

Revista
de Psicología
Escuela
de Psicología
Universidad
Central de Chile

ISSN 0719-1758

liminales

escritos sobre psicología y sociedad



Escuela de Psicología

Volumen I • Número 02 • noviembre 2012

Revista
de Psicología
Escuela
de Psicología
Universidad
Central de Chile

ISSN 0719 - 1758

liminales

escritos sobre psicología y sociedad



Escuela de Psicología

Volumen I • Número 02 • Noviembre 2012

Revista LIMINALES

Escritos sobre Psicología y Sociedad
Issn N° 0719 - 1758

**Revista de la Escuela de Psicología,
Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad Central de Chile
Año 1, N° 2, Noviembre 2012
Santiago, Chile**

Decana (I) Facultad de Ciencias Sociales
Juana Crouchet González

Director (I) Escuela de Psicología
Javier Romero Ocampo

EDITORES

Javier Romero Ocampo

Gastón Molina Domingo

COMITÉ EDITORIAL

Roberto Aceituno
Universidad de Chile

Kathya Araujo
Universidad Academia
de Humanismo Cristiano, Chile

Domingo Asún
Universidad de Valparaíso, Chile

Alejandro Bilbao
Pontificia Universidad Católica
de Valparaíso, Chile

Niklas Bornhauser
Universidad Nacional Andrés Bello, Chile

Cristóbal Durán Rojas
Universidad de Chile

Genoveva Echeverría
Universidad Central de Chile

Jorge Flores
CLIIAPS, México

Gregorio Kaminsky
Universidad Nacional de Río Negro,
Argentina

Adriana Kaulino
Universidad Diego Portales, Chile

Sonia Lahoz
Universitat de Barcelona / Oim

Jahir Navalles
Universidad Autónoma
Metropolitana Iztapalapa, México

Lis Pérez
Universidad de La República, Uruguay

Georg Unger
Universidad Central de Chile

Silvana Vetö
Universidad Nacional Andrés Bello, Chile

Correspondencia
San Ignacio 414, Torre A, 2° Piso
Santiago - Chile

Teléfono:
2582 6512

E-Mail: revista.liminales@gmail.com

Edita:
Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad Central de Chile

Diseño:
Rodrigo Wielandt

Corrector:
Fabián Bustamante

Índice

Presentación	9
De la utopía en Psicología Social Murmullos políticos de una crisis Isca Leyton Q. y Andrés Durán P.	13
La des-autorización de la escritura Sergio Rojas	35
Durkheim y Freud: Autoridad disciplinaria, Individuo y Neurosis Nelson Beyer	45
Subversión de la Palabra en Psicoanálisis Bernardo Cabezas P.	69
Situándose en la frontera: De la apropiación de la palabra y la tensión entre la palabra propia y la palabra ajena María Teresa del Río	97
Psicología Comunitaria, Opresión y Exclusión Jorge Mario Flores Osorio	117
Política Editorial y Normas para la presentación de manuscritos	139

Revista LIMINALES Escritos sobre psicología y sociedad

**Escuela de Psicología, Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad Central de Chile**

Revista LIMINALES tiene su origen en un espacio intermedio, tan próximo a los saberes de las Ciencias Sociales, de las llamadas Ciencias Humanas y de las prácticas que definen los saberes 'psi'. Pero su voluntad es enfrentar esa intermediación con todo rigor. Esto implica reconsiderar permanentemente las dinámicas implicadas en el saber y los objetos que hacen visibles, con el fin de tener presentes los límites de sus territorios y horizontes inmediatos. ¿Pero con qué propósito hacer la prueba de dichos límites? Simplemente para intentar abrir una brecha para discusiones posibles, y sobre todo para aquellas que no se limitan a buscar el acuerdo entre disciplinas. Una consonancia antes que un consenso: sería preciso ser fieles al espacio fronterizo que parece pautar la producción de nuestros saberes desde Latinoamérica.

Revista LIMINALES busca proponer un punto de contacto para discusiones que atraviesan a dichos saberes pero que, al mismo tiempo, los desbordan en sus marcos. Pero aun cuando es necesario subrayar la naturaleza de este umbral de disciplinas, ello tiene que mantenerse firme ante una pérdida precipitada de los límites de los problemas. No está permitido plantearse desde un nivel descomprometido. Todo lo contrario: es preciso mantener un compromiso con la manera en que comprendemos y nos enfrentamos a nuestros modos de hacer sociedad y de entendernos en un territorio plagado de transformaciones, desplazamientos y mutaciones. Por eso, mucho antes que apegarnos a una escuela o a un campo entendemos la urgencia de hacer funcionar una caja

de resonancia entre cuerpos de saberes en principio tan disimiles como pueden ser las psicologías, la crítica de la cultura, la historia, la sociología, el psicoanálisis, los estudios sobre sexualidad y género, la antropología, la literatura, los estudios poscoloniales, o el pensamiento político y la teoría social contemporáneas.

Estos escritos se movilizan en un espacio suficientemente heterogéneo como para permitirse la apuesta de pensar en objetos que quizá todavía no sean completamente identificables. Estas escrituras se hacen desde Latinoamérica no solo como si ese fuese su 'escenario', sino sobre todo porque esos objetos se han producido entre entrecruzamientos limítrofes y saberes que se multiplican. Los espacios LIMINALES son espacios en las fronteras de las Ciencias Sociales, estados fronterizos que también tendrían que estar abiertos al cuestionamiento de las estructuras prescritas sobre las cuales se apoyan.

Los espacios LIMINALES producen objetos y sujetos que queda por descubrir, que quedan por ser visibilizados, mostrándonos también el ojo que los intenta capturar en ese mismo gesto. Nos dan otras oportunidades para entender subjetividades que nacen de distintas herencias y entrecruzamientos. Pero a veces es difícil reconocerlos, se nos dan solo en retazos o en pequeñas indicaciones. Como dice Victor Turner, el antropólogo que legó este concepto de liminalidad a las ciencias del hombre y de la sociedad, estos espacios quedan abiertos, produciendo objetos y sujetos que "ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados".

La psicología, y las Ciencias Sociales, compelidas por diversas demandas y urgencias, corren el riesgo en ocasiones de elaborar diagnósticos de unas realidades que exceden fuertemente sus herramientas de análisis y sus mecanismos de visibilización. La construcción de un espacio liminal no apela a disolver dichos requerimientos o sus resistencias, ni mucho menos a desconocerlos en sus diversas gravedades. Se trata más bien de

una invitación: si la liminalidad pone en entredicho la estabilidad de unas identidades y la fijeza de sus ubicaciones, es precisamente dicho rigor y dicha vigilancia lo que podría intentar decirnos algo sorpresivo sobre los mecanismos y las transformaciones de un psiquismo expuesto a la prueba de sus inscripciones.

De la utopía en Psicología Social Murmullos políticos de una crisis¹

Isca Leyton Q.*
Andrés Durán P.*

Resumen

Durante los años 60, 70 y 80 las ciencias sociales se ven impelidas por grandes movimientos sociales, pero sobretodo por una exigencia mayor que invitaba a revisar su propia configuración y planteamiento. Es en este marco que la Psicología Social entra en crisis, volcando la mirada hacia su interior, a las profundidades que le dieron existencia y desde donde le permiten reflexionar sobre dos aristas o conflictos importantes: uno relativo a la relevancia de los temas estudiados y otro referido al nivel epistemológico. En este marco de consideraciones el artículo replantea un foco importante que fue relegado al interior de la psicología social y que cobra absoluta relevancia en el contexto de las dinámicas sociales desiguales existentes en la región latinoamericana: se trata del ámbito de lo ético-político, dimensión necesaria de volver a repensar. Para tal efecto, en un primer momento, el artículo tensiona posturas sociopsicológica insertas en período de crisis, destacando sus conflictos, argumentos y posibilidades estratégicas de articulación, para luego dar cabida a una breve propuesta sobre condiciones mínimas para re-pensar lo sociopsicológico desde una postura política.

Palabras clave: Psicología Social, Crisis de la Psicología Social, Lo Político.

¹ El presente trabajo constituye la versión artículo de la presentación hecha por los autores, en el primer congreso Iberoamericano de Psicología Política realizado en Lima, Perú.

