

# El santo al cielo en la historia de las mentalidades

BORIS BERENZON GORN

Descubridora

## INTRODUCCIÓN

Las historia de las mentalidades nació espontáneamente como una consecuencia natural de la Primera Guerra Mundial, el hombre regresaba a lo íntimo, al rescate de los pensamientos que los estructuraban como seres, así entre un grupo de historiadores como Lucien Febvre, Marc Bloch, Henri Pirenne, geógrafos como A. Demangeon, o sociólogos como L. Lévi Bruhl; grupo que inspiró a partir de 1929, los famosos *Annales de Historia Económica y Social*. Hoy a setenta años del nacimiento de esta propuesta hago algunas reflexiones de lo que ha sido el recorrido de la fundamentación de la historia de las mentalidades y de lo que puede ser partiendo de la base de que los padres fundadores de esta corriente buscaban la globalidad de la historia social o más aún una historia global económica y social. La historia de las mentalidades ante la *hiperespecialización* puede convertirse en una teoría vacía que empiece a llenar el saco de la peligrosa llamada historia *light* o bien puede verse reconstruida por la sociología, la filosofía y el psicoanálisis acercándose a la propuesta teórica de la historia intelectual.

---

Boris Berenzon Gorn

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

Correo electrónico: berenzon@prodigy.net.mx

Dado su respeto por las fuerzas irracionales que pueblan partes del pasado, el historiador difícilmente puede escapar a la sensación de que su disciplina habita un territorio estrictamente ajeno a aquel del psicoanálisis. Los encuentros en los que convergen, o así lo parece, son hitos de pulsión y, por qué no decirlo, los únicos límites posibles la vida y la muerte en los que se entrelazan los mundos del consciente y del inconsciente; las mentalidades para unos y el mundo psíquico para otros, como hermosamente lo dice Jorge Manrique, célebre poeta español defensor de la lírica del siglo XV en un fragmento de “Coplas por la muerte de su padre, el maestro Don Rodrigo”.<sup>1</sup>

*Recuerde el alma dormida  
avive el seso y despierte,  
contemplando  
cómo se pasa la vida,  
cómo se viene la muerte  
tan callando:  
cuán presto se va el placer.  
como después de acordado,  
da dolor:  
cómo, a nuestro parecer  
cualquiera tiempo pasado  
fue mejor.  
Pues si vemos lo presente  
como en un punto se es ido  
y acabado.  
si juzgamos sabiamente  
daremos lo venido  
por pasado.*

<sup>1</sup> He elegido las célebres coplas de Jorge Manrique (1440-1479) una de las cumbres de la poesía española, entre la Edad Media y el Renacimiento porque en ellas se inserta el pensamiento aparentemente en favor de los Reyes Católicos contra el Marqués de Villena, sin embargo lo cierto es que las coplas a la muerte a su padre son también un ejemplo de la vigencia del lenguaje, en este caso el discurso poético, en el que la historia de las mentalidades entiende por la larga duración del pensamiento, teniendo como uno de los fines descubrir en la lengua la identidad cultural de un pueblo.

El psicoanálisis se encuentra en la tierra del inconsciente y los imaginarios, de las fantasías desbordadas y de los síntomas improbables, de los sueños, de las distorsiones y de las alucinaciones. En el otoño de 1897, Freud le comunicó a su amigo y confidente, Wilhelm Fliess, que las historias de sus pacientes lo dejaban confundido con respecto a su aventurada y solitaria exploración. “El sentido de la realidad”, apuntaría después, “se había perdido”.<sup>2</sup> Lo que se había ganado en su lugar era el sentido de la fantasía. Fue en el terreno de la fantasía donde se construyó el edificio del psicoanálisis.

Naturalmente, de esto deriva que la razón, compañera de la realidad, no se siente cómoda en la situación psicoanalítica.

