

Psicoanálisis y política

Joseba Arregi

Joseba Arregi es doctor en
Filosofía y Teología.
Ex consejero del gobierno de
Euskadi y ex diputado del
Parlamento Vasco,
recientemente ha publicado
La nación vasca posible
(Crítica, 2000).

Quienes dejamos hace tiempo la etapa llamada de juventud y nos hemos adentrado a marchas forzadas no sé si en la madurez o en algo bien distinto, podemos recordar que en aquellos años Freud y el psicoanálisis eran compañeros de pensamiento muy queridos. Muchas veces me he preguntado si la fe marxista que muchos profesaban en aquellos años, y que luego se ha desvanecido, estaba tan enraizada, o si estaba muy mediatizada por los planteamientos freudianos, aunque éstos tampoco fueran tan profundos como parecían. Algunas veces he pensado que la fe en la capacidad liberadora de la obra de Marx estaba muy tamizada por el convencimiento de que la verdadera liberación provendría de la fe freudiana en dar paso libre al placer. Probablemente ni se era tan marxista como se pretendía, ni tan freudiano como parecía, sino que de ambos planteamientos se cogía lo que permitía una rebeldía contra una cultura que nos encorsetaba.

El paso de toda una generación por los planteamientos marxistas y por los planteamientos freudianos, aunque en ambos casos fuera un paso bastante superficial, sí ponía, sin embargo, de manifiesto algo que sigue siendo un problema que requiere un análisis teórico: ese paso ponía de manifiesto la búsqueda de una subjetividad que se percibía encadenada y perdida en una institucionalización objetiva y represiva. Ese paso podría interpretarse como el ensayo de llevar a la práctica individual lo que Charles Taylor describe y analiza como la característica fundamental de la cultura moderna: la constitución del individuo como sujeto. Existía el sujeto filosófico, existía el sujeto político, existía el sujeto colectivo de la historia, pero se necesitaba experimentar en la práctica la subjetividad individual.

Y la necesidad de esta experimentación individual y práctica de lo que al parecer constituía el cimiento constitutivo de toda la cultura moderna, aunque en distintas acepciones y explicaciones filosófico-ideológicas, se puede analizar desde la perspectiva de la problemática del discurso de la subjetivización propia a la cultura moderna, lo que significa que la cultura que ha descubierto al sujeto hasta el punto de hacerlo fundamento constitutivo de toda la cultura, al mismo tiempo lo ha vuelto a institucionalizar de tal forma que éste necesita cerciorarse, rebelándose contra esa misma cultura, de su propia subjetividad. Como dice Ulrich Beck, la industrialización crea su propia cultura de tradición.

La cultura moderna no es sólo, como afirma Taylor, la cultura que subraya indebidamente el valor del sujeto, sino que también es la cultura que institucionaliza al sujeto, estableciendo así un concepto normativo de sujeto, norma a la que los individuos se tienen que adaptar so pena de caer en la marginación.

La historia de la cultura moderna es la historia de la fijación del sujeto como eje estructurador de la propia cultura, pero también es la historia de la institucionalización de ese sujeto, y además es la historia de la división de ese mismo sujeto. Porque el sujeto filosófico de la Ilustración, aquél que se salva a sí mismo por medio del saber, en la actualización de la razón autónoma que le es propia, se divide en el sujeto de las ciencias naturales, en el sujeto de la tecnología y de la industria, en el sujeto que domina la naturaleza, en el sujeto que establece su imperio sobre la naturaleza por un lado, y en el sujeto que se va hurtando a sí mismo todo fundamento de tradición, de valor, de certeza, de historia en la actuación de la misma razón autónoma por otro. Porque esa razón autónoma construye el magnífico edificio de las ciencias natu-

rales, del desarrollo tecnológico e industrial, pero por otro se constituye como principio crítico de todo lo que no puede ser reconducido a la seguridad de las ciencias naturales.

Esta división de la razón autónoma en sus consecuencias provoca la necesidad de dotar a la historia, ámbito en el que la razón autónoma despliega de manera excelente su poder destructivo, su capacidad extrema de crítica, de una estructura científica propia, de una seguridad pareja a la de las ciencias naturales. Marx descubre esa seguridad en las leyes del materialismo dialéctico, según el cual la historia es el despliegue necesario de las fuerzas que la dotan de sentido en la medida en que la socialización creciente de los medios de producción traerá consigo la socialización también de la propiedad de dichos medios de producción. Todo esto sucederá de forma necesaria hasta llegar a la equiparación total del carácter social de los medios de producción, de su propiedad, y con ello de los individuos.