* Psicóloga. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Perteneciente al equipo de psicología social de la Universidad de Humanismo Cristiano. E-mail: ileytonq@gmail.com

* Psicólogo. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Perteneciente al equipo de psicología social de la Universidad de Humanismo Cristiano. E-mail: adurant08@gmail.com social de la Universidad de Humanismo Cristiano. E-mail: ileytonq@gmail.com

Abstract

During the 60s, 70s and 80s the social sciences meet driven by big social movements, but overcoat for a major exigency that was inviting to check his own configuration and exposition. It is in this frame that the Social Psychology enters crisis, overturning the look towards his interior, to the depths that gave to him existence and from where they allow him to think about two edges or important conflicts: one relative to the relevancy of the studied topics and other one referred to the level epistemological. In this frame of considerations the article restates an important area that was relegated to the interior of the social psychology and that receives absolute relevancy in the context of the social unequal existing dynamics in the Latin American region: it is a question of the area of the ethical - political thing, dimension necessary to return to rethink. For such an effect, in the first moment the article tenses positions sociopsicológica inserted in period of crisis, emphasizing his conflicts, arguments and strategic possibilities of joint, then to give content to a brief offer on minimal conditions to rethink socio-psychological from a political position.

Keywords: Social psychology, Crisis of the Social Psychology, The Politician.

*“La tradición es la profundidad de la sociedad.
La historia no es lo anterior al presente, sino su
profundización”*

Fernández Christlieb.

Introducción

Tal vez hoy, a casi cuarenta años de la crisis vivida por la Psicología Social, ya no tenga mayor sentido seguir hablando de ella, de las apremiantes condiciones socio- históricas que la hicieron posible, de las lógicas en las que se sustentó, o de las diferentes formas prácticas

que pudo desplegar en el curso de su existencia, ni siquiera quizás tenga relevancia en nuestros días enunciar las múltiples implicancias que esta tuvo o pudo haber tenido para las ciencias sociales en general, pero sobre todo implicancias para la misma psicología social. Probablemente lo recomendable, en todo caso, sea hacer la vista gorda y pasar por alto aquellos discursos insurrectos y alternativos, que no hicieron más que incomodar a una disciplina en momentos en que ésta se encontraba en calma; seguramente sea de mucha más pertinencia embarcarse en el carro contemporáneo de lo comprable-utilizable-rápidamente-desechable, tan de moda hoy por hoy. En ese sentido se podría decir que asumir que todo aquello de lo cual se habló, escribió, discutió, tensionó y, en buenas cuentas, luchó, con pasión y dedicación en torno a la crisis de la psicología social, no fue más que un momento de euforia y lucidez, un momento especial para muchos hombres y mujeres cansados de hacer siempre lo mismo para lo mismo desde la psicología social, pero que fue, en el fondo de las cosas, eso, nada más que un momento de iluminación fugaz²

Sin embargo, y a pesar de la inmediatez que incita a consumir ideas y a desecharlas pronto, acá se optará por hacernos cargo de lo que sería aun, para nosotros, un problema, o mejor dicho, un conjunto de asuntos problemáticos al interior de la disciplina psicosocial, que lejos de estar resueltos murmuran por doquier dando cuenta de su vigencia y también de su importancia. Consideramos que en los tiempos que nos son contemporáneos, el asunto más importante es la problematización del pensamiento y de la práctica sociopsicológica cuanto que el mundo que fue puesto en entre dicho en tiempos de “crisis”, sigue siendo hasta nuestro días un mundo con plena presencia, vale decir, uno en el cual el sentido de participar en él, de estar en él, incluso de identificarse con él en su difusa y heterogénea forma, pareciera escabullirse en cada instante, a cada rato, como si éste no quisiera ensamblarse con uno, ni uno con él justamente por las características que le dan sustancia.

² Como ha sostenido Juan Sandoval (2009), existen impresiones antagónicas al momento de ponderar el estatuto de ese acontecimiento denominado “crisis de la psicología social”; para algunos se habría tratado un acontecimiento con consecuencias importantísimas incluso hasta el día de hoy en el orden de las ciencias sociales (Cfr. Ibáñez 1990), pero para otros, representaría un momento menor al interior de la disciplina, momento que, en todo caso, no se correspondería ya con lo que es nuestra propia actualidad. (Cfr. Páez 1992).

Y es que, en efecto, nada ha de indicar que luego de la inquieta producción y proliferación de conocimiento psicosocial alternativo, sospechoso y problematizador, nuestras prácticas en sociedad y las distintas formas de vida que las constituyen han zafado a los efectos de dominación, de sujeción, de explotación, en fin, de sufrimiento humano que en general inunda los diferentes campos en que la acción humana tiene cabida. Dicho pronto, a pesar de la existencia de importantísimos puntos de fuga que lograron instalarse al interior del mismo centro tensionado, el centro psicosocial, no es posible señalar, tan fácilmente, que se ha logrado salir (entiéndase: emanciparse) finalmente de aquellas condiciones mundanas, materiales y simbólicas que fueron fuertemente denunciadas como negativas, y frente las cuales se erigió, justamente, una psicología social crítica y en muchos casos radical³ (Íñiguez, 2002). Antes bien, lo contrario, entre nosotros, contra nosotros y, muchas veces, a pesar de nosotros, aquellas formas de relación societal caracterizadas como degradantes y despreciables por sus consecuencias y efectos, se han sostenido en el tiempo con relativa facilidad, y lo que es aún peor, se han multiplicado en otros variados emplazamientos apareciendo en modalidades novedosas, pero no por ello menos indignantes y repudiables. La mercantilización absoluta de los diferentes campos de que se compone la existencia (mercantilización de la vivienda, mercantilización de la salud, mercantilización de la educación, mercantilización del trabajo en el sentido amplio del término), la espectacularización grosera de las relaciones sociales a un nivel general, la creciente tecnificación y especialización de los procesos de comprensión e intervención en la sociedad, el auge desmesurado de las desigualdades entre clases sociales, y la invención contemporánea de diversos mecanismos para reproducir esas mismas desigualdades, constituyen, pues, un botón de muestra de lo que venimos enunciando.

³ La distinción entre Psicología Social Crítica y Psicología Social Radical, es efectuada por Lupicinio Íñiguez (2002), en el marco de la especificación referida hacia la tendencia psicosocial de problematización epistemológica de todo proceso de construcción de saber, y diferenciarla de aquella referida a una búsqueda de las condiciones de cambio social. Desde el punto de vista del psicólogo social español, la Psicología Social Crítica se aproximaría más bien a la primera opción, mientras que la Psicología Social Radical, estaría ligada más cercanamente a la segunda, sin perjuicio, por supuesto, de poder complementarlas.

Y si hay que volver a la Psicología Social, al momento en que suspicazmente formuló preguntas cruciales, cuestionamiento fundamentales y de densidad mayor, es sobre todo porque en ese espacio condensado de sueños y sorpresas, de anhelos y expectativas utópicas, pareciera existir elementos posibles de utilizar contra ese mundo que tanto molesta, que tanto incomoda, y que es el de nuestro cotidiano vivir.

Ver lo que permite ver... o referirse al gesto setentero

Como se ha enunciado en diferentes lugares⁴, la Psicología Social entró en crisis cuando, entre revueltas universitarias, reformulaciones científicas, y otros tantos vericuetos de rebeldía ante los poderes establecidos, toma conciencia de su situación y aprecia que su forma de pensar y proceder en el mundo ya no daba más de sí, cuando entiende, a punta de reflexión, que el camino transitado por décadas ya no podía seguir siendo el mismo, y que debía tomar, por lo tanto, un cambio de rumbo; por eso el adjetivo de “crisis”, que fundamentalmente quiere decir quiebre, ruptura, punto de inflexión en que se hace insostenible la continuidad del trabajo realizado, la labor de su ciencia. Puede sostenerse que desde entonces la disciplina volcó la mirada a sí misma, y comenzó a profundizarse en su interior, a recorrerse pero también a re-conocerse en aspectos incognoscibles respecto de los que había podido apreciar en tiempos pretéritos: humildemente ella comenzó a entenderse. “Empieza entonces una autoconciencia de la sociopsicología” (Fernández Christlieb, 1994, p. 164).

⁴ Si bien es cierto el hecho de que la producción psicosocial que se refiere explícitamente a la crisis de la psicología social ha disminuido considerablemente en los últimos años, no es menos cierto el que pueden encontrarse importantes trabajos que proveen de un mapa general en relación al asunto, y que permiten, al mismo tiempo, entrar en la discusión comprendiendo los puntos centrales de las tensiones elaboradas tiempos de crisis. El lector puede consultar “Aproximaciones a la psicología social” de Tomás Ibáñez (1990); “Psicologías Sociales” de Josep Blanch (1982); “Estudios básicos en Psicología Social” de Eduardo Crespo y José Torregosa; “Psicología colectiva, un fin de siglo más tarde” de Pablo Fernández Christlieb (1994); “Una lectura a la crisis y reconstrucción de la psicología social” de Juan Sandoval Moya (2009).