La incompatibilidad entre los mundos del psicoanalista y el historiador parece ser tan patente que cualquier llamado a la reconciliación parecería utópico. A diferencia del psicoanalista, el historiador maneja realidades evidentes: escasez de alimentos, aglomeraciones urbanas, innovaciones técnicas, territorios estratégicos, instituciones religiosas. Cuando estudia conflictos en los que la mente actúa —lucha de clases o intereses en conflicto— los encuentra tan palpables, tan materiales, que podrían resultar casi tangibles. El historiador marxista, también, vive en un mundo evidente y conciso. Es verdad, su esquema, en el que las clases o los individuos que tratan de servirse a sí mismos inconscientemente sirven a los mañosos de la historia, le otorga poca oportunidad a la operación de fuerzas detrás de los actores. Sin embargo, tiene confianza de que puede descifrar estas fuerzas al especificar la situación histórica concreta en la que estos actores deben desenvolverse. Quiero decir que los historiadores no han descuidado las irracionalidades potenciales en el pasado. Cuando se han visto obligados a lidiar con el tenebroso inframundo de emociones escondidas y contradictorias, mismas que son el deleite de los psicoanalistas, lo han hecho con aversión evidente y se han retirado después de alimentar a sus lectores con unas pocas observaciones tomadas de la psicología del sentido común. Es significativo

<sup>2</sup> “Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung”, *Gesammelte Werke*, ed. Anna Freud et. al., 18 vols. (1940-68), X, 55; “Sobre la historia del movimiento psicoanalítico”, *S.E.*, XIV, 17. Véase también Freud a Fliess, septiembre 21 1897, *Los orígenes del psicoanálisis: cartas a Wilhelm Fliess, borradores y notas: 1887-1902*, en Marie Bonaparte et. al. (eds.), 1950, Londres, Ed. Imago, 215-18. En español existe la versión de Jeffrey Moussaieff (ed.), Buenos Aires, Amorroutu, 1994. Freud, por supuesto, nunca abandonó la idea de la seducción paterna: en los *Tres ensayos de teoría sexual*, (v. VII) por citar una de las fuentes en sus muchas obras, sostiene enfáticamente que aunque había exagerado su importancia en la evolución de la constitución sexual de los individuos, se mantenía como una amenaza real, especialmente para las niñas pequeñas (*S.E.*, 190-91).

que la importante escuela de historiadores franceses que se apiñan alrededor de su celebrada publicación profesional, los *Annales*, hayan quedado satisfechos del todo al nombrar como su psicólogo favorito a Lucien Febvre, quien de ninguna manera era psicólogo, y que hayan catalogado estados mentales colectivos con el pomposo nombre de *mentalités*, sin haberse molestado en rastrear estos estados hasta sus raíces en la mente inconsciente.<sup>3</sup> Los mundos del historiador y del psicoanalista se mantienen separados.

Existe una manera de unirlos con un trazo de la pluma de la filosofía: al señalar que la fantasía o la alucinación es una realidad para aquellos que la experimentan —ciertamente los individuos están actuando en ellas. Como el sociólogo W.I. Thomas una vez observó en un aforismo muy famoso: “Si los hombres definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias”. Esta definición subraya la participación de lo misterioso y lo inexplicable en las relaciones humanas; tienta al historiador a citar la inevitable frase de *Hamlet* y decir que hay más cosas en el cielo y en la tierra de las que se sueñan en nuestras historias.

#### EL TÉRMINO MENTALIDAD

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

<sup>3</sup> El superficial capítulo de Georges Duby sobre la “Histoire des mentalités” en el abultado *L'Histoire et ses méthodes*, un volumen de la *Encyclopédie de la Pléiade*, ed. Charles Samaran (1961), 937-66, es bastante obvio. Entre historiadores franceses más recientes, aquellos que se han vuelto a Freud, Emmanuel Le Roy Ladurie (ver su clásico *Entre los historiadores*, México, FCE, 1989) y Alain Besançon (esp. en sus ensayos en *Histoire et expérience du moi* [1971]) son excepcionales. Sin embargo, véanse ahora las pocas —pero prometedoras— páginas sobre los sueños en Jacques Le Goff, “Las relaciones entre la razón y la experiencia” en *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 106-113.



Desde esta perspectiva, se puede vincular a esta significación, de manera extemporánea, la polémica que Freud en su texto *Psicología de las masas y análisis del yo* desarrolla con Gustavo 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*, 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.

De regreso a la filología del término, se encuentra que la noción de mentalidad en el inglés permanece confinado 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 e inspira, por ejemplo, a Voltaire en su libro *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1754). *Moeurs* podría traducirse como costumbres, y en ese sentido se puede considerar, en primer lugar, que uno de los objetos de la historia de las mentalidades son las costumbres y lo que de inconsciente entrañan; en esa dirección, puede concebirse la crítica de las costumbres 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, *moeurs* puede traducirse por hábitos cotidianos y, en ese sentido, estaría por hacerse la psicopatología que subyace a dichos hábitos, tal como Freud en su ensayo de 1905 reflexionó acerca de 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.

Hacia 1900 el término mentalidad es, según Le Goff, “la visión del mundo de cada uno, un universo mental estereotipado y caótico a la vez”.

Si la historia de las mentalidades fuera la historia de las concepciones del mundo, esto señalaría una aproximación al psicoanálisis; una de las lecciones de



introducción al psicoanálisis es titulada por Freud, justamente: sobre 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 del 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.

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, así como, de los resortes psíquicos de los rituales religiosos, de la concepción de lo sagrado, de la función de lo demoniaco, de los orígenes del monoteísmo, de la estructura de las iglesias, entre otras.

Lo sorprendente en esta acepción de mentalidad que señala Le Goff es que se vuelve: “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 del principio de la realidad; es la génesis del yo-realidad-del-comienzo, el yo-placer-purificado, y el yo-realidad-de-final. 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, puede 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, etcétera.

La nueva escuela histórica francesa al retomar el término *mentalité* en el dominio científico bajo el nombre de historia de las mentalidades, y con ello alejarse de la significación peyorativa del término, encuentra aproximaciones interesantes entre psicoanálisis e historia, los objetos de los que se ha ocupado son

atrayerentes, porque chocan con el paradigma cartesiano de ideas claras y distintas, rechaza como formas del pensamiento desestimadas. 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 brujería, la herejía, las posesiones, el milenarismo, la muerte, la sexualidad, la locura, la infancia, la creencia, los mitos, los sueños, 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, pero cuya confrontación prolífica apenas comienza, esencialmente, con los trabajos de Michel de Certeau.

#### LA AUSENCIA DEL PSICOANÁLISIS EN LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

El psicoanálisis puede intervenir en el campo de la historia de las 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 en 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 sino buscar lo que en la época, a partir de la literatura, el arte, la iconografía etcétera. puede deducir que se tenía por natural respecto a la culpa, la vergüenza, el amor, la rivalidad, la piedad. 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 la historicidad de los sentimientos, la sensibilidad, los valores morales e incluso caminos del razonamiento.





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 conciben como permanente o cambiante en la “naturaleza humana”, y para lo cual la noción lacaniana de tiempo lógico también puede aportar luces... o sombras.

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”.

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 Nabockob, pueden deducir resortes inconscientes inéditos hasta hoy en la interrogación de algunos personajes o acontecimientos históricos.

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 de Littré), el estudio de las actitudes mentales ya no consideradas como individuales sino comunes a una colectividad, requiere debatir del lado psicoanalítico el concepto jungiano de inconsciente colectivo, que 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” y, de otro lado, en historia, esa misma tendencia habrá que pensarla en su contexto, 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”.<sup>4</sup> Si a esa búsqueda se añade el psicoanálisis, seguramente dicha historia de las ideas y de las creencias puede enriquecerse. Mas cuando el psicoanálisis reconoce en la creación de concepciones del mundo la tendencia a huir del desamparo en que nace el hombre, esas cosmovisiones ilusoriamente alejan al hombre de su condición de inermidad frente a la natura-

<sup>4</sup> *La Terre et l'évolution humaine. Introduction géographique à l'histoire*, París, 1922, citado por DUBY.

leza, frente a su fragilidad corporal y su indefensión frente a sus semejantes, pero en esa misma tendencia a ignorar, el hombre puede crear mentalidades diferentes según las épocas, lugares y grupos que tiene todo su interés estudiar y señalar cómo para algunos individuos el pensar ha tenido que hacerse contra la mentalidad en que se hallaban inscritos y contra sí mismos.

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 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 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 indomable, 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.

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 al 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.

En ese sentido, los complejos familiares: de destete, de intrusión, el complejo de Edipo, vienen a ser los expedientes culturales, simbólicos, con los que el sujeto transita y sale de la especularidad, de la determinación imaginaria, son los momentos culturales que cristalizan en instantes de asunción del símbolo, en un bautizo, registro, iniciación a lo que es ser un hombre o una mujer, el matrimonio, la entrada al mundo del guerrero o del hombre público, la asunción de una jefatura, etcétera. El Edipo es quizá sólo en Occidente el soporte simbólico de la estructuración del mundo imaginario en el que el yo se va a desenvolver en todas las situaciones sociales.

Es así que los imaginarios sobre el origen del universo, por ejemplo, se construyen sobre la base del propio origen edípico del sujeto, que piensa la rela-



ción de los contrarios y el vacío de la castración que busca ser llenado, bien desde la unión del Sol y de la Luna, o bien de la unión del Yin y del Yan. El amor es igualmente pensado desde Aristófanes en *El banquete de Platón* como la búsqueda de la otra mitad, del complemento, de la parte que falta para hacer uno, totalidad, completud, frente al real del malentendido radical de los sexos.

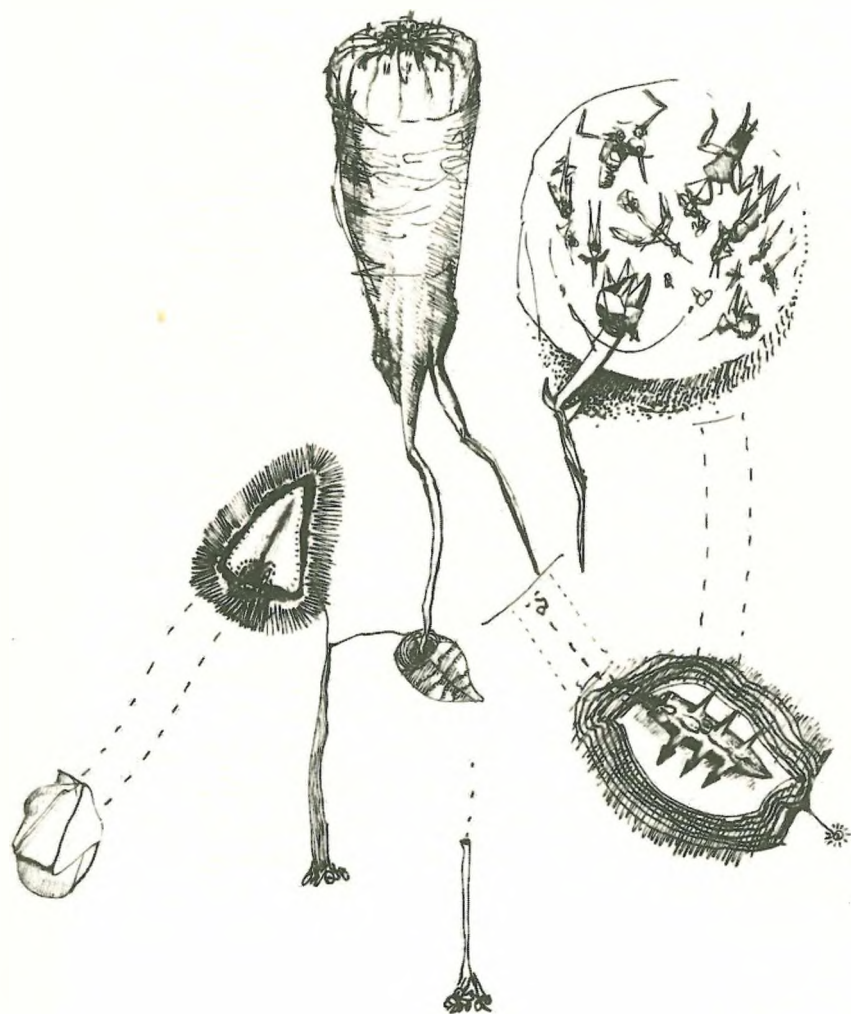
Otras definiciones psicoanalíticas de lo imaginario podrían venir a nutrir el debate, contrastadas con el procedimiento preciso de los historiadores de mentalidades en la aplicación de sus investigaciones a objetos, pero evidentemente ese ejercicio desborda los umbrales de este espacio; no obstante,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

## LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES ANTE EL PSICOANÁLISIS

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 y política. Pero, en el fondo, tanto una como otra, se encargan, en cierto sentido, de describir la forma como los hombres luchan por sus deseos y en ello gozan y sufren, 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 y política que se conoce tradicionalmente.

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

Lacan piensa la realidad, una estructura moebiana compuesta por lo imaginario y lo simbólico que la atraviesa, y que en su curso atraviesa 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. 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 anímico* 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.

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.

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), 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, todas ellas son formas de rodear lo innombrable, un real que es esquivo pero que está en el centro del sujeto, 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.

Ahora bien, Lacan llama al objeto (a) plus-de-goce, en una paráfrasis de la plus-valía 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.

Lacan anuda lo imaginario, lo simbólico y lo real, esta 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, o por qué no mejor de los nuevos consensos académicos que proponen los historiadores de la historia cultural y las mentalidades. Hablemos de una historia intelectual, y también como nos dice Manrique:

No se engañe nadie, no,  
pensando que ha de durar  
lo que espera  
más que duró lo que vió  
pues que todo ha de pasar  
por tal manera. ❧

FECHA DE RECEPCIÓN: 23/VIII/99

FECHA DE ACEPTACIÓN: 3/XI/99

### BIBLIOGRAFÍA

- Aries, Philippe. "L' Histoire des Mentalites" en *La Nouvelle Histoires*, edited by Jacques Le Goff, Paris, 1978.
- *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen* (1973). Taurus, Madrid, 1987.
- Barros, Carlos et al. *Historia a Debate. América Latina*, Santiago de Compostela, España, 1996, 314 pp.
- Beristain, Helena. *Diccionario de retórica y poética...*, Porrúa, México, 1985.
- Berenzon, Boris. *Historia es inconsciente (la historia cultural: Peter Gay y Robert Darnton)* El Colegio de San Luis A. C., México, 1999, 167 pp.
- Binion, Rudolph. *Introducción a la psichistoria*, FCE, México, 1986,
- Bloch, Ernst. *Sujeto y objeto, el pensamiento de Hegel*, México, FCE, 1985.
- Bloch, Marc. *Introducción a la historia*, FCE, México, 1975, (Col. Breviarios no. 64).
- Certeau, Michael de. *La fábula mística*, Universidad Iberoamericana, México, 1994.
- *Ce que Freud fait de l'histoire. Une névrose démoniaque au XVIIIe siècle*, pp. 291-311.
- "La Fiction de l'histoire. L'écriture de Mohse et le Monoteisme", en *L'Écriture de l'Histoire*, París, pp. 312-358.
- Chartier, Roger. *El mundo como representación. Historia Cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la revolución francesa*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- et al. *Historia a debate* Ed. Carlos Barros, Coruña, España 1995. Tomos I, II y III
- Darton, Robert. *The Kiss of Lamourette. Reflections in Cultural History*, W. W. Norton, New York, 1990.
- *La gran matanza de gatos y otros episodios de la vida cotidiana francesa*, FCE, México, 1987, 267 pp.

- . “Difusión contra discurso, cambios conceptuales en la historiografía intelectual y en la historiografía de la revolución francesa” en *Historia a debate*, tomo 2, Santiago de Compostela, 1995.
- Duby, G., “Histoire des mentalités”, en *L'histoire et ses methodes*, Encyclopedie de la Pléiade, París, Ed. Charles Samaran, 1961.
- Febvre, L. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, París, Albin Michel, 1942.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1990, 24 vv.  
 ———— *Psicología de las masas y análisis del yo*  
 ———— *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas.*  
 ———— *Tótem y tabú*
- Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos*, México, Siglo XXI, 1985.  
 ———— “Señales, raíces de un paradigma indiciario”, en *La crisis de la razón, Nuevos modelos en la relación entre saber y la actualidad humana*, México, Siglo XXI, 1983.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. 2V. Madrid, Tecnos, 1967.  
 ———— *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.
- Heller, Agnes. *Teoría de la historia*, México, Fontamara, 1986, 180 pp.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI, 1987.
- Le Goff, Jacques (ed.). *La nueva historia. Diccionarios del saber moderno*, Ediciones Mensajero, Madrid, 1994.  
 ———— *et. al. Hacer la historia*, 3 vv, Barcelona, Laisa, 1979.  
 ———— “Las relaciones entre la razón y la experiencia” en *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 106-113.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel. *Entre los historiadores*, México, FCE, 1989.
- Lefebvre, Henry. *Estructuralismo y marxismo*, México, Grijalbo, 1970 (Colección 70).
- Leff, Gordon. *History and Social Theory*, New York, Doubleday, 1971.
- Marrou, H. *El conocimiento histórico*, Labor, Barcelona, 1968.
- Poster, Mark. *Foucault, el marxismo y la historia*, Buenos Aires, Paidós Studio, 1987.
- Veyne, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- Thompson, E. P. *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1985.
- White, Hayden V. *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*. Baltimore, John Hopkins University, 1975, 448 pp.