Pero también Freud responde a la misma necesidad de contrarrestar la incidencia destructiva de la razón autónoma en los campos no reducibles a las ciencias naturales. Freud trata de comprender al sujeto integrándolo en la naturaleza propia del ser humano, en su biología. Freud trata de establecer una idea normativa del sujeto a través de su explicación a partir de las fuerzas biológicas que lo constituyen en primera instancia: la búsqueda del placer, la tendencia a la destrucción y el control social que se establece para hacer posible la sociedad, con todas las secuelas de neurosis y paranoias.

No sería conveniente olvidar que la cultura moderna ha producido otra forma de institucionalizar el sujeto tremendamente efectiva y sin necesidad de teorizaciones explícitas: el Estado nacional. En el Estado nacional y en el nacionalismo que implica se produce la institucionalización más efectiva del sujeto moderno. Supone una institucionalización como sujeto colectivo en el que convergen la promesa de universalidad del ciudadano y la particularidad de su identificación con el grupo nación, dotando así a esa institucionalización del sujeto de una carga explosiva tremenda, carga que ha conducido, entre otras razones, a las tres guerras europeas.

El sujeto autónomo con el que sueña Kant se constituye a lo largo de la modernidad en distintas absolutizaciones: como sujeto colectivo de una historia necesaria cuyo transcurso es fruto de una dialéctica mecanicista (Marx), como norma de sanidad en el equilibrio difícil de alcanzar entre las pulsiones biológicas y los controles sociales (Freud), y en la conjunción de la identidad individual, la identificación con el grupo nacional y los derechos de ciudadanía en el Estado nacional.

Dice Anthony Giddens que la sociedad que analiza la sociología no es una sociedad abstracta, general, sino la sociedad constituida como Estado nacional: la sociología moderna institucionaliza y establece como norma un modelo concreto de sociedad y un modelo concreto de identidad individual, la adaptación del sujeto a esa sociedad normativizada.

Pero ya desde los estudios de Norbert Elias *–El proceso de la civilización–* sabemos que a la sociogénesis le acompaña la psicogénesis. Es decir: los Estados nacionales no sólo son producto de un proceso de monopolización de la fuerza física en el soberano, de monopolización de la capacidad de extraer impuestos en las mismas manos, sino también un proceso de control creciente centralizado del comportamiento individual, y del desarrollo de las técnicas educativas correspondientes para garantizar dicho control psicológico centralizado.

El Estado nacional, y la sociedad industrial, necesitan una sociedad nómica, y necesitan también un individuo, un sujeto dotado de una alta capacidad de autocontrol en su propio comportamiento. Por eso es preciso añadir a la correcta intuición de Giddens, según la cual el Estado nacional sólo es posible como homogeneización de un espacio territorial cuando las técnicas de transporte y de comunicación hacen posible dicha homogeneización, que también es necesaria otra técnica: la del control psicológico centralizado interno de los sujetos individuales.

El *Sitz im Leben*, el contexto vital de interpretación de Freud es también el Estado nacional, puesto que sus análisis y teorizaciones están dirigidas a la estabilización de los sujetos necesarios

para el correcto funcionamiento de la sociedad normativa requerida por el mismo. Algunos pueden pensar que lo contrario es la verdad: Freud pretende desenmascarar la sociedad del Estado nacional y su normatividad apuntando a las enfermedades que producen, a los desequilibrios psicológicos de los que son culpables.

Pero Freud no puede prescindir de una idea normativa de salud mental, de la misma forma que no puede prescindir de una comprensión biologizante del ser humano. Y por mucho que se quiera interpretar a Freud desde una perspectiva de rebeldía, desde una posición revolucionaria, lo cierto es que sus planteamientos carecen de todo sentido si no se parte de una definición normativa del estado de salud mental. Y resulta extremadamente difícil llegar a dicha definición de salud mental fuera del marco normativo de la sociedad del Estado nacional.

El sujeto autoconstituido de la modernidad es un sujeto institucionalizado, un sujeto normado, un sujeto que se entiende y se constituye a sí mismo sujeto a una norma pretendidamente universal. La sociología normativiza el estado nómico de la sociedad, lo que le permite hablar de anomias, de pérdidas de patrias espirituales. El psicoanálisis también normativiza el estado de salud mental del individuo refiriéndolo a un estado de liberación equilibrada que sólo se puede dar en determinadas condiciones sociales.

En los años setenta se produjo un debate muy interesante en Alemania entre Hans Georg Gadamer y Jürgen Habermas en torno precisamente a este tema (recogido en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, con textos de K. O. Apel, J. Habermas, H. G. Gadamer, C. Von Bormann, R. Bubner, H. J. Giegel). El punto central de ese debate se encuentra, en mi opinión, en la pregunta que dirige Gadamer a Habermas. Éste construye el psicoanálisis como una hermenéutica capaz de valorar la situación concreta de las sociedades modernas capitalistas, a lo cual responde Gadamer con la pregunta de quién es el psicoanalista de la historia, la pregunta de cómo, quién, a través de qué mecanismos se alcanza esa posición de exterioridad que constituye al psicoanalista respecto al enfermo en el caso del conjunto de la sociedad, del conjunto de la historia.

Todas las normatividades que las ciencias humanas, la filosofía con sus sujetos transcendentales, la sociología con su sociedad normativa, el psicoanálisis con su idea de salud mental, todos los «grandes relatos de la modernidad» se enfrentan con el mismo problema: la petición de principio que supone la universalización de algo que, por definición, es histórico y, por lo tanto, contingente y coyuntural.

Los sujetos individuales se rebelan contra el Sujeto norma. Es una consecuencia del planteamiento de la Ilustración: la liberación de los sujetos de sus ataduras institucionales legitimadas por la tradición y la revelación. En su lugar, la Ilustración propone al sujeto autónomo, sujeto sólo a sí mismo, a las leyes en cuya definición participa, es decir, en definitiva a sí mismo como colegislador, a la razón autónoma que le define en la universalidad de predicación de la misma.

Pero el sujeto que se libera vuelve a caer en la red del Sujeto norma: el Estado nacional, que en cuanto producto de la razón autónoma y universal debiera producir el Estado mundial de los ciudadanos, produce el Estado nacional, una contradicción en sus propios principios (Habermas). La razón autónoma en su universalidad presupuesta produce la contradicción de la sociedad industrial que es universal como contenido de modernidad, contenido que, sin embargo, se traduce de forma selectiva y particular en el complejo funcional de sus instituciones (Ulrich Beck).

Habermas no quiere renunciar a la posibilidad de criticar la situación de las sociedades actuales, postcapitalistas, y cree que para ello debe construir un punto inaccesible a la crítica de ser, a su vez, histórico, contingente y particular. Es la pregunta que le dirige Gadamer: ¿dónde está el psicoanalista de la sociedad y de la historia? ¿Cómo se constituye ese punto, quién lo puede constituir?

Pienso, sin embargo, que Habermas tiene razón cuando se aferra a la posibilidad de la universalidad, sea desde la perspectiva de los intereses universalizables, sea desde la perspectiva de lo

Freud no puede prescindir de una idea normativa de salud mental.

que posibilita la comunicación, pues no existe comunicación sin horizonte de comprensión, sin horizonte de verdad, sin algún horizonte de universalidad.

El psicoanálisis presupone una noción de salud mental, una noción de estabilidad psicológica creativa, no destructiva. El biologismo del que parte el mismo Freud no es, creo, un camino adecuado para buscar la respuesta a esa presuposición, ni para fundamentarla. Dicho biologismo es, por una parte, una huida del relativismo de las ciencias humanas especialmente en su comparación con las ciencias naturales.

Pero también es, por otra parte, una cura de humildad para el sujeto autónomo que se construye sobre la fuerza de su propia razón natural: Freud lo ata a sus fundamentos biológicos y al inconsciente. Devuelve en cierta forma la razón al reino de sus propios sueños. Y Marx lo ata a su ser social. Y a las leyes del materialismo histórico.

Y el posmodernismo universaliza esas ataduras, encerrando a la razón humana, como capacidad de conocimiento y como capacidad de discernimiento, en el aquí y el ahora de su estar abocado a la historicidad (Heidegger), en el mundo del lenguaje, única realidad de la que se puede hablar (Wittgenstein).

El mundo que surge de esta deconstrucción del sujeto autónomo construido sobre la universalidad y naturalidad de su razón, es un mundo en el que la neurosis es la regla, la esquizofrenia pierde sentido porque no existe la noción de realidad normada a la que hacer referencia, en el que parece que es imposible construir un horizonte de referencias universales. En un mundo así es imposible definir un estado mental calificable como sano, un estado mental calificable como equilibrado y creativo.

Sólo que en un mundo así se impone la ley de la selva, se impone la fuerza del más poderoso, se hace patente la fuerza de lo que no se deja relativizar: las leyes de la economía, las leyes del mercado, las leyes de la globalidad financiera. Y vuelve a aparecer la contradicción que critica Habermas en el Estado nacional: un particular, la economía, el mercado, raduciendo la fuerza de la universalidad a ese ámbito limitado, se convierte en absoluto.

Ésta es la verdad del discurso del pensamiento único. Al que no se puede responder con otros pensamientos únicos, ni con el Estado absoluto, ni con la nación absoluta, ni con ninguna otra absolutización. Volver a hablar de psicoanálisis, recuperar la promesa de un horizonte, individual y social, de equilibrio mental creativo, significa ser capaz de criticar las falsas universalizaciones en las que se ha ido materializando y pervirtiendo el sueño de la Ilustración y la revolución de la modernidad, sin renunciar a la posibilidad de universalidad —¿donde quedarían si no los derechos humanos!— pero como horizonte de promesa, no alcanzable mediante la abstracción que, por una parte, menosprecia elementos constitutivos de importancia para la identidad particular (Touraine), y que por otra enmascara la absolutización de algún particular, por lo general el más poderoso, para pasar a la construcción del horizonte de universalidad como resultado de la comunicación de particulares.

El debate en torno a la validez hermenéutica del psicoanálisis mantenido entre Habermas y Gadamer pone de manifiesto el peligro citado en el párrafo anterior de toda universalización por abstracción, la definición del punto asumido por el psicoanalista respecto a la historia y la sociedad. Pero también pone de manifiesto el peligro de renunciar a un horizonte de universalidad que permitiera seguir hablando de criterios de verdad, de valor, de justicia y de esperanza de una vida mejor.

La tarea por lo tanto no radica en una contraposición de universalidad y abstracción o imposición frente a particularidad y relativismo, sino en preguntar cómo se construye universalidad a partir de la valoración de los particulares. La respuesta sólo puede venir por la vía de entender y construir los particulares no como entidades cerradas que se absolutizan a sí mismas, sino como entidades abiertas a la comunicación. Lo universal no es una realidad concreta, no puede serlo. Lo universal se mantiene en el horizonte de la promesa, en el ámbito de las ideas regulativas, que hay

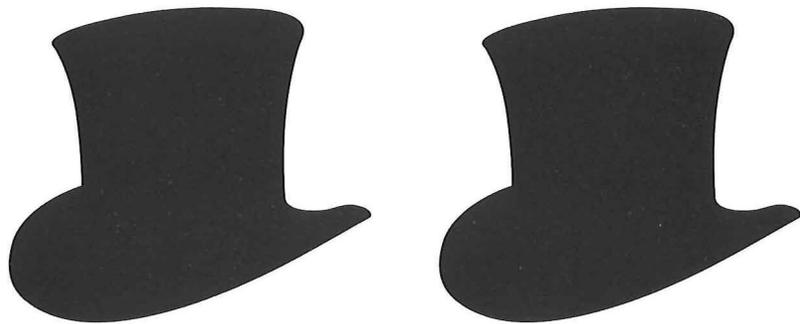
que volver a poner siempre en cuestión en cuanto adquieren formas concretas y reales. Lo universal debe ser un horizonte de promesa que se va abriendo de nuevo una y otra vez, y que obliga a todo lo particular a su propia relatividad y a su propia comunicabilidad.

La contradicción que Habermas ve en los Estados nacionales, en la medida en que éstos suponen la traslación de la pretensión de universalidad del Estado a la absolutización de la nación, no se puede superar renunciando al significado del Estado como sistema de garantía de derechos y libertades. Ni tampoco renunciando a la fuerza del sentimiento nacional. Sólo se puede superar relativizando el valor de la nación, forzándole desde la fuerza del horizonte de universalidad, desde la promesa de lo universal a construirse como particularidad comunicable, abierta, relativa, contingente.

De la misma forma, en unos momentos en los que las leyes del mercado y de las finanzas globales parecen establecerse como pensamiento único, como una nueva y distinta traslación de la pretensión de universalidad a la absolutización de un ámbito particular de la vida social y humana, es preciso mantener la idea de lo universal como promesa y horizonte para obligar al discurso del mercado, de las leyes de la economía y de las finanzas globales no a renunciar a su propia lógica, sino a descubrir su propia limitación y a constituirse, en cuanto discurso limitado, desde la comunicabilidad, desde la necesidad de comunicación con otros discursos que afectan a otros ámbitos de la vida social, como la política, la cultura, la religión, el ocio, la justicia...

Recordar el psicoanálisis debiera significar, en su relación con la política, recordar que si bien la definición de equilibrio psíquico, de equilibrio mental es cambiante, y si se dogmatiza, se universaliza, puede llegar a ser opresora hasta el punto de que podamos llegar a dar la razón a Ronald D. Laing cuando reclama que para superar la locura es preciso pasar por ella, no por ello podemos renunciar al concepto mismo, a la idea misma de equilibrio mental, equilibrio psíquico, equilibrio psicosocial como símbolo de una vida mejor.

Si renunciáramos a ello estaríamos, quizá, superando la opresión de definiciones que se alzan como absolutas siendo meramente respuestas interesadas a coyunturas históricas, pero entregándonos a la opresión de la ley del más fuerte, que es lo único que queda cuando desaparecen criterios con pretensión de universalidad, con pretensión de posibilidad de legitimación a través de la fundamentación en la comunicación discursiva.



Parecen iguales, pero no lo son.
Descubre 6 diferencias.