⁵ Aquí la idea de espíritu cobra absoluta relevancia, y se refiere a esa suerte de atmosfera que impregnó no solamente al pensamiento psicosocial desde mediados del siglo pasado, sino al conjunto de las ciencias sociales; es el conjunto de factores externos e internos al que se refiere Tomás Ibáñez (1990), o el conglomerados de movimientos sociales de los que habla Pablo Fernández (1994), elementos que en buenas cuentas provocaron un influjo importante en el desarrollo del procesos de crisis.

Es como si, luego de un profundo aburrimiento de lo que la constituía tanto en la práctica como en la teoría, un remesón fulminante la hubiese tomado desprevenida, casi por la espalda, provocándole un trastocamiento curial en su andar por entonces bastante naturalizado; o también, es como si luego de haber sufrido un profundo malestar en relación a lo que ella misma se había convertido durante el siglo XX, un sorpresivo e imponente espíritu⁵ la hubiese penetrado insidiosa pero gradualmente, generando en ella un conjunto de modificaciones importantes en torno de su estado habitual. En todo caso, sea por aburrimiento o por descontento, o por ambas a la vez, lo cierto es que la disciplina psicosocial dejó de tender la mirada hacia fuera, como habitualmente lo había hecho, para, al contrario, echar un vistazo más bien a aquello que se encontraba en su interior; comenzó a observarse, a apreciarse, sino en plenitud, sí por lo menos en virtud de todos esos históricos elementos que justamente *le permitían ver*.

La psicología social, disciplina que con tanto empeño depositó su mirada en la realidad de los fenómenos y objetos del mundo de “allí afuera”, comenzó lentamente a comprender la riqueza de detenerse en las condiciones que permiten un mirar posible, en las formas que preceden a toda perspectiva, y por lo tanto, a toda enunciación. Es en ese sentido que se sostiene que la profundización operada por la psicología social, en tiempos de setenteros de crisis, es una profundización interior, interna, que se detuvo no tanto en “lo visto” cuanto en aquello que provee de una visión, de un enfoque o una perspectiva, en definitiva, de un marco de comprensión; no se trató tanto de una excavación indagatoria en contra de una realidad “afuerina” que se resistía a mostrarse, sino sobre todo de un desplazamiento interno, a contracorriente diríamos, en busca de lo que no se encuentra dicho ni explicitado en la mirada perspectiva (pues trabaja de manera naturalizada incluso para el que porta el enfoque) pero que justamente posibilita observar objetos y sujetos, argumentar sobre relaciones e interacciones, preguntar sobre su estatus, cuestionar sus evidencias, en definitiva, simplemente mirar. Así, la exanimación detallada de lo no explicitado, de lo no enunciado en el enfoque, pero que

fue fundamental para poder operar en el mundo como una posibilidad de mirar, se presentó, en tiempos de turbulencias críticas para la sociopsicología, en un imperativo categórico a no descuidar.

De ahí que, a pesar de presentarse como un verdadero acontecimiento, vale decir, como un emergente fantasmal que irrumpe de manera imprevista en un campo determinado y desde el que proliferan posibilidades imprevistas de acción, el desencadenamiento de aquella búsqueda indagatoria haya sido más bien el de un tránsito lento, pausado, sin prisa a pesar de la premura por salir del hastío y disgusto en que se encontraba la disciplina. Cambio de rumbo en la disciplina, por cierto, pero un cambio de orientación lento, efectuado paso a paso, toda vía más cuanto se sabía estar en presencia de un camino en extremo pedregoso. Y es que se requerían de otros instrumentos, de otros materiales para confeccionar “eso” distinto que se quería construir, aunque en realidad no se supiera con certeza de qué cosa se trataba⁶. Lento por las arenas movedizas, y sin embargo, un andar sin detención, una autoconciencia sin estancamiento. El recorrido introspectivo experimentado por la psicología social durante el periodo de crisis no se detuvo ni vio interrumpido, a pesar de las múltiples resistencias de todo tipo que se fueron presentando (Ibáñez, 2000). Al contrario, desde la disciplina se siguió incursionando con absoluta curiosidad, se prosiguió indagando minuciosamente y con ojos bien abiertos ese mundo completamente ignorado, tal y como lo hace alguien que ingresa al interior de un espacio completamente nuevo, o como quien vuelve a recorrer las calles y pasajes, las plazas o los sitios que lo vieron crecer, encontrando cada uno de ellos como tremenda novedad, a pesar de haberlos apreciado por años.

Sin ánimo de detenerse, entonces, el pensamiento psicosocial se prestó así mismo una aguda atención: se concentró en los objetivos desde los que por mucho tiempo se elaboró, de un modo naturalizado, enunciados categóricos, conceptos célebres y teorías destacadas; visualizó,

⁶No eran los mismos utensilios utilizados por casi un siglo los solicitados: fabricar cuestionamientos profundos, densos en términos filosóficos, políticos y culturales, confeccionar preguntas que efectivamente dieran cuenta del espíritu del que nace la misma crisis, y por lo tanto, que identificaran de cerca hacia donde se quería ir luego de ella, eran actividades que en absoluto podían ser efectuadas con rapidez, con urgencia, so pena de volver a convertirse en aquello que la efervescencia del momento había cuestionado de manera radical.

apasionadamente, el conglomerado de materiales con que estaban contruidos esos mismos conceptos y teorías. Y, de tanto mirarse, la disciplina se sorprendió.

La introvisión de relevancia, o ¿la sociedad existe!

En un primer ahondar de profundización en ese espacio interior antes mencionado, es que la sociopsicología descubre una situación sustancial, a saber, que las modalidades a partir de las cuales se estaba generando conocimiento del mundo, y las razones que le otorgaban validez y legitimidad a esas mismas prácticas investigativas, eran en realidad sendas engañosas, o cuando menos, un conjunto de razones que se levantaron e hicieron públicas para producir efectos determinados, en virtud de perpetuar intereses particulares de hegemonías establecidas. En efecto, mientras que la mirada transitada hacia fuera sostenía con voz fuerte e instruida que el método científico, por ejemplo, era el camino más adecuado para generar conocimiento sobre lo humano, dado que tendía hacia la objetividad y la elaboración de leyes y regularidades en el orden del comportamiento social, la mirada en lento desplazamiento interior postuló justamente lo contrario: cuanto más utilizado sea el método científico, más aún se visualizará la imposibilidad de asepsia en investigación psicosocial, vale decir, se apreciará en mayor medida que lo que se pone en juego es todo un espíritu cargado de intereses valorativos que no se pueden suspender ni poner entre paréntesis, justamente porque son esos mismos valores los que dan un marco de sentido a tales investigaciones. Asimismo, se argumentó que cuanto más pretensión de objetividad se postule, más se identificará, en realidad, que no es el progreso de los hombres lo buscado, esa promoción liberal que data por lo menos desde el siglo XIX, ni la libertad tan anhelada y tan a la usanza de las sociedades capitalistas avanzadas, sino que lo perseguido es más bien su situación de degradación existencial arropada en todo caso en una vulgata científica.

En buenas cuentas, lo que se pone de manifiesto en la idea psicosocial anterior es que *la sociedad existe*, que es de carne y hueso, y que, en tanto tal, influye de manera concreta en la misma producción de conocimiento científico, así como del mismo modo ejerce un influjo inevitable en el resto de nuestras actividades humanas: la sociedad está ahí, nos atraviesa de par en par, y lo hace tanto en el discurso como en la práctica. Como diría uno de los propulsores de esta primera forma de autoconciencia disciplinar: “Las personas no somos seres arrojados al vacío, sino que formamos parte de una historia, nos movemos en una situación y circunstancia, actuamos sobre las redes de múltiples vinculaciones sociales” (Martín-Baró, 1983, p.10), vinculaciones de la sociedad que operan como un entramado social multiforme, variable, conflictivo, en virtud de relaciones antagónicas a la base, las que incluso pueden de comprenderse en sus particulares dimensiones, a pesar de ser, en rigor, una entidad más bien global: vinculación de la práctica científica con el marco cultural que lo rodea, asociación y dependencia de la labor interventora con el marco económico existente, vinculación intrínseca entre los distintos factores que “componen” la sociedad y la actividad humana en general.

