

Ensayo de psicología contemporánea¹

Marcel Gauchet

Una nueva era de la personalidad

Apaciguamiento

De lo que trataremos aquí proviene de lo que se podría denominar una *historia del presente*, una puesta en perspectiva histórica del presente. Dejo de lado la justificación del género para entrar directamente en materia. Me referiré a tres cosas:

En primer lugar, retomaré la naturaleza del individualismo contemporáneo para caracterizar lo que éste implica respecto de sus verdaderas o falsas novedades. En segundo lugar, abordaré lo que es posible decir de sus relaciones con la personalidad contemporánea en general y con sus formas psicopatológicas en particular. En tercer lugar, finalmente, abordaré algunas proposiciones sobre el pensamiento y la práctica del inconsciente hoy en día. En otros términos, tendremos que ponderar el considerable desplazamiento que ha operado desde los parajes de 1900, en términos de la problemática psicológica y psicopatológica.

Para volver sensible lo que se pone en juego en el análisis del cual voy a proponerles al menos algunos elementos, partiré de una constatación global sobre el periodo en el que nos hallamos situados, constatación que se resume en una palabra, *pacificación*, o, si se prefiere el matiz del sinónimo -que podrá discutirse-, *apaciguamiento*.

Me parece que esta constatación supone una visión de conjunto. Ella es tan verdadera en la escena política de las democracias como aplicable, desde diversas perspectivas en todo caso -examinaremos sus reservas-, al territorio psíquico. Hemos asistido a una considerable reducción de las tensiones desde hace un cuarto de siglo y, retrospectivamente, la violencia

¹ Publicado en *Le débat*, marzo-abril 1998, No 99, p.164-181, Gallimard, Paris. (Trad. de Roberto Aceituno con la colaboración de Germán del Solar).

de los años 60 nos aparece a la vez una última llamarada y un simulacro. Hemos asistido -y el movimiento no deja de confirmarse, incluso a través de lo que podrían parecer contraejemplos- a una reducción de los conflictos, en todo caso de conflictos manifiestos con los otros, sea cual sea su escala y sus formas, así como a una reducción de los conflictos visibles consigo mismo.

La convergencia de ambos aspectos estructura el aspecto de la época. Si en mi opinión existe un rasgo manifiesto de la sociedad y de la cultura en el periodo reciente, es aquí donde se encuentra. Basta enumerar sus expresiones. Ustedes me permitirán mencionar rápidamente asuntos que son bien conocidos pero a los cuales es imposible no referirnos. Por supuesto, surge en primer lugar la desaparición del *proyecto* revolucionario. Pero los hechos más significativos, desde el punto de vista que nos interesa, residen más allá: en el borramiento del *estilo* revolucionario y del *tipo de hombre* que encarnaba el revolucionario, con sus productos derivados: el estilo de la ruptura vanguardista y la postura intelectual de la radicalidad crítica, formas sublimadas de la conflictividad. Para tomar otro ejemplo menos trivial y sobre el cual no se ha reflexionado lo suficiente, hemos asistido, en el curso del mismo periodo, a la muy destacable desaparición de lo que fue uno de los más grandes resortes culturales de nuestras sociedades desde hace un siglo: la revuelta adolescente.

Mientras que, retrospectivamente, el periodo 1870-1914 parece haberse caracterizado por una generalización de la conflictividad y de los antagonismos -los desencadenamientos de la guerra y de los totalitarismos en nuestro siglo representan su paroxismo-, a la vez tenemos la impresión de que hoy en día se acaba este siglo de conflictos. ¿Impresión engañosa o impresión fundada? Es esto lo que se trata de establecer. Pero se trata, en todo caso, del principal referente sobre el cual podemos guiarnos. Intentemos, entonces, proceder a un primer inventario de proposiciones que se presentan para dar cuenta del fenómeno. Enumeraré rápidamente cuatro.

En primer lugar, no podemos dejar de subrayar la paradoja de este proceso de apaciguamiento que avanza a través de una depresión económica

de gran amplitud de la cual nunca hemos salido verdaderamente en Europa desde hace 20 años. La paradoja se evidencia todavía con mayor fuerza si se la compara con el gran precedente que constituye la crisis de 1929. La crisis de 1929 había provocado un redoblamiento paroxístico de las tensiones y movilizaciones cuyo símbolo lo proveyó la llegada al poder de los nazis en 1933. En lugar de lo cual, en el periodo actual, aun cuando existen movimientos de extrema derecha, la crisis actúa, desde 1974, como amplificadora de la pacificación y la reducción de las tensiones.

En segundo lugar, no se puede, por supuesto, dejar de hacer intervenir a las condiciones materiales, en el trasfondo, bajo el aspecto del excepcional crecimiento que han conocido las sociedades capitalistas occidentales desde 1945, los famosos “Treinta Gloriosos”², que modificaron el nivel de riqueza global y que han llevado la prosperidad a un grado sin precedentes. La crisis, la cesantía, las desigualdades, la “exclusión”, no han bastado para mermarla. El crecimiento ha continuado a un ritmo menor. Pero este periodo ha conllevado también, con el desarrollo del Estado-providencia, un nivel de protección sin precedentes, del cual el individualismo contemporáneo es ampliamente su producto. Los individuos no han tenido necesidad de un esfuerzo prometeico para quebrantar solidaridades y obligaciones familiares o de vecindad que otras instituciones protectoras han vuelto simplemente inútiles. El fenómeno al cual nos confrontamos posee, por lo tanto, un aspecto económico y social determinante. Si se lo asocia al fenómeno propiamente político de la estabilización de los regímenes democráticos que ha intervenido en el mismo periodo, tenemos un inicio de explicación bastante plausible para la reducción de las oposiciones extremas y dramáticas.

En tercer lugar, en el terreno antropológico, hay un cierto número de factores que no dejan de participar de manera convergente en la reducción del ambiente conflictivo o en la des-dramatización de la vida social. Podemos mencionar, a lo menos, tres rasgos interrelacionados cuyo rol es bastante evidente. Primero, él o los formidables cambios que

² [Nota del ed.] Expresión acuñada por el economista francés Jean Fourastié para referirse al periodo de fuerte prosperidad y crecimiento económico en Francia entre 1945 y 1975.

han intervenido en la educación, tanto familiar como escolar. Digamos en resumen: la desaparición del estilo autoritario de educación. Luego, el cambio en el estatuto de la sexualidad. Evidentemente que no se trata de algo tan simple como tendía a sugerirlo el cliché de la “revolución sexual”, pero ha ocurrido, de todos modos, algo así como el fin de la era represiva, no solamente en el plano del acceso de los jóvenes a la sexualidad, sino que más ampliamente bajo la forma de la entrada en una cultura hedonista de la cual la promoción cultural de la apertura sexual es uno de sus mayores componentes. Es necesario mencionar, finalmente, los efectos que son producto del descubrimiento del inconsciente. Ellos plantean un problema muy difícil e interesante, que dejo como un problema limitándome a formularlo: ¿Es pensable que el advenimiento y la difusión de una disciplina como el psicoanálisis sobrevenga sin modificar las condiciones en las cuales los individuos viven su inconsciente?

En cuarto lugar, para tomar las cosas aún desde otro ángulo, este retroceso de la conflictividad en el conjunto de los siguientes aspectos: conflicto consigo mismo, conflicto con los otros, conflicto social institucionalizado -retroceso que hace que el neurótico clásico o la lucha organizada de clases desaparezcan del mapa-, este retroceso, entonces, puede ser comprendido como siendo partícipe de la puesta en juego de un nuevo régimen de relación a sí mismo y de relación social, de identidad personal y de identidad colectiva.

Algunas observaciones a este respecto con una pretensión sólo descriptiva. Elemento de continuidad bien conocido, el fenómeno se sitúa sin ninguna duda en la prolongación de una larga y pesada tendencia de nuestro mundo, la reducción de la violencia física. Es esta reducción de la violencia la que explica el lugar desmesurado que las representaciones de la violencia tienden a ocupar en el seno de nuestra cultura: a menor violencia de hecho, mayor sensibilidad a sus manifestaciones. Ella nos fascina en la misma medida en que es aquello que particularmente no queremos.

De una manera más general, creo que se pueda decir que somos testigos, en la vida social, del paso de una época estratégica a otra. De la época del *enfrentamiento* pasamos a la época de la *evitación*. Sobre este

punto -se podrían multiplicar al infinito las observaciones- asistimos a la emergencia de un modelo general de conductas basadas en la evitación de la confrontación, ya sea mediante la negociación, ya sea a través del rodeo.

Nuevamente, el paralelo entre los dos términos, psíquico y social, es evidente. No es sólo en la vida política que el ambiente es de reformismo y que las ambiciones van en baja. Con uno mismo, de la misma manera, se busca más el acomodo a los problemas que su solución. Se negocia con los síntomas más que se los acaba. Tanto a escala de la interioridad como de la existencia colectiva, nos acomodamos a lo insoluble volviendo la espalda a la era prometeica de la búsqueda de soluciones revolucionarias. Este desplazamiento señala un considerable cambio en las relaciones consigo mismo y con los otros.

Para terminar este rápido y panorámico recorrido, resumido al máximo con el fin de no dar demasiado espacio a lo que no es más que una introducción, destacaré, finalmente, otro rasgo que forma parte del cuadro: lo sagrado de la dimensión de la *movilidad* en todos los planos de nuestra cultura (un rasgo que cambia muchas cosas). El conflicto social o el conflicto consigo mismo implican postular una permanencia sobre el fondo de la cual se juegan las dificultades de integración que señala la conflictividad. Lo que se juega es la identidad estable que a ustedes los compromete respecto de ustedes mismos o frente a otros. Pero, en lugar de esta postulación de permanencia, uno puede elegir moverse, desplazarse, descomprometerse de sí mismo y de los otros. De ello resulta una manera totalmente diferente de ser y de actuar. El placer del corte se prefiere a la necesidad de continuidad y a la necesidad de reconstruirse o de reconstruir un equilibrio.

La naturaleza específica del individualismo contemporáneo

Sobre la base de esta constatación, que se podría desarrollar en detalle y que formulo sólo para fijar un punto de referencia central, retomaré, para comenzar, la cuestión de la naturaleza específica del individualismo actual, del individualismo tal como lo hemos visto desarrollarse desde hace una veintena de años. Creo poder suponer una concordancia

acerca de la existencia del fenómeno. Podemos recusar las explicaciones que comúnmente se le dan, pero difícilmente podríamos negar que algo ocurre.

Dos breves antecedentes para evitar los equívocos comunes que nacen una vez que se emplea esta noción de individualismo, fuente de todas las confusiones. Primer antecedente, relativo al motivo de este equívoco: la noción de individualismo está constitutivamente desgarrada entre una acepción fundamental, que remite por una parte al principio de legitimidad que rige en nuestras sociedades, a saber, los derechos de los individuos, más comúnmente llamados “derechos del hombre”, mientras que por otra parte ella comporta una acepción descriptiva asociada, en lo esencial, al fenómeno de la privatización. Se observa inmediatamente, una vez que se ha procedido a esta distinción, cuál es el defecto común de una gran parte de la literatura sobre el individualismo: ella traduce o proyecta linealmente lo que es una lógica de derecho en expresión social del individualismo. Ahora, entre ambas, el juego es más complejo.

Segundo antecedente relativo a los diferentes niveles de la noción en sus usos históricos. Es necesario recordar que esta noción de individualismo se juega al menos en tres niveles diferentes: Existe, primero, una historia metafísica del principio de individualidad. La modernidad corresponde, metafísicamente hablando, a la inversión de la antigua lógica que expresaba el principio de individuación: partir de lo general para particularizarlo. En oposición a este recorrido, la modernidad plantea lo singular en el inicio, con el fin de universalizarlo. Es de aquello que está hecho, en lo más profundo, nuestro sentido del individuo. No puedo hacer nada más que señalar este punto.

Hay, enseguida, una historia política del derecho de los individuos que comprende, como una de sus subdivisiones, la historia de la economía política. Esta historia del derecho de los individuos se despliega bajo las figuras del contrato político y del mercado económico.

Existe finalmente una historia social de la individualidad, es decir, una historia de la entrada de los derechos abstractos del individuo en la sociedad concreta. Esta historia social es ampliamente la de la corrosión

de las pertenencias y dependencias comunitarias tradicionales bajo el efecto de la doble expansión de la ciudadanía y del mercado. El mercado, incluido el aspecto crucial del salario como vector de la individualización del trabajador.

Pero más allá de esta aplicación colectiva, existe una historia individual de la igualdad en tanto que ella afecta los roles sociales ligados a la reproducción, no de la sociedad, sino que de la especie. La igualdad de los individuos cambia los roles sociales ligados a la división socialmente instituida de los sexos y los roles vinculados a la repartición socialmente instituida de las edades.

La familia es, en algún sentido, una comunidad como otras, pero una comunidad que tiene, sin embargo, la particularidad de situarse en la intersección entre lo biológico y lo social. Ahora bien, una de las propiedades destacables del fenómeno individualista es la de actuar sobre esta intersección entre lo biológico y lo social. El mayor problema de la sociedad de individuos consiste en que ella reposa sobre un principio abstracto que establece como fuente de toda legitimidad la existencia de seres libres e iguales, pero que requiere, por otra parte, el administrar individualidades concretas, que son sexuadas, primitivamente dependientes y suplementariamente mortales. Lo que no está previsto en la Declaración de los Derechos del Hombre.

Es considerando esta dualidad de planos que se comprende cómo la dinámica individualista es generadora de una novedad antropológica absoluta. Ella no conlleva solamente consecuencias sociales que ya las sabemos considerables, además implica consecuencias aún más profundas para la *identidad* de los seres. Arrastra con ella la entrada forzada de los hombres, de las mujeres y de los niños, de los “nacientes-vivientes-mortales” que somos, a interrogantes vertiginosas sobre sí mismos. Sin duda que estas interrogaciones no han dejado nunca de acompañar a la especie humana, pero ellas están destinadas, en nuestro mundo, a preocupar abiertamente a los seres.

¿Qué es ser de un sexo y *qué pensar* del otro sexo del que no se es?
¿Qué es el niño que ya no soy pero que continúo llevando ineluctablemente

en mí? ¿En otro sentido, qué es volverse adulto? ¿En qué la muerte hacia la cual me dirijo es la mía? Es la irrupción de estas interrogantes en la esfera de la experiencia personal (no he dicho la esfera consciente), en función del nuevo estatuto social y político de los seres, la que determina, creo -es en todo caso la interpretación que defenderé-, la ruptura de la idea de lo humano que se juega alrededor de 1900. Así como es la irrupción de estas interrogantes lo que está en el corazón de los desgarros individuales que testimonian de este periodo de tensiones excepcionales.

Ahora, desde el punto de vista de tal historia social de la individualidad, hemos conocido en la historia reciente un acontecimiento capital que tiene un cierto alcance explicativo respecto al apaciguamiento que veíamos. Este acontecimiento es lo que Louis Roussel ha propuesto denominar la *desinstitucionalización de la familia*. La fórmula es sorprendente. Produce todo tipo de dificultades que sería interesante explorar y en las cuales no puedo entrar. Diré brevemente que no es adecuada sino a condición de tomarla rigurosamente al pie de la letra. Desinstitucionalización de la familia: entendamos por ello que la familia deja de ser una *institución* -¡Pero ponderemos bien lo que quiere decir institución! Aquello no concierne a las formas sino que a la sustancia misma de la cosa. Hemos tenido a la vista un fenómeno histórico mayor, que marca una inflexión determinante en el funcionamiento de las sociedades y cuya onda de choque va a extenderse lejos en el tiempo.

Ustedes lo saben -no hago más que recordar asuntos conocidos-, de alguna manera en todos lados, entre 1965 y 1975, se redefinió el derecho familiar. Para no considerar más que el ejemplo francés, durante estos diez años se ha reescrito un tercio del Código Civil para adaptarlo a la lógica igualitaria. Nuevo estatuto para la mujer, nuevo estatuto para el niño, fin del matrimonio que sancionaba la dependencia de la esposa respecto del marido, reemplazo de la antigua potencia paterna por la autoridad parental, etc. Estos cambios jurídicos se han acompañado de cambios sociales tan notorios que han afectado sucesivamente a la natalidad, a la nupcialidad, al divorcio. Es inútil insistir sobre todo aquello. Intentemos más bien apreciar la significación de estos cambios.

Desinstitucionalización, eso quiere decir: la familia se vuelve un asunto privado -lo contrario de un asunto público. Ella surge del agrupamiento voluntario y en consecuencia precario de individuos sobre bases y fines afectivos, estando la procreación que se sigue eventualmente ella también concebida en términos afectivos. Resulta de esto, en el terreno jurídico por ejemplo, que el motivo habitual de divorcio pasa a ser el consentimiento mutuo. La justicia no debe pronunciarse sobre una falta en relación a las reglas de una institución, sino que registra las consecuencias de un arreglo entre voluntades privadas. Ciertamente, uno no se divorcia de los hijos que ha hecho y es ahí donde los problemas comienzan...

Evaluemos el alcance de este hecho. Ocurre una revolución antropológica, y la palabra no es demasiado fuerte. La familia deja de ser lo que fue desde siempre, aunque lo sepamos, un engranaje del orden social. Deja de constituir una colectividad significativa desde el punto de vista del mantenimiento y del establecimiento del orden social. Es en este sentido pleno como hay que entender el término privatización.

Dos observaciones más para insistir en la profundidad del fenómeno. Es necesario reconocer en él el resultado de un movimiento que viene de muy lejos. Está en acción en Europa desde fines del siglo XVI. Para resumirlo en una palabra: consiste en la captación del lazo social por parte del Estado, captación que representa el acto de nacimiento del Estado moderno, y por lo demás, su bautismo, puesto que es en tal operación que se desprende el concepto mismo de "Estado". Asistimos, con la privatización de la familia, a la finalización de la separación entre el Estado y la sociedad civil.

Asistimos, en segundo lugar, al fin del intercambio simbólico como ordenador de lo social. La dependencia de las mujeres mantenida por tanto tiempo, incluso sorprendentemente mantenida, al pensarla retrospectivamente, se anclaba en última instancia en la pregnancy de un marco de reciprocidad que seguía comandando el acuerdo del vínculo familiar. La familia permanecía como institución en la medida en que persistía nebulosamente materializando las exigencias del intercambio. Ella era uno de los últimos refugios de la obligación simbólicamente significada para los actores de salir de sí mismos y de su pequeño mundo para dirigirse

hacia el otro y su mundo, para ligarse con él, aliarse con él. Este fue, por milenios, uno de los principales modos de constitución del lazo social. El asunto amerita que nos esforcemos en entrar en el espíritu de la cuestión. Este lazo social no es evidente, no es un simple dato, exige el ser instaurado y restaurado permanentemente a través del reconocimiento simbolizado e institucionalizado de la co-presencia con el otro. Es este reconocimiento que la regla de reciprocidad permite significar. Ocurre que la familia ha permanecido tal vez como el último lugar donde este imperativo primordial ha considerado un sentido vivo. Aliarse a través del matrimonio no era solamente aliarse con una persona, sino que implicaba aliarse con otra familia, comprometiendo al propio grupo familiar, creando un nuevo grupo con consistencia propia. Implicaba entrar en un ciclo donde estaba marcado el que usted debía devolver lo que le había sido dado. Así ha podido subsistir hasta hace muy poco un islote donde, hacia y contra todo, a pesar de la lógica individualista del ambiente, el lazo seguía precediendo a los elementos ligados, el grupo seguía dictando su ley a sus miembros y los roles dominando a las personas, con todo lo que ello implicaba de desigualdad y de dependencia para las mujeres. Tal vez es justamente a su lugar singular, al cruce de lo biológico y lo social, al hecho que implica la perpetuación de la vida, a lo que hay que atribuirle esta sorprendente insistencia de una lógica anti-individualista en el seno de la institución familiar. Sea como sea, el hecho da una idea del inmenso acontecimiento que representa la emancipación femenina. Ella señala la consumación de la entrada en otro modo de constitución del lazo social, que libera a los individuos de su carga. Ellos pueden permitirse presuponerlo, tenerlo como un dato. Él está instituido, por lo demás, desde otro lugar, de manera que podemos relacionarnos con los otros en general, y con el cónyuge en particular, de una manera no simbólica, de una manera puramente personal, psicológica y privada. Aquello no lo compromete más que a usted, y si eso lo conduce a crear un compromiso suplementario respecto de un hijo, es bajo el mismo modo psicológico y privado. Y bien, hasta una fecha reciente, el hecho de fundar una familia, como se decía a través de una expresión cargada de sentido, no lo comprometía únicamente a usted, sino que también al orden social en general.

Sobre la base de esta privatización, se puede comprender al menos una parte del apaciguamiento que observábamos. Las violentas tensiones de las cuales el individuo era el teatro, tensiones abiertas -yo hacía alusión a la revuelta adolescente- y tensiones al interior de los individuos, estas tensiones se sostenían, en gran parte, en la contradicción entre el formalismo mantenido por la institución familiar y su desformalización irreprimible. Por un lado, la persistencia, a la medida del rol institucional conservado por la familia, de una definición jerárquica de los lugares y las relaciones de autoridad entre el padre, la madre y los hijos; por otro lado, el incremento de las relaciones afectivas entre las personas: relaciones informales constituidas en base a la libre elección mutua y al aprecio íntimo, fuera de toda asignación regulada por roles. No hay que sorprenderse que la familia haya sido, en su penúltimo momento histórico, una institución hasta ese punto hecha por el conflicto: ella estaba desgarrada entre dos lógicas antinómicas. La contradicción fue deshecha con el desvanecimiento de la dimensión institucional. Lo que explica la espectacular transformación que hemos podido observar en algunos años. No fue necesario un decenio para pasar de “familia, te odio” a “familia, te amo”. Mayo de 1968 aún blande el estandarte de la revuelta anti-familiar. Cinco años más tarde, fue relegado a la tienda de accesorios y de recuerdos literarios. La nueva familia ocupa el lugar, con incertidumbre en cuanto a su definición, pero estando reconciliada.

Es al interior de esta desinstitucionalización que se requiere reubicar la evolución de los roles familiares. Pienso específicamente en la figura del padre, cuya desaparición es de buen tono deplorar, como si ese tipo de cosas se deshiciera y restaurara a voluntad. Esta figura de vio borrada en sus atributos tradicionales con el marco institucional que le procuraba necesidad y consistencia. No se ve qué podría devolverla, aparte de un viraje completo de la lógica individualista-igualitaria. Ya nada sostiene la imagen de un representante de la Ley o de la Autoridad en el seno de la familia porque ya nada justifica la existencia de un gobierno doméstico.

Cambio en la socialización

Que la familia deje de ser una institución, es un hecho que

implica enormes consecuencias en materia de educación, en un sentido amplio: en el sentido de la “institución” de los seres. Se observan ya sus efectos: “La familia ya no socializa”. La expresión es de Antoine Prost, historiador entendido en educación y reformador del sistema educativo, eventualmente historiador de las reformas que él mismo ha hecho. La fórmula es fuerte, precisa, dice algo esencial, incluso a condición de definir de qué “socialización” se trata.

La fórmula tiene el interés, para comenzar, de designar lo que constituye hoy en día el centro del problema de la educación: el desplazamiento hacia la escuela de una función que estaba anteriormente asegurada por la familia. Función tanto menos fácil de asumir por la escuela en la medida en que ésta es simultáneamente corroída como institución debido a lo que se podría denominar su “familiarización”. Si la escuela anda mal, es sobre todo porque se le pide el doble de lo que se le pedía anteriormente. Y esto no es sólo un asunto de cantidad: es que es difícil llevar los dos frentes, instruir y socializar, como lo hacía clásicamente la familia. La instrucción supone, de hecho, una cierta socialización.

La fórmula, más allá de estas consecuencias pedagógicas, ilumina un fenómeno mayor: el cambio en el modo de socialización. En realidad, por supuesto, la familia continúa “socializando”, pero lo hace de una manera totalmente diferente. La evolución que ha conocido recientemente afecta fundamentalmente las condiciones de la socialización. Cuestión preliminar a la cual habría que consagrar mucho tiempo: ¿qué es la socialización? Las respuestas disponibles, hay que admitirlo, no brillan en general por la contundencia de su pensamiento ni por su rigor. El modelo explícito o implícito dominante es el que se podría denominar *aprendizaje adaptativo*, socialización que designa entonces el proceso de incorporación de los usos y reglas que aseguran la coexistencia colectiva. En este sentido mínimo -la adaptación a la existencia con otros-, la socialización parece estar asegurada ni mejor ni peor que antes por las familias actuales. En cambio, es claro, me parece que la familia concebida como un refugio contra la sociedad no cumple para nada la misma función que la familia encargada de la producción de un ser para la sociedad que constituía la fórmula clásica de

su misión. Es a este título que la familia formaba un engranaje del orden social.

Para dar cuenta de los efectos de este salto, es necesario dar otro sentido a la socialización, un sentido mucho más profundo. La socialización designa, bajo este aspecto, el proceso a través del cual uno aprende a *mirarse como uno entre otros*. A través de la socialización, no se trata simplemente de aprender a coexistir con otros, sino que de aprender a mirarse como uno entre otros, como una persona cualquiera desde el punto de vista de los otros. Aprendizaje cognitivo-simbólico del anonimato de sí mismo, de esta distancia radical, de este descentramiento que lo hace a usted capaz, frente a usted mismo, de decirse: “Se trata en este caso de mí, pero podría ser cualquier otro.” Aprendizaje de la abstracción de sí mismo que crea el sentido de lo público, de la objetividad, de la universalidad, aprendizaje que le permite a usted ubicarse desde el punto de vista del colectivo, abstrayéndose de vuestras implicaciones inmediatas. Ahora bien, es esta socialización la que me parece que se ve fundamentalmente afectada por la familia desinstitucionalizada, tanto desde el punto de vista de los padres que la crean como desde el punto de vista de los hijos que crecen ahí. Es este aprendizaje de la separación el que me parece hoy en día puesto en cuestión, desde ahora en adelante con considerables efectos en la vida social. Si existe un rasgo característico de la personalidad ultratemporánea, es precisamente la *adherencia a sí mismo*. Si queremos hablar en serio del narcisismo -no sería demasiado tarde para hablar seriamente de aquello-, es desde ahí que es necesario partir. Asistimos a una declinación sobrecogedora de la dimensión de lo público en nuestras sociedades, cuyo síntoma más patente es la generalización de la corrupción. Es menos la moralidad de las personas que hay que incriminar que la organización de las personalidades. El fenómeno posee un sustrato antropológico. Se desprende de la dificultad para disociar el elemento público del elemento personal. El partición se enreda!

Podemos incluir aquí dos rasgos del individualismo actual que van en el mismo sentido. La dinámica de la individualización ha franqueado un umbral. Hasta ahora, el aumento del individualismo se había traducido en

una exigencia creciente de *personalización de las adhesiones*, sea que se trate del matrimonio o del ingreso en un partido. Personalización que exigía, contra las imposiciones impuestas desde el exterior, “ser uno mismo” en las empresas que uno pretendía conducir según su libre arbitrio y con conocimiento de causa. Este imperativo de personalización no cuestionaba el principio del vínculo mismo ni el hecho de comprometerse. Uno continúa, en plan de personalización, definiéndose a través de las adhesiones a las cuales uno elige dedicarse. El problema es volver estas adhesiones lo más deliberadas posible, abrazarlas en lugar de padecerlas. Hemos basculado, en el periodo reciente, hacia un individualismo de *desligamiento* o de *descompromiso*, donde la exigencia de autenticidad deviene antagonista de la inscripción en un colectivo. Para “ser uno mismo”, en lo ultratemporáneo, hay que precaverse con respecto de sí mismo. El gesto por excelencia del individuo hipercontemporáneo no es el de afirmarse implicándose -el individualismo de personalización-, sino que el de rehacerse. El gesto es legible de la mejor manera, sin duda, en el *turn over* que afecta a las formas de adhesión más paroxísticas, es decir en las adhesiones sectarias. Ellas presentan esta notable extrañeza, que las hace tan poco asibles, de operar a dos bandas: por una parte, la implicación es extrema, llegando hasta la búsqueda de la despersonalización, pero es seguida más o menos rápidamente por un movimiento de recobrar y de descomprometerse. Se entra, pero para salir, sin perjuicio de volver a comenzar un poco más tarde, un poco más lejos. Afirmarse es desprenderse. La situación límite revela, acrecentando el rasgo, una organización difusa, pero común, que asocia siempre la retirada a la participación, la desconexión a la adhesión.

Aquello se ha hecho posible debido al hecho evocado más arriba, es decir, que se postula el lazo ya ahí. Está dado de antemano, no tengo que instaurarlo, evoluciono al interior de un mundo donde no tengo que preocuparme de lo que me mantiene con los otros. De donde se llega a la gran paradoja del momento en el que estamos, el triunfo del Estado que hace posible el triunfo ostensible del individuo liberal. Ya que es el monopolio conquistado por el Estado en materia de establecimiento y de mantenimiento del lazo social lo que le procura al individuo la libertad de no tener que pensar que está en sociedad. El individuo liberal, con

derecho a ignorar su inscripción colectiva, es un producto de la avanzada de la instancia política, que hace el trabajo por él. Es en estos términos y sobre esta base que tiene sentido hablar de triunfo *cultural* del modelo de mercado en nuestras sociedades. La producción implícita del lazo social por parte del Estado permite que el lazo social explícito ya no sea vivido sino que como un efecto global de agregación de acciones donde cada uno no tiene en vista más que sus ventajas y sus intereses. Tal como les parece a los individuos liberados de su carga, el lazo social es una resultante, no es una *responsabilidad*. Lo que fue primero un modelo apropiado sólo a la economía, está en curso de extenderse a todo el resto. Hasta una fecha reciente, este modelo no sólo no gobernaba al conjunto de la sociedad, sino que coexistía con una cultura y costumbres gobernadas por un poderoso principio contrario, el principio de la *tradición*. Un principio que se materializaba electivamente en la institución escolar y que regía más ampliamente todo lo que podía surgir de la educación o de la transmisión. El equilibrio de nuestras sociedades, hasta hace poco, reposaba en la cohabitación más o menos tensa de una práctica económica de mercado y de una cultura de la tradición.

Ahora, en una cultura de la tradición, el lazo social no es planteado como aquello que se desprende de la acción de los individuos, sino, al contrario, como un modelo que los precede radicalmente. Somos herederos, llegamos a un mundo ya enteramente constituido que comporta no solamente cánones insuperables desde el punto de vista del pensamiento y del arte, sino que se organiza también alrededor de formas pre-reguladas de coexistencia con los otros. Cortesía elemental a lo sumo, civilidad, para el más sofisticado: formas por las que nos es significado y a través de las cuales admitimos, practicándolas, que lo social nos preexiste. Esta exigencia de las formas va muy lejos, hay que insistir en ello. Quien dice forma dice: mi lazo con los otros obedece a una norma que no es mía, aun si yo tengo que personalizar su uso. Es el consentimiento a esta anterioridad lo que hace posible un espacio organizado de coexistencia. Poniendo las formas en acción, reconozco y planteo que la sociedad está antes y por encima de mí, que la regla que me asocia a otros está fuera de mí, independientemente de mí.

Dicho de otro modo, hemos vivido en una sociedad que seguía mezclando dos modos de funcionamiento. Es esta dimensión de la precedencia la que se encuentra hoy en día dislocada o desagregada por el crecimiento del principio de individualidad. Estos avances conducen a la disolución de las formas de la civilidad, a título de la disolución del conjunto de aquello que precede y domina la individualidad. La difusión del modelo de mercado es a la vez el vector y el signo más elocuente.

Es en este punto que toma lugar la expansión del derecho en nuestras sociedades. El derecho, es lo que reemplaza a las formas, lo que toma el relevo de las normas incorporadas destinadas a regular de antemano la coexistencia de los seres. El individuo hipercontemporáneo prefiere reglas explícitas que permitan negociar modalidades de esta coexistencia a posteriori. El derecho se hace más necesario en nuestra cultura en favor del movimiento de des-tradicionalización; se instala contra y en lugar de la civilidad.

Lo que está en cuestión en estas transformaciones, es la inscripción psíquica de la precedencia de lo social, la inscripción psíquica del ser-en-sociedad que le permite a cada uno razonar desde el punto de vista del conjunto. Doy al respecto un ejemplo que puede parecer anecdótico o periférico, a primera vista: el destino de la crítica de libros. Me apuro a decir que el ejemplo no es ni anecdótico ni periférico, si suponemos que la república de las letras ha sido, históricamente, el laboratorio donde se ha forjado el modelo de lo público. Modelo que es, precisamente, lo que el movimiento de la historia pone en cuestión hoy en día, social y antropológicamente. Criticar un libro, pronunciarse en nombre del público y desde la perspectiva del público respecto de un libro -con la idea que la república de las letras nos enseñó a formarnos en el siglo XVII y XVIII-, no se resume en dar una opinión personal y particular. Criticar un libro es hacer legible el lugar de ese libro en el seno de un conjunto o de un movimiento, es definir el marco en el cual se inscribe, situarlo en relación a lo que aporta, reconstituirlo en la perspectiva de lo que cuenta o no. Operación muy compleja que exige situarse desde el punto de vista del lector ideal, de manera de reconstruir fuera de la organización del dominio intelectual o

del movimiento de ideas en las cuales uno mismo está inscrito, por medio de una relativización radical del propio lugar. Es gracias a este trabajo de objetivación que se instituye la cosa pública como espacio cognitivo. Basta con enunciar estos pocos requerimientos para entrever que el modelo que establecen no es el que funciona mejor en nuestro mundo. No es que haya reinado siempre sin mezcolanzas. El combate del espíritu de imparcialidad contra el espíritu partidario ha existido siempre. Pero había combate; existía una oposición significativa entre un ideal y las faltas a este ideal. No es que existan en la actualidad más faltas a este ideal, se trata más bien que la oposición misma se enreda en provecho no de la parcialidad sino que de una particularidad que se ignora. Particularidad del autor que no hace más que responder al particularismo del lector, encerrado en el círculo cerrado de sus intereses. El fenómeno sumerge sus raíces bastante más allá de la evolución de una práctica cultural. Remite a un tipo de personalidad, él mismo asociado a un tipo de socialización. Hay, en tal deslizamiento cognitivo y simbólico, poder de abstracción de sí mismo y posibilidad de pensarse en sociedad.

Las tres edades de la personalidad

Propondré ahora, para reunir y poner en perspectiva estas diferentes observaciones, un esquema de evolución fundado en la distinción de tres edades de la personalidad. Debo subrayar que propongo este esquema como una hipótesis de vocación heurística. No pretende dar una descripción fina, sino una modelización somera, destinada solamente a hacer surgir algunos rasgos cruciales.

Primera edad de la personalidad: hablaré por comodidad de *personalidad tradicional*. Más que de un tipo ideal, se trata de una especie de caricatura que endurece el rasgo a través de los contrastes que autoriza. No la evocaré sino que en condicional. Esta personalidad tradicional correspondería a los mundos sociales de antes del individualismo. Tendríamos aquí una personalidad organizada por la *incorporación* de normas colectivas. Noten que no digo *interiorización*; el término sería completamente impropio, volveré a ello más adelante. Incorporación que se concibe en sociedades de iniciación, es decir el proceso social a través

del cual se opera la asignación simbólica a un estatuto, sea éste de edad, de sexo o de rango. Se tratará de personalidades de la *vergüenza*, retomando la expresión de Ruth Benedict, personalidades de la vergüenza, íntimamente ligadas a sociedades del honor, donde la peor de las experiencias es la de perder la reputación.

Semejante cuadro asegura una fuerte identificación del actor individual con el punto de vista del conjunto social, una identificación ignorada por parte del actor pero actuada simbólicamente. No hay tensión entre el punto de vista del individuo y el punto de vista del conjunto social. Pero aquello no quiere decir que nos encontremos frente a un hormiguero atestado de individuos todos iguales. Es exactamente lo contrario. Este modo de socialización se traduce en la práctica en una fuerte capacidad de independencia individual, en el marco de las normas así incorporadas. Es fácil comprender el mecanismo. Este "individuo" no es precisamente uno en el sentido en que nosotros lo entendemos -para nosotros, el criterio de independencia individual reside en el *derecho* a la crítica y a la proposición frente a las normas en vigor. A la inversa, el ante-individuo -el ser individual anterior al individualismo- está literalmente constituido por la norma colectiva que lleva en él. Pero de ello resulta, en otro sentido, que cada uno de los miembros de la comunidad *contiene*, a su manera, a la colectividad. De ahí una seguridad y una solidez que lo hacen eminentemente capaz de determinarse por sí mismo al interior del marco recibido. Podríamos incluso preguntarnos, a propósito de esta correlación, si uno de los secretos de nuestro mundo no reside en su inversión. En cuyo caso, habría que concluir que mientras más los individuos son reconocidos como independientes en derecho, menos son interiormente psíquicamente capaces de independencia.

Agregaré una última característica al cuadro: el mundo de la personalidad tradicional es un mundo *sin inconsciente* en tanto se trata de un mundo donde lo simbólico reina de manera explícitamente organizadora. Los procesos colectivos y personales se dan abiertamente en el elemento simbólico. Los actores pueden estar bien provistos de un inconsciente a título personal, esa no es la cuestión. Nada que sea del orden

de lo inconsciente es aislable o concebible en función de la continuidad entre lo que es susceptible de contener el inconsciente individual y la red de significaciones sociales.

Segunda edad de la personalidad: la personalidad *moderna*, correspondiente al “individuo clásico”, que se delineó, planteó y celebró como tal en los siglos XVIII-XIX, digamos, el individuo *burgués*, en su edad dorada, digamos de 1700 a 1900. Esta personalidad moderna habría que pensarla bajo el signo del compromiso. Por un lado, reconocimiento mantenido de la precedencia de lo colectivo de hecho, pero al interior de esta precedencia, por otro lado, reconocimiento de la libertad de elección en derecho. Se podría hablar al respecto de un proceso de individualización del colectivo, de una apropiación individual de la dimensión colectiva. Se trata de hacer consciente y esperado lo que provenía de la tradición, del orden recibido, de lo simbólico ignorado. Esta será la edad de oro de la *consciencia* y de la *responsabilidad*. Edad de oro en la que se ve de qué manera implica como contrapartida lógica -dejemos el aspecto histórico del problema- a la puesta en evidencia de un *inconsciente* donde se refugia la parte simbólica que ya no tiene lugar en el funcionamiento colectivo, donde las reglas de derecho reemplazan a la autoridad de la costumbre y de los dioses. Esta parte simbólica va a concernir especialmente a todo lo que se relaciona con el proceso de socialización: de ahí el vínculo entre inconsciente e infancia. El objetivo es hacer pasar al interior la norma colectiva que se daba al exterior. Hay verdaderamente, a este respecto, *interiorización* de la norma, en oposición a la *incorporación* del universo tradicional.

En nombre de la independencia individual, se trata de operar la apropiación consciente y voluntaria de lo que era recibido y padecido, pero ello sin que sea cuestionada la inscripción en lo social. Es este compromiso el que va a expresar de modo ejemplar la noción de *deber*. El deber es lo que se impone a mí como a todos, pero que, sin embargo, hay que quererlo individualmente en consciencia. Se abre, al mismo tiempo, la posibilidad de un conflicto entre los dos órdenes *al interior* mismo de la personalidad -lo nuevo no es el conflicto, sino su interiorización-, conflicto entre aquello

que es del orden de la inscripción psíquica de la regla social y lo que es del orden de la individualidad y de su deseo. Se tratará de una personalidad superyoica, *culposa* y ya no *avergonzada*, desgarrada entre consciencia e inconsciencia. Una inconsciencia hecha de dos cosas: la interiorización persecutoria de la norma, más allá de lo que exige la regla consciente, o bien la afirmación irrepresible del deseo, más allá de lo que el individuo está en condiciones de asumir frente a la regla.

Estamos en el mundo de la *responsabilidad*, es decir de la exigencia de ubicarnos en consciencia desde el punto de vista del conjunto. El punto culminante de esta apropiación reflexiva del colectivo será, naturalmente, el ejercicio de la *ciudadanía*. Sobre la base de esta articulación sostenida entre inscripción social y consciencia individual, se concibe que la personalidad moderna haya seguido manifestando una fuerte capacidad práctica de independencia.

Es posible, al respecto, desprender una figura de transición. Ella nos es suministrada por la famosa distinción de David Riesman entre la personalidad dirigida desde adentro (*inner-directed*) y la personalidad comandada por los otros (*other-directed*). La personalidad que se conduce desde dentro es exactamente la personalidad de la cual acabamos de hablar, que extrae de su identificación con el punto de vista del conjunto su interpretación propia de lo que conviene hacer, independientemente de la opinión de los otros. En cambio, la personalidad conformista, dominada por la preocupación de ser como los otros, correspondería a una erosión o a una caída de esta capacidad de identificación con el punto de vista de la norma colectiva, erosión que implicaría un menoscabo del poder de determinación interior. La personalidad conformista nos suministraría así el eslabón intermedio en el camino que conduce desde la personalidad moderna a la personalidad contemporánea.

Ya no hay conformismo en esta última, la preocupación exterior de la mirada y de la opinión de los otros no representa más que un vestigio transitorio de la inscripción social pre-dada que continuaba dando cuenta la personalidad moderna. La característica fundamental de la personalidad contemporánea sería la supresión de esta estructuración a través de la

pertenencia. El individuo contemporáneo sería propiamente el primer individuo que viviría ignorando que vive en sociedad, el primero en poder permitirse, por la evolución misma de la sociedad, ignorar que está en sociedad. Él no lo ignora, evidentemente, en el sentido superficial de que no se daría cuenta. Lo ignora en el sentido que no está organizado en lo más profundo de su ser por la precedencia de lo social y por el englobamiento en el seno de una colectividad, con lo que aquello ha implicado, durante milenios, de sentimiento de la obligación y de sentido de la deuda. El individuo contemporáneo, sería el individuo *desconectado* simbólicamente y cognitivamente del punto de vista del todo, el individuo para el cual ya no tiene sentido ubicarse desde el punto de vista del conjunto. Se concibe, desde entonces, en qué medida este tipo de personalidad vuelve problemático el ejercicio de la ciudadanía. Le es difícil representarse en general la dimensión de lo *público*, es decir aquello que interesa o que debería interesarle a todo el mundo, haciendo abstracción de lo que *me* interesa a *mí*. Veremos sin sorpresa la esfera pública invadida por la afirmación de las identidades privadas.

El deslizamiento afecta, según la misma lógica, el estatuto de la responsabilidad. Relativiza incluso la significación de la distinción consciente/inconsciente. La existencia del inconsciente no es negada de ninguna manera. Es admitido, pero la sustracción que opera ya no representa una cuestión decisiva a ojos del actor que lo carga: él sabe que está movido por un inconsciente, pero aquello no le plantea ningún problema. Poco importa que la impulsión o la determinación provengan de la consciencia o del inconsciente. Lo que cuenta, es lo que le permite o le impide a usted ser usted mismo. Salvo que “ser uno mismo” ya no es, como en la era de la personalidad moderna, estar claro consigo mismo, saber lo que lo conduce a usted a actuar con voluntad y libertad interior. No es estar entrabado, consciente o inconscientemente, por el embargo de las oportunidades que se presentan afuera. El modelo expresivo, llevado por la novedad técnica, deviene el de la capacidad de enchufarse o de conectarse. Este nuevo “ser uno mismo” es desde ahí un “ser-con-los otros” y un “ser-con-el-mundo-cercano”. No hay necesidad alguna de poseerse en consciencia una vez que se sabe deslizarse, poco importa cómo, en el

universo de las redes. De ahí la declinación del objetivo de elucidación y del valor de la verdad, como ha sido observado a menudo a propósito de la evolución de las psicoterapias. De ahí la reorientación hacia la negociación con los síntomas y hacia la eficacia conductual. Lo esencial ya no se juega en la relación de uno consigo mismo, sino que en la relación de uno con el resto, lo que se acomoda bastante bien a la semioscuridad, siempre que ella no sea un obstáculo. Notemos al pasar la insuficiencia de la categoría de “autenticidad”, cardinal, en efecto, para la modernidad individualista, pero demasiado variable en su contenido como para servir de guía. Hay muchas maneras de ser “auténtico”. Acabamos de ver inventarse otra.

Nuevas patologías

Este esbozo de periodización tiene tal vez como virtud hacer más inteligible la emergencia o el desarrollo de nuevas formas de patología de la personalidad. Intentaré, para terminar, y siempre a título de hipótesis, proponer un cuadro coherente.

De modo general, apenas hay lugar, en este modelo de la personalidad contemporánea, para la vergüenza o la culpabilidad. Tenemos de ello un testimonio elocuente en la gente que se ocupa actualmente de los criminales. Muchos destacan esta ausencia de remordimientos o de culpabilidad en sus pacientes. El hecho señala un cambio cultural de gran amplitud.

Siempre de modo general, el modelo da cuenta bastante bien de la atenuación de la conflictividad que observamos al inicio. Da cuenta de ello sin ingenuidad. No conduce a concluir que las divisiones o contradicciones del deseo y de la persona estén desapareciendo. Se limita a registrar el desplazamiento de los motivos que empujaban estas contradicciones a expresiones masivas y virulentas. Una cosa es que el deseo humano esté estructuralmente dividido, y otra es que en un momento de la historia, por razones que obedecen a modalidades instituidas en la relación entre uno mismo y uno mismo, esta división haya tomado formas intensas y espectaculares.

La cuestión es saber ahora, en la vertiente prospectiva y ya no retrospectiva, si el modelo tiene alguna capacidad de esclarecer los

desplazamientos de la patología. Ya que si ciertas sintomatologías experimentadas, clásicas, parecen salir de escena, otras aparecen. Enfermedades del alma que no se conocían surgen, desconcertantes, difíciles de describir y de asimilar. Sugeriré, sobre la base del esquema evolutivo que he propuesto, reagruparlas según tres direcciones.

Distinguiré, en primer lugar, una familia de malestares o de trastornos de la *identidad*. Pienso en todas esas patologías llamadas un tanto a la rápida “narcisistas”, patologías del vacío interior cuyas descripciones clínicas permanecen tan fluctuantes. Es acerca de este *vacío* que conviene interrogarse. Se trata en realidad de un vacío *activo* que nace de una cierta experiencia del tiempo como experiencia de des-totalización. A fuerza de querer que no exista relación entre lo que yo era ayer, lo que soy hoy día y lo que podré ser mañana, termina por nacer una incertidumbre radical acerca de la continuidad y la consistencia de sí mismo. Ya que es en este tiempo de cambios, con el poder que procura frente a sí mismo, que constato la personalidad ultracontemporánea por excelencia. Yo era aquello, por lo tanto es necesario que me retome para hacerme algo distinto, antes de tener que pasar mañana de nuevo a otra parte (comenzando por hacerme una nueva cabeza: la expresión elemental de esta auto-constitución en la variación, es la estética del *look*). Soy yo mismo en la medida en que puedo desprenderme de cualquier modelo o adhesión. Simplemente, la operación comporta un riesgo, agravado por las situaciones donde los cambios no son queridos y dominados, sino que brutalmente impuestos desde el exterior. ¿Soy algo todavía, fuera de este poder de movilidad? El sentimiento de ya no ser nada ni pertenecer a ninguna parte, el vértigo frente a su propio vacío, son el precio a pagar por una cierta manera de ejercer la propiedad de sí mismo.

Planteo al respecto una pregunta: ¿la categoría de identificación es todavía operatoria en el mundo en que nos hallamos? En otros términos, ¿posee la noción de identificación una validez antropológica universal, independientemente de todo contexto socio-histórico? Es necesario al menos interrogarnos al respecto. La literatura del momento evoca con gusto, por ejemplo, la “debilidad de las identificaciones” a propósito de

los estados límite, designando, por lo demás, al culpable: el fatal padre actual, ausente, indiferente o inconsistente. ¿Qué quiere decir “debilidad de las identificaciones”? ¿No se ganaría más planteando el problema de un modo completamente diferente? Para que haya identificación, es necesario que existan situaciones donde tiene sentido identificarse. Ahora bien, estas situaciones no son datos naturales; están en función de una organización social y simbólica. Para que tenga sentido la identificación, es necesario que exista la prevalencia de modelos culturales, a los que se trate de *incorporar*, en el sentido antiguo del término, porque estos modelos suministran la sustancia misma de la vida humana, porque a través de ellos se entra en comunicación con el *ideal* -el ideal en materia de autoridad, paterna o profesoral, pero también en materia de belleza, de feminidad, de habilidad, de seducción, de inteligencia o de alguna otra faceta de la condición humana. Ahora, es este resorte el que me parece afectado hoy en día. Hay “debilidad de las identificaciones” porque ya no tiene sentido identificarse. Hay *des-identificación* porque hay *des-idealización*. El fenómeno es flagrante tratándose de hombres políticos o, en un registro diferente, tratándose de vedettes de cine -las que ya no merecen el nombre de *stars*. Uno se identificaba al general de Gaulle, uno no se identifica a Mitterand o a Chirac. Uno se identificaba con Ava Gardner, uno no se identifica con Isabelle Huppert. Lo mismo para los héroes mediáticos: uno no se identifica con el abate Pierre. No está hecho para que uno se identifique a él. Todo el análisis de los roles públicos habría que retomarlo bajo este ángulo para buscar comprender en qué sentido no autorizan la identificación.

Es lo que tiene de justa la noción situacionista de “espectáculo”: el sistema mediático nos hace asistir a algo que no nos incita, psíquicamente, a participar. Uno mira, pero no se implica. ¡Ellos son ellos, yo soy yo! Estamos en presencia de personajes que no funcionan como modelos. El fenómeno no puede dejar de modificar la construcción de la identidad de los sujetos. Esta construcción se desarrollaba sobre la base de un proceso donde se trataba siempre de *ponerse en el lugar* de algún otro (o de otros). Del padre, en primer lugar, pero generalmente, a continuación, de todos aquellos llamados en el curso de vuestra existencia a figurar la precedencia

de los roles que usted pudiera tener que asumir. Ponerse en el lugar de todos aquellos que se volverían, en el fondo de usted, la columna vertebral de su manera de ser, con los conflictos y las angustias que no dejaban de resultar de todo eso -angustia frente a su capacidad de asumir un rol al cual usted estaba al mismo tiempo soldado hasta la alienación, odio a sí mismo en el odio frente a aquello a lo que usted estaba obligado de apropiarse, etc. Me parece que nos deslizamos fuera de este modelo. Vamos hacia un mundo donde la construcción de identidades se realiza sobre otras bases, y tal vez más negativa que positivamente. Me sorprende la importancia que parecen tener al respecto los reflejos repulsivos y distanciadores. Cabe en todo caso, plantearse la pregunta. Si la identificación sigue ahí, ella toma otras vías y actúa de otro modo. La situación tiene sus ventajas: las personas así constituidas no seguirán a un *Führer*, no estarán habitadas por la pasión por la adhesión a una autoridad. Hay algo de profundamente democrático en esta actitud de reserva o de retirada frente a cualquier autoridad o modelo que habita en la personalidad contemporánea. Si, con la des-identificación, la adhesión fanática debería dejar nuestro mundo, ¿tendríamos que quejarnos de ello? El reverso de la medalla: el fenómeno hace nacer también algunas dudas en cuanto a la consistencia de las personalidades forjadas así en el “no ser como”. Lo que se obtiene, es que todo lo que ya creíamos saber hay que volverlo a examinar.

Vuelvo a mi cuadro de nuevas patologías. Evoqué entonces un primer eje de transformaciones en el registro de los *trastornos de la identidad*. Me parece posible desprender una segunda línea de evolución de las formaciones psicopatológicas, del lado de la *relación al otro*. El malestar y el trastorno evolucionan aquí entre estos dos polos.

En un polo, *la angustia de haber perdido a los otros*. Aquello está en el fondo de ciertos estados de pánico. Se manifiesta como una experiencia de soledad aniquiladora. Una experiencia que amenaza poco a las personalidades de la edad tradicional, con la capacidad de soledad que le otorgaban la incorporación del ser-en-sociedad. Mientras que el ser de la independencia radical que se ve emerger hoy en día en realidad detesta la verdadera soledad. Su independencia es inseparable de una intensa

preocupación por la sociabilidad. Para existir, es necesario permanecer conectado a los otros.

En el otro polo, el *temor a los otros*. Conectado, pero distante. Necesidad de la presencia de los otros, pero en el alejamiento de los otros. Distancia y desconfianza son las dos caras del individualismo ultracontemporáneo. La evitación es su comportamiento maestro: quien dice conflicto dice contacto. Esta distancia y esta evitación se acompañan de un temor difuso del otro. Y se concibe que el otro pueda ser percibido como una amenaza, en ausencia de un mecanismo simbólico capaz de regular la distancia con el otro. Este está tanto demasiado lejos como demasiado cerca. Es peligroso cuando se aproxima, puesto que no se sabe en qué lugar ubicarlo.

Esta percepción del otro como intrínsecamente amenazante me parece que es un rasgo típico de la mentalidad hipercontemporánea. Ella forma parte del cotidiano además de tomar eventualmente formas patológicas graves. Entramos en un mundo donde las personas están destinadas a soportarse muy mal las unas a las otras. Ello se traduce en la reviviscencia de fenómenos que se conocían bien en el pasado, pero que adquieren un nuevo sentido en un contexto modificado. Pienso, por ejemplo, en la obsesión por la limpieza. La patología tipo de la dueña de casa moderna. La reencontramos actualmente con un estatuto diferente. Ya no expresa tanto una conflictiva interna sino que más bien está en función de una anticipación respecto al peligro del otro. Lo que más se teme de los otros es que inflijan a usted su olor -de ahí el pánico a que algún olor incontrolado pueda emanar de usted. Tomemos al pie de la letra el lenguaje común, que dice mucho: las personas ya no pueden olerse. La preocupación por neutralizar lo olfativo es muy reveladora de lo que se experimenta como amenaza potencial a partir de la simple proximidad física con otros. No es sino el signo más elemental de una dificultad torturante por encontrar la buena manera de estar con los otros.

Tercera y última línea de evolución de las formaciones psicopatológicas: ella se sitúa sobre el eje del *actuar*. No se trata, en este terreno tampoco, de invocar una novedad absoluta. El paso al acto no es una

invención actual. Desconfiemos, sin embargo, de los parecidos de fachada con los fenómenos clásicamente consignados. El mismo comportamiento visto desde el exterior puede revestir un alcance subjetivo muy diferente. Lo nuevo es la significación y la orientación de este actuar patológico, y no necesariamente los hechos a través de los cuales se expresa. El gran desplazamiento es el que nos hace pasar del acto *expresivo* (de sí mismo) al acto de *ruptura* (consigo mismo). Pensábamos hasta ahora que todas las conductas podían ser descifradas como expresiones de una interioridad eventualmente desgarrada, pero manifestada incoerciblemente a través de sus actos, incluidos ahí (y sobre todo) aquellos que escapan al dominio del individuo. Todo acto debe ser leído en función de su parecido último con el individuo que lo ha cometido. Y bien, vemos alcanzar el primer plano a actos que tienen como sentido y como finalidad el transgredir esta lógica del parecido. Nos encontramos frente a conductas radicalmente desconcertantes, ya que son hechas, en realidad, para producir el no-parecido con el individuo que constituye el soporte de aquello. Ya no tenemos relación con la expresión sin control de una interioridad, sino que con la manifestación por una pasión por despegarse de sí mismo, por liberarse o apartarse de sí mismo. El individuo ultracontemporáneo no escapa solamente de los otros, siempre temiendo perderlos, él también se escapa de sí mismo. Lo que lo vuelve aún mucho más inaprensible para sí mismo que su predecesor de hace un siglo. Éste no tenía más que un inconsciente -un inconsciente que era todavía él, otro sí mismo. Ahora que lo que hace susceptible de escindir al sujeto de sí mismo, somos llevados a descubrirlo, no es sólo el crecimiento del otro de sí mismo en sí mismo, sino que el llamado del otro que no es el sí mismo. Algo esencial está cambiando en la idea que podemos formarnos del inconsciente constitutivo de la subjetividad.