracias a un efecto de rebote “terminan identificándose entre sí en su yo”. Se trata de un tipo de identificación que Freud deja sin explicar; lazo previo colectivo que, no necesita de la copresencia pero sí del habitus. El segundo alude al hecho de limitar el lazo de la masa con el líder al supuesto de un objeto “idéntico”. Con este planteamiento, Freud atenúa sin proponérselo la posibilidad del equívoco y la discordancia que, desde su particular perspectiva, enfocaba Marx. Lo cual me parece rescatable.

En un trabajo previo (González, 1991) propuse que si dábamos una vuelta de tuerca a lo que el fundador del psicoanálisis denominó como “ilusión”, en el sentido de no suponer siempre que se trata del mismo objeto, sino sólo de la creencia en que se le comparte —“ilusión de la ilusión”—, podríamos restituir la heterogeneidad de las razones, pertenencias y referencias de

---

<sup>2</sup> Carlos Pereyra, entre otros, ha expuesto los límites sociológicos de esta concepción cuando señala que “la tradición marxista ofrece una respuesta insuficiente a la pregunta de cómo se constituyen los sujetos políticos. El discurso tradicional tiende a visualizar esa construcción como simple resultado de la división social [...] todo se plantea como si dada cierta estructura social, la ideología específica de cada una de las clases componentes de esa estructura procediera a conformar los sujetos correspondientes en función de los intereses propios de cada clase [...] el segundo supuesto inadmisibles en la base del planteamiento es el de que las únicas ideologías existentes en la sociedad son las ideologías de clase” (Pereyra, 1984).

los que forman el grupo y no redoblaríamos el efecto ilusorio y fusional que se pretende analizar en los individuos grupalizados.

Por cierto, Freud contaba con un concepto para pensar este problema, pero no lo utilizó. Se trata de lo que denominó condensación en los sueños, que le hubiera permitido explorar esta heterogeneidad del objeto supuestamente común. Me refiero a lo que describió como imagen acumulación que, entre otros textos, trabajó en el famoso sueño de “la inyección de Irma”. Dicha “imagen” está constituida por un haz de escenas y relaciones heterogéneas que se conforman, entre otras posibilidades, por homofonía, analogía y oposición. Con la característica específica de que en su aparentemente tersa superficie no se manifiesta la citada heterogeneidad. Freud señala: “En el discurrir del sueño va cambiando el significado de la personalidad de Irma, pero sin que se modifique la imagen suya que veo en el sueño” (Freud, 1979b:299).

Freud ejemplifica su noción de masa con la Iglesia y el ejército y afirma que, a pesar de sus diferencias, en ambos rige idéntico espejismo [ilusión], a saber: hay un jefe [...] que ama por igual a todos los individuos de la masa. De esta ilusión depende todo; si se la deja disipar, al punto se descomponen (Freud, 1979a:89-90).

El “espejismo” del “objeto idéntico” no permite captar a los individuos vueltos “equivalentes” y en el máximo grado de impersonalización, la silenciosa operación que le otorga un crédito fideista a aquel o a aquella instancia que ocupa la posición unificadora, como si los atributos que lo engalanan fueran autoproducidos por este último, producto de una curiosa inversión digna del fetichismo de la mercancía teorizado por Marx. Se trata de una relación en la que sólo se recibe lo que se otorgó pero de manera homogéneamente multiplicada e impensada. De ahí que el desacuerdo básico entre el amante y el amado, que estaría en la raíz de esta relación según Lacan, quede sencillamente obturado.

Si para Freud la experiencia de las relaciones edípicas de cada uno parece reeditar la que la humanidad tendría con el “padre original”, también da cuenta de la disposición a idealizar y a temer, pero no de la especificidad de las representaciones ni de los personajes investidos. Creo que el efecto de grupalización no se explica a partir de la suma conjugada de los edipos ni de la supuesta identidad de las atribuciones. A menos que, como Sartre suponía, el todo no sea sino producto de las acciones individuales. Con esto caeríamos en lo que Raymond Aron denomina el individualismo ontológico, es decir, que no habría esencialmente “ninguna otra cosa en la realidad histórica sino los individuos y sus acciones” (Aron, 1996:214). En la prolongación del planteamiento freudiano es precisamente la creencia compartida de “la ilusión de la ilusión” la que constituye algo más que la suma de las partes heterogéneas. Dicha “imagen-acumulación” totalizadora

—como el rostro de Irma—, no puede ser deducida de ni reducida a la serie de acontecimientos y relaciones que guarda en su seno. Un plus se instaura con ella. Imagen soporte de aquello que se le atribuye.

Freud manejó una posición oscilante con respecto al líder, pues suponía que:

si la necesidad de la masa solicita un conductor, éste tiene que corresponderle con ciertas propiedades personales. Para suscitar la creencia de la masa, él mismo tiene que estar fascinado por una intensa creencia.

Pero añade:

el padre de la horda primordial era libre. Sus actos intelectuales eran fuertes e independientes, aun en el aislamiento, y su voluntad no necesitaba ser refrendada por los otros. En consecuencia, suponemos que su yo estaba poco ligado libidinalmente, no amaba a nadie fuera de sí mismo (Freud, 1979a:77 y 117).

En la primera posición tendríamos al líder, que no sólo recibe lo que los otros le otorgan, sino que también ofrece la fascinación de su propia creencia, con lo cual se potencia el equívoco, producto de las “gramáticas de recepción” (J. Martín Barbero) entre ambas partes.

En este caso, el punto de intersección entre masa y líder recuerda la relación entre El espectro de Fernando Pessoa y el personaje de Ricardo Reis en la novela de Saramago, en donde el segundo le pregunta al primero: Quien nos mire, a quién ve, a usted o a mí. Lo ve a usted, o mejor, ve una silueta que no es ni usted ni yo. Una sombra dividida por dos. No, más bien diría que el producto de la multiplicación del uno por el otro (Saramago, 1978:78).

Intersección turbadora, que nos habla de una zona crepuscular y opaca que sólo se puede dilucidar cuando las partes en cuestión explicitan el cúmulo de representaciones y equívocos que por ahí circulan.<sup>3</sup>

La segunda afirmación freudiana en la cual el líder casi puede prescindir de lo que la masa deposita en él, estaría más cerca de lo dicho por Michel Foucault, a propósito de la persecución y el amor, sin que afirme que se trata de algo estrictamente equivalente.

Hasta ahora tenemos que al líder se le inviste y se le construye a partir de una serie de representaciones que, no siendo necesariamente homogéneas, se prestan al equívoco que promueve la ilusión de la ilusión como

---

<sup>3</sup> A este respecto el relato del último amante de Marguerite Duras acerca de la relación con ella resulta iluminador. “Ella dice: ¿es que tú me amas?”. Yo no respondo, yo no puedo [...] Ella dice: no es a mí a la que tú amas, es a Duras, es a eso que yo escribo [...] Ella dice: Yann, si yo no hubiera escrito ningún libro, ¿tú me amarías? Yo bajo los ojos. Yo no respondo”. Esta aguda y dolorosa conciencia de Duras de estar desdoblada y dividida entre su personaje de escritor y su persona es la que pocos líderes carismáticos parecen tener (Andréa, 1999:9).

efecto de condensación. Pero si tomamos en cuenta la afirmación freudiana de que el líder debe estar poseído por una “intensa creencia”, la cual hace eco y se articula con aquéllas con las que es investido, entonces tenemos una relación menos unilateral y más dialectizada.

Sin embargo, lo recorrido hasta aquí no basta para dar cuenta de lo que me he propuesto. Es necesario avanzar en lo que he denominado ilusión de la ilusión, ya que trae aparejada la cuestión de la representación. Para esto hay que recurrir a la aguda reflexión de Pierre Bourdieu, quien dice al respecto:

Toda una amplia serie de efectos simbólicos que actúan todos los días en la política, descansan en esta especie de ventriloquía usurpadora que consiste en hacer hablar a aquéllos en cuyo nombre se habla [...], el efecto de oráculo [...] consiste [...] en hacer creer que “yo soy otro”, que el portavoz, simple sustituto simbólico del pueblo, es verdaderamente pueblo.

El efecto del oráculo es la explotación de la trascendencia del grupo en relación con el individuo singular, lograda por una persona, quien efectivamente en alguna forma es el grupo (Bourdieu, 1982:52).

En la operación en la que alguien se coloca en la posición de “yo soy los otros” se produce una inextricable mezcla en la cual todos los equívocos pueden darse, porque se trata de lo que ese yo decide hacer existir de los otros, a pesar de los límites a los que está sujeto por sus agremiados y las circunstancias contextuales del campo político. Es lo que podríamos denominar efecto sinédoque, el que pone a funcionar el oráculo: representante de la grupalidad que expropia aquello que le fue otorgado en parte por el conjunto de los individuos y que refuerza el efecto de la ilusión de la ilusión. Digo en parte porque —como certeramente señala Bourdieu— el representante en función de sinédoque explota la “trascendencia” de la grupalidad, que es más que la suma de sus partes. Con ello añade a la creencia en la que todos creen depositar lo mismo, la expropiación de la representación, haciendo que el efecto de la ilusión de la ilusión se vuelva aún más complejo y equívoco. Todo esto hay que pensarlo como 1) ¿fría manipulación del oráculo?, o 2) ¿intersección de creencias compartidas entre ambas partes con diferentes grados de ilusión?

Volvamos a Freud. La manera como se disuelve este “espejismo” fue lo menos trabajado por el vienés, pero ofreció al menos dos ejemplos de diferente estatuto teórico al respecto. El primero tiene que ver con un tipo de grupalidad primaria, donde la relación con el jefe, como es de esperarse, está altamente personalizada. Se trata del ejemplo bíblico de Judith y Holofernes. En el momento en que la primera le corta la cabeza, sus seguidores huyen despavoridos. Como la unidad del grupo estaba simbolizada y apoyada en el cuerpo homogéneo de Holofernes, la cabeza separada de éste les hace “perder la cabeza” a

las huestes asirias y propicia la desagregación de la grupalidad. Grupalidad primaria porque parece no existir más allá de la presencia física.

El segundo caso implica un tipo de grupalidad altamente institucionalizada que se basa en el cuerpo ausente del fundador, el cual se afirma que resucitó y se encuentra al abrigo de todo ataque que ponga en tela de juicio su ausencia en la tierra. Obviamente, me refiero al cuerpo de Cristo, el cual no se concibe como desaparecido, sino como transformado en cuerpo glorioso y ocupando un lugar desprovisto de incertidumbre en otra dimensión. Esta grupalidad no sostiene su unidad en los vicarios papales —siempre sustituibles y mortales—, sino en aquel que “venció a la muerte”. Es decir, ya existe en esta grupalidad institucional una tercera instancia que rompe con la dualidad propia de los grupos primarios e introduce un tipo de invisibilidad, que la torna impermeable a las críticas.

Freud nos habla a este respecto de una novela<sup>4</sup> en la que se supone que en realidad Cristo no habría resucitado, sino que sólo lo habían cambiado de tumba. Con esto, el supuesto de la resurrección se viene abajo y adquiere pleno sentido la afirmación del apóstol Pablo que dice: “Si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe”. La grupalidad estalla y se desarticula a falta de una centralidad que la contenga y se disuelve en la impotencia de una muerte que convierte a Cristo en un simple mortal. El cuerpo “reaparecido” en la tumba proporcionada por José de Arimatea, fulmina al glorioso y despoja al cristianismo de uno de sus pilares fundamentales. Desde otra perspectiva no contradictoria con la de Freud, Michel de Certeau señala que es sobre la ausencia de un cuerpo, sobre la tumba vacía [que] el discurso evangélico [...] debe encargarse de la producción de cuerpos eclesiásticos, doctrinales y sacramentales que sirvan de sustitutos al cuerpo ausente (Certeau, 1982:181).

Sobre el fondo de esta ausencia se dibuja la presencia plena en otra parte. Plenitud de la homogeneidad sin falla, en la cual la ausencia encuentra por fin un sólido piso liberado de cualquier dislocamiento o pérdida. En este caso, la relación con la persona de Cristo no entra en contradicción con su gloriosa invisibilidad.

Si el fetichista supone una presencia en el cuerpo de la mujer de algo que no tiene por qué existir e intenta vanamente sustituirlo precisamente con el fetiche, el creyente no sólo religioso —a la inversa de aquél, pero no sin ciertas analogías— cuenta en principio con un cuerpo que en el trayecto se pierde; pero a diferencia del primero, él sí logra sustituirlo por otro, que a la postre resulta inmortal y que está a la diestra del Padre.

Recordemos que Cristo no es únicamente cuerpo, pues se le otorga la capacidad no sólo de resucitar sino de “amar por igual a todos” desde

<sup>4</sup> Se trata de *When It Was Dark*, de C. Ranger Gull, publicado en 1903.

su atalaya invisible. Es precisamente este capital de amor que repartiría igualitariamente lo que les permite a los individuos tornarse equivalentes, ya que mantienen impensada la operación que les retorna invertida. El líder Cristo está constituido por un tipo de homogeneidad sin falla que se desdobra: la de su cuerpo y la de su amor igualitario.

Finalmente, hay que añadir que Freud no reduce su concepción de grupalidad a la relación con el líder y a la doble relación entre los que se tornaron equivalentes —antes y después de la operación de “retorno” de lo que previamente colocaron—, pues también afirma que el amor al objeto grupo como tal —siempre en comparación con otras grupalidades— crea un lazo consistente:

La satisfacción narcisista proveniente del ideal de cultura es, además, uno de los poderes que contrarrestan con éxito la hostilidad a la cultura dentro de cada uno de sus círculos [...] los oprimidos pueden participar de ella, en la medida en que el derecho a despreciar a los extranjeros los resarce de los prejuicios que sufren dentro de su mismo círculo (Freud, 1979c:13).

Dentro de la grupalidad se introducen la disimetría y la contradicción, pero atenuadas por la aludida satisfacción narcisista secretada por el ideal de cultura que tiende a desviar la hostilidad de los más oprimidos hacia el exterior del nosotros grupal.

El modelo de homogeneización y equivalencia entre los individuos de la “masa” —manejado por Freud en el texto *La psicología de las masas y análisis del yo*— se vuelve aquí más complejo, ya que hace aparecer en su seno tanto la heterogeneidad que lo conforma como la violencia operada para el logro de la unificación, la cual ayuda a configurar, aunque de diferente manera, tanto el ideal de cultura como a los otros, los extranjeros y los enemigos.

Los otros, como rivales o como extranjeros, permiten configurar la piel grupal y los cambiantes márgenes de lo que puede ser asimilado de ellos cuando no son vividos como alteridad extrema. Pero la constitución de fronteras más o menos permeables implica, a su vez, la posibilidad de objetivar qué de lo de adentro, vivido como lo diferente radical, se colocó en los de afuera. Operación sumamente difícil de llevar a cabo debido a la interferencia del “pacto narcisista” que significa “una asignación unívoca y mutua [hacia] una perfecta coincidencia narcisista: que no soportará ninguna diferencia” (Käes, 1992:125), ya que atentaría contra los ideales del grupo.

La operación de desnudamiento del pacto no puede hacerse sino colectivamente y, aun así, siempre persistirá una capa de piel grupal que no puede ser permeable por el riesgo de diluir toda diferencia.

En este punto la reflexión freudiana podría insertarse ventajosamente en la de quienes piensan en un tipo de lazo social específico para la cons-

titudinación de lo nacional. Así, por ejemplo, cuando Dominique Schnapper señala en su artículo *L'idée de nation*, que la nación

se caracteriza por la tensión entre la ambición de racionalidad formal y abstracta de la ciudadanía<sup>5</sup> [que es del orden jurídico y político], y la necesidad en toda sociedad de constituir entre los ciudadanos un lazo social que no puede ser sino de tipo comunitario o “étnico”, es decir, “directo y afectivo (Roos, 1996:48).

Es necesaria una torsión para explorar y explicitar la violencia inherente a la operación condensatoria que produce a lo uno en el planteamiento freudiano. Para ello, tomemos prestada la reflexión de Jacques Derrida para situar la “ontología” de lo uno:

Desde que hay lo Uno, hay asesinato, herida, traumatismo. Lo Uno se guarda de lo otro [...] Se protege contra lo otro, mas en el movimiento de esta celosa violencia, comporta en sí mismo, guardándola de este modo, la alteridad o la diferencia de sí [la diferencia consigo mismo] que le hace Uno (Derrida, 1997:86).

Ningún grupo puede escapar de la voluntad expulsiva de lo diferente que habita en el corazón de los individuos y las grupalidades —de diferentes escalas— de ese amor por lo uno expurgado de su división consubstancial, que implica una violencia básica y constriñente. Sólo puede tratar de manejarlo con la conciencia desdichada que el fanatismo, la jerarquía que desprecia, el espíritu misionero y la pasión purificadora, roen desde la médula los lazos sociales en los que se busca hacer cuerpo grupal.

Analizar la grupalidad es objetivar lo propio heteróclito que se ve como irrumpiendo desde afuera. Es vislumbrar el efecto unificador que se despliega en la relación con el líder, en el amor al grupo como objeto y en el odio a los enemigos.

## **Del amor y la transferencia**

Lacan toma el relevo de Freud cuando señala que “cada uno sabe que no ha sucedido jamás que entre dos no hagan sino uno”. Para inmediatamente añadir que es del “axioma” que

no somos sino uno [...] que parte la idea del amor [...] aperebirse que el amor, si es verdadero, tiene relación con lo Uno, no hace jamás salir a cualquiera de sí mismo

---

<sup>5</sup> Giorgio Agamben reflexiona acerca de la ambigüedad inherente a la palabra “pueblo” y señala cómo “un mismo término alude tanto al sujeto político constitutivo como a la clase que, de hecho si no de derecho, está excluida de la política [...] Es como si lo que llamamos pueblo fuese, en realidad, no un sujeto unitario, sino una oscilación dialéctica entre dos polos opuestos: por un lado, el conjunto pueblo como cuerpo político integral, por otro, el subconjunto pueblo en tanto que multiplicidad fragmentaria de cuerpos necesitados y excluidos; en el primer caso, una inclusión que se pretende sin residuos y, en el segundo, una exclusión que se sabe sin esperanzas” (Agamben, 1996:80).

[...] Ese Uno donde todo el mundo se llena la boca, es de entrada de la naturaleza de ese espejo de lo Uno que se cree ser (Lacan, 1975:46).

Espejo en el que parece jugarse una tendencia a lo casi fusional, que el psicoanalista francés busca desarmar en sus diferentes piezas. Veamos de qué manera.

Dos fórmulas complementarias acerca del amor permiten hacerse una mejor idea de la posición lacaniana. La primera —con dos finales posibles— inspirada directamente en El banquete de Platón,<sup>6</sup> dice: “el amor es ofrecer eso que no se tiene a alguien que no lo quiere”.<sup>7</sup> Y sin traicionarlo demasiado, podría añadirse que “no es lo que se supone”. Este otro final de la fórmula no es del todo análogo al anterior porque en el segundo el desconocimiento de lo que se ofrece se potencia con el de quien lo “recibe”.<sup>8</sup> La primera fórmula con sus dos finales implica la noción de deseo, en tanto deseo de otra cosa [...Es de] la conjunción del deseo con su objeto en tanto que inadecuado, [que] surg[e] esa significación que se denomina el amor (Lacan, 1991:47).

La segunda fórmula implica la transferencia analítica configurada por el amor. De ahí que Lacan afirme que es “imposible comparar la transferencia y el amor y medir la parte, la dosis, de eso que hay que atribuir a cada uno” (Lacan, 1991:47). Luego añade: “aquél en quien yo supongo el saber, yo lo amo” (Lacan, 1975:64).<sup>9</sup> Son dos fórmulas que condensan una doctrina y de las cuales sólo tomaré algunos aspectos.

Tres características básicas saltan a la vista: 1) en ambas fórmulas la reciprocidad no es necesaria, aunque de alguna manera se presupone; 2) se afirma que la adecuación entre las partes es sencillamente imposible, y 3) que la “relación” se da a partir de una disimetría básica: la del amante y la del amado. Estas fórmulas, si se hace una lectura más atenta, no corresponden punto por punto con aquellas del mismo Lacan, que aluden al hecho de que el amor tiende a la reciprocidad, aunque no son contradictorias. Sin embargo, se puede establecer un punto de convergencia entre las tres características: la tendencia a constituir el malentendido de ser uno, se piense o no desde la perspectiva de la reciprocidad, porque “el supuesto saber” otorgado implica en el que lo supone una mínima conciencia de su posición disimétrica con respecto del que lo “posee”.

---

<sup>6</sup> Lacan señala que la expresión “ofrecer eso que no se tiene” se encuentra escrita en el índice 202a del texto de El banquete (Lacan, 1991:148).

<sup>7</sup> Jacques Lacan, Problèmes cruciaux pour la psychanalyse, libro XII (Roudinesco, 1988:334).

<sup>8</sup> Cuántos amantes se preguntan intriguados: “¿por qué lo sigo amando a pesar de su indiferencia hacia mí?”

<sup>9</sup> Lacan dice también: “cuando existe en alguna parte el sujeto supuesto saber [...] hay transferencia” (Lacan, 1973:210).

Michel de Certeau, desde su saber acerca de los místicos y sus lecturas cruzadas de Freud y Lacan, es quizá el que dibuja con mayor precisión algunos efectos de la relación disimétrica. A partir del establecimiento de sorprendentes y turbadoras relaciones entre el torturado, el místico y el paranoico —y podría añadirse el discípulo— se puede observar ese fondo “arcaico” y lagunoso en el que se sostienen muchas relaciones de servidumbre voluntaria, vía la fascinación, y no tanto ya por los senderos de la violencia o del delirio. En Schreber, dice De Certeau:

la voz le otorga un lugar que es lo contrario de eso que él ve en Dios: Schreber es nominado ‘podredumbre’ por el Dios que contempla en toda su pureza (Reinheit) [...] La palabra golpea de nulidad al testigo de la gloria. O más exactamente, esta vocación a ser carroña profiere el secreto que sostiene la epifanía divina (De Certeau, 1987:152).

¿Cómo no ver en ciertas relaciones amorosas o en algunas entre maestro y discípulo un eco más atenuado de estas epifanías límite, apoyadas en la abyección? Si en Schreber se trata de la voz del Otro que literalmente le cae del cielo y lo nombra para imponerle una vocación de Luder (carroña), en el caso de “otorgar” un supuesto saber —o un reconocimiento de que no es tan supuesto—, la consecuencia puede ser la de quedarse fijado en el lugar de discípulo eterno, incapaz de pensar más allá del único e insustituible, de cuya gloria dará cuenta la nulidad del repetidor monocorde.

Retomemos la lectura que Lacan realiza de El banquete de Platón con el fin de poder establecer ciertas analogías entre el analista, el amado y el líder político, y entre el amante, el analizante y los miembros de la masa. Analogías que deben tomarse con cuidado porque los contextos desencadenantes y las circunstancias de la pasión por lo uno no son totalmente equiparables. Veamos por qué.

Lacan sintetiza lo que caracteriza al amante (érestès) y al objeto amado (érôménos) a partir de las siguientes premisas: el amante se especifica “esencialmente por eso que le falta [pero] él no sabe eso que le falta”; en cambio, el objeto amado “queda siempre situado como aquel que no sabe eso que él tiene [...] y que configura su atractivo”. Para añadir que entre los dos no hay ninguna coincidencia. Eso que le falta a uno no es aquello que está escondido en el otro. Ése es todo el problema del amor. [En él] se encuentra [siempre] el dolor [el desgarramiento] y la discordancia (Lacan, 1991:53).

La mirada ontológica acerca del ser del amor, configurada por el doble desconocimiento asimétrico entre aquel que no sabe aquello que le falta pero que lo supone en el otro y el de este último que no sabe qué es lo que supuestamente posee, permite el despliegue de las múltiples posibilidades

del equívoco y la seducción. Basta que el amado se crea aquello que le suponen y responda a esa demanda que se le dirige para que se cierre el circuito amoroso en su claustrofóbica plenitud. Bárbara, una de las novias de Goebels, lo expresó lúcidamente: “amaba su amor por mí, me enamoré de su amor”.

El amante, en su sobrestimación (Freud), torna al objeto en “único e inapreciable” y termina por colocarse en una posición patética, dado que él es el único que ha logrado ver lo que nadie ha visto jamás [...] los ‘agalmas’. [Con lo cual] se produce de improviso [...] una caída bajo los golpes de los mandatos de aquel que los posee [...] ¿Qué es lo que tú quieres? (Lacan, 1991:167).<sup>10</sup>

En última instancia, el nada por nada es el principio del intercambio [amoroso ya que] lo que interviene en [esta] relación es la demanda de un signo de amor [...]: no hay mayor don posible que el don de lo que no se tiene.<sup>11</sup>

Para Lacan la posición del analista, si se atreve a escuchar la voz del inconsciente, implica que: 1) debe al menos entender lo que Sócrates sabía, que en el campo en donde se juega el deseo “no existe ningún objeto que tenga un precio mayor que otro; [ése es] el duelo alrededor del cual se centra el deseo del analista” (Lacan, 1991:460); se trata de trastocar esa “nada” circulante, y 2) en consecuencia, pretende resistirse a preparar para el acceso a no importa qué ideal, al contrario.

El amor del analista por el analizado se mostraría en ese correrse del lugar en que lo coloca el amado “para enseñarle eso que le falta” (Lacan, 1991:25). Falla ontológica que ningún objeto amable (o “amalgamable”) podrá colmar intentando con este movimiento ir a contrapelo de la tendencia transferencial, puesto que en última instancia aquella falla implica el movimiento por medio del cual un individuo presupone la existencia de un saber que se le escapa pero que al mismo tiempo cree que existe uno a quien ese mismo saber no le escapa (Le Gaufey, 1986:33).

En suma, la doctrina lacaniana del amor no es unívoca porque implica los supuestos de la reciprocidad, de la unicidad, de la disimetría radical, del equívoco permanente y del rechazo de la demanda amorosa. De cada uno se pueden derivar consecuencias diferentes, según se haga énfasis en el personaje o en uno de los niveles de las relaciones que se anudan en la pasión amorosa, lo cual no implica que no sea posible establecer conexiones entre ellos.

Los límites de este planteamiento —que va de Freud a Lacan— saltan a la vista. Entre otros: 1) la escala elegida constriñe a dejar de lado la historicidad de las grupalidades y la especificidad de los lazos que se anudan;

---

<sup>10</sup> Agalmas significa “ornamento”.

<sup>11</sup> Jacques Lacan, La relación de objeto y las estructuras freudianas, versión anónima, clase del 23 de enero de 1957. Citado por Ritvo, 1995:10. Ya no se trata de la prueba máxima del don cristiano: “dar la vida por otro”.

2) presupone una especie de capital de fideísmo “transhistórico” presto a ser utilizado y aprovechado por una minoría esclarecida; 3) piensa a los sujetos y sus relaciones de amor a partir de una especie de ontología psíquica apta para toda ocasión; 4) aplana las diferencias que se dan en las grupalidades y neutraliza las mediaciones institucionales de todo tipo que configuran la vida cotidiana de los individuos, así como las diferentes lógicas de los subsistemas sociales;<sup>12</sup> 5) tiende a considerar la política como una actividad que siempre permanece y en la que, a lo más, cambian los contextos, cuando la realidad no es así de inmutable;<sup>13</sup> 6) como lo señala atinadamente el sociólogo Robert Castel a propósito del psicoanálisis (sobre todo freudiano), cuando se trata de

[...] una doctrina que percibe la exterioridad bajo la forma del principio de realidad, o sea, según la dialéctica de investimento, el retiro de investimento, el contrainvestimento [...] no [se] puede proporcionar nunca un enfoque directo de lo que es propiamente social en lo social. Sólo arroja sobre él una luz derivada, a partir de los intereses libidinales de los individuos [...] La ambigüedad fundamental en la obra cultural de Freud, reside en la omisión de una distinción esencial entre teoría de los investimentos del individuo, o de los individuos, en una formación social y teoría de la constitución de esta formación social (Castel, 1980:217),

y 7) las grupalidades son vistas como en foto fija, puesto que al carecer de un dispositivo adecuado para analizarlas, todo proceso queda fuera de foco.

Lo anterior no implica una limitación que descalifique la aportación psicoanalítica ahí en donde, sin pretender sustituir a la sociología, la antropología o la historia, explora algunas relaciones de las conformaciones grupales. Simplemente limita sus pretensiones omniabarcativas, que muchas veces prescinden de todo contexto sociohistórico y tienden a fluctuar entre una especie de “ontología psi” y el caso singular configurado en un contexto familiar restringido.

Del lado sociológico, un planteamiento tan sofisticado como el de Bourdieu también encuentra límites en estos asuntos. No me puedo extender en lo que él denomina “mecanismos sociales objetivos” que parecen tomarle prestado parte de su sentido al psicoanálisis, pero sí hacer en parte mía la crítica siguiente:

su debilidad es considerar las estructuras mentales como una caja negra sobre la que se imprimiría la huella de los mecanismos sociales. En definitiva, lo mental no es para él una estructura. Es un inconsciente “blando” orquestado desde el exterior.

<sup>12</sup> Subsistemas que en la actualidad “adquieren creciente autonomía, con racionalidades específicas y difícilmente commensurables entre sí [...] La pluralidad de espacios más o menos autónomos, regulados por criterios contingentes y flexibles, segmenta los intereses materiales y mina los principios universales y las creencias colectivas que servían de anclaje a las identidades colectivas” (Lechner, 1996: 64).

<sup>13</sup> Lechner afirma que en los tiempos que corren “cabe suponer [...] que cambia no solamente el contexto de la política sino la misma política [...] Queda por redefinir no sólo el lugar sino el valor mismo de la política (entre otras cosas), se encuentra en entredicho la centralidad de la política” (Lechner, 1996: 63-64).

Los “esquemas de percepción, apreciación, pensamiento y acción” están enteramente determinados desde fuera por la posición social del individuo [...] en última instancia por las relaciones de dominio del campo social y/o institucional. Las nociones de inversión, inconsciente, interiorización e incorporación en Bourdieu, no designan en realidad procesos concretos (Aubert y Gaulejac, 1993:196).

Si los procesos psíquicos no son más que el reflejo de los procesos sociales, entonces los individuos carecen de una subjetividad configurante de aquello que los conforma desde fuera. Pero no hay que aceptar acríticamente que de la subjetividad sólo se ocupa el psicoanálisis porque Bourdieu también aborda un tipo de subjetividad que no tiene por qué recurrir al inconsciente, y no por eso los mecanismos que describe carecen de concreción, como afirma su crítico. Para Bourdieu, el sujeto que se constituye sociológicamente más que concebido como conciencia intencional, se piensa como operador de cálculos socialmente predispuesto a entrar “sin intención ni cálculo” —gracias al habitus— (Bourdieu, 1994:184) en el sentido del juego en donde se encuentra situado. Sujeto que opera más allá del régimen de lo no dicho, en una especie de impensado operativo pero no necesariamente inconsciente y que, por lo tanto, no está constituido únicamente desde fuera.

No basta, pues, reunir a Freud con Bourdieu para resolver los pasajes entre la subjetividad pensada desde el psicoanálisis o la sociología. Entre los dos paradigmas existe algo irreductible. Sin embargo, en la escala que trabajé sí parece posible el juego de relevos en la medida en que los efectos de la ilusión de la ilusión no convocan a una subjetividad en donde alguno de los paradigmas citados tuviera primacía o la última palabra. La ilusión en Freud y el efecto de oráculo en Bourdieu representan las dos caras de una misma situación, y en ese caso son compaginables, si se acepta metodológicamente eludir las condiciones previas que conforman las representaciones de los individuos en cada paradigma.

## **La política y el amor**

El mandato ideal para el analista es declinar los prestigios del amado para permitir en el analizante —con todos los cortocircuitos apuntados— la disolución de la transferencia (lo cual implica “el creer por adelantado para dejar de creer después” [Roudinesco, 1976:58] en alguien que se supone que sabe. Este no es el caso para quien ejerce la actividad política. Para este segundo, parte de su acción consiste en “hacer creer” y en sostener la consistencia de la credulidad, esa materia evanescente y peligrosa, pero evitando sucumbir

a la tentación de jugar a que el lugar que ocupa está formado sólo por lo que otros suponen en su persona y en su proyecto. Proyecto constituido en parte por la administración de objetos de esperanza de duración variable.

Basta que crea que efectivamente representa o encarna las demandas de esa entidad nebulosa llamada pueblo —“corroborada” en las ceremonias en las que las masas desfilan y le dan su apoyo— para que instaure en el corazón de esa creencia la Caja de Pandora del malentendido y sus —a veces— devastadores efectos.

Veamos ahora escuetamente dos casos que nos permiten pensar en la confluencia de las “masas” a partir de diversas temporalidades, diferentes constreñimientos históricos y modos de manifestarse de aquello que permite a los individuos confluír en un solo punto. No se trata de pensarlos lisa y llanamente como la ejemplificación de lo que se trabajó con respecto a los planteamientos de Freud, Lacan o Bourdieu, porque las condiciones socio-históricas específicas desbordan con creces dichos planteamientos. Sin embargo, la problemática trabajada por el psicoanálisis con respecto a la ilusión, el amor, el efecto oráculo y el habitus podrán reconocerse en parte.

### El personaje papal y el fervor de los fieles

Tres elementos me parecen dignos de consideración de la cuarta visita papal a México, en enero de 1999: 1) la manera de criticar la “comercialización” de la visita, en lo que coinciden muchos analistas del fenómeno y los actores que lo consumen, pero no los canales televisivos; 2) el investimento casi total del espacio público, tanto del tradicional como del nuevo, y 3) el borramiento “momentáneo” del lugar laico del gobierno de la República.

1) En cuanto al escándalo de la “comercialización”, es útil sacar a la luz el supuesto que lo propicia y que no es otro que creer que lo comercial corre por una vía y el paquete papal por otra. En realidad, la visita del papa no se concibe fuera de la lógica de un producto comercial, aunque con ciertas características específicas. Me explico. Un acto de esta envergadura implica una campaña para vender el producto papa, que en este caso estaba envuelto en el eslogan “Juan Pablo II viene a entregarnos su testamento de veinte años de pontificado”.

Esta mercancía<sup>14</sup> tiene la singularidad de requerir a otras para que la hagan circular en el mercado de las creencias plenas, devolviéndoles con creces la ayuda prestada y que alguien asuma la posición de hablar (casi) ex cátedra. Se trata de una mercancía que articula un alto rendimiento discursivo que

---

<sup>14</sup> La concepción de esta mercancía implica tres niveles: la institución papal, el papa como personaje y el individuo (Karol Wojtyła) al que nombran papa. Este tercer nivel no me parece relevante para la noción de mercancía que estoy sosteniendo.

se ampara en la defensa de una cierta “universalidad”, con una muy bien estudiada escenografía y un capital moral acumulado de larga data.

La mirada ingenua tiende a separar esta mercancía de las otras, es más, le quita su carácter de tal y haciendo eso puede hasta indignarse de cómo las otras mercancías se aprovechan de un mensaje que aparece desposeído de toda pretensión comercial. Voy a citar un ejemplo paradigmático de lo que acabo de describir:

Juan Pablo II llegó a México y lanzó su mensaje sustentado en las conclusiones del Sínodo de las Américas. Mensaje dirigido contra la brutalización de las economías de mercado y en favor de la imagen del dios hombre. Los discursos de Juan Pablo II tendrán, para desgracia de millones de mexicanos, que remontar la estúpida campaña de medios que la jerarquía católica mexicana y los empresarios diseñaron para preparar su llegada (Sicilia, 1999:38).

Creo que no se puede expresar mejor lo que señalé anteriormente. El trabajo “sucio” corrió a cargo de los obispos y de los empresarios, el límpido, a cargo de un papa al que su jerarquía le mina el piso. Como si el mensaje papal pudiera prescindir de la “brutal economía de mercado” para poder emitirse. En el límite, lo que se trata de preservar es una figura impoluta, a un emisor en estado puro, desposeído de intereses. Esta representación parásita impide analizar el acontecimiento.

2) Otro efecto interesante es la disolución de las fronteras entre el espacio público más tradicional —la calle, los estadios, iglesias y atrios— y el constituido por los medios masivos, sobre todo por la televisión. En este último se da una extraña transformación de lo exterior en interior, como en el modelo de la cinta de Moebius. Lo que ocurre fuera de las casas, de los bares y oficinas, penetra en esos ámbitos. Al aceptarlo en la alcoba, ya no se puede hablar de una exterioridad que irrumpe o que hay que mantener a raya, como en la antigua dicotomía de la casa y la calle que tantos conflictos convocó entre la Iglesia y el Estado mexicano por más de cien años.

Se promovió una especie de inmersión total aunada a un tiempo de emisión extenso: “seguiremos paso a paso las travesías y los actos de Su Santidad para que usted no se pierda nada”, decían las cadenas televisivas que entraban no en competencia sino en el pleonasma de la visibilidad exhaustiva y de una temporalidad que trastocaba y licuaba sus ritmos habituales.

Todo estaba planeado para que se produjera un pa(pa)nóptico en donde se ofreciera la ilusión masiva de la unidad de los católicos, articulada, gracias a un suave deslizamiento, con la unidad de la nación: México = católico. Sólo unos escasos marginales parecieron conspirar, en los bordes de esa fastuosa unidad, contra la gozosa unanimidad en la que se sumergió la inmensa mayoría. Pero, justo es decirlo, en este caso se vuelven invisibles.

Aquellos que han aceptado acriticamente las reglas de este juego son capaces de esperar horas para ver pasar al objeto de su amor unos instantes, y no exentos de creatividad inventaron el eslogan: "Juan Pablo II te vimos un segundo", momento que es más que suficiente, basta la conciencia de haber participado en un acontecimiento que para ellos es seguro que "hará historia".<sup>15</sup>

Es difícil saber si los "poseídos" por la pasión de ver y escuchar al pontífice separan a la institución papal con su prestigio acumulado y su personaje incluido —como entidad casi transhistórica— del personaje temporal que la ocupa. Lo que se puede colegir hipotéticamente desde fuera de estas manifestaciones es que el personaje y la institución son a la vez fuente y efecto de fetichización en el sentido de Marx, ya que parecen poseer en sí su propio carisma. Las transferencias masivas de perfección e idealización hacia ese centro papal radiante operan en silencio y, en cambio, lo que aparece estentóreamente es la constatación de que aquello que se deposita en realidad nace autosuficiente de la institución papal.

3) No deja de ser aleccionador que en un Estado supuestamente laico —no en el sentido anticlerical, sino arreligioso—, es decir, dispuesto a respetar en su espacio los diferentes credos sin privilegiar a ninguno —al mismo tiempo que deja lugar para los no creyentes, simples ciudadanos— un presidente de la República le sugiera al papa "disfrutar del fervor religioso y de la devoción guadalupana de nuestro pueblo". Como si en la hora cumbre, en la que se acepta que sólo hay una Iglesia digna de visibilidad en el territorio nacional, el poder laico aceptara diluirse temporalmente, sin aspavientos, en la saturada imagen papal.

En la división del trabajo informativo más general, mientras los periodistas críticos —católicos y no tanto— tendían a dicotomizar el mercantilismo y al papa, los de la televisión se transformaban en catequistas espontáneos que competían con los sacerdotes que participaban en la transmisión. Sólo los comerciales interrumpían el embeleso de la narración y le recordaban al telespectador que, desgraciadamente, la base material se tenía que hacer presente de una manera casi obscena.

Pero bastaba que de nueva cuenta la blanca figura papal hiciera su aparición para que, por encanto, se neutralizara la lógica comercial que per-

<sup>15</sup> El amor fascinado por las figuras maravillosas me recuerda la sabrosa descripción hecha por Federico Fellini de la protagonista de *La dolce vita*, "era de una belleza sobrehumana. La primera vez que la vi en una fotografía [...] pensé: ¡Dios mío! ¡Que no me tenga que tropezar nunca con ella! Ese sentimiento de maravilla, de estupor embelesado, de incredulidad que se prueba ante las criaturas excepcionales como la jirafa, el elefante, el baobab, lo volví a experimentar años después, cuando en el jardín del Hotel de la Ville de Roma, la vi avanzar hacia mí, precedida, seguida, protegida por tres o cuatro hombrecitos (el marido, los guardaespaldas) que desaparecían como sombras en el halo de una fuente luminosa. Sostengo que la Ekberg, además, es fosforescente".

mitió que esa mercancía alba e impoluta pudiera darse el lujo de aparentar desmarcarse de la base que la sostenía y que ella coronaba con su paradójica eufemización: ser una mercancía más y “negarse” al mismo tiempo como tal.

Si para Fellini, Anita Ekberg era “fosforescente”, el papa fue, para un buen número de personas, “inmaculado”. Dentro de la administración de las figuras sin mácula, ésta es una de las más rentables. Con el añadido de que se trata de una mercancía parlante que busca incidir en las conductas de los individuos y en las políticas estatales. Su doble rostro en el cual las funciones comerciales —denegadas— y simbólicas son indisociables, le otorga al personaje papal un estatuto particular, ya que aún en su figura un capital histórico de representaciones, un escenario montado para conmover y una lógica comercial que le permite circular.

### *Cuando las masas derrumban un muro*

Un brillante trabajo de Albert O. Hirschman, en el cual reformula su modelo de análisis acerca de “la salida y la voz” aplicado al proceso que desemboca en la desaparición de la división entre las dos Alemanias —“las dos partes de un todo que no existe” (Enzensberger, 1964:19)<sup>16</sup> y que ahora pretende existir—, me servirá de hilo conductor para objetivar un proceso de convergencia de masas.

Lo primero que distingue un planteamiento sociológico —como el de Hirschman— de uno psicoanalítico —como el que se desprendería de Freud y Lacan— en la escala estudiada, es el cuidado de restituir la singularidad histórico-contextual de lo que se pretende analizar. Por lo tanto, se intenta recuperar un proceso y la irreductible contingencia de las variables que se articulan en un momento determinado.

El citado autor no propone renunciar a un modelo que permita dar cuenta de otros acontecimientos que presenten analogías con el estudiado, pero sí —a la manera de François Furet— evita escoger de manera tajante entre “la fuerza de las cosas, la contingencia de las situaciones y el capricho de las voluntades” (Daniel, 1997:34), precisamente para dibujar mejor las caprichosas cristalizaciones de la contingencia.

Recordemos brevemente el primer modelo propuesto por Hirschman denominado “la salida y la voz”, para luego pasar a la corrección necesaria frente a los acontecimientos alemanes.

Salida —sea la decisión de buscar y conseguir un proveedor de bienes y servicios más satisfactorio, o sea la decisión de emigrar, irse a un país más satisfactorio— es esencialmente una decisión y actividad privada y también típicamente silenciosa (Hirschman, 1996:43).

<sup>16</sup> Discurso pronunciado en la recepción del premio Georg Büchner, el 19 de octubre de 1963.

Si nadie puede salir en lugar de otro —como bien lo señala Hirschman— eso no quiere decir que las salidas de los otros no puedan terminar por influir en la propia decisión, e implica que en lo más individual está contenida potencialmente, bajo ciertas circunstancias, la articulación con las acciones de los otros. Por lo pronto, la salida individual sería la forma “minimalista de expresar la disidencia”.

En cambio, la voz “es típicamente una actividad pública. Aunque no exige de manera indispensable organización, acción concertada con otros, delegación y todos los demás rasgos de la acción colectiva, se desarrolla a partir de estos” (Hirschman, 1996:43).

Si bien salida y voz obedecen a “estímulos muy distintos” y aun sea probable que “surjan de circunstancias muy distintas”, no se descarta que puedan llegar a articularse y a potenciarse mutuamente. De hecho esto sucedió en los acontecimientos alemanes de 1989.

En el primer modelo “hidráulico”, Hirschman postulaba que una “fácil accesibilidad a la salida [era] enemiga de la voz, debido a que en comparación con la salida, la voz tiene un costo en términos de esfuerzo y tiempo” (Hirschman, 1996:19), no sólo en costos de organización colectiva y sus incertidumbres concomitantes. Agrega que ese modelo de relación inversa entre ambos elementos —“cuanto más presión escape a través de la salida, menos queda para el fomento de la voz” (Hirschman, 1996:20)— fue confirmado en múltiples casos, entre otros por 39 años de la breve vida de la RDA. Pero en el último año, la voz y la salida decidieron abandonar la lógica del “balancín” y se pusieron a trabajar de común acuerdo, dando por resultado la estrepitosa caída del famoso muro.

Desde el principio de los años ochenta, en Leipzig, la iglesia de San Nicolás (*Nikolaikirche*) servía de punto de reunión para los oradores de la paz. Hacia 1988 se convierte en lugar de confluencia para los *Ausreiser*, es decir, gente que buscaba abandonar el país con permiso oficial. El 15 de enero de 1989 tuvo lugar en dicha ciudad una manifestación no autorizada para celebrar el 70 aniversario del asesinato de Rosa de Luxemburgo, transformada en heroína, entre otras cosas, gracias a su frase: “Libertad significa siempre libertad para aquellos que piensan de modo distinto”. En los siguientes meses, los *Ausreiser* cambiaron el tono de su espera y profirieron en voz cada vez más alta la frase: *Wir wollen raus* (queremos irnos). El principio del fin comenzó con la apertura de la frontera húngara con Austria el 2 de mayo de 1989 y el número de desertiones aumentó considerablemente,<sup>17</sup> lo que por lógica debió atentar contra la voz. Curiosamente, no fue el caso.

<sup>17</sup> En lo que sigue me baso en la narración de Hirschman.

El 7 de mayo hubo elecciones municipales y se anunció la victoria abrumadora del partido en el poder con 98% de los votos, lo que dio lugar a una serie de protestas sin precedente. La tensión comenzó a aumentar. El éxodo masivo del mes de mayo por la vía húngara empezó a ser ampliamente conocido y a minar la moral de los más sensibles funcionarios e intelectuales de la RDA. En cambio, los duros —como Honecker— resumieron en una frase —que a la postre les resultaría mortífera— su posición intransigente y sobre todo ciega a lo que estaba ocurriendo: “No derramaremos ni una sola lágrima por los que se van”. La guerra de las frases y las consignas va a servir para reconfigurar los campos, dentro y fuera del gobierno, cada vez con mayor nitidez.

El 4 de septiembre ocurrió en Leipzig un hecho por demás significativo. Un grupo profirió por primera vez en la *Nikolaikirche* la frase *Ich bleibe hier* (me quedo aquí), que entraba en oposición todavía “individualizada” con el de los *Ausreisen*. Hacia el día 11 se transformó “en el colectivo *Wir bleiben hier* (nos quedamos aquí), que se convierte en un llamamiento rival” (Hirschman, 1996:37), a aquel de “nos queremos ir”. Por un corto periodo, las dos consignas que representan la salida y la voz sirvieron de productores y de reveladores “indiciales” de lo que se estaba transformando vertiginosamente en la conciencia posible de los habitantes de la RDA, la cual comenzó a ser denominada *Der Dumme Rest* (DDR) o “el sobrante de estupidez”.

El foco unificador fue el odiado objeto territorial-simbólico (RDA) configurado por un tipo de poder devaluado y represivo, que a partir de septiembre comenzó a ser investido de otra manera por una segunda ola que no lo veía como irremediabilmente podrido ni perdido, a condición de que los representantes del “sobrante de estupidez” dejaran el poder. La RDA, como lo otro, odiado o plausible de transformación, permite mantener una distancia crítica, que evita el efecto amoroso de hacerse uno con ella.

Según los informantes de Hirschman, la fórmula *Wir bleiben hier* contenía diversos significados: “nos quedamos aquí para asegurarnos de que las cosas no seguirán siendo como son”; “nos quedamos aquí incluso a pesar de que no nos gustan las cosas aquí”, o “no conseguiréis libraros de nosotros” (Hirschman, 1996:37). Esta polisemia de la fórmula no atenta contra la convergencia de los intereses aunque mantenga una “fluidez” semántica.<sup>18</sup> Es-

<sup>18</sup> Existe otra versión de la fórmula “nosotros nos quedamos aquí” que tiene que ver con la ciudad de Dresden, otro polo de convergencia de los aspirantes a *Ausreisen*, ya que Dresden era la principal puerta ferroviaria de Alemania del Este hacia Checoslovaquia. El 3 de octubre se anunció que la frontera con los checos se cerraba temporalmente. El 4 circuló la noticia de que trenes procedentes de Praga y Varsovia iban a pasar por Dresden con *Ausreiser* orientales de las embajadas de la RFA en aquellos países, lo cual hizo que se juntaran los dos grupos. La policía despejó con violencia el lugar, acción que provocó una fuerte reacción. Una funcionaria les dijo a los aspirantes a salir que les prometía que podrían hacerlo en corto tiempo y que volvieran a sus casas, pero como no le creyeron prefirieron la citada consigna *Wir bleiben hier*. De acuerdo con esta

tamos en los terrenos de la ilusión de la ilusión, pero con un margen de equívoco restringido, precisamente porque el objeto RDA ha sido investido de manera diferente a lo puramente devaluatorio.

### Los *Ausreisen* y los *Bleiber*

finalmente se fundieron bajo la consigna *Wir sind das Volk* (nosotros somos el pueblo). Lo cual, especialmente cuando se acentúa la primera palabra, niega tajantemente el principio básico de [...] la ideología del Estado comunista: que existe una completa identidad de opiniones e intereses entre el partido comunista gobernante y la población (Hirschman, 1996:37-38).

En pocos días, en la ciudad de Dresde se logró lo que en Leipzig en meses. Pronto Berlín, que iba a la zaga, los alcanzó. El 7 de octubre, día de la celebración oficial del 40 aniversario de la fundación de la RDA, en la famosa Alexander Platz se escuchó por vez primera la consigna: *Wir bleiben hier*. El contagio iba en aumento.

Según Hirschman, el acontecimiento que definió el punto de no retorno fue una numerosa manifestación que se dio en Leipzig el lunes 9 de octubre, llamado el "día fatídico" (*Schicksaltag*), porque se anunció una represión brutal que finalmente no se cumplió. En dicha manifestación se manejaron fórmulas como "protestar no es combatir", "no violencia", "nosotros somos el pueblo". La no intervención autoritaria tuvo un efecto devastador para el gobierno de la RDA. Hirschman cita a un testigo que afirma: "al atardecer del 9 de octubre, la RDA se había convertido en algo distinto: esto resultaba obvio para todos los participantes" (Wielepp, 1990:72).<sup>19</sup>

Al parecer, la amenaza no cumplida instituyó un umbral crítico con respecto a la capacidad represiva del régimen, pues lo imaginado terrible se desinfló y, junto con él, se produjo la convicción de que el régimen no iba a utilizar su aparato represivo. Apuesta arriesgada, pero que a la postre resultó cierta.

La muy probable conciencia de que los dirigentes estaban literalmente minados en sus convicciones, sobre todo aquellas que tenían que ver con la posibilidad de resolver la protesta y el éxodo con un baño de sangre, terminó por contagiar a la mayoría. Es difícil dilucidar racionalmente estos umbrales en que algo se vuelve certeza compartida en un determinado momento. Este

---

versión, sólo más adelante el significado de la consigna cambió hacia el concepto más elaborado: "Queremos cambiar las cosas quedándonos aquí" (Hirschman, 1996:39). En este caso, una situación muy concreta de resistencia puntual, adquirió otro significado que trascendió con creces sus condiciones de emergencia.

<sup>19</sup> Citado por Hirschman, 1996:41.

tipo de “constataciones” se encuentran en otros sucesos políticos que marcan los puntos de no retorno de una situación dada.<sup>20</sup> En estos casos la noción freudiana de compartir “uno y el mismo objeto” parece tener primacía.

Con la televisión, un recurso adicional a los imaginados por Hitler y su estrategia Albert Speer para contrarrestar la disolución de las masas salió a la luz en ese año de 1989 (Canetti, 1994:224-225).<sup>21</sup> Pero esta vez sin que desde arriba se buscara explícitamente el no dispersarlas, sino lo contrario. El nuevo espacio público que implica la televisión potenció aún más aquello que el arquitecto Speer buscaba obtener de la gente reunida en los estadios, a saber, el efecto de “la masa [viéndose] a sí misma” (Canetti, 1994:225). Tanto los que intentaban marcharse como aquellos que buscaban quedarse, pero de otra manera que la puramente pasiva, eran mirados por los televidentes que a su vez pasaban de la indiferencia a la actividad.<sup>22</sup>

A medida que los propios *Ausreiser* convergían en puntos clave [pasos fronterizos, estaciones de ferrocarril, embajadas], se daban cuenta de que ya no estaban solos, se reconocían entre ellos como siendo de mentalidad semejante y se alegraban de la comunidad que habían involuntariamente construido (Hirschman, 1996:49).

Esta última afirmación es la más interesante, porque Hirschman pone énfasis en la producción de una “comunidad involuntaria” que se ve compelida a pensarse en esa escala, por ser el producto de la copresencia efectiva y televisiva. Es precisamente el carácter involuntario de esta formación de masa, producto de la confluencia de los individuos en el espacio “público”, la que se convierte en uno de los mediadores privilegiados del pasaje de lo individual a lo colectivo.

Hirschman no pierde de vista que los actores que analiza no comparten necesariamente “lo mismo” desde el primer momento y, por ejemplo, juega

<sup>20</sup> Por ejemplo, el relato que hace un periodista del *Nouvel Observateur* de la caída del dictador rumano. Cuenta éste una escena en la que una marcha de protesta multitudinaria se planta frente al palacio del descendiente del conde Drácula, éste se paraliza y titubea en tomar la palabra, su apreciable mujer lo conmina a hacerlo —la escena se pasa por la televisión—, los manifestantes perciben el acto sintomático (*lapsus politicus*). Este pequeño acto bastó para mostrar al desnudo la imagen de una vulnerabilidad hasta entonces celosamente guardada y marcó el punto de no retorno.

<sup>21</sup> Elias Canetti, comentando a Speer, afirma lo siguiente: “sólo existen dos medios —dejando aparte la guerra— para contrarrestar la disolución de la masa. Uno es su crecimiento y el otro su repetición regular. [...] En plazas inmensas, tan grandes que resulte difícil llenarlas, se le da a la masa la posibilidad de crecer: permanece abierta: El entusiasmo de la masa que tanto le interesaba a Hitler es potenciado por su propio crecimiento [...] Los edificios de tipo cultural son aptos para la repetición regular de las masas. Su modelo son las catedrales [...] Por más amplias que sean, una vez llenas no permiten que la masa siga creciendo [...] En lugar de un crecimiento ulterior, lo importante en estos casos es que las oportunidades de reunirse se sucedan con regularidad” (Canetti, 1994:224-225).

<sup>22</sup> Sin embargo, no habría que exagerar el efecto de la variable televisión, como lo recuerda el investigador Kurt R. Hesse en su artículo “Televisión y revolución. Las influencias de los medios occidentales en el cambio político producido en la República Democrática Alemana”: “Creer que la estabilidad del régimen podría resultar de dos o tres horas de ver los medios audiovisuales sería absurdo” (Hesse, 1996:187).

con la polisemia y ambigüedad de las fórmulas que se expresaron en la estación de Dresden ante los intentos de desalojo. Los que se cubrieron bajo la fórmula *Wir bleiben hier* no sólo expresaron su oposición ante los que se querían ir, la fórmula pudo surgir

de manera totalmente aleatoria, no expresando inicialmente otra cosa que la negativa de los manifestantes a obedecer la orden de despejar la estación de [...] Dresde, lo cual fue erróneamente interpretado o reinterpretado para que implicara un significado político más amplio (Hirschman, 1996:50).

Entramos nuevamente en la zona de “la ilusión de la ilusión” y sus ricas posibilidades de crear cuerpo grupal a partir del malentendido. A los pocos días el centro de la acción se desplazó hacia Berlín para preparar el magno epílogo, incluida la caída del muro.

Este fino seguimiento de la aparición y transformación de las consignas utilizadas como elementos simultáneamente productores y analizadores de una situación dada, permite hacerse una idea del proceso de divergencia y convergencia entre la salida y la voz. Es un proceso que trasciende lo privado e individual y, a la vez, termina por construir una grupalidad.

A manera de conclusión, quiero sintetizar sobre estos dos casos, lo siguiente:

1) El acontecimiento papal se configura a partir de un dispositivo ceremonial, en buena medida previsible y codificado.<sup>23</sup> Por otra parte, en la medida de que se trata del cuarto viaje permite vislumbrar la distancia contextual con respecto al primero (1979), ya que en aquél las relaciones entre el Vaticano y el gobierno mexicano no estaban aún oficializadas. Para el grueso de los católicos, se trató fundamentalmente de ejercitar el *habitus* de exaltación del pontífice y de reforzar la idea afectivizada de que ellos seguían siendo la inmensa mayoría, homogeneizados ilusoria, intensiva y (tele)visualmente por el papa. Gracias a eso, podían suspenderse por un momento su heterogeneidad y diferencias.

2) En cambio, en el caso de Hirschman, el acontecimiento se constituye en el proceso que lo hace visible; no hay codificación, sino transformación vertiginosa de la situación presente gracias a la convergencia de los *Bleiber* y los *Ausreisen*, bajo la consigna “nosotros somos el pueblo”. Fórmula en la que se consolida la ilusión de homogeneidad —aquí sí parecen compartir uno y el mismo objeto (Freud)— y que, además, les permite diferenciarse neta-

<sup>23</sup> No todos los viajes papales tienen este grado de previsibilidad. Piénsese, por ejemplo, en el primero a Polonia en 1979, que fue muy importante por su impacto simbólico para comenzar a cambiar la correlación de fuerzas entre la oposición y el gobierno comunista.

mente del polo de poder comunista, también homogeneizado y materializado brutalmente en el famoso muro. Con lo cual pueden apostar por la posible sutura de las dos partes de un todo, que esta vez puede comenzar a existir.

recibido: septiembre de 1999

aceptado: octubre de 1999



## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio, "El 'pueblo' y su doble", en *Archipiélago*, núm. 24, Madrid, 1996.
- ANDRÉA, Yann, "Duras mon amour", *Le Nouvel Observateur*, núm. 1816, París, del 26 de agosto al 1 de septiembre de 1999.
- ARON, Raymond, *Lecciones sobre la historia. Cursos del Collège de France*, México, FCE, 1996.
- AUBERT, Nicole y Vincent de Gaulejac, *El coste de la excelencia. ¿Del caos a la lógica o de la lógica al caos?*, Barcelona-Buenos Aires-México, Ediciones Paidós, 1993.
- BOURDEIU, Pierre, *Raisons Pratiques. Sur la Théorie de l'action*, Éditions du Seuil, 1994.
- \_\_\_\_\_, "La délégation et le fetiche político", *Actes de la Recherche*, núms. 52-53, París, Centre de la Recherche Cientifique, 1982.
- CANETTI, Elias, *La conciencia de las palabras*, México, FCE, 1994.
- CASTEL, Robert, *El psicoanálisis: el orden psiquiátrico y el poder*, México, Siglo XXI Editores, 1980.
- CERTEAU, Michel de, "L'institution de la pourriture: Luder", en *Histoire et psychanalyse, entre science et fiction*, París, Folio/Gallimard, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Esprit*, febrero de 1982.
- DANIEL, Jean, "Les révolutions de François Furet", *Le Nouvel Observateur*, núm. 1706, París, del 17 al 23 de julio de 1997.
- DERRIDA, Jacques, "Mal de archivo. Una impresión freudiana", Madrid, Editorial Trotta, 1997.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus, "De quelques fantomes", *Les Lettres Nouvelles*, París, Éditions Julliard, febrero-marzo de 1964.

- FREUD, Sigmund, *Psicología de las masas y análisis del yo*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979a.
- , *La interpretación de los sueños, Obras completas*, tomo IV, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979b.
- , *El porvenir de una ilusión*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1979c.
- GONZÁLEZ, Fernando M., *Ilusión y grupalidad*, México, Siglo XXI Editores, 1991.
- HESSE, Kurt R., "Televisión y revolución. Las influencias de los medios occidentales en el cambio político producido en la República Democrática Alemana", en Isabel Veyrat-Masson y Daniel Dayan, *Espacios públicos en imágenes*, Gedisa, Colección El Mamífero Parlante, 1996.
- JIRSCHMAN, Albert O., "Salida, voz y el destino de la RDA: un ensayo de historia conceptual", en *Tendencias autosubversivas*, México, FCE, 1996.
- KÄES, René, "Pacte dénégatif et alliances inconscientes: éléments de métapsychologie intersubjective", *Gruppo*, núm. 8, París, Éditions Apsygée, 1992.
- LACAN, Jacques, *Le séminaire, Le transfert*, libro VIII, París, Éditions du Seuil, 1991.
- , *Le séminaire, Encore*, libro XX, París, Éditions du Seuil, 1975.
- , *Le séminaire, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, libro XI, París, Éditions du Seuil, 1973.
- LE GAUFEY, Guy, "L'angoisse du temps zéro", *Cahiers Confrontation: La Logique Freudienne*, núm. 15, París, Éditions Aubier, primavera de 1986.
- LECHNER, Norbert, "¿Por qué la política ya no es lo que fue?", *Vuelta*, núm. 216, México, diciembre de 1996.
- PEREYRA, Carlos, *El sujeto de la historia*, México, Alianza Editorial, 1984.
- RITVO, Juan Bautista, "La declinación de la neurosis y el malestar de la cultura", *Kaos*, núm. 3, Rosario, Ediciones Homo Sapiens, 1995.
- ROOS, Hélène, *La Lettre de la Maison Française d'Oxford*, núm. 4, París, Trinity Term, 1996.
- ROUDINESCO, Elisabeth, *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, Madrid, Fundamentos, 1988.
- , "Histoires de sourds, dialogues de fous", *Action Poétique*, núm. 72, París, diciembre de 1976.
- SARAMAGO, José, *El año de la muerte de Ricardo Reis*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1994.
- SICILIA, Javier, "La Iglesia mexicana y la simonía", *Proceso*, núm. 1160, 24 de enero de 1999.
- WIELEPP, Christoph, "Montags abends in Leipzig", en Thomas Blanke y Rainer Erd (comps.), *DDR-Ein Staat Vergeth*, Fischer, Francfort, 1990.