Se puede apreciar que en esta primera entrada sorpresiva, la mirada interior se alejaba paulatinamente de una serie de elementos propios de la psicología social “clásica”, lejanía que, como se sabe, tintineaba más que de cerca con una aproximación integracionista de la sociedad⁷.

Ahora bien, aquel interés por distanciarse de la mirada tradicional que suponía una sociedad como dada naturalmente, con conflictos nimios en su forma, contenido, proceder e interés efectivo, redundó también en una problematización importante no sólo referida al “cómo” de la psicología social, es decir, respecto de los procedimientos metodológicos utilizados en su labor, sino, además, respecto al *por qué y el para qué* de ella misma, lo que resultaba de mucha más importancia en la medida que cuestionaba el sentido mismo de su existencia, y se acercaba aun

⁷El planteamiento de “relevancia” en psicología social focalizó todos sus esfuerzos por distanciarse de la concepción integracionista de la sociedad que propulsaba la adaptación del orden social evidente, desde una perspectiva individualista y psicologizada, cuestión que Ignacio Martín-Baró (1987) aborda en la pregunta histórica de ¿Qué nos integra al orden social establecido?

más a uno de sus principales fines propuestos en el marco de esta forma de afrontar el período de crisis: “la psicología social debe buscar como objetivo el posibilitar la libertad social e individual” (Martín-Baró, 1983, p.48).

A partir de lo señalado, las preguntas adecuadas de formular desde una psicología social que asumiera la existencia de la sociedad como una entidad conflictiva que inevitablemente ejerce o provoca influjo en toda activada humana, serían las siguientes: ¿Por qué y para qué tanto dato y tanto número reflejado en sendas estadísticas relativas a los procesos de conformidad de jóvenes universitarios? ¿Por qué y para qué tanto estudio sobre actitudes, categorizaciones, atribuciones o procesos de obediencia social en poblaciones determinadas? ¿Por qué investigar desde la psicología social, y para qué? Si la mirada conducida hacia afuera respondía que porque el desarrollo humano depende de tales asunciones explicativas, la mirada tendida hacia el centro respondía, no sin suspicacia, que cada una de esas investigaciones realizadas a lo largo del siglo XX tenían por objeto el saber a toda costa cómo integrar al individuo al funcionamiento de la sociedad (Martín-Baró, 1983), saber cómo adaptar a los hombres y a las mujeres al estatus quo que se había establecido, pese a ellos mismos.

Esta primera novedad psicosocial, que emergía de aquel tránsito inverso al cristalizado por la disciplina, informaba sobre todo que una psicología social “integracionista” era el reverso de una perspectiva útil para explicar, por medio de gráficos y tablas, de máquinas y tecnologías, la acomodación simbólica y material de los sujetos a la sociedad, pero que en efecto no permitía entender nada, menos aún de las catastróficas desigualdades e injusticias experimentadas y reproducidas a la sazón en los emplazamientos del sur del mundo.

De modo que la psicología social conecta, en su recorrido interior, con una fuerte carga ideológica que la hace tomar, durante el período aludido, una posición política efectiva. La incorporación de esa variedad de factores o dimensiones sociales provoca que la misma disciplina vaya construyendo un lugar y un discurso común respecto de lo rechazado, para proponer líneas alternativas de acción. Así, no se trató solamente

del hecho de mostrar al público el que la sociedad está siempre presente en cualquier actividad humana –lo cual muchas veces la psicología tradicional desconsideró en su propio marco teórico–, sino sobre todo de hacer evidente que dicha relación está fundada en conflictos opresivos y explotadores naturalizados que provocan consecuencias nefastas para las mayorías populares; mostrar que la psicología social puede operar funcionalmente hacia la reproducción de ese orden miserable de existencia, o que bien puede, por el contrario, remar a contra corriente de aquel ordenamiento social basado en la dominación de clase, propulsando elementos teórico prácticos para alcanzar la emancipación de los hombres. Es ahí que un proyecto de psicología social de la liberación cobra pleno sentido, iniciativa desde la que urge saber “cómo las personas pueden cambiar ese orden, liberarse de sus exigencias e imposiciones y construir un orden diferente, más justo y humano” (Martín-Baró, 1983, p. 13). ¡Pero la sorpresa psicosocial sería mayor!

La introvisión epistemológica, o recorrer lo que contiene el saber

Ahora bien, puede decirse de manera secundaria y un tanto esquemática, que el centro tensionado de la psicología social cobró aun más densidad de la que había tomado cuando era la “relevancia social” lo que se ponía en juego, o lo que sería lo mismo, puede sostenerse, sin forzar mucho el argumento, que el recorrido trazado por la tradición de pensamiento psicosociológico iría todavía más lejos en su trayectoria de autoconciencia en la medida que su crisis interna se agudizó conforme a la elaboración de nuevos y diferentes argumentos críticos.

Si la primera escena era en realidad una escena sorpresiva dado que se había encontrado con una engañifa de sí y de sus pretensiones acomodaticias de integración, rehabilitación o restitución de los hombres y mujeres *al orden social* que se había establecido impositivamente desde las hegemonías gobernantes (Martín Baró, 1983), la segunda escena fue una en que la sorpresa se convertiría progresivamente en asombro, y el asombro en estupefacción. Lo que se puso en juego aquí, en este

momento posterior de la crisis, no fue tanto un problema relativo a la “utilidad social” de la psicología en el sentido más clásico del adjetivo “social” -aunque este elemento fuese ya un antecedente a no despreciar por todo aquel que quisiera embarcarse en el camino de una perspectiva crítica en psicología social- sino sobre todo, un problema que tuvo que ver con la comprensión del mismo proceso de elaboración de conocimiento científico, o sea, de producción y reproducción de verdad amparada y legitimada en la racionalidad propiciada por la modernidad, que es la racionalidad desde la que han funcionado históricamente las ciencias sociales, y por cierto, la sociopsicología por lo menos desde principios del siglo XX en adelante⁸.

Desde este punto de vista, el volumen alcanzado en aquellos tiempos turbulentos no fue ni temático (no eran los temas u objetos de estudios los que había que modificar si se quería hacer una psicología social crítica del orden establecido), ni solamente metodológico (no había que contentarse con modificar el tipo de instrumento utilizado para el tratamiento de la realidad psicosocial), sino eminentemente epistemológico. Es decir, es en atención al conocimiento científico, a su producción, a su estatuto, a sus efectos, en fin, a su comprensión global en tanto actividad humana que la psicología social continuará llevando a cabo ese complejo proceso de *mirarse a sí misma*. De ahí el predominio que tuvo este discurso psicosocial en asuntos referidos, por ejemplo, al problema de la objetividad científica, al de la realidad en-sí, o de la representación del conocimiento experto, de ahí, además, la sobre valoración que tuvo dicha perspectiva hacia todo enunciado que sostuviera decir la verdad de las cosas dada su correspondencia o adecuación absoluta con ellas⁹.

⁸ En ese sentido se entiende el reconocimiento hecho por Ibáñez y Domènech al texto de Kenneth Gergen, titulado *La psicología social como historia*, documento en el cual, según el decir de los autores, “(...) se estaba yendo más allá de la evidencia de que el contenido y la forma de las teorías psicosociales dependen del momento socio-histórico en el que se desarrollan, y apostaba por una construcción social en la que los mismos fenómenos estudiados son transformados por el desarrollo socio-histórico” (1998, p.13).

⁹ De la misma manera que el primer proceso de profundización efectuado por la psicología social se alejaba de una serie de planteamientos tradicionales de la disciplina (los que tendían a ignorar el conjunto de factores sociales que influían en la producción científica), este segundo momento crítico se distanció radicalmente de asunciones epistémicas que habían acompañado por mucho al discurso psicológico, alejamiento que se materializó en la problematización de tres puntos importantes.

A diferencia del primer proceso de introspección psicosocial que se focalizó en los elementos procedimentales o de sentido, esta otra mirada, sospechosa también, posicionó su punto de vista sobre todo en lo que tuvo que ver con sus propios supuestos mantenidos a la base, o sea sobre sus condiciones epistémicas de posibilidad. Desde entonces, y en ese marco de consideraciones, la crisis de la psicología social tomó ribetes interesantísimos: lentamente, se iría dibujando una trayectoria de pensamiento crítico al mismo tiempo que se intentaba hacer desaparecer otros lineamientos cuyas asunciones se encontraban enclavadas en el corazón de la psicología social tradicional: se postuló así que es imperativo desdibujar la idea realidad como un mundo independiente, separado y distanciado del propio investigador; que es imperativo desdibujar la concepción representacionista del conocimiento, y que es imprescindible, en fin, realizar un desdibujamiento radical de la idea de verdad científica como criterio privilegiado para decidir asuntos que muchas veces colindan con aquellos que eran de carácter eminentemente público.

Dibujar y desdibujar trayectorias, pensamientos, conceptos naturalizados, articular y desarticular argumentos y supuestos cristalizados fue el horizonte de una segunda escena crítica en psicología social que tomó la metáfora de la *construcción social* de la realidad como estandarte

En primer lugar, abandono de la creencia que dicotomiza al sujeto que investiga del objeto investigado, o lo que sería lo mismo, la realidad del mundo de la acción humana (lo que se ha conocido como objeto en sí). Desde este planteamiento, no existiría aquella separación histórica que polariza al sujeto cognoscente por un lado y al objeto conocido por otro, más bien el supuesto objeto depositado en la realidad, contiene sobre sí, en cada parte de sí, ya al sujeto que lo aprehende. En segundo lugar, se objeta insistentemente en la difundida creencia de la representación, la cual supone el hecho de que el conocimiento científico esta posibilitado, mejor que cualquier otro tipo de saber, para conocer la realidad tal cual es; es el saber de las ciencias y no otro el que permite generar fotografías (re-presentaciones) de la realidad social, es él, dado su estatuto científico, el que provee la posibilidad de reflejar lo que sucede realmente en el mundo. Una vez más, el planteamiento crítico pone en suspenso esta creencia absolutamente arraigada en la cultura moderna: se postuló que existe una imposibilidad epistemológica de acceder al mundo y su realidad de manera independiente a los modos de acceso, lo cual se presenta como una absoluta falacia, dado que habría que comparar la "representación de la realidad" con la realidad misma, y eso, según la perspectiva epistemológica, nadie ha sabido cómo hacerlo. En tercer lugar, se opera un distanciamiento radical de la idea de "verdad" desprendida del conocimiento científico, esa que sostiene que siempre se está en presencia de una verdad absoluta y trascendente en la medida que ese mismo saber científico re-presenta de manera fidedigna la realidad sobre la cual versa. Respecto de este último asunto, se sostiene que la verdad es siempre relativa: relativa a las prácticas, a las creencias, al marco epistemológico desde el que se sostiene, y por lo tanto, también lo es la verdad desprendida del conocimiento científico. Para una revisión detallada del planteamiento puede consultarse Ibáñez (2000).

de lucha frente a situaciones de concreta dominación¹⁰ que, desde su propio punto de vista, no podían ser resueltas simplemente situando el problema en elementos externos al propio pensamiento (el conjunto de factores que detectado por la mirada precedente).¹¹

Así, el argumento se complejiza, y con ello el derrotero psicosocial también; si bien hay que atender a la dominación históricamente producida contra determinados grupos sociales, tal y como lo había enfatizado el argumento de “relevancia”, ahora esa atención debe estar focalizada en otro lugar, en otro intersticio epistémico: se trata de detenerse en los supuestos epistemológicos no explicitados, en las naturalizaciones desde las que se opera, y en los efectos producidos. Es ahí donde el punto crucial toma forma y donde el contenido de la propuesta cobra densidad, es ahí, también, donde emerge una posición política particular.

De ahí en más se asume la importancia de mostrar la *subjetividad puesta* en toda práctica humana, pero sobre todo en las científicas en la medida en que ellas mismas hablarían de sí en términos trascendentales, extra-humano, y extra-históricos, como si la ciencia efectivamente hubiese tomado de manera secular el lugar de dios; dicha posición enfáticamente el hecho de querer mostrar cuanto de humano hay en cada investigación, en cada producción de saber, y evidenciar que los sucesos, en realidad, nunca hablan por sí solos, sino que es siempre la perspectiva, cualquier perspectiva, la que produce acontecimientos (objetos) de los cuales algo se puede enunciar. Es una posición política, a su vez, que asume la complejidad consustancial de lo “social”, entendida como una entidad simbólico-material que en absoluto puede ser comprendida

¹⁰ Desde aquí la dominación atendida no es extrínseca al saber psicosocial, sino immanente a su desenvolvimiento. Se trata de la dominación ejercida a través de argumentos científicos, los cuales provocan una legitimación ideológica generalizada al mismo tiempo que una sumisión imperativa ha su discurso. Por un lado, legitimación ideológica de sus argumentos en la medida que están sustentados en una supuesta objetividad científica, en una supuesta universalidad de sus resultados, pero por otro, sumisión de los hombres y mujeres en la medida que no queda más que consentir y obedecer lo que es enunciado desde dichos argumentos. En la medida de que el conocimiento de que el conocimiento elaborado desde esta matriz epistemológica habla de la “esencia” de los hombres, no queda más que amoldarse a tal discurso, sin posibilidad de interpelación, duda, o crítica.

¹¹ El argumento se refería fundamentalmente a lo siguiente: si bien es una hecho innegable el que la psicología y sus conceptos han estado históricamente ligados a los intereses de las hegemonías gobernantes, no es menos cierto el que este mismo saber, más allá de sus utilidades progresistas o conservadoras, tiene la capacidad de genera efectos negativos dada las propias características históricas que lo constituyen.

reduciendo su existencia a la sumatoria de conductas humanas, tal como efectivamente ha operado el pensamiento clásico de la psicología social; acá más bien se asume la importancia de no caer en un individualismo metodológico, so pena de desestimar la riqueza de materiales diversos con lo que está producido lo social.

Es en la confluencia de un enriquecimiento de la comprensión de lo social, la capacidad desnaturalizadora del enfoque, y la asimilación de lo científico como práctica humana concreta, donde se juega la posibilidad de articular a la psicología social con una dimensión política particular, donde se establece la posibilidad de politizar a la ciencia entendida como agenciamiento privilegiado de la creación de realidad.

Murmullos políticos luego de una crisis.

Luego de andar por aquellos recovecos de lo que se ha llamado “crisis de la psicología social”, e incluso más allá de las diferentes respuestas que han sido otorgadas tanto desde primera escena crítica como desde la segunda, interesa detenerse brevemente en algunas reflexiones que intenten ir más allá de los obstáculos que cada una de esas perspectivas contienen.

Pues bien, como hemos podido apreciar a lo largo del trabajo, esgrimiendo reflexiones significativas relacionada con el quehacer del psicólogo en el contexto latinoamericano (Martín Baró) o elaborando problematizaciones medulares respecto a los efectos del mismo conocimiento psicosocial desarrollado (Ibáñez), es que la disciplina tambaleó en tiempos de crisis, no obstante: ¿Qué queda para la psicología social en pleno siglo XXI? ¿Qué queda para ella luego de que la densidad adquirida en pleno periodo de crisis ha ido progresivamente desapareciendo conforme pasan los años? ¿Qué es lo que queda para la psicología social una vez que, al parecer, ya no hay ni sorpresa ni asombro (¡la crisis pasó!), por lo tanto, muy pocos sueños y muy pocas utopías? Posiblemente quede todo por hacer, pero de manera particular,

sostenemos que situar al menos tres puntos importantes sobre la mesa puede propiciar elementos fundamentales para continuar desarrollando un planteamiento crítico que no se cosifique o establezca en sus expectativas, que no se cristalice en una supuesta resolución de la crisis, o incluso, que no se sitúe en posiciones institucionales acomodaticias que poco tienen que ver con ese horizonte utópico que imaginó la posibilidad de inaugurar un orden diferente al existente. Y los elementos son tres: a) complementariedad entre argumentos radical y epistemológico, b) exigencia de volver a pensar el horizonte utópico, c) atención prioritaria a la precarización generalizada de la vida.

En primer lugar, entonces, complementariedad entre perspectivas radical y epistemológica, o lo que sería lo mismo, asumir que ambos planteamientos aportan más a la batalla contra la dominación si se los piensa y utiliza de manera mancomunada, que si son comprendidos de manera antagónica y por eso mismo, incompatibles entre sí. En efecto, si se asume la complejidad de la vida hoy por hoy dominada, la multiplicidad de elementos que se pueden encontrar a la hora de pensar la existencia humana de manera generalizada y crítica, puede apreciarse que no hay razón por la cual tener que optar por una de ambas perspectivas, rechazando tajantemente la otra, y lo que es más importante, se visualiza el hecho de que podrían obtenerse rendimientos políticos favorables al poder conjugarlas. Se trata de hacer un esfuerzo de complementar, lo cual no significa, por cierto, intentar convencer a toda costa al otro de que sus argumentos son más válidos, más verdaderos, más adecuados respecto de la realidad (ya sabemos, luego de apreciar detenidamente el planteamiento epistemológico, cuán vana puede ser esa discusión, y los efectos de sumisión y legitimación que pueden generarse a partir de ella), tampoco se trata de que unos y otros terminen *pensando del mismo modo*; al contrario, complementar quería decir aquí hacer un importante esfuerzo por exponer cada uno de sus planteamientos para poder discutirlos productivamente, compartirlos públicamente, y desarrollarlos responsablemente, con el fin de ponderar su articulación estratégica de acuerdo a ciertos fines político a alcanzar.

¿Acaso no es verdad el que ambos planteamiento comparten, sino el enunciado mismo, sí por lo menos el sentido de la enunciación que postula la existencia de la sociedad atravesándonos siempre, su presencia insidiosa pero inevitable, por encima de las particulares conductas que puedan emerger de los hombres? ¿No es contra el individualismo metodológico (que no es sino el creciente proceso de imposición de la cultura liberal en su modalidad científica) que tanto el plantiniano radical y epistemológico han luchado hace más de cuarenta años proponiendo, cada uno a su manera, alternativas concretas al orden establecido? ¿Acaso no es verdad el que ambos modos de comprensión han concebido como tarea fundamental el problematizar la labor tanto del profesional de la psicología, como del mismo discurso psicológico en todas sus variantes? ¿No es verdad, en fin, que de un modo absolutamente sincronizado, tanto el planteamiento radical como el epistemológico han participado desde el momento de su constitución de un profundo espíritu emancipador o, lo que sería prácticamente igual, de un importante deseo de libertad y autonomía para los hombres? Complementar los planteamientos quiere decir, así, escapar del cinismo teórico que reconcilia las perspectivas a pesar de sus diferencias irreconciliables, para confrontarlas de manera radical, y extraer de esa confrontación, de esa nutritiva interpelación mutua, un resultado políticamente utilizable. Esto último entronca con el segundo elementos que deseamos destacar: exigencia de volver a pensar el horizonte utópico desde la psicología social.

Es muy probable que sea este uno de los elementos de mayor complejidad a la hora de re-pensar la disciplina psicosocial, o de trabajar reflexivamente desde ella asumiendo su estado de crisis interna, pues, en rigor, se trata de un conjunto de elementos que no pertenece al orden de los procesamientos utilizados para investigar o intervenir, y ni siquiera atañe al orden de las condiciones epistémicas de un decir posible, se trata más bien de la incorporación del campo de la ética y de la política al interior del pensamiento y la práctica psicosocial, si por tales entidades se entiende, a groso modo, la posibilidad colectiva de gobernar la vida de los hombres de acuerdo con un conjunto de valores democráticamente

estipulados, y de propulsar estrategias en su dirección para que tales valores sean, efectivamente, puestos en práctica. Sostenemos que incorporar el asunto de los “valores” y de la “política” en el centro de las problemáticas contemporáneas estudiadas por la psicología social contribuiría enormemente a repensar el hortense hacia el cual ha de dirigirse la disciplina.

De este modo, si el planteamiento radical latinoamericanista incitó en tiempos de crisis a elaborar una psicología social de los oprimidos, de aquellos cuyas vidas se presentan efectivamente como miserables, repensar el horizonte de utopías implicaría preguntarse qué tipo de contribuciones puede aportar hoy a dicha problemática la psicología social desde su propio lugar, e incorporando (¿por qué no?) los argumentos epistemológicos, toda vez que los oprimidos en la región latinoamericana aumentan de manera exponencial, y que las formas de oprimirlos se vuelven cada día más sutiles en su mismo ejercicio. Al mismo tiempo, si el planteamiento epistemológico ha incitado a desestabilizar las verdades producidas desde las ciencias modernas a partir de la metáfora de la construcción social, cabe preguntarse qué tipo de configuraciones sociales son las que estamos dispuestos a aceptar como válidas, y que articulaciones son las que estamos dispuestos a desarrollar desde la psicología social, sobre todo encontrándonos en un mundo donde todo parece posible y todo parece aceptable en el mercado contemporáneo de las posibilidades. Ambas preguntas, sin duda, no pueden ser abordadas otorgando preeminencia solamente a asuntos de orden metodológico (cambiamos lo cuantitativo por lo cualitativo, los gráficos por el discurso), ni a lo temático (nos trasladamos de los estudios de la conformidad hacia la investigación de la pobreza, de la comprensión de las actitudes antisociales hacia el de los movimientos sociales), tampoco esas preguntas pueden ser abordadas considerando privilegiadamente lo epistemológico (pasamos de una concepción representacionista de la realidad a uno más bien construccionista de ella), sino que deben ser tratadas también tomando en cuenta esa dimensión del valor (valorizar) que, querámoslo o no, sepámoslo o no, siempre tensiona el ejercicio de nuestro trabajo en cada una de nuestras prácticas.

Ahora bien, a los dos elementos antes descrito (complementariedad del argumento radical con el epistemológico, y repensar el horizonte de utopía), habría que agregar un tercero que, en rigor, responde más bien a la urgencia del momento actual de nuestra sociedad; dicho elemento es el que se refiere a los procesos crecientes de precarización de la vida. A la vez que intentar exponer los argumentos radical y epistemológicos para enfrentarlos y obtener de ese dialogo-tensión elementos posibles de utilizar en términos políticos, y al mismo tiempo que re-pensar ese horizonte utópico a alcanzar desde la psicología social, sostenemos que es imperativo atender a un conjunto de preocupaciones que dan cuenta tanto de la forma en que está siendo gobernada nuestra sociedad y el modo en que se configuran trayectorias de existencias determinadas en el marco de ese mismo modo de gobernar. En efecto, y como anunciábamos en el apartado introductorio, la sociedad contemporánea, esto es, la sociedad abanderada por un neoliberalismo depredador, se caracteriza, por lo menos en los países latinoamericanos, por una mercantilización casi absoluta de los diferentes campos que hacen básicamente sostenible la existencia humana en la actualidad.

La mercantilización neo-liberalizada de la vivienda ha provocado que grandes poblaciones se encuentren alojados en las periferias urbanas, sobreviviendo en estructuras cuasi-habitacionales realmente indignantes, presentando prácticamente las mismas características que evidenciaba el modo de habitar del obrero decimonónico (hacinamiento, aislamiento, inseguridad, insalubridad, etc.) y agregando otras tanto más impresentables; la mercantilización de la salud ha hecho del bienestar humano un verdadero negocio, pudiendo salvaguardar una atención de calidad, digamos digna, solamente aquellas clases que efectivamente están en condiciones de pagar por el "servicio"; lo mismo sucede con el sistema educacional o con el ámbito del trabajo, cuyos grados de neo-liberalización operan descarnadamente sobre la mayoría de la gente, provocando que tanto una actividad como la otra pase a ser más un privilegio socio económico destinado a al sector dirigente, que un derecho social fabricado para los dirigidos.

Ante este panorama no menos desolador, ¿qué puede decir la psicología social? ¿Qué puede aportar, en términos críticos, respecto de esas modalidades gubernamentales cristalizadas en nuestra cultura? Tal vez sea en aquella articulación de la perspectiva emancipadora y epistemológica, donde se juegue la posibilidad de responder a las urgencias antes mencionadas, respuestas que serán, en todo caso, el anuncio o el signo de que la psicología social aun está en crisis, y que, desde ese mismo estado crisis (quizá perpetuo), desea producir las huellas borrosas de las utopías a alcanzar.

Referencias

- Blanch, J.** (1982). *Psicologías sociales. Aproximación histórica*. Barcelona: HORA.
- Fernández, P.** (1994). *La Psicología colectiva, un fin de siglo más tarde*. México: Antrophos.
- Ibáñez, T.** (1990). *Aproximaciones a la psicología social*. Barcelona: Sendai
- Ibáñez, T. y Domènech, M.** (1998). La psicología social como crítica, *Antrophos* 177, 12-21.
- Ibáñez, T.** (2000). *Municiones para disidentes: Realidad, Verdad, Política*. Barcelona: Gedisa.
- Íñiguez, L.** (2002). *Psicología Social como crítica*. En I. Piper (coord). Políticas, Sujetos y Resistencias. Debates y críticas en Psicología Social (pp.39-72). Santiago: ARCIS.
- Martín- Baró, I.** (1983). *Acción e ideología: Psicología Social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA editores.
- Sandoval, J.** (2009). *Una lectura a la crisis y reconstrucción de la psicología social*. Cuadernos de posgrado en Psicología UV, 1, 18-29..
- Torregosa, J. y Crespo, E.** (1982). *Estudios básicos de Psicología Social*. Barcelona: HORA.

La des-autorización de la escritura The writing unsigned*

Sergio Rojas**

Resumen

La crisis o agotamiento del sujeto moderno en el pensamiento contemporáneo se ha desarrollado en las artes bajo la figura de la “muerte del autor”. En este artículo se examina la relación entre el agotamiento del autor, como origen del sentido, y la producción de un orden significante que plantea la cuestión de *quién habla*, analizando especialmente el caso de la escritura de Samuel Beckett.

Palabras clave: Escritura – autor – muerte – Beckett – significante.

Abstract

The crisis or exhaustion of the modern subject in contemporary thought has been developed in the arts under the figure of the “death of the author”. This article examines the relationship between the depletion of the author, as the source of meaning, and the production of a significant order that raises the question of *who speaks*, looking especially for writing of Samuel Beckett.

Keywords: Writing – author – death – Beckett – significant.

* Filósofo, Doctor en Literatura. Profesor adscrito al Departamento de Teoría de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile. Email: sergiorojas_s21@yahoo.com.ar.

** Texto expuesto el 11 de octubre de 2012 en la mesa “Literatura y Psicoanálisis”, en el Centro de Estudios Avanzados de la Escuela de Psicología de la Universidad Andrés Bello.

“Qué importa quién habla,
dijo alguien,
qué importa quién habla”
Samuel Beckett

El concepto de “muerte del autor” hace referencia, por cierto, al hecho de que el autor como *origen autorizado de la escritura* no es sino el nombre que en un proceso editorial reúne y administra un determinado corpus textual, generando además la expectativa de un horizonte de sentido para ese corpus. Considerado de esta manera, el autor es ese *origen que viene después*, por cuanto es “la obra” lo que genera la figura del autor, su lugar como espacio de inscripción de un nombre propio. Esto implica distinguir al autor respecto a la realidad de la individualidad empírica que escribe. Reconozcamos que hacer esto no es fácil, y para muchos podría parecer una extravagancia. Consideremos en la distinción que proponemos el hecho de que el “escritor empírico” no es una instancia a la cual recurrir para verificar o desmentir los análisis que se pueden hacer acerca de una obra determinada. Las conversaciones con los escritores suelen ser tanto o más fructíferas en tanto más bien se alejan de cuestiones relativas al “sentido” de sus novelas.

A modo de ilustración: en una oportunidad, durante un coloquio sobre Literatura Hispanoamericana en el Department of Hispanic Studies de la Texas A & M University, en Estados Unidos, el renombrado escritor salvadoreño Horacio Castellanos Moya señaló irónicamente, a propósito de la discusión que generaba en ese momento el análisis de una de sus obras narrativas: “¡Esa era una novela para reírse!, pero parece que ustedes la están tomando demasiado en serio”. Es decir, el lector comienza a comprender una novela a costa de “desconocer” los propósitos del individuo que la escribió; más aún: inaugurar la dimensión del sentido del texto exige suprimir a ese individuo, y entonces *el autor muere en la lectura*. Como afirma Barthes: “el nacimiento del lector se paga con la muerte del Autor” (1987, p. 71). A partir de este momento el autor es una ficción editorial necesaria.

Con todo, el “autor” no es un concepto al que pudiéramos considerar simplemente como una ilusión, un simple malentendido que debamos abandonar o corregir. Como señala Foucault: “no basta repetir como afirmación vacía que el autor ha desaparecido. Asimismo, no basta repetir indefinidamente que Dios y el hombre han muerto de muerte conjunta. Lo que habría que hacer es localizar el espacio que de este modo deja vacío la desaparición del autor, no perder de vista la partición de las lagunas y las fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer” (1999, p. 329). El autor es una de esas ideas que han ingresado desde hace un siglo en un proceso de agotamiento, un itinerario que describe la propia historia de la subjetividad en su trabajo de autoconciencia conduciéndose hacia una radical lucidez extraviada en el emergente orden significativo del lenguaje.

Me interesaría ahora ocuparme de aquella escritura que ensaya asumir precisamente la conciencia de la “muerte del autor” como su condición de contemporaneidad; una escritura que prolifera animada por una cierta voluntad de cancelar la ilusión del yo soberano como garante trascendente del sentido y unidad de la obra. El yo no permanece en el origen, sino que se encabalga en el orden significativo de una escritura que fluye a partir de la imposibilidad de saber “quién” y “para qué” (se) escribe, como si el yo fuese ante todo el desenlace utópico del discurso, antes que su autor.

Por cierto, podría pensarse que tal cancelación del “yo autor” se encuentra ya, de manera explícita, en ciertas prácticas surrealistas como la denominada “escritura automática”. Las instrucciones de Bretón eran claras: “Escribe velozmente, sin tema previo, con tal rapidez que te impida recordar lo escrito o caer en la tentación de releerlo. La primera frase vendrá sola, puesto que en cada segundo hay una frase ajena en nuestro pensamiento consciente, que puga por manifestarse” (1992, p. 49). Se proponía hacer lugar a una escritura sobre la cual no fuese posible aquello que él mismo denominaba “el cálculo de los psicólogos”. El objetivo de aquellos procedimientos era que la mente pudiese operar como el *médium* de una lógica no consciente, esto es, no administrada

desde el “querer decir” del yo. En la escritura automática la subjetividad busca literalmente des-autorizarse, y entonces el texto que resulta de esas prácticas es el acceso a articulaciones insólitas del sentido, en las que algo supuestamente “reprimido” se expresa. Sin embargo, lo que me interesa aquí examinar especialmente bajo el concepto de “muerte del autor” es, en cierto sentido, todo lo contrario a la anulación *a priori* de la voluntad de autor. En efecto, tanto en la escritura autores como Samuel Beckett o Diamela Eltit nos encontramos con una escritura que pone en cuestión precisamente la voluntad de ser autor, un trabajo que desde una máxima conciencia del lenguaje llega incluso a poner en entredicho el hecho mismo de *querer escribir para ser autor*, esto es: la voluntad producir obras, de *escribir novelas*. En cierto modo, el asunto de ambas escrituras es el fracaso del “autor” como fracaso de su “querer decir”: imposibilidad de la comunicación. Por eso confiesa Beckett respirar el hábito vivificante del fracaso: “ser artista es estar dispuesto a fracasar como nadie más lo estaría”.

La distancia entre el autor y la obra, distancia que permite considerar a ésta precisamente como el producto más o menos logrado de un “querer decir”, es la condición de la significación como *referencialidad*, en que se refiere un estado de cosas actual o posible, real o ficticio, etc. En este caso, el propósito de *querer decir* (querer escribir) tendrá sentido en la medida en que corresponda a la voluntad de querer decir *algo*. De aquí que la distancia como referencialidad sea constituyente respecto al lugar del autor, siendo éste la interioridad desde donde se desplaza un sentido “hacia” el lenguaje. Logocentrismo del autor como interioridad absoluta en el origen. Ahora bien, en la escritura que se genera desde la cuestión de la “muerte del autor” no se ensaya simular la supresión de todo “querer decir” sino que, al contrario, se trata de potenciar ese querer decir, al punto de que la disponibilidad *instrumental* del lenguaje como *medio* de comunicación resulta radicalmente alterada y con frecuencia arrasada. Acaso en este sentido habría que entender el conocido comentario de Beckett a propósito de la pintura de Tal Coat: “la expresión de que no hay nada que expresar, nada con qué expresar, nada desde lo cual expresar,

ningún poder para expresar, ningún deseo de expresar, junto con la obligación de expresar" (1978, p. 89). El lenguaje comparece entonces como el cuerpo de una imposibilidad de "decir", y lo que debe expresar es precisamente esa *imposibilidad*. ¿Acaso nace ésta de una pura reflexión "formalista"?

La escritura de Beckett en su novela *El Innombrable* (1953) corresponde al despliegue incesante de un habla en principio "sin asunto": "Tengo que hablar, sin tener nada que decir, sino las palabras de los otros. Tengo que hablar sin saber ni querer hablar. Nadie me obliga a ello, no hay nadie, es un accidente, un hecho. Nada podrá dispensarme nunca de ello, no hay nada, nada que descubrir, nada que disminuya lo que por decir queda, tengo la mar por beber, por consiguiente hay un mar" (1971, p. 65). El sujeto cree que llega al lenguaje desde "sí mismo", pero no es posible comenzar a hablar absolutamente "desde sí mismo", precisamente porque se comienza *hablando*. El sujeto ha llegado al lenguaje para recién encontrarse, para saber qué es lo que tendría que decir, y para saber recién quién habla. Así se podría interpretar el siguiente pasaje: "no desespero de poder un día salvarme sin callarme. Y ese día, no sé por qué, podré callarme, podré acabar, lo sé. (...) acabar es de desear, acabar sería maravilloso, quien quiera que yo sea, donde quiera que yo sea, donde quiera que yo esté" (1971, pp. 50-51). El pasaje expresa el deseo de conquistar en el lenguaje la *posibilidad* de callarse como el hecho supremo de la soberanía: ser sujeto del silencio, esperanza de que todavía pueda continuar el sujeto cuando sea el silencio definitivo. Porque el sujeto ya no tendrá que buscarse en el lenguaje, no tendrá que hablar para saber quién es: habrá coincidido el sujeto del enunciado con el sujeto de la enunciación. Pero esta diferencia es la condición misma del lenguaje, que es también la condición del sujeto. Lacan enuncia la aporía: "No se trata de saber si hablo de mí mismo de manera conforme con lo que soy, sino [de saber] si cuando hablo de mí, soy el mismo que aquel del que hablo." (2008, p. 484). Ha sido preciso generar la ilusión de un sujeto fuera del lenguaje, esto es, un sujeto que guarda silencio mientras se habla de él. Un sujeto silente *bajo* la cadena significante.

En Beckett el discurso del hablante ha comenzado sin asunto, cuando *ya no había nada que decir*, desde un comienzo, y su narrativa es la puesta en obra de ese “sin asunto”. “Beckett –señala su psicoanalista– quiere consagrar su vida a escribir, pero no tiene nada que decir. ¿No es éste, sin embargo, el signo de una verdadera vocación?” (Anzieu, 1997, p. 137). Es decir, la falta de asunto es una experiencia, y la pregunta es en qué sentido podría ésta requerir de la literatura para inscribirse en un cuerpo significativo. “¿Para qué experiencia es la escritura de ficción el medio de expresión necesario o apropiado a (en tanto que inseparable de) lo expresado?” (Abad, 2006, p. 97). La cuestión es fundamental, pues se trata de un “motivo” (la *falta de asunto*) que en la ficción nos conduce hacia los límites de la novela y de la escritura en general. Al no ser reconocible un asunto previo a la narrativa, ésta retrocede infinitamente hacia el comienzo (buscando un qué, un quien, un por qué); así, la narrativa no tiene comienzo, porque ha comenzado antes de tenerlo, acaso antes de todo o después de todo: “Beckett confiesa (...) haber tenido la sensación de que había en él un ser asesinado, ‘asesinado antes de mi nacimiento’, y haber sentido la necesidad de encontrar de nuevo a ese ser asesinado para tratar de volver a darle vida” (2006, p. 98). El narrador ha comenzado a hablar antes de nacer o después de muerto.

Se ha ensayado comprender la escritura beckettiana desde la escena de diván psicoanalítico: “Llevar la palabra a su propia oscuridad es la forma específica del escritor que llega al segundo momento de la creación. Para pasar de la idea directriz de la obra a la realización de la misma, hace falta encontrar todavía un código que la organice. (...) Mi hipótesis es que ese código se deriva de la situación psicoanalítica.” (Anzieu, 1997, p. 143). En efecto, en la situación psicoanalítica el sujeto que habla –“libremente”– está buscándose a sí mismo en ese discurso. Terminará por no encontrarse, pero el habla habría sido necesaria, pues no se trata de una demora inútil, sino que ha sido el camino hacia la total desposesión, esto es, *hacia sí mismo*, hacia Nadie. Desde el psicoanálisis clínico Anzieu afirma: “El contenido de la obra narrativa de Beckett podría resumirse en el inventario de las frustraciones que puede sufrir la pulsión

de apego" (1997, p. 121)¹. Pero no se trata de una hipotética recuperación de la soberanía perdida del "yo" deshaciéndose del mundo, como si después de todo el "yo" individual fuese un núcleo bajo el espesor retórico del discurso, sino que en esa habla interminable las cosas van emergiendo (relatos, personajes, nombres, situaciones), como en un naufragio de la memoria, en el que todos sus "contenidos" flotan ahora en un océano de significantes intrascendentes. Entonces el habla se extiende en la novela hasta que ésta ya no sea posible (el "final" cede su lugar al agotamiento), hasta que no sea posible la ficción que articule todos esos fragmentos de la catástrofe reinventando al sujeto en el origen de todo y después de todo.

Mi hipótesis respecto a la cuestión que aquí abordamos es que la subjetividad, que opera como el horizonte que habrá de ser desbordado por la narrativa de Beckett, corresponde a la subjetividad moderna cartesiana, cuyo principio determinante es el *cogito*, es decir el "[yo] pienso". La autoconciencia implica una *diferancia* de la subjetividad en relación a sí misma, de tal manera que le sea posible precisamente *dirigirse hacia sí misma* como "objeto". Pero la remisión hacia sí misma es en cierto modo interceptada por la *representación de sí* que satisface a aquella remisión. El sujeto de la enunciación sólo puede reconocerse como sujeto del enunciado, y por lo tanto se ha perdido allí en donde se ha encontrado con su "representante": "debo decir, cuando hablo, Quién habla, y buscar, y cuando busco, Quién busca, y buscar, y buscar, y así sucesivamente y lo mismo en cuanto a las demás cosas que me ocurren y para las cuales es menester hallar a alguien, pues las cosas que ocurren necesitan de alguien, al que le ocurran, es menester que alguien las detenga" (1971, p. 155). Este es el tema central de nuestra investigación: cómo es que el "autor" se conduce hacia la catástrofe de la escritura en la escritura, no abandonándola, sino aproximándose a ese punto en el

¹ "La metamorfosis de su madre asesta un golpe a Beckett (...). Sintiendo que su muerte es inminente, Beckett pasa buena parte de su tiempo destruyendo metódicamente lo que queda de sus posesiones en Irlanda. Consagra una tarde a quemar cajas de correspondencia (...). Se dispone a romper enteramente con su pasado sin el menor sentimiento." Bair, D., *Samuel Beckett*, citado por Anzieu (1978, *op. cit.*, p. 125).

que ya no habría siquiera nada que abandonar. El fin del sujeto como *cogito*. De hecho, el *cogito* cartesiano es el resultado de una devastación en la que se suspenden todas las creencias que separaban a la conciencia de sí misma, se suprime, pues, el mundo como el espesor mismo de la subjetividad. Se llega después de todo a lo que debía haber antes de todo. Pero el *cogito* cartesiano conserva el mundo entre paréntesis, se constituye a partir de las creencias que rehúsa al mundo, de las afirmaciones que ha suspendido. Descartes reconoce, pues, el *cogito* como el lugar de las aceptaciones orientadas hacia el mundo, pero no puede hacer del *cogito* una sustancia reflexiva, como si se tratara de un sujeto virgen que ya era antes de toda creencia. Pues bien, lo que hace Beckett es precisamente transformar el *cogito* cartesiano en un sujeto que sabe de sí antes del mundo. Si el *cogito* cartesiano despertase a una vida interior, éste es *el innombrable*: “heme aquí, yo que estoy aquí, que no puedo hablar, que no puedo pensar, y que debo hablar, por consiguiente pensar un poco tal vez, no puedo hacerlo sólo en relación conmigo que estoy aquí, en relación con aquí donde estoy, pero puedo hacerlo un poco, bastante, no sé cómo, no se trata de eso, en relación a mí que estuve en otra parte, que estaré en otra parte, y en relación a esos lugares en donde estuve, donde estaré. Pero no he estado nunca en otra parte, por incierto que sea el porvenir.” (1971, p. 50). ¿Cómo es posible aquí la *relación* del sujeto consigo mismo? ¿Cuál es la distancia que posibilita en Beckett la relación del sujeto consigo mismo antes de toda determinación? Esa diferencia es, en la novela, *el habla*, pero ante todo *la escritura*, que trama linealmente las palabras, y que en eso distancia al sujeto-del-enunciado respecto un hipotético sujeto-de-la-enunciación, considerando que en cierto modo el enunciado es una misma frase sin término: “yo, que estoy en ruta, con las velas llenas de palabras, soy también ese antepasado impensable del que nada puede decirse.” (1971, p. 110). El “yo” no puede avanzar en el tiempo si no es encabalgado sobre las palabras que lo extrañan, avanzando siempