

atención. Judith Bataille vive con su madre en una casa próxima pero separada de la que ocupa Lacan y, para compensar el ateísmo de su apellido, es enviada a un colegio católico. Se casará con Alain Miller, discípulo de su padre (cuyo nombre está forcluido en ella, como vemos) que intentará instituirse como único regente legitimado de la disuelta escuela lacaniana.

Roudinesco observa, a través de un cuantioso material casuístico, cómo Lacan transfiere a sus pacientes sus relaciones de padre sustituido, excluido o *forclus/forclu* de sus hijos. En efecto, hay casos en que el cuidado del psicoanalista es extremo, el paciente recibe una transferencia de amor paterno y llega a resultados de evidente eficacia. En otros, en cambio, Lacan es capaz de despachar una sesión en pocos minutos, con breves ensalmos, mientras se cambia de ropa o recibe al peluquero o a la manicura. Tal tejido de buscas y desencuentros afectivos remite a la fórmula lacaniana del amor, copiada de Marcel Proust (¿de quién, si no, habría de copiarse?): amar es dar lo que no se tiene a alguien que no lo quiere. Llevado a la transferencia psicoanalítica, este amor se vuelve artificio y logra dirigirse a un objeto inconsciente no buscado: es una tarea de *inventio*. Para ilustrarlo, Lacan evoca una escena del banquete platónico, en la que Alcibiades cree amar a Sócrates y descubre que ama a Agatón. Habría que ver por qué, en este paradigma, Lacan reúne a tres varones. Porque, finalmente, la cadena significativa carece de fin.

Toda biografía es, en principio, infinita. Para un psicoanalista, dos veces infinita. La infinitud proviene de que la vida de un hombre es la vida de todos los hombres y no puede contarse una sin las otras, ítem más la del biógrafo, que sigue viviendo mientras escribe. Pero hay cortes en la cadena significativa, cuando el tratamiento analítico termina, en una suerte de silencio elovente que se da, a la vez, en el analista y en el analizando. Y así debió ocurrir a Roudinesco con su libro sobre Lacan, personaje que la fascina y le provoca comparables y compatibles dosis de atracción y rechazo. Exactamente, lo que hace falta para afrontar una biografía. Si no, sale una hagiografía o una soflama.

Lacan puede cuestionarse en cuanto a la manipulación de sus fuentes, sus abusos de jerga, su teatralidad, su sentido de la secta y el negocio. Pero no cabe duda acerca de que existió y existe porque responde a una

demanda: los hombres demandamos instituciones, iglesias, fundamentos/fundadores, bálsamos contra la ansiedad de no saber y no poder ignorar, exorcismos contra el origen y el fin. Sacerdocios, en una palabra.

Mucho de sacerdotal hay en Lacan y mucho de eclesial en el lacanismo como, en general, en el psicoanálisis organizado. Pero, tras la lectura de Roudinesco, tengo para mí que Lacan quería ser inmortalizado más como héroe que como sacerdote, porque un héroe, para él, es quien puede ser traicionado impunemente. La impunidad proviene de que, por encima del héroe, no hay ley, ni para él ni para sus traidores. Él es quien impone la ley y, como en su caso, a veces, se confunde con la ley, la oculta o se la lleva a la tumba, junto con los restos de su escuela, de su iglesia. Y así suscita la admiración que los siglos tributan a los transgresores impunes, tan impunes como los infieles a la ley.

**Blas Matamoro**

## Furet: los anacronismos del siglo

**A** comienzos del Novecientos, algunos sociólogos como Wilfredo Pareto y Gaetano Mosca empezaron a advertir que las sociedades «modernas» estaban dejan-

do de ser sociedades de clases para convertirse en eso que, más tarde, se llamará «sociedad de masas» (especialmente en los textos de Paul Lazarsfeld, Herbert Blumer y Daniel Bell). En un mundo con cada vez más medios de comunicación y transporte, hay mayor número de vínculos de interdependencia entre los sujetos pero, al tiempo, mayor extrañeza mutua. Aparece la muchedumbre solitaria. Las antiguas relaciones de grupo y clase decaen y se deshacen, cayendo, al tiempo, los valores de unificación. Frente a esta multitud, la influencia de los juicios y gustos antes administrados por las minorías cultas, pierden eficacia. La ética y las costumbres fluyen como fluyen los individuos, más móviles, de un nivel social a otro. El interés por el ascenso se torna dominante y obliga a cada quien a asumir situaciones novedosas y variables, y no ya una identidad de clase.

La necesidad de nuevas creencias desplaza a las antiguas construcciones ideológicas hacia la figura de los líderes carismáticos y mesiánicos, que planean sobre la masa, conjunto heterogéneo e indiferenciado que nada tiene que ver con el perfil igualitario y distintivo de las señas clasistas. La masa, al contrario, no tiene tradiciones, acervo ni costumbres, reglas ni ritos heredados, organización ni funciones. Para formar parte de ella no se exige competencia ni excelencia, sino eficacia. La estructura dominante es mecánica y en su cúspide se instala el nuevo poder de la burocracia técnica. Uniforme pero no integrada, la masa es, en términos clásicos, un conglomerado social.

Por paradoja, los dos grandes movimientos que se originan en el siglo XX y que intentan responder a esta nueva situación, el comunismo y el fascismo, se reclaman de dos distinciones clásicas del siglo XIX: la nación (eventualmente, la raza) y la clase. Estos desfases anacrónicos inquietan a François Furet en su libro *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX* (traducción de Mónica Utrilla, FCE, Madrid, 1995, 583 páginas). Mientras la revolución rusa es nacional pero se proclama universal, el fascismo es, por definición, particularista, aunque tiende al dominio mundial. En lugar de clase, se refiere al pueblo, y considera que la nación es, en sí misma, un universo. Romanticismo político puro y duro, según se ve. El

comunismo se muestra como más «clásico», en tanto proclama un fenómeno universal, una razón dinámica de la historia: la lucha de clases. El fascismo, no. A pesar de ello, tienen puntos en común, sobre todo un mismo enemigo: la democracia burguesa y capitalista.

Estas oposiciones, donde lo aparente y lo latente juegan a desplazarse, animan todo el discurso de Furet, que gira, siempre, en torno a la contradicción entre lo arcaico y lo moderno. La democracia de masas de modelo anglosajón acaba por mostrarse más moderna que sus sistemas adversarios, que caen por su propia ineficacia: el fascismo estalla de modo apocalíptico y el comunismo se desmorona como la famosa muralla, menos resistente de cuanto se creía.

Fascismo y comunismo, aunque anacrónicas, son respuestas alternativas a aquella transformación de la sociedad de clases en sociedad de masas. Coinciden en su talante revolucionario, en la ausencia de Dios, en la divinización del devenir histórico, en la sustitución de la ley por la voluntad política de las masas, y en privilegiar el porvenir redentor sobre un presente indigno y esclavizado.

Con diverso vocabulario (aunque no radicalmente distinto), ambos movimientos surgen de la crisis desatada en el «centro del mundo» por la guerra mundial de 1914-1918, la primera gran guerra industrial, pero también una guerra que se incardina, a la vez, en la crisis violenta de los nacionalismos, en el predominio de los estamentos tradicionales sobre los nuevos (entre aquellos, notoriamente, la aristocracia militar), en la fatalidad racial y la inercia de los grandes poderes técnicos. Frente a tan sangriento y arrasado paisaje de postguerra, las revoluciones recuperan la ilusión lírica del hombre alegre de forjar nuevamente su destino y adueñarse de él, supremo ejercicio de la libertad. La revolución es el estado de excepción hecho regla, la fiesta de la historia: la revolución permanente inventada por los jacobinos, la revolución por la revolución, la embriaguez revolucionaria que Benedetto Croce calificará de perversa. En lugar de cumplir una función en la historia, la revolución se convierte en el objetivo final de la historia y ésta debe obedecerla. Y si no, peor para ella (la pobrecita historia, quiero decir). No faltan voces tempranas, como las de Alphonse Aulard y Boris Suvarín, por ejem-

plo, que elogian la revolución, precisamente, por todo lo contrario de una revolución social clásica, según el modelo marxista: por ser terrorista y minoritaria.

En términos estrictos, según Furet, la revolución rusa acaba hacia 1921, cuando la guerra civil es ganada por los bolcheviques y se instaura un poder que no surge de la lucha de clases, sino del Ejército Rojo, cuyo aparato político es el partido único. Enseguida, la represión a los marineros del *Kronstadt* muestra que si el pueblo no entiende la verdad de la historia, será castigado por mal alumno, y la Nueva Política Económica, que el cambio revolucionario consiste en fundar un capitalismo de Estado cuyos bienes de capital y medios de producción serán propiedad monopólica y colectiva de una burocracia.

Mirado de cerca, este proceso poco tenía de atractivo para una consideración marxista informada. Así es como, precozmente, algunos autores en tales condiciones, cuestionan el carácter socialista de la revolución rusa: Otto Bauer, Karl Kautsky, Rosa Luxemburgo, León Blum, Rodolfo Mondolfo, como luego lo harán los austromarxistas y la escuela holandesa de Anton Pannekoek. En 1918, ante la Liga de los Derechos del Hombre, en París (después convertida en uno de los voceros de la simpatía prosoviética), personalidades rusas y francesas que nada tienen de reaccionarias o derechistas (Eugène Petit o Charles Dumas, por ejemplo, eran socialistas) denuncian las atrocidades revolucionarias vividas u observadas en Rusia. Desde el socialismo moderado, fabiano o socialdemócrata, también se pronuncian críticas al totalitarismo leninista (Bertrand Russell, Fernando de los Ríos, etc). El español, vestido de chaqué, porque se entrevistaba con un jefe de Estado, oyó decir a Lenin aquellas tajantes palabras: «¿La libertad? ¿Para qué?» Encierran toda una visión de la política (nunca mejor dicho: encerrada) en la revolución: la libertad, si existe, es como un instrumento, como un medio para satisfacer necesidades fijadas por el proceso revolucionario. La libertad está determinada de manera finalista. En fin: la libertad no es libre.

En esta anulación de la política vuelven a coincidir fascismo y comunismo. Pueblo o sociedad sin clases, el conjunto social suprime la discusión de intereses parciales, que son la base de la política. El adversario, como en la guerra, es el enemigo: no hay que escuchar-

lo y replicarle (eventualmente, admitir que tiene razón) sino destruirlo. La política es, entonces, mera politiquería burguesa y liberal. A la misma conclusión se llega desde el nihilismo político nazi: hay un *Führer* que media entre el pueblo y la idea nacional, de modo que la política sobra, pues divide al pueblo y desdibuja la idea nacional, desintegrándola. Un poder autolegitimado tiene todos los derechos frente a los individuos, siempre que sea ejercido por la clase o la raza escogidas por la historia para realizar sus propios fines.

Furet se encara entonces con el fenómeno de la seducción revolucionaria totalitaria a partir de la primera postguerra. Si eran propuestas anacrónicas, si violentaban las tradiciones revolucionarias y proponían salidas fundamentalistas como las que habían conducido a la catástrofe de 1914 ¿en qué radicaba su atractivo? Elites (y masas, en el caso fascista) sufrieron, con generosidad, tal fascinación, en buena parte porque eran promesas de fortaleza en medio de un mundo desquiciado, propiciaban una superación del charlatanismo y la corruptela de los parlamentos, restauraban el predominio de Europa sobre el mundo (muy deteriorado por el ascenso de los Estados Unidos y el Japón) y, sobre todo, porque ocupaban el futuro, ese porvenir que la *belle époque* creyó dominar y que se le había resbalado de las manos, húmedas de sangre.

Un conglomerado muy heterogéneo de mentalidades confluye en la admiración por la revolución totalitaria. Tal vez, lo mejor del libro de Furet reside en su enumeración y desglose, porque muestra, una vez más, que la persuasión política es más eficaz cuanto menos precisa. Se puede ser totalitario por aristocratismo, por enemiga a la clase burguesa, que ha sido la gran clase igualitaria de la historia (no hay más que leer a Marx y Engels para convencerse de esto), la clase que ha disuelto tanto los privilegios del Antiguo Régimen como la idea medieval de Bien Común, instaurando el individualismo, a partir de la noción de individuo como ente separado de los demás. Por su parte, la burguesía, en la persona de sus hijos descontentos, engendra las ideologías antiburguesas que se oponen a la sociedad de clases, tanto si propugnan una restauración de las jerarquías «naturales» de la sociedad estamental, como si exaltan la sociedad sin clases.