

PSICOANÁLISIS E HISTORIA DE LAS MENTALIDADES UNA POSIBLE APROXIMACIÓN¹

Mario Elkin Ramírez²
Departamento de Psicoanálisis
Universidad de Antioquia

Es posible una aproximación conceptual, epistémica y de investigación de los mismos objetos, entre el psicoanálisis y la historia de las mentalidades? Es la pregunta de la que parte este artículo, donde se presenta una serie de ideas que hacen aún parte de una cartografía que apenas se levanta en ciencias humanas, y cuya potencia explicativa comenzamos a vislumbrar.

Filología de la mentalidad

Mental es un adjetivo que, según Le Goff,³ se refiere a espíritu y viene del latín *mens*, sin embargo, el epíteto latino *mentalis* no viene

¹ Una primera versión de estas consideraciones fueron pronunciadas en el II Coloquio de Psicoanálisis en la Habana, Cuba, en Octubre de 1997.

² Sociólogo de la Universidad Autónoma Latinoamericana, Doctorado en Psicoanálisis en la Universidad de París VIII.

³ Le Goff, Jacques. *Les mentalités une histolre ambiguë*, in Faire l'Histoire, Gallimard, París, p.82.

naturalmente de *mental*, pues fue ignorado por el latín clásico y pertenece al vocabulario escolástico medieval. Los cinco siglos que separan la aparición de *mental* (mitad del siglo XIV) de *mentalidad* (mitad del siglo XIX), indican que vienen de contextos diferentes.

Si en francés no hay derivación directa de *mentalité* de *mental*, en cambio en el inglés, desde el siglo XVII *mentality* sí viene de *mental*. Esta precisión tiene su importancia, ya que en la filosofía inglesa de esta época, *mentalidad* designa: “una coloración colectiva del psiquismo, la manera particular de pensar y de sentir de un pueblo, de un cierto número de personas” (Le Goff, *ibid.* p.82).

Se puede vincular de entrada a esta significación y de manera extemporánea, la polémica que Freud en su texto *Psicología de las masas y análisis del yo*⁴ desarrolla con Gustave Le Bon, sobre un fondo de desciframiento de las mentalidades colectivas. Freud se entusiasma por el reconocimiento que hace Le Bon en su *Psychologie de foules*,⁵ del pensar, del obrar y del sentir de las masas, como productos del *inconsciente*, bien que el autor no desarrolla este punto. Por esta razón, Freud retoma el planteamiento de Le Bon, e introduce como explicación de la transformación del comportamiento del individuo al hallarse en colectividad, el levantamiento de la represión que permite la emergencia, en la multitud, de las pulsiones de manera desenfrenada.

Esa polémica recae también sobre las creencias y las creaciones colectivas; lo cual es ya interesante para la aproximación que se pretende: reconocer que en la base de la creación de las mentalidades colectivas subyacen mecanismos inconscientes.

Volviendo a la filología del término, se encuentra que la noción de *mentalidad* en el inglés permanece confinada a un lenguaje técnico de la filosofía, mientras que el francés lo toma del inglés para volverlo de uso corriente. Es así que, a comienzos del siglo XVIII, la noción de *mentalidad* aparece en el dominio científico; inspirando, por ejemplo a Voltaire el libro y la idea del *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1754), “Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones”. *Mœurs* podría traducirse como costumbres, y en ese sentido, se puede considerar, en primer lugar, que uno de los objetos de la historia de las

⁴ Freud, Sigmund, *Psicología de las masas y análisis del yo*, (1920), in Obras Completas, Amorrortu.

⁵ Le Bon, Gustave, *Psicología de las multitudes*, Albatros, Argentina.

mentalidades son las costumbres y lo que de inconsciente entrañan ; en esa dirección, puede concebirse *la Metafísica de las costumbres*⁶ de Kant como ensayos sobre las mentalidades; lo que conduce a un nuevo campo: a la relación entre mentalidad, ética y moral; terreno en el que se encuentra pertinente el aporte del psicoanálisis. Pero, igualmente, *mœurs* puede traducirse por hábitos cotidianos y, en ese sentido, estaría por hacer la psicopatología que subyace dichos hábitos, tal como en su ensayo de 1905 Freud reflexionó la Psicopatología de la vida cotidiana a nivel individual. El asunto será, además, encontrar la ruta para que explicaciones equivalentes puedan aplicarse a comportamientos colectivos.

En 1877 mentalidad aparece en el clásico diccionario francés Littré, ilustrada por una frase prestada de la filosofía positivista de Stupuy, donde el sentido de esta noción es extendido a "forma del espíritu". Dice: "cambio de mentalidad inaugurado por los enciclopedistas". Lo que nos remite a una polémica al interior de la disciplina de historia de mentalidades, a saber, su diferencia con la historia de las ideologías, pero que abre desde el psicoanálisis hacia la historia de las mentalidades el proyecto de una historia de las creencias.

En efecto, hacia 1900 el término mentalidad es, según Le Goff, "el sucedáneo popular de la *Weltanschauung* alemana, la visión del mundo de cada uno, un universo mental estereotipado y caótico a la vez" (Le Goff, *ibid*, p.83).

Si la historia de las mentalidades es la historia de las concepciones del mundo, esto señala una nueva aproximación al psicoanálisis; una de las *Nuevas lecciones de introducción al psicoanálisis* es titulada por Freud, justamente: sobre las *Weltanschauung*, las cosmovisiones o concepciones del mundo. Allí, Freud las define como construcciones intelectuales edificadas sobre la base de una hipótesis superior, la existencia de dioses, o espíritus sobrenaturales, y que cumplen la función de saciar el apetito de saber humano, darle una ilusión de protección frente a las vicisitudes de la existencia, aportarle un código moral de relación frente a los semejantes, y le promete además, un desenlace feliz más allá de la muerte. Es una definición rigurosa, a la que sólo puede ajustarse la religión, pues, la ciencia, la filosofía y el psicoanálisis, se quedan cortos en el cumplimiento de estas funciones. En ese sentido, la historia de las mentalidades sería la historia de las religiones, y, en efecto, la religión es uno de sus objetos.

⁶ Kant Imanuel, *La metafísica de las costumbres*, Altaya, Barcelona, 1993.

El psicoanálisis, desde esa óptica, puede aportar a la historia de las mentalidades una explicación de la psicología de la creencia, pero también, de la incredulidad; del mismo modo que puede arriesgar explicaciones sobre los resortes psíquicos de los rituales religiosos,⁷ de la concepción de lo sagrado,⁸ de la función de lo demoniaco,⁹ de los orígenes del monoteísmo,¹⁰ de la estructura de las iglesias,¹¹ entre otras.

Lo sorprendente en esta acepción de mentalidad que señala Le Goff como sucedáneo de *Weltanschauung*, es que deviene: “una visión pervertida del mundo, el abandono a la inclinación de los malos instintos psíquicos. Hay en el término una especie de fatalidad peyorativa” de horrible mentalidad. Pues bien, el psicoanálisis tiene una explicación del nacimiento de la realidad para el sujeto, justamente, a partir de la acción de sus pulsiones y la incidencia de los principios del placer y de realidad; es la génesis del yo-realidad-del-comienzo, el yo-placer-purificado, y el yo-realidad-de-final.¹² Sin dejar de añadir, el aporte de Jacques Lacan a este mismo punto, con sus conceptos de real, simbólico e imaginario; conceptos que veremos retornar, por la riqueza de su aporte a la historia de las mentalidades.

El descubrimiento de la pulsión de muerte, de su fatalidad determinante en los juicios, pensamientos y actos del hombre, pueden también servir de base para arriesgar conjeturas sobre aspectos precisos de la historia de las mentalidades, en cuanto ésta se ocupa de la muerte, la relación de dominio, el amor, etc.

De otra parte, el inglés retuvo una tendencia de la palabra respecto al adjetivo mental ligado a deficiencia, como retardado mental, retardo moderado, leve, profundo.

⁷ Freud, Sigmund, *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas*, Obras Completas, Amorrortu.

⁸ Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*, Obras Completas, Amorrortu.

⁹ Freud, Sigmund, *Una neurosis demoniaca del siglo XVII*, Obras Completas, Amorrortu.

¹⁰ Freud, Sigmund, *El hombre Moisés y la religión monoteísta*, Obras Completas, Amorrortu.

¹¹ Freud, Sigmund, «Dos masas artificiales, la iglesia y el ejército», en *Psicología de las masas y análisis del yo*, Obras Completas, Amorrortu.

¹² Freud, Sigmund, *Los dos principios del suceder psíquico*, Obras Completas, Amorrortu.

La utilización del término en el lenguaje corriente, sea como deficiencia, o sea como de horrible mentalidad, nutrió dos corrientes científicas: la una, en etnología, donde a finales del siglo XIX y comienzos del XX el término comienza a designar "el psiquismo de los primitivos", que al observador aparece como un fenómeno colectivo indiscernible del psiquismo individual. En ese sentido, Le Goff cita de Lucien Lévy-Bruhl *La Mentalidad primitiva* (1920). La otra corriente aparece en la psicología del niño, donde se hace del niño un adulto pequeño, mentalmente menor; se habla entonces de mentalidad infantil, incluso en obras relativamente recientes como el *Vocabulaire de Psychopédagogie et psychiatrie de l'enfant* (1970). Pero Le Goff cita un artículo de 1928 que es la fecha aproximada de este uso y que retiene nuestro interés, se trata de *La Mentalité primitive et celle de l'enfant* del psicólogo Henri Wallon, aparecido en la *Revue philosophique*.

En este punto vale la pena intercalar dos glosas: la primera, es que la aproximación del psiquismo del hombre "primitivo", del niño - e incluso del pensamiento del neurótico -, es una reflexión que, con una lógica bastante consistente, hace Freud; aunque no utiliza el término de mentalidad. Es cierto que sus fuentes etnológicas son bastante etnocentristas: Frazer por ejemplo. Pero, su competencia a nivel del psicoanálisis justifica estudiar los presupuestos psicológicos de esa aproximación en diversos ensayos.¹³ Se basa, esencialmente, en el reconocimiento de la tendencia de la fantasía y el sueño al principio del placer, y a la huida del displacer de la realidad; esto, mediante la construcción de imaginarios colectivos o individuales, donde el sujeto tiene la idea de poderlo todo; en especial, la realización de sus deseos ambiciosos, agresivos y sexuales, a partir de sólo desearlo o pensarlo. Esta actividad psíquica se refiere a los otros que rodean al niño - figuras amadas y odiadas como los padres - y se realiza, por ejemplo, en el juego. En el adulto encontramos el corolario de esta actividad en la fantasía, y a nivel colectivo, en los rituales, los mitos, las creencias populares y, hoy se dirá, en las mentalidades.

Es entonces, la manera como el sujeto puede en los tres casos, tomar una conexión psicológica por una conexión en la realidad exterior, darle crédito a ese error, y conducirse en consecuencia. La aproximación se valida aún más, cuando el psicoanálisis se ocupa del niño, no como un objeto particular de mentalidad deficitaria, ni como un enano, adulto

¹³ Freud Sigmund, «El retorno Infantil del totemismo, Magia y Omnipotencia del pensamiento», en *Tótem y Tabú* (1914), Obras Completas, Amorrortu.

empequeñecido, sino como sujeto del inconsciente, al igual que el adulto occidental, oriental, o perteneciente a culturas sin escritura.

La segunda glosa, es el espacio de reflexión que abre la alusión a los trabajos de Wallon, ya que son éstos, los que inspiraron a Jacques Lacan su concepción del *Estadio del espejo en la formación del yo (Je)*. Escrito que constituye una relectura de la *Introducción al narcisismo* de Freud, y de donde se desprende una noción nueva en psicoanálisis: el *Imaginario*, noción que curiosamente encontramos de nuevo en historia de las mentalidades, como una de sus designaciones: historia de los imaginarios colectivos, o de los imaginarios sociales.

El término “mentalidad” no hace parte hoy del vocabulario técnico de la psicología; ha caído en desuso, pero, la historia salva la noción y la retoma para las ciencias humanas. El otro destino que no señala Le Goff, es que el término es reelaborado por Lacan en Francia bajo la forma de *Imaginario*. Podría desde el psicoanálisis repatriarse el término a la historia de mentalidades, y en un diálogo transdisciplinario, confrontar sus alcances, límites y aprovechamientos posibles, a partir, de la nueva significación que en el psicoanálisis ha logrado.

La nueva escuela histórica francesa, retoma el término *mentalité* en el dominio científico bajo el nombre de Historia de las Mentalidades, y lo transmite a otras lenguas: *mentality*, *Mentalität*, *mentalidad*, *mentalità*. Y como género, encuentra sus teóricos más importantes en Lucien Febvre (1938), Georges Duby (1961), Robert Mandrou (1968), Jacques Le Goff (1970).

Finalmente, al alejarse de la significación peyorativa del término que toma por ejemplo en Lévy-Bruhl, cuando reflexiona sobre las *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1911), lo que creó un mal clima para el término mentalidad, se encuentra otra aproximación interesante entre psicoanálisis e historia de las mentalidades: los objetos de los que se ha ocupado la historia de las mentalidades son atrayentes para el psicoanálisis, porque hacen parte de aquello que en general el paradigma cartesiano de ideas claras y distintas, rechaza como formas desestimadas del pensamiento. Así, se ha aplicado a pensar objetos hundidos en las aguas de la marginalidad, la anormalidad y la patología social. Se ha ocupado con preferencia de lo irracional y extravagante: la brujería¹⁴,

¹⁴ Caro, Baroja, J., *Les Sorcières et leur monde*, 1961, París, Gallimard, 1972, Mandrou R. *Magistrats et Sorciers en France au XVIIe siècle*, París, Plon, 1968, Basancon, A., *Le premier livre de la Sorcière* (Annales E.S.C. 1971, pp.1186-204).

la herejía,¹⁵ las posesiones,¹⁶ el milenarismo,¹⁷ la muerte,¹⁸ la sexualidad,¹⁹ la locura,²⁰ la infancia,²¹ la creencia,²² los mitos,²³ los sueños.²⁴ Objetos residuales del pensamiento racional imperante, pero valiosos al psicoanálisis desde sus orígenes, y de los que Freud se ocupó en distintas obras, en una perspectiva que se intuye compatible con estos desarrollos, y cuya confrontación prolífica apenas comienza, esencialmente con los trabajos de Michel de Certeau,²⁵ pero también de Alain Gorririchard²⁶ y Stuart Shneidermand.²⁷

¹⁵ Le Goff, J., Foucault, M., *Héresies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XVIIe-XVIII siècles*, París, La Haye, Mouton, 1968.

¹⁶ Certeau, M., *La Possession de Loudrun* (coll. "Archives", #37), París, Julliard, 1970.

¹⁷ Duby, G., *L'An Mil*, (coll. "Archives" #30), París, Julliard, 1967.

¹⁸ Lebrun, P., *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siècles. Essai de démographie et de psychologie historique*, París, Mouton, 1971; Vovelle, M., *Vision de la mort et de l'au de là en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XVe-XXe Siècles*, in *Cahiers des Annales*, #29, París, 1970 .

¹⁹ Van Gulik, R.H., *La vida sexual en la antigua China*, (1974), Monte Ávila, Caracas, 1995 (primera Edición en castellano) .

²⁰ Foucault, M. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961.

²¹ Aries, Philippe, *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, (1973) Taurus, Madrid, 1987.

²² Febvre, L., *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, París, Albin Michel, 1942, Belmont, N., *Mythes et Croyances dans l'ancienne France* , "Questions d'histoire" #35, París, Flammarion, 1973 .

²³ Strauss, L., *Mythologiques*, París, Plon, 1964; Vernant, P., *Mythe et Pensée chez les Grecs, Etudes de psychologie historique*, París, Maspero;1965, Dumezil, G., *Mythe et Epopée*, París Gallimard, 1968.

²⁴ Dodds, E.R. *Structure onirique et structure culturelle* capítulo 2, in *Les Grecs et l'irrationnel* (1959), trad. franç. Montaigne, 1965; Le Goff, J., *Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval*, *Scolies* 1, 1971, pp.123-130; Caillols, R., *Le rêve et les sociétés humaines* París, Gallimard, 1967.

²⁵ Certeau, M., "Ce que Freud fait de l'histoire. Une névrose démoniaque au XVIIe siècle" pp. 291-311; "La Fiction de l'histoire. L'écriture de Moïse et le Monoteïsme" pp. 312-358, in *L'écriture de l'Histoire*, París.

²⁶ Gorririchard, Alain, *La Estructura del harem*. Petrel, Barcelona, 1979

²⁷ Shneiderman Stuart, *Pasa un ángel*, Manantial, 1992, Argentina.

Pertinencia del psicoanálisis en la historia de mentalidades

Tanto desde su designación como desde sus primeras investigaciones, la historia de las mentalidades se quiso psicológica,²⁸ aplicándose a pensar fenómenos explicados por los hombres como intervenciones mágicas o de dioses y demiurgos; lo que está en cuestión son los deseos, destinos y pasiones de los hombres que protagonizan la historia; tanto en la historia héroes o de los modelos - ideales del yo de las masas -, interrogando sus virtudes y defectos individuales, como en la historia de comportamientos y actitudes mentales de las masas anónimas.

El psicoanálisis puede intervenir en el campo de historia de mentalidades como un elemento explicativo que aporta una interpretación de los componentes subjetivos que participan en un personaje histórico, en un grupo que realiza una acción, un comportamiento, un sentir, un pensar. El interés para un historiador de mentalidades en el psicoanálisis radica en las conjeturas que puede ofrecerle respecto a los deseos y resortes subjetivos que subyacen en los hombres del pasado que estudia. Decir "del pasado" significa que el psicoanálisis, como petición de principio, deberá admitir en esa colaboración, que los sentimientos también son históricos, que no es lo mismo el amor cortés que el amor en nuestros días, que no es igual la conducta ante la muerte de un hombre del medioevo que de un hombre de hoy.

Esto hace que cuando un historiador, apoyado por el psicoanálisis, atribuye un tal deseo a su personaje, un movimiento de su humor, no podrá hacerlo desde lo que a él le parece natural si no buscar lo que en la época, a partir de la literatura, el arte, la iconografía etc. puede deducir que se tenía por natural respecto a la culpa, la vergüenza, el amor, la rivalidad, la piedad, etc. No es posible partir entonces de un anacronismo psicológico que presta a los hombres del pasado los prejuicios y pasiones personales del hombre de hoy. Ese anacronismo psicológico era vivamente criticado por Lucien Febvre como "el peor de todos, el más insidioso" de los errores del historiador de mentalidades. Se ve pues, que el tiempo es una noción clave en este recorrido y que hay una historicidad de los sentimientos, de la sensibilidad, de los valores morales e incluso de los caminos del razonamiento.

²⁸ Duby, G., *Hystoire des mentalités*, in *L'histoire et ses methodes*, Encyclopedie de la Pléiade, París.

En este punto los historiadores de mentalidades han introducido tiempos de corta, mediana y larga duración, justamente de las creencias, fenómenos religiosos y otros dominios de la vida interior, lo que anuncia un soberbio debate a partir de lo que el psicoanálisis, la antropología y la historia concibe como permanente o cambiante en la "naturaleza humana" y para lo cual la noción lacaniana de tiempo lógico, también puede aportar luces.

Se trata entonces de buscar la causa profunda de los actos de hombres del pasado y en ese punto el psicoanálisis puede ser un auxiliar potente, en tanto va más allá de la "consciencia colectiva" que ha sido la noción más avanzada que al respecto ha aportado a la historia de mentalidades la psicología, apoyando la sociología de Durkheim.

El psicoanálisis reconoce además otras causas inconscientes esclarecidas a partir del paradigma indiciario que orienta tanto al historiador como al analista y donde a partir de los "divinos detalles", como diría Nabokob, pueden deducir resortes inconscientes inéditos hasta hoy en la interrogación de algunos personajes o acontecimientos históricos. En ello se reconoce un proceder análogo al de la Microhistoria.

Pero en ese más allá de la consciencia colectiva hay que señalar otro impase metodológico y es que si mentalidad nombra "la manera general de pensar que prevalece en una sociedad" (del texto citado del Littré), el estudio de las actitudes mentales ya no consideradas como individuales sino comunes a una colectividad, es algo que llama al debate del lado psicoanalítico del concepto jungiano de inconsciente colectivo.

El psicoanálisis tiene por objeto el sujeto del inconsciente elucidado por Freud esencialmente en la clínica de lo particular de las neurosis; pero, el análisis de las formaciones del inconsciente, primordialmente de los sueños, condujo a varios de sus discípulos a la incursión de la investigación del inconsciente y de sus producciones colectivas. Así, declara en las *Contribuciones a la historia del movimiento analítico* que "el análisis de ciertos sueños típicos facilitó la comprensión de algunos mitos y fábulas. Riklin y Abraham siguieron esta indicación e iniciaron la investigación de los mitos; labor llevada luego a su perfección en los trabajos de Rank sobre Mitología, a los cuales nada puede oponer el más escrupuloso especialista."²⁹

²⁹ Freud, Sigmund, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, en Obras Completas, Vol.XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

La pieza clave de esa indagación fue el simbolismo de los sueños el que: “condujo a los problemas de la Mitología, el folklore y las abstracciones religiosas. En uno de los congresos psicoanalíticos causó profunda impresión una Memoria, presentada por un discípulo de Jung, sobre la coincidencia de las fantasías esquizofrénicas con las cosmogonías de épocas y pueblos primitivos. En ciertos trabajos de Jung, encaminados a establecer una relación entre la neurosis y las fantasías religiosas y mitológicas, ha sido también objeto de una elaboración muy interesante, aunque no siempre indiscutible, el material mitológico.” (ibid).

Fue en consecuencia el encuentro con lo simbólico lo que causó este entusiasmo, pero el método siempre fue la analogía, presentada como coincidencia de una elaboración individual con una producción colectiva.

Podría decirse que el simbolismo presentó varias ramas en algunos alumnos de Freud, Jung, Jones que se desprendieron de un tronco común en Freud, al preferir acepciones particulares inscritas en la tradición de lo simbólico y sus hermenéuticas a la elaboración que de éste hacía Freud.

Freud había echo su entrada al psicoanálisis por la vía de la neurosis, luego encontró que el ritual obsesivo en mucho era coincidente con las prácticas religiosas, llegó incluso a pensar la religión como una neurosis colectiva; Jung, en cambio, inició su práctica psiquiátrica y sus elaboraciones psicoanalíticas por la vía de las psicosis. En esa vía paralela encontró, así mismo afinidades entre los delirios de los paranoicos y los esquizofrénicos con ciertas cosmogonías orientales, hindúes o con el cristianismo medieval; al respecto en un *apéndice al caso Schreber*, dice Freud: “Este breve apéndice al análisis de un paranoico puede contribuir a demostrar cuán fundada es la afirmación de Jung de que las fuerzas productoras de mitos de la humanidad no se han extinguido, sino que crean hoy en las neurosis los mismos productos psíquicos que en las épocas más antiguas. Retorné aquí sobre una alusión ya hecha en otro lugar, insistiendo en que lo mismo puede decirse de las energías productoras de las religiones...”

“A mi juicio, no puede tardar en llegar el momento de ampliar un principio que nosotros los psicoanalíticos hemos sentado hace ya largo tiempo, agregando a su contenido individual ontogénico su complemento antropológico filogénico. Hemos dicho que en el sueño y

en la neurosis volvemos a hallar al niño con todas las peculiaridades de su pensamiento y su vida afectiva. Agregaremos ahora que también encontramos en él al salvaje, al hombre primitivo, tal y como se nos muestra a la luz de la Arqueología y la Etnología."³⁰

Las referencias, tanto de Freud como de Jung, eran comunes; en el pensamiento occidental del siglo XIX se imponían Darwin y Lamarc y con ellos el problema de la herencia y lo adquirido en oposición a las teorías creacionistas de la religión judeocristiana. Por tanto, el problema de la herencia era absolutamente actual pero enigmático en el terreno psíquico, pues en el terreno biológico ya era algo medianamente dilucidado. ¿De dónde nos vienen los símbolos? ¿de dónde nos viene la memoria?

Freud adopta la hipótesis de la ontogenia y la filogénia, lo que condujo a ficciones bastante arriesgadas como que en la ontogenia, en la vida individual, un sujeto reproduce la filogénesis, la historia evolutiva de la humanidad, llegó incluso a pensar que el período de latencia del individuo podía corresponder a la época de las glaciaciones en la humanidad. Aún en el terreno del psicoanálisis sigue siendo una hipótesis bastante discutible.

Respecto a los descubrimientos de Jung, Lacan declara que "Jung también se maravilla, redescubre, en los símbolos del sueño y de las religiones, ciertos arquetipos propios de la especie humana. Esto también es una estructura - pero otra distinta a la estructura psicoanalítica".³¹

En efecto Jung está enajenado ante la coincidencia de las producciones del inconsciente a nivel individual y a nivel colectivo, en ambos dominios reconoce símbolos iguales, pero se precipita a hacer coincidir ambas estructuras, bajo el bello nombre de Arquetipo, pero se trata de dos estructuras disímiles; mientras que las primeras son del orden de la estructura del inconsciente, las segundas corresponden mas bien al orden de la estructura del mito, tal como Levi Strauss la dilucidará a mediados del siglo.

³⁰ Freud, Sigmund, (1911) *Apéndice a el caso Schreber* en Obras Completas, Vol. XII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

³¹ Lacan, Jacques. El Seminario, Libro I, *Los escritos técnicos de Freud*, versión francesa, Le Seuil, París, pps. 9, 132-133, 137-138.

Su confusión entre el inconsciente y el Otro (concepto que se dilucidará más adelante) consiste en que el inconsciente es la noción misma que expresa la exterioridad de lo simbólico en relación al hombre.³²

Es por la intuición de esa diferencia que Freud vacila y es ambivalente respecto a los aportes de Jung; Así, puede declarar después que: “en la historia primordial de la neurosis que el niño recurre a esta vivencia filogénica cuando su propia vivencia personal no resulta suficiente. Llena las lagunas de la verdad individual con la verdad prehistórica y sustituye su propia experiencia por la de sus antepasados. En el reconocimiento de esta herencia filogénica estoy de perfecto acuerdo con Jung (*Psicología de los procesos inconscientes*, 1917; obra que no pudo ya influir en absoluto sobre mis *Lecciones introductorias al psicoanálisis*); pero creo erróneo, desde el punto de vista del método, recurrir a la filogenia antes de haber agotado las posibilidades de la ontogenia. No veo por qué se quiere negar a la prehistoria infantil una significación que se concede gustosamente a la ascendencia del sujeto. Es indudable que los motivos y los productos filogénicos precisan por sí mismos de una explicación que la infancia individual puede suministrarlos en toda una serie de casos. Por último, no me asombra que la conversación de las mismas condiciones haga renacer orgánicamente en el individuo lo que dichas condiciones crearon en épocas anteriores y se ha transmitido luego hereditariamente como disposición a su nueva adquisición.”³³

Es decir que Freud reconoce la herencia psíquica, y no pocas veces estuvo presto a la construcción de una reflexión comparativa entre los comportamientos de los niños, los neuróticos y los “pueblos primitivos”, pero, desde el punto de vista metodológico siempre se rindió ante la experiencia de lo particular y en eso ponía límites a lo especulativo; es cierto que concedía una gran importancia a la especulación teórica pero siempre y cuando esta se apoyara en un material empírico, por ello aquí insiste en agotar la experiencia ontogenética y sólo en su límite acudir a la filogenética.

Freud reconoce, en esa dirección que: “no es fácil trasladar los conceptos de la psicología individual a la psicología de las masas, y por mi parte no creo que se adelantaría mucho adoptando el concepto de un

³² Lacan, Jacques (1955, 1966a) en *Escritos*, De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis, p.575).

³³ Freud, Sigmund, 1926, *Psicoanálisis*, en *Obras Completas*, Vol. XX, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

inconsciente “colectivo”. De por sí, el contenido del inconsciente es ya colectivo, es patrimonio universal de la humanidad. Así, por el momento, habremos de conformarnos con aplicar analogías. [en ese sentido decir inconsciente colectivo es un pleonasma]. Los procesos que aquí estudiamos en la vida de un pueblo son muy similares a los que hemos llegado a conocer en la psicopatología, pero no son exactamente los mismos. Nos vemos obligados a concluir que los sedimentos psíquicos de aquellos tiempos primordiales se convirtieron en una herencia que en cada nueva generación sólo precisa ser reanimada, pero no adquirida. Adoptamos tal conclusión teniendo presente el ejemplo del simbolismo, sin duda alguna innato, que data de la época en que se desarrolló el lenguaje, que es familiar a todos los niños sin necesidad de haber sido instruidos al efecto, y que es uno y el mismo en todos los pueblos, a pesar de todas las diferencias idiomáticas. Lo que aún pueda faltarnos para estar seguros de nuestra conclusión nos lo ofrecen otros resultados de la investigación psicoanalítica, al demostrarnos que en una serie de significativas relaciones los niños no reaccionan de acuerdo con sus propias vivencias, sino de manera instintiva, a semejanza de los animales, de un modo sólo explicable por la herencia filogenética.”³⁴ Luego dará otro tratamiento a dicha herencia, haciéndola depender esencialmente del lenguaje.

Lacan señala al respecto que: “Toda concepción del estilo jungiano, toda concepción que hace del inconsciente, bajo el nombre de arquetipo, el lugar real de otro discurso, cae en efecto, de una forma categórica, bajo [la] objeción [de estar sumergido en el error]. Estos arquetipos, estos símbolos sustantificados que residen de manera permanente en la base del alma humana, ¿qué tienen de más verdadero que aquello que esta pretendidamente en la superficie?”³⁵

Lacan aclara que esta idea proviene del hecho que: “hay en el simbolismo fundamental una inflexión hacia la imagen, hacia algo que se parece al mundo o a la naturaleza, y que da la idea de que hay allí del arquetipo. No hay de otra parte necesidad de decir *arque*, es simplemente *típico*. Pero es cierto que no se trata para nada de ese algo substancializado que la teoría jungiana nos da bajo el nombre de arquetipo. Esos

³⁴ Freud, Sigmund, *Moisés y la religión monoteísta.*, en Obras Completas, Vol. XXIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1976.

³⁵ Lacan, Jacques, El Seminario, Libro I, *Los escritos técnicos de Freud*, versión francesa, Le Seuil, París, pps. 9, 132-133, 137-138.

arquetipos mismos son siempre simbolizados, tomados en lo que se llama el discurso común, fragmento de ese discurso".³⁶

Puede profundizarse en la polémica, pero estos elementos son suficientes a nuestro juicio para diferenciar el inconsciente colectivo jungiano de la propuesta del inconsciente freudiano y lacaniano, y de su posibilidad de relación con la historia de las mentalidades.

El tipo de concepción del inconsciente jungiano, quien substancializaba los arquetipos es el punto de llegada de una tendencia histórica contra la que Charles Blondel llamaba con justeza la atención respecto a la obstinación de "determinar de plano las maneras universales de sentir, de pensar y de actuar"³⁷ y, de otro lado, en historia, esa misma tendencia habrá que contextualizarla, por ejemplo en las respuestas que a esta objeción hacía Lucien Febvre respecto de la necesidad de la estrecha colaboración de los historiadores con otros observadores de los fenómenos humanos; especialmente la psicología por la orientación de sus investigaciones hacia una historia de las creencias y de las ideas y que concretaba en su slogan: "no el hombre, jamás el hombre, las sociedades humanas; los grupos organizados" (*La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, París, 1922, citado por Duby). Si a esa búsqueda se añade el psicoanálisis, seguramente dicha historia de la ideas y de las creencias puede enriquecerse.

Más aún cuando el psicoanálisis reconoce la tendencia a huir del desamparo en que nace el hombre, en la creación de concepciones del mundo que lo alejan de su condición de inermidad frente a la naturaleza, el cuerpo y sus semejantes, pero en esa misma tendencia a ignorar puede crear mentalidades diferentes según las épocas, lugares y grupos que tiene todo su interés estudiar y señalar como para algunos individuos pensar ha tenido que hacerse contra la mentalidad en que se hallaba inscrito y contra sí mismos, al igual que la verificación del proceso de cambio de mentalidad de un colectivo, donde los psicólogos sociales y el psicoanálisis señalan una inercia, una *long durée*.

La colaboración del psicoanálisis con la historia de mentalidades encontrará un buen punto de partida en los presupuestos del historiador Lucien Febvre, quien gracias a la amistad personal con los psicólogos ya

³⁶ Lacan, Jacques, *El Seminario*, Libro II, *El yo en la teoría de Freud*, versión francesa, Le Seuil, París, pps. 246, 264.

³⁷ Blondel, CH., *Introduction à la psychologie collective* (1928). Citado por Duby.

citados, Charles Blondel y Henri Wallon, escribió dos artículos metodológicos aparecidos en *Combates por la historia*, bajo el título: "Una visión de conjunto: Historia y Psicología" y "¿Cómo reconstruir la vida afectiva de antes?: La sensibilidad y la historia".

La historia progresa cuando se enriquece con los aportes que otras disciplinas le añaden, estableciendo en esa colaboración un debate. Una de esas disciplinas sobre las que puede de manera particular detener su mirada es el psicoanálisis, en particular cuando éste se aplica a reflexionar la cultura y el vínculo social entre los hombres.

Freud, ocupado de pensar la frontera entre psicología individual y psicología social, postula que desde el psicoanálisis es inconcebible el sujeto aislado y reconoce la importancia del otro, del semejante para la constitución del ser humano. Un otro como auxiliar, como modelo, como objeto o como enemigo. Esto es, que en el análisis histórico de un sujeto, es imposible pensarlo sin su medio social, sin los grupos en que participa: familia, escuela, ejército, correligionarios, pandilla, partido político, grupo literario o científico, etc. El psicoanálisis demuestra que la psicología individual es en el fondo psicología social y viceversa.

Lacan lo expresa de otro modo, dice que el inconsciente es el discurso del Otro, lo que quiere decir que un sujeto estructura su inconsciente a partir de los significantes que recibe de los otros que lo rodean. Los historiadores dirán a partir de la "utilería mental" en que un sujeto se haya inmerso. Por tanto, una historia de mentalidades es el análisis de la formas discursivas del Otro en una época determinada y las maneras como esto configura los sujetos que estudia.

La reflexión sobre un hombre en el seno de un grupo sería el aporte del psicoanálisis a la historia de las mentalidades. Pero no solo eso, también desde el punto de vista metodológico podría aportarle un aparatage conceptual y herramientas de interpretación de los testimonios, en lo que ellos revelan de inconsciente. La manera como un sujeto se comunica con otros, pero también la manera como se construyen las "novelas" o "mitos" familiares de manera individual en los sujetos, a partir de la constelación social donde se hallan insertos y cómo se transmiten de generación en generación los significantes privilegiados de un grupo social, configurando de manera particular el pensar, actuar y sentir de sus integrantes.

El psicoanálisis con ese aporte, puede igualmente señalar, los prejuicios y paradigmas del historiador al estudiar su objeto. En ese sentido

muestra cómo la manera de preguntar, puede orientar inconscientemente las respuestas del testigo, o documento, sea por la situación que encuadra la entrevista o por la idea preconcebida que el investigador quiere demostrar, igual que en la situación analítica el analista puede señalar que el deseo del analista, el "deseo del investigador", ha de estar claro en él para no crear una contra-transferencia, que pueda obstaculizar su investigación, haciendo intervenir una sugestión en el testigo o privilegiando los datos que confirman su hipótesis a costa de disimular, o no ver los que la niegan, en la interpretación de un documento. En este sentido, puede servir para interrogar tanto al historiador de mentalidades como a su objeto, sobre los contenidos latentes que subyacen en la mirada del investigador y en el material que examina.

No obstante, ese aporte metodológico exige mucha prudencia, ya que no es lo mismo escuchar en la sesión analítica a un sujeto que emite significantes y cuya interpretación tendrá consecuencias en su vida, de manera más o menos mediata; e interpretar un material del pasado cuyos sujetos enunciantes ya no están, tiempo ha, entre nosotros. La prueba de lo exacto o verdadero de la interpretación no es verificable en este caso en la transferencia; sino en la coherencia de la construcción histórica en relación a los datos. No se trata de hacer un psicoanálisis a ultranza de personajes muertos, sino de afinar la interpretación de los datos históricos.

La interpretación de la lógica del rito, del mito, de la creencia, de la ceremonia, puede ser ampliada en esta colaboración entre psicoanálisis e historia de las mentalidades, aportando posiblemente nuevas vertientes o filones de trabajo. A condición, claro está, de ir más allá de la llamada "consciencia colectiva", no hasta el "inconsciente colectivo" que en rigor no existe, pero sí hasta la elucidación de la determinación de actos inconscientes en los sujetos que estudia, a partir de la psicopatología de la vida cotidiana de la que los sujetos dejaron algún sutil rastro.

El análisis de la decisiva influencia en la formación de un sujeto de un grupo social con el que interactúa, se complementa con el análisis de las respuestas singulares del sujeto frente al grupo social. Esto dialectiza el determinismo social, discursivo, de la mentalidad de una época, con la elección del sujeto a acomodarse en ella o a combatirla, innovarla, ponerla en cuestión, reinventarla y modificar su medio cultural.

Para ello, el psicoanálisis dispone de puntos de vista sobre la estructura de una masa espontánea, artificial, los lazos libidinales que en ella se anudan al líder, a sus semejantes, el lugar del líder como ideal del yo de un sujeto, "modelo" y amo de sus comportamientos, así mismo de las formas de alienación y separación posibles de un sujeto respecto a ellos y en última instancia, de la relación entre "las civilizaciones y los destinos individuales" (Duby, *ibid.* p. 945).

El psicoanálisis, entonces, encuentra en la historia de las mentalidades la observación de ritmos, relaciones entre sujetos, situaciones, grupos y la interrelación del sujeto con el Otro. Otro como tesoro de los significantes, como sede institucional, cultural y social, como lugar deseante donde el sujeto busca inscribirse, como realidad que el sujeto construye y hace existir. En este punto, una mentalidad sería uno de los nombres del Otro, una "prisión de larga duración", como diría Braudel³⁸, marcos que durante siglos determinan, generación tras generación, las actitudes profundas y las conductas de los individuos, herencia cultural, sistemas de visión del mundo, representaciones religiosas, modelos de comportamiento, virtudes o vicios tolerados, períodos de vida intelectual predominantes, períodos de vida afectiva singularmente desarrollada, que dan en una civilización su tono particular.

Historia de lo imaginario

Otro de los nombres bajo el cual aparece la historia de las mentalidades es historia de los imaginarios colectivos o sociales. Para algunos historiadores,³⁹ el dominio del imaginario como objeto de la historia lo constituye un conjunto de representaciones que desbordan el límite planteado por las constataciones de la experiencia y los encadenamientos deductivos que éstas autorizan. Se trata de una disciplina que se ocupa de objetos que se sitúan en una dimensión de umbral, de agotamiento de una lógica y de los procedimientos de constatación de la experiencia que llevan consigo; exige, en consecuencia, otra construcción de la realidad, de sus experiencias, de la lógica de su reflexión y de los procedimientos de constatación de sus experiencias. Lo imaginario como objeto de la historia pide un método científico diferente al cartesiano.

³⁸ Citado por Duby, *ibid.*, p. 951.

³⁹ Patlagean, E., *L'histoire de l'imaginaire* in *La nouvelle Histoire* dir Jacques Le Goff, París, Retz, 1975.

Desde la definición inicial el psicoanálisis puede aportarle a la historia de los imaginarios algunos puntos de reflexión, pues la expresión “conjunto de representaciones” exige primero acordar aquello que se entiende por *representación*, concepto que Freud toma del asociacionismo, y lo replantea al hablar de representaciones de cosa y representaciones de palabra, y que, en una época de su enseñanza.

Lacan aproxima la noción de representación a la de “significante”, reelaborando psicoanalíticamente un concepto proveniente de la lingüística estructural. Pero también, le sirve para nombrar el complejo de representaciones culturales, un personaje bien conocido en Ciencias Humanas, Carl Gustav Jung, introduce el término *Complejo*, que Freud adopta y reconoce como estructural en complejos como el de Edipo; mito, tragedia, creación imaginaria, pero que tiene su corolario en la estructuración psicológica del sujeto neurótico.

Ahora bien, ¿de qué realidad se trata en el terreno de los imaginarios si no es la realidad llamada objetiva y constatable? Freud descubre en su clínica de las neurosis la *Realidad psíquica*, una realidad que sólo posee el deseo y la fantasía o fantasma y que tiene para el sujeto tanta veracidad, espesor y creencia como la realidad exterior. Se trata de una realidad que aparece en los sueños, en las fantasías diurnas, en el juego, en la alucinación, en el delirio y en los fantasmas inconscientes. ¿Por qué no pensar que es de esta realidad de la que se trata en los imaginarios colectivos? Al hablar de esta realidad no se la opone a la realidad “objetiva”, exterior. Es otra realidad, otra escena, que tiene su eficacia, podría hablarse de una eficacia de lo imaginario que posee realidad psíquica, al igual que Lévi Strauss constataba la eficacia de lo simbólico.

Ahora bien, la definición inicial de imaginario en historia se complementa diciendo que cada cultura, cada sociedad, e incluso cada nivel de una sociedad compleja, posee su imaginario. En este sentido, “el límite entre lo real y lo imaginario se revela variable, mientras que el territorio atravesado por él, permanece al contrario siempre y en todo lugar idéntico ya que no es otro que el campo entero de la experiencia humana, de lo más colectivamente social a lo más íntimamente personal” (Patlagean. *ibid.*).

La historia de los imaginarios reclama una realidad que se independiza del dato constatable y sólo puede verificarse a partir de la coherencia de su construcción con el conjunto del discurso en el que está inscrito. Se trata de formaciones imaginarias.

La definición de imaginario para estos historiadores la hace funcionar de lo más colectivo a lo más íntimamente personal y atraviesa las concepciones de los orígenes del hombre y de las naciones, del tiempo, del cuerpo, de los movimientos involuntarios del alma, de los sueños, de la muerte, del deseo y su represión, de las dificultades sociales y la evasión o rechazo que genera, de las narraciones utópicas y de la utopía misma, de la iconografía, del juego, de las artes, de la fiesta y del espectáculo. Temas a partir de los cuales el historiador quiere conocer los imaginarios que subyacen en ellos, sociedades incluso alejadas de nosotros en tiempo y en espacio. Está en cuestión el límite entre un imaginario reducido a una imagería sin consecuencias y una realidad verificable que existe con independencia del sujeto.

Se encuentra de gran interés la variabilidad del umbral entre imaginario y real que plantea Patlagean. Es algo a lo que el psicoanálisis nos habitúa cuando se ocupa de la realidad psíquica, la omnipotencia del pensamiento, los sueños, las alucinaciones, los delirios, como de los mismos fenómenos que ocupan al historiador de mentalidades, esto es, artes, juego, espectáculo, utopías, etc.

Pero, es preciso afinar lo que se entiende por imaginario y por sus relaciones con lo real y lo simbólico, además de su posible aplicación al estudio de objetos circunscritos en un campo histórico, es una vía de investigación que se abre.

Esas tres dimensiones: real, simbólica e imaginaria hacen parte de la realidad, la imagen reina en la realidad, pero también el símbolo, y lo que está más allá de ellos, lo real. A través del *Estadio del espejo* Lacan demuestra que también la dimensión imaginaria constituye al sujeto.

Lacan establece una diferencia entre el reconocimiento y la percepción. El animal y el hombre perciben por estar dotados de órganos de los sentidos, pero además el hombre puede reconocer en este punto se introduce otra dimensión, lo simbólico, gracias a la cual puede no sólo percibir. No hay, entonces, complemento entre el desarrollo biológico y el desarrollo de la inteligencia

Hay, pues, una inteligencia instrumental, imaginaria, compartida por el hombre y algunos animales, donde existe del lado instintivo, y una inteligencia del discernimiento, simbólica, que está en relación con el juicio y que se anuda al símbolo. Son estos símbolos los que varían con el tiempo.

Los imaginarios también tienen una función en el hombre que conciernen la relación con el placer o displacer, la felicidad o la desgracia, tanto a nivel individual como colectivo.

La fase del espejo como introducción de la dimensión imaginaria en un sujeto no sólo le causa júbilo al constituir con base en el otro como modelo, su propio yo, ella se complementa por otro momento en que esa imagen introduce al sujeto en el dolor de existir, en la rivalidad con la imagen y por ende con sus semejantes, lo introduce en la dimensión de la muerte, bien que creará imaginarios colectivos, por ejemplo del alma, el más allá, cielo, infierno, hades, rueda del samsara, para sostener la inmortalidad; imaginarios que pueden dar ordenamientos simbólicos que determinan las relaciones sociales, leyes, ritos, etc., que determinan las relaciones con la realidad y que por supuesto son susceptibles de historizar como la relación entre lo virtual (imaginario) y la idea (simbólico), que de la realidad el sujeto construye en una época precisa.

Este proceso se constituye en el sujeto como fascinación de su imagen a la que se identifica, pero con la que además rivaliza, es una matriz de relación con todo semejante, imaginaria e interpuesta entre todo sujeto y la cultura, la sociedad y el lenguaje, que es aquello que la historia piensa.

Entre los hombres y sus instituciones económicas, políticas, jurídicas, religiosas, ideativas, de conducta cotidiana, familia, escuela, ejército, iglesia, cofradía, etc., reinará un imaginario a dilucidar, interrogar e historizar. Ello explica la oscilación de los límites de lo real y lo imaginario, de la definición de la cual se ha partido. Pues en la relación al otro se encontrará siempre la preocupación por la imagen, los semblantes, la imagen que del otro se tiene o se quiere y aquella que el otro tiene del sujeto, quien se esfuerza por descifrarla o acomodarse a la misma, o dar otro semblante para engañar al otro, en la rivalidad, en el cortejo, etc.; pero, además, los fantasmas inconscientes, las formas del goce en el horizonte de una época que se esconden tras esos imaginarios y que constituyen lo que se llama en psicoanálisis lo *real*.

Es lo que tiene de idéntico en todos los hombres, ya que es el territorio de la experiencia humana y que no tuvo que esperar el psicoanálisis para ser eficaz. El *Arte de la Guerra* de Sun Tzu, uno de los primeros textos de la historia de oriente y más antiguo que *La Iliada* y *La Odisea*, es una teoría de lo imaginario para engañar al otro y ganarle la guerra,

es la manera de utilizar lo imaginario para transformar la realidad simbólica y el real de la muerte.

Es imposible asumir una imagen para un sujeto sin la intervención del lenguaje que le preexiste. En ese sentido no se entenderá la historia de los imaginarios si al mismo tiempo no hacemos una historia de los simbólicos, historia de los discursos que se articulan con ese imaginario y lo determinan.

Así la *imago* es una estructura que sirve de matriz simbólica de la forma y tono afectivo con que el sujeto se relaciona con los demás, esas *imago*s las constituye el sujeto en sus primeros años a partir de las figuras que rodean su infancia y sirven de "plantillas" a partir de las cuales todas relaciones posteriores son calcadas, contiene entonces la precipitación de imaginarios antes de que el lenguaje le restituya una función en la colectividad. No hay que olvidar la función social esencial de las identificaciones y del ideal del yo en la constitución de los grupos. Además de que la determinación y restitución del sujeto en un yo imaginario es una función eminentemente social.

La importancia de la *Imago* en nuestro asunto es que permite hallar una causalidad psíquica y social de las conductas humanas, no instintivas o biológicas, en ese sentido se reconoce una eficacia simbólica de la *imago*. Es decir que hay efectos formativos de la *imago* más allá de lo imaginario. Las mentalidades o imaginarios forman los sujetos y las colectividades.

El *estadio del espejo* es un caso particular de la *imago* y da cuenta de una discordancia básica, estructural, entre el hombre y la naturaleza en virtud del lenguaje. Entre el desamparo fundamental, la prematuridad, la insuficiencia motriz y la anticipación intelectual, simbólica, intervino el lenguaje. Hubo un paso de la imagen fragmentada a la forma ortopédica de la unidad del yo. El yo es, en consecuencia, una entidad enajenante, pero cuya alienación estructura de manera rígida lo mental.

El cuerpo fragmentado del origen del yo es correlativo a la agresividad, no es gratuito que en las formas de tortura, muerte u horror correspondan en el imaginario colectivo a la desintegración, a la fragmentación del cuerpo. Lo que explica, además, que en el fundamento de toda utopía está la aspiración a la unidad, a la totalidad, oponiéndose a la tendencia de la pulsión a la parcialidad.

La cultura, la civilización, puede definirse como el acervo de las modalidades de regulación de la pulsión en una época. En consecuencia, las mentalidades son las construcciones imaginarias y simbólicas que tratan de formar las modalidades del goce de una época. Bien que hay algo indomeñable, no homogenizable, reducto de la operación, irreductible, que es lo que ha hecho fracasar todas las tentativas de la cultura por regular la muerte y la sexualidad. Es lo *real*.

La *fase del espejo*, dice Lacan vincula, el yo imaginario con situaciones socialmente elaboradas, lo cual es crucial para la reflexión que se intenta porque es lo que da la historicidad de las situaciones, la manera como las situaciones socialmente elaboradas por las instituciones que rodean el sujeto se vinculan a través del estadio del espejo con el yo imaginario de cada sujeto. Por allí pasan los celos, la rivalidad, el amor, el odio, el poder, el tener, el ser.

Otras definiciones psicoanalíticas de lo imaginario podrían venir a nutrir el debate, contrastadas con el procedimiento preciso de los historiadores de mentalidades en la aplicación de sus investigaciones a objetos, pero evidentemente ese ejercicio desborda los umbrales de este artículo, no obstante es la tarea por hacer.

Historia de lo simbólico

En el siglo XVIII se establece con claridad la idea según la cual una lengua podría, por su vocabulario y estructura, reflejar las formas del pensar de los sujetos hablantes de dicha lengua.⁴⁰ Desde entonces aparece el imaginario de que existe un "genio" propio de las lenguas, genio como pequeño demiurgo que aunque no se crea en él como espíritu, designa un algo no conocido, inconsciente, que actúa en las lenguas. En todo caso un genio a través del que se intenta poner en correlación la lengua con la mentalidad de sus hablantes.

Sin embargo, es a comienzos del siglo XIX que en los pensadores alemanes esta tesis se desarrolla desafortunadamente en relación con el nacionalismo, desembocando en la idea de que las lenguas superiores son la prueba de las razas superiores.

Es en Guillaume de Humboldt en quien esta tendencia encuentra su culmen, según él la lengua refleja no sólo los modos de pensar del pueblo que la habla, sino que la lengua predetermina y condiciona la manera

⁴⁰ Mounin, G. *Les langues et les Mentalités*, in Revue *L'Arc* #72, Aix-en-Provence.

en que ese pueblo ve el mundo y analiza la realidad: "pensamos sólo lo que nuestra lengua nos deja pensar" (citado por Mounin).

Debido a que estas tesis sirvieron de base a un pangermanismo, anterior al nazismo, fueron combatidas con virulencia. Y por su tendenciosa utilización política e ideológica, los lingüistas, durante un siglo, fueron prudentes cada vez que la idea de una correlación entre lengua y mentalidad estaba en cuestión, relación, por su origen, siempre mirada con sospecha.

Hubo que esperar a que Edward Sapir, un lingüista germano-americano, retomara en Estados Unidos lo menos excesivo de las ideas de Humboldt, entre 1945-1960. Un discípulo de Sapir, Lee Wolrf, pudo dar muchos ejemplo en las lenguas amerindias de cómo la lengua condiciona la cosmovisión de un pueblo, siendo responsable por su estructura de aquello que se ve y de lo que no se ve de la realidad.

La lengua según Wolrf constituye una prisión epistemológica de la cual es imposible salir, pero de nuevo estas ideas fueron sepultadas justo en el momento en que surgía en Francia la posibilidad científica de la historia de mentalidades. No obstante, aportó pruebas lingüísticas de la existencia de maneras de pensar diferentes.

Es una idea que, según Mounin, pone de nuevo en cuestión las relaciones entre lengua y pensamiento y que exige romper con la tradición que desde Aristóteles a Port-Royal hace de la lengua sencillamente la expresión directa del pensamiento.

Ferdinand de Saussure, el fundador de la lingüística estructural, explica que un signo lingüístico se compone de dos elementos: un significante y un significado.

Lacan observa que cuando el esquema saussueriano representa el significado con un dibujo se introduce una nueva toma de consciencia, a saber, que dicho pictograma también es un significante, entonces, más allá de la arbitrariedad del signo lingüístico, no se puede en rigor decir que un significante remita a un significado, sino que un significante remite a otro significante, alto a bajo, etc. mientras que el significado emerge de la remisión de un significante a otro significante, y es la suma de los significantes lo que constituye el Otro, Otro como lugar del código, como el tesoro de los significantes que aporta al mensaje el significado, nuestra hipótesis es que las mentalidades son un nombre de ese Otro.

Pero además, puede decirse que un significante representa al sujeto que lo enuncia, a un hombre.

Antes de Champolión, no se sabía qué quería decir un jeroglífico egipcio; eran pictogramas, como los dibujos de las actuales cartillas escolares que acompañan los significantes, pero, algo era seguro, y es que había sido escrito por un hombre. Entonces esos significantes representaban a un sujeto. Hasta que Champolión descubrió que además representaban algo para otros significantes, para el lenguaje egipcio, cuentas de propiedades y riquezas. Se puede con Lacan modificar nuestros conceptos diciendo entonces que un significante representa un sujeto para otros significantes.

Significante uno, (S1)

Significante dos, (S2)

Sujeto (\$)

En cuanto a la lengua Lacan la escribe *Lalengua*, designando en esa holofrase una idea similar a esa determinación de la mentalidad particular de un sujeto, a partir del uso de la lengua. Se trata de algo así como un código particular de un pueblo que determina su sentir, actuar, pensar y gozar inconscientes, es en eso que se aproxima bastante de una concepción de la mentalidad.

Antes de que un individuo nazca es hablado por los padres, generalmente ellos ya tienen un nombre para él, un apellido, una historia familiar, una clase social, una lengua "materna", una nacionalidad, en suma, un lenguaje lo espera. Esto nos hace decir que así un individuo real no haya nacido ya existe como simbólico, como sujeto del lenguaje en el discurso de los padres. El sujeto está en el lenguaje aún antes de nacer, el lenguaje lo antecede, él está inserto en el lenguaje así no haya aprendido a hacer uso de él. La mentalidad lo precede. Es lo que se llama en psicoanálisis lo simbólico. El lenguaje humaniza al hombre.

Lo simbólico hace parte de la realidad, se soporta de una materialidad significativa, y es una realidad esencialmente humana. Las señales, los símbolos, las insignias, las palabras, son asuntos humanos, bien que están puestos en la "realidad". Esto hace que como lo imaginario, lo simbólico también haya invadido al sujeto, la delimitación entre una realidad exterior y un aparato psíquico sea cada vez más frágil.

La oposición fonemática es la puerta de entrada al lenguaje, ya que los fonemas son los componentes de una lengua. Ahora bien, esa constitución del sujeto por el lenguaje que le viene del Otro, civilización, cultura, instituciones, lleva consigo las ideas, los valores, los modos de comportamiento, la percepción, en suma, las mentalidades.

Los registros que en Jung se hayan aquí confundidos con Lacan encontrarán lugar, cuando se concibe el instinto sencillamente como el saber que implica la sobrevivencia, mientras que el lugar de la memoria llamada inconsciente será el Otro.

Sin embargo, Mounin pide prudencia en esta interpretación que reencontramos por la vía psicoanalítica, al señalar por lo menos dos trampas a evitar en esta concepción, en primer lugar lo que llama las palabras fósiles y las estructuras fósiles, donde se cristalizan dimensiones de antiguos conocimientos o, podría añadirse: dimensiones poéticas: "el sol se levanta", sabiendo de la rotación de la tierra alrededor del sol, de allí es erróneo deducir que es animista el que así se exprese, o decir "tiene ganas de llover", bien que si es un destello de animismo cristalizado en la lengua que humanizaba las potencias de la naturaleza, no quiere decir que creamos efectivamente en dicho animismo; la segunda trampa es concluir que hay mentalidades diferentes porque en la lengua de un pueblo no hay palabras específicas para designar ciertos conceptos, pero que nombra de otra manera. Es el peligro en que hacen incurrir los arquetipos de Jung, completamente ahistóricos.

Las interacciones probables entre lengua y mentalidad están para Mounin en los tabúes lingüísticos, que tienen por efecto atenuar el contacto con realidades desagradables a los que hacen pantalla: un muerto, una muerte, una desaparición que desencadena las mismas asociaciones psicológicas. Lo que lo lleva a postular que los tabúes lingüísticos revelan actitudes mentales. En este punto el psicoanálisis es de gran utilidad para dilucidarlas, un ejemplo notable es el capítulo sobre el tabú de los jefes, de los muertos y del incesto del *Tótem y tabú* de Freud.

En segundo lugar, teniendo en cuenta que las palabras no describen completamente la realidad sino que la denotan, no son verdaderos conocimientos de la realidad, Mounin salva la idea de Worf según la cual "Nuestra lengua piensa en nuestro lugar". Esto puede llevarse lejos con los trabajos de Lacan cuando dice que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, una de sus consecuencias radicales no

sería la denotación de la realidad, sino que la realidad para los hombres no puede ser sino una realidad simbólica. Lo cual para nuestro tema resulta que hacer una historia de mentalidades es hacer una historia de los simbólicos.

Mounin, en esta segunda vía, quiere mostrar que la aceptación de una denominación (fósil) engañadora, puede disimular el conocimiento de la realidad. Pero en relación a actitudes humanas como la avaricia, la usura, retomado por Plauto, Balzac, Molière, deduce que si son tratadas como caracteres comunes a tres personajes pueden ocultarnos las diferencias psicológicas, económicas y sociales entre ellos, demuestra que, como decía Wolrf: nuestro lenguaje puede, más frecuentemente de lo que pensamos, dirigir, construir, inflexionar o incluso falsear nuestra manera de ver la realidad.

Mounin encuentra una de las pruebas contundentes de la correlación entre lengua y mentalidad, con la prudencia que aconseja, en la manipulación del lenguaje que pretende cambiar la percepción de la realidad a partir de eufemismos. Con nuestros ejemplos diremos que “tres héroes asesinados” suena distinto que “tres terroristas ajusticiados”.

Duby señala, igualmente, que en la reconstrucción histórica de las herramientas o utilería mental de las que un sujeto dispone en una época para configurar su pensamiento, se encuentra en primer lugar el lenguaje,⁴¹ es decir, los diferentes medios de expresión que un sujeto recibe del medio social en el cual vive y que enmarcan su vida mental. En particular su vocabulario y las mutaciones lingüísticas que en él se operan, un ejemplo freudiano, a pesar de que sus fuentes lingüísticas han sido cuestionadas por Benveniste, es el paralelo en la construcción de palabras antitéticas en su significación, y que siguen siendo nombradas de igual manera, y los conceptos antitéticos que coexisten a nivel inconsciente. Freud reflexiona por ejemplo el vocablo *Umhaimlich*, que de familiar pasó a designar lo inquietantemente extraño, lo siniestro, y compara este mecanismo lingüístico con el mecanismo de la construcción de las fobias. Otro ensayo consagrado a esta observación es *Sobre el doble sentido de las palabras antitéticas*.

Duby piensa que para la historia de mentalidades puede sacarse partido de los progresos de la lingüística moderna, en particular de su noción de campo semántico, para analizar no ya términos aislados sino

⁴¹ Duby, *ibid.* p.953.

agrupamientos significantes, capturando sus nociones claves y aquello que las circunda, para hacer emerger constelaciones verbales, sociolectos, a los que pensamos que las articulaciones del psicoanálisis aplicado a lo colectivo puede reflexionar.

En esa dirección puede interrogarse sobre la renovación, las adquisiciones, el olvido, la emergencia de ciertos términos o expresiones y ayudar a la historia de mentalidades a situar los momentos de introducción brutal de términos nuevos en grupos sociales traídos de otros lenguajes o fraguados lentamente en su uso. Duby encuentra esos momentos de mutación lingüística en relación con las grandes oscilaciones de mentalidad.

En esta dirección puede recogerse una definición de Lacan del inconsciente: “es esa parte del discurso concreto que en tanto transindividual, falta a la disposición del sujeto para establecer la continuidad de su discurso consciente”.⁴² Es entonces el discurso lo que es colectivo, transindividual, mientras que el inconsciente es la hiancia particular, el paréntesis que le impide la continuidad de un discurso consciente, esto aclara aquello que Jung confundió: el registro concreto del discurso y su proliferación de sentido con el inconsciente.

Finalmente, otra batería potente que en esta perspectiva puede aportar el psicoanálisis a la historia de las mentalidades es la de los cuatro discursos. Ello consiste en una organización del sujeto, el poder, el saber y el goce, en una estructura que fija un lugar al agente, al otro, al producto y a la verdad. En la rotación de los primeros por los segundos encuentra cuatro agenciamientos discursivos, el del amo, el universitario, el histérico y el analista; siendo cada discurso reencontrable en cualquier discurso históricamente analizable, encontrando efectos inesperados en su lectura. Es algo que merece desarrollos extensos, pero que de nuevo desborda el propósito de este ensayo, no obstante podemos señalar un ejemplo de este tipo de reflexión, en el texto de Alain Gorririchard, *La estructura del Harem*.

Lacan anuda lo imaginario, lo simbólico y lo real, ésta última una noción inédita en ciencias humanas, en una topología llamada nudo borromeo; queda también por ensayar esa estructura para el análisis de los fenómenos de la historia de mentalidades.

⁴² Lacan Jacques (1953, 1966a) en *Escritos*, Función y Campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis, versión francesa, Le Seuil, París pps. 238, 258.

Historia de lo real

Philippe Aries coloca varios ejemplos de lo que es el concepto de mentalidad en el dominio de la historia.⁴³ Entre ellos elige el caso del tiempo, y en su argumentación dice que para el nacimiento de la economía moderna y sus condiciones - la preocupación por el ahorro, por la voluntad de aplazar hacia el futuro un goce, en adelante moderado, el guardar las ganancias, la acumulación capitalista, la división del trabajo - fue necesario que antes de la tecnología y de las fuerzas de producción, cambiara primero la actitud mental de los hombres ante la riqueza y el goce.

En otro ejemplo había citado a DUBY, quien ocupado del impuesto, decía que a la luz de nuestra mentalidad aparece como desconcertante el gusto del gasto inútil y loco que era común a ricos y pobres los días de fiesta y carnaval en el medioevo. DUBY precisa: "En ese mundo tan pobre, los trabajadores más humildes no ignoraban las fiestas cuya finalidad, por destrucción colectiva, breve y gozosa, de las riquezas en el seno de una universal privación, es periódicamente hacer renacer la fraternidad, forzar la bienaventuranza de las fuerzas invisibles.

Son dos actitudes frente al goce que representan posiciones susceptibles de historia, frente a la realidad y a lo real, tal como se pretende argumentarlo.

La historia de mentalidades surge de una reacción contra una forma de hacer la historia que se había centrado en la descripción de la historia económica. Pero, en el fondo, tanto una como otra, se encargan, en cierto sentido, de describir la forma como los hombres gozan, y como, a través de los tiempos, han organizado la realidad, y las relaciones sociales para garantizar dicho goce.

Por su parte, el psicoanálisis tiene una teorización sobre las relaciones del sujeto con la realidad, que se quiere hacer coincidir en algunos puntos con el objeto de la historia de las mentalidades y la historia económica que se ha descrito.

Desde muy temprano, Freud se preocupó de las relaciones del sujeto con la realidad. En su episteme positivista describe en el *Proyecto de psicología científica* que luego de la primera experiencia de satisfacción el sujeto tiende a la alucinación; por medio de la cual pretende, en

⁴³ Aries, Philippe, *L'histoire des mentalités* En: La nouvelle Histoire, dirigida por J. Le Goff, Retz, París.

ausencia del objeto que la produjo, por ejemplo la madre, reproducir las condiciones de la satisfacción inicial. Pero rápidamente Freud se encuentra con el problema de que el sujeto no posee un dispositivo para diferenciar la percepción del objeto real y la reproducción alucinatoria del mismo, que tiene para el sujeto las mismas condiciones de la percepción. ¿Cómo diferenciar interior y exterior? Es el mismo problema que se encontró Descartes, y por eso duda de la percepción al esta colocarle ante los ojos la misma sensación de realidad en una percepción del mundo exterior que ante un sueño, y por ello prescinde del inconsciente, al que llama genio maligno engañador y toma partido por la consciencia que puede conducirlo a ideas claras y distintas.

Freud describe que la satisfacción alucinatoria no es, en rigor, una satisfacción, y lo que le devuelve al sujeto es más bien la privación y la frustración, en todo caso el *displacer*; esto hace que en el yo se instale un mecanismo que inhiba la tendencia a la alucinación, y un dispositivo que, en la época, Freud llama *prueba de realidad*. Sin embargo, hoy sabemos que no hay prueba de realidad, que este era un concepto que exigía el paradigma cartesiano subyacente a este modelo del pensar que coloca, de un lado, el sujeto cognocente y, del otro, en la realidad exterior, un objeto por conocer que existe con independencia del objeto.

No obstante, hemos reflexionado que la dimensión imaginaria quiebra ese paradigma, porque la imagen reina tanto en el "mundo exterior" como en el "mundo interior", como sueño, o como cine, como espejismo producido por la refracción o reflexión de la luz en distintos medios, o como alucinación. Igualmente el nivel simbólico está en ruptura con ese paradigma, porque el lenguaje es exterior como materialidad significativa, onda sonora, vibración en la garganta, voz, sistemas de comunicación social, señales, escritura, símbolos; pero también es interior: significados, ideas, pensamientos, palabras que nos colocan en una estructura de borde.

Ambas dimensiones nos constituyen y constituyen la realidad, en una estructura que se puede nombrar moebiana. En efecto, una banda de Moëbius es la manera de revolucionar el espacio de derecho y revés, de afuera y adentro, y mediante una torsión crea una superficie que liga en un solo plano las antes supuestas oposiciones. Es así como Lacan piensa la realidad, una estructura Moebiana compuesta por lo imaginario y lo simbólico que la atraviesa, y que en su curso traspasa igualmente al sujeto. En consecuencia, no hay prueba de realidad que no sea imaginaria o simbólica. Por eso la realidad es consensual, surge porque el consenso

de la humanidad, de una cierta humanidad, en una cultura precisa, ha creado la mentalidad de que la realidad es esta o aquella, desde la imagen, por eso imaginario social, pero también desde lo simbólico, esto es, desde las palabras que constituyen esa realidad (*Virklichkeit*). La prueba de realidad es simbólica.

Es la convención significativa de que la realidad es ésta. Desde ese punto de vista, no hay una realidad ni La realidad, podríamos decir que LA realidad no existe, y, parafraseando al Lacan de otro contexto, decir que es un La tachado. En cambio, hay realidades imaginarias y/o simbólicas.

Cuando desde otra perspectiva Freud se ocupa del problema llega al mismo impase. La descripción del sistema percepción-consciencia encuentra que la percepción de la realidad es intermitente y además está determinada por lo simbólico. En *Los dos principios del suceder psíquico* describe el nacimiento del sujeto a la realidad, o mejor, al principio de realidad, a partir del paso por fases anteriores regidas por el principio del placer. El yo realidad del comienzo que se reencontrará en la base de las *Weltanschauung*, y el yo placer purificado que, como se ha descrito en la fase del espejo, hace del yo una imagen o una relación imaginaria que se interpone entre el sujeto y los otros, entre el sujeto y la realidad exterior, y que hace que todo conocimiento sea autoreferenciador, pasa por el narcisismo, por el no querer saber, por parte del yo, de aquellos contenidos susceptibles de suscitarle displacer. A esto habrá que añadirle que la función del juicio se ha instalado en el sujeto, tal que Freud lo describe magistralmente en su breve texto de *La Denegación*, haciendo que el juicio de existencia y de atribución de las cosas del mundo estén no sólo alienados por su imagen sino por su relación fundamental a la tendencia del placer: "esto lo reconozco como existente, aquello no", "a esto le reconozco tal atributo, a aquel no"; será el estilo de razonar, combinado con un "esto lo tragaré, esto lo escupiré". Como se puede vislumbrar las mentalidades son en esta vertiente, construcciones imaginarias y simbólicas, pero hay algo más.

No se puede reducir toda la realidad a procesos imaginarios o simbólicos; Sobre todo porque Freud encuentra en este mismo recorrido un límite. Para Freud la realidad no es homogénea y por ello se refiere a ella con dos términos: *Realität* y *Virlichkeit*. Pero además, refiriéndose a las cosas en el mismo *Proyecto de Psicología científica*, habla de *die Sache* y en otras de *das Ding*.

Freud encuentra en su práctica analítica que en los sujetos aparece una resistencia del discurso a nombrar ciertos contenidos. Dicha resistencia, claro está, no nombra una mala voluntad de los sujetos a nombrar sino una función de límite de lo simbólico. Lo encuentra en *La interpretación de los sueños* cuando dice que la interpretación al avanzar por el material de ocurrencias del sujeto, se encuentra con un límite, *el ombligo del sueño*. Un lugar donde la interpretación encuentra un límite, el tejido reticular de las asociaciones se hace denso, hay un agujero negro desde donde se eleva el deseo, allí está su causa, pero la palabra se agota el sujeto lo expresa diciendo que se le han acabado las palabras, que no tiene palabras para nombrar "eso", la cosa, el *das Ding*.

De otro lado, esa misma imposibilidad del discurso a nombrar la encontró Freud en la primera etiología de las neurosis, en cuya base encontraba un trauma indecible. Así mismo, en otro lugar de su obra y en el análisis de ciertas conductas de los sujetos encontró que había un más allá del imperio del principio del placer, que hasta entonces había dilucidado como el resorte elemental que empujaba el deseo de los hombres. Ese más allá es la pulsión de muerte que empuja al hombre al límite de su placer en el horror, nos se ve compelidos a la propia destrucción como tendencia elemental, y en ese movimiento también tendemos a destruir a los otros, es algo que también es difícil de hacer pasar por lo simbólico. Y la angustia es la única manifestación emergente en el sujeto.

En su dimensión antropológica Freud encuentra ese límite de lo simbólico, en el mito del padre primordial, sin límites en su goce. Pero también en el encuentro del sujeto con manifestaciones límites como la perversión o la muerte.

También en la historia de las mentalidades se habla de lo impensable, es decir de lo imposible de pensar para los hombres de una época, y allí se podría colocar lo real en el sentido en que venimos argumentando. Un ejemplo lo constituye el texto de Lucien Febvre *La incredulidad en el siglo XVI*, donde demuestra que en ese siglo era *imposible* ser ateo.

Lacan anuda todas estas pistas en su teorización del concepto de *real*. Aquello que se encuentra más allá del placer, más allá o más acá de lo simbólico. Causa del deseo, condensador de goce, ya no entendido como placer sino como horror. Y que en su álgebra propone nombrar objeto (a), una consistencia lógica, pues, su existencia sólo es inferible desde la lógica.

Lo real no es la realidad puesto que la realidad es imaginaria y simbólica. No obstante, lo imaginario y lo simbólico son creados en función de un recubrimiento de lo real, innombrable, inasimilable. Así, los ritos funerarios, los mitos, los tabúes, las mentalidades, las filosofías, el saber, la ciencia, la religión, todas ellas son formas de rodear lo innombrable, un real que es esquivo pero que está en el centro del sujeto, por ejemplo la muerte, un real a la vez íntimo y exterior. Ex-timo, lo llama Lacan.

¿Cómo anudar estos presupuestos a la historia de mentalidades?. Pues bien, Lacan es un lector de Marx. Y éste describe, en la historia económica, que la historia de la humanidad es la historia de los modos de producción de mercancías. Y que un proceso de producción consiste, descrito aquí de manera simplista, en la transformación de una materia prima en una mercancía, a través de una fuerza de trabajo y de unos medios de producción. Pero lo interesante es que en la ecuación, que resta el valor final de la mercancía, de los medios de producción y de la materia prima invertida, resulta una plusvalía. Un más-de-valor, que constituye, en su acumulación o derroche, el usufructo del que se apropia el dueño de los medios de producción. Es, en última instancia, la adquisición de esa plusvalía la que garantiza su bienestar, su placer, su goce. Y es la privación de esa plusvalía la que está en la base de la lucha de clases, motor de la historia, desde esta concepción.

Lacan llama al objeto (a) plus-de-goce, en una paráfrasis de la plusvalía de Marx. Esto se justifica por cuanto el objeto (a) es también el resultante de una ecuación subjetiva que sería muy extenso desarrollar aquí, pero que se anuda a nuestro propósito en el punto en que lo encontramos en la base del horror social, de la muerte, de la guerra, de la lucha de clases y de las formas de goce de los sujetos y de las colectividades, lo cual es, finalmente, otro de los objetos de estudio de la historia de las mentalidades. Las formas del goce en el horizonte de las épocas.

Conclusión

El momento de fundación de la Historia de las Mentalidades como disciplina, fue esencialmente a partir de 1919 apenas finalizada la guerra, cuando Estrasburgo acababa de reintegrarse al seno de la nación francesa. La Universidad de Estrasburgo recibió entonces un tratamiento especial para contrarrestar el peso de las huellas alemanas.

Se quiso hacer de esta universidad en el modelo de intelectualidad y de investigación científica frente al mundo germánico. En consecuencia, nombraron a profesores jóvenes de gran reconocimiento en sus dominios, entre los que se hallaban: los historiadores Lucien Febvre y Marc Bloch, el sociólogo Maurice Halbwachs y el sicólogo Charles Blondel, éstos dos últimos, alumnos directos de Emile Durkeim, ellos hicieron una comunidad intelectual además de una gran amistad.

En ese contexto, es enigmático que las referencias a la dimensión psicológica o mental como decían, no fueran hechas desde el psicoanálisis sino desde la psicología de Henri Wallon, Blondel mismo y Siegfried y Sieburg.

Quizás esto se debió a que en la época el psicoanálisis era apenas conocido en Francia como una terapéutica, por vía de la princesa Marie Bonaparte. Freud apenas escribía ese año su *Psicología de las masas y análisis del yo* y sus obras sobre la reflexión psicoanalítica de la cultura no habían aún visto la luz. La obra de Jacques Lacan fue posterior, incluso tardía respecto a la Escuela de los Anales. Otros historiadores de mentalidades que ensayaron esa relación se encontraron con la oscura noción de inconsciente colectivo, lo cual no hizo más que distanciarlos del psicoanálisis, pues se encontraron con la noción de un inconsciente conformado por arquetipos, entidades substancializadas y ahistóricas, el desencuentro continuó.

Ese desnivel temporal, sin embargo, puede ser un destiempo a favor de la presente aproximación, pues las elaboraciones de Jacques Lacan desde el Estadio del Espejo de 1936, hasta sus seminarios de 1969 *El Reverso del Psicoanálisis* o RSI (Real, Simbólico, Imaginario) de 1975, u otros elementos de su obra son de aparición reciente respecto a la gran producción de los pioneros de la Historia de las mentalidades y son estos elementos los que pueden servir de base argumentativa a la aproximación entre psicoanálisis e Historia de las mentalidades, tal como aquí se propone.

En cuanto a la colaboración posible entre las dos disciplinas ya hay pioneros, no sólo Michel de Certeau, sino además Stuard Shneiderman y Alain Grosrichard quienes han incursionado en este terreno virgen con elaboraciones muy sugerentes.

Nociones como memoria, representación, inconsciente, consciencia, imaginario, identidad, aplicados a un ámbito colectivo quedan en

general en una ambigüedad conceptual cuando son operados no sólo en ámbito de la historia sino también en las ciencias sociales, el psicoanálisis puede, en ese sentido, contribuir a resolver dicho vacío conceptual.

El psicoanálisis puede además aportar a la historia de las mentalidades una teoría de la configuración y funcionamiento de las colectividades, una explicación de los resortes de la creación de sus coordenadas mentales, sus concepciones del universo, las constelaciones de significantes y de goces con que constituyen sus destinos personales y colectivos expresados en sus mitos y sus imaginarios, la noción de devenir histórico y acontecimiento pueden recibir esclarecimientos particulares desde las nociones psicoanalíticas de tiempo lógico, retroactividad, repetición, trauma, al igual que el tiempo frío de la historia de mentalidades referida a la larga duración, puede también entrar en correlación con la noción de atemporalidad del inconsciente. La dimensión inconsciente del pensar, sentir y actuar de los hombres del pasado podría también en parte ser develada por los conceptos del psicoanálisis aplicados a la historia de las mentalidades cuando es justamente el pensar, actuar y sentir de los hombres su objeto de estudio.

Una historia de las pasiones o de los sentimientos encontraría en las concepciones analíticas de la angustia, el miedo, el amor, el odio, el saber, el goce, los celos, la sugestión, el deseo, la culpa, la piedad, la sensibilidad y las distintas expresiones pulsionales un asentamiento fuerte de estructura para luego dilucidar las combinatorias insospechadas de la estructura que tiene por efecto las singularidades y contingencias históricas de un colectivo o un sujeto. Es decir, que constituye una nueva respuesta a la pregunta que en sus "Combates por la historia" se hacía Lucien Febvre, a saber: ¿Cómo reconstruir la vida afectiva de antes?

Conceptualmente esto se expresa en la idea de que las mentalidades de una época son las expresiones tanto de lo que en psicoanálisis se llama el gran Otro, lugar de las representaciones, de significantes sociales y también expresión del horizonte de goce de una época, espacio de satisfacción pulsional, que condensa tanto las formas del horror de los hombres en una época como espacio donde encuentran las causas de los deseos que los movilizan en el mundo.

Bibliografía

Aries, Philippe, *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen* (1973). Taurus, Madrid, 1987.

-----"L'histoire des mentalités", en *La nouvelle Histoire*, dirigida por J. Le Goff, Retz, París, 1975.

Balmont, N., *Mythes et Croyances dans l'ancienne France*, "Questions d'histoire" #35, París, Flammarion, 1973.

Besancon, A., *Le premier livre de la Sorciere* (Annales E.S.C. 1971, pp.1186-204).

Blondel, CH., *Introduction à la psychologie collective* (1928). Citado por Duby.

Caillois, R., *Le rêve et les sociétés humaines* París, Gallimard, 1967.

Caro, Baroja, *Les Sorcières et leur monde*, 1961, París, Gallimard, 1972.

Certeau, M., *Ce que Freud fait de l'histoire. Une névrose démoniaque au XVIIe siècle*, pp. 291-311; *La Fiction de l'histoire. L'écriture de Moïse et le Monoteïsme*, pp. 312-358, in *L'écriture de l'Histoire*, París.

-----*La Possession de Loudrun* (coll. "Archives", #37), París, Juliard, 1970.

Dodds, E.R. *Structure onirique et structure culturelle* capítulo 2, in *Les Grecs et l'irrationnel* (1959), trad. franç. Montaigne, 1965;

Duby, G., *Histoire des mentalités*, in *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopedie de la Pléiade, París.

Dumezil, G., *Mythe et Epopée*, París Gallimard, 1968.

-----*L'An Mil*, (coll. "Archives" #30), París, Juliard, 1967

Febvre, L. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, París, Albin Michel, 1942.

Freud, Sigmund, *Obras Completas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

-----*Proyecto para una psicología científica*.

-----*La interpretación de los sueños*

-----*Psicología de las masas y análisis del yo* (1920).

- Los actos obsesivos y las prácticas religiosas,*
-----*Tótem y tabú,*
-----*Apéndice al caso Schreber*
-----*Una neurosis demoniaca del siglo XVII,*
-----*El hombre Moisés y la religión monoteísta,*
-----*“Dos masas artificiales, la iglesia y el ejército”, en*
Psicología de las masas y análisis del yo,
-----*Los dos principios del suceder psíquico.*
-----*El sentido antitético de las palabras primitivas.*
-----*Psicoanálisis.*
-----*Lo Siniestro.*
-----*Historia del Movimiento psicoanalítico*
Foucault, M. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge clasique*, París, Plon, 1961.
Grorrichard, Alain, *La Estructura del harem*. Petrel, Barcelona, 1979.
Kant Imanuel, *La metafísica de las costumbres*, Altaya, Barcelona, 1993
Lacan Jacques (1953) *El Seminario, Libro I, Los escritos técnicos de Freud*, versión francesa, Le Seuil, París, pps. 9, 132-133, 137-138.
Le Bon, Gustave, *Psicología de las multitudes*, Albatros, Argentina.
Lebrun, P., *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siècles. Essai de démographie et de psychologie historique*, París, Mouton, 1971
Le Goff, Jacques, *Jalons pour l'histoire de la genèse de l'histoire des mentalités*, in *Faire l'Histoire*, Gallimard, París.
-----*Les mentalités une histoire ambiguë*, in *Faire l'Histoire*, Gallimard, París, p.82.
-----*Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval*, *Scolies* 1, 1971, pp.123-130.
Le Goff, J, Foucault, M., *Héresies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XVIIe-XVIIIe siècles*, París, La Haye, Mouton, 1968.

Mandrou R. *Magistrats et Sorciers en France au XVIIe siècle*, Paris, Plon, 1968.

Mounin, G. *Les langues et les Mentalités*, in *Revue L'Arc* #72, Aix-en-Provence.

Patlagean, E., *L'histoire de l'imaginaire* in *La nouvelle Histoire* dir Jacques Le Goff, Paris, Retz, 1975.

Shneiderman Stuart, *Pasa un ángel*, Manantial, 1992, Argentina.

Strauss, L., *Mythologiques*, Paris, Plon, 1964.

Sun Tzu, *El arte de la guerra*, Fundamentos, Caracas, 1994

Van Gulik, R.H., *La vida sexual en la antigua China*, (1974), Monte Ávila, Caracas, 1995 (primera Edición en castellano) .

Vernant, P., *Mythe et Pensée chez les Grecs, Etudes de psychologie historique*, Paris, Maspero;1965.

Vovelle, M., *Vision de la mort et de l'au de là en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XVe-XXe Siècles*, in *Cahiers des Annales*, #29, Paris, 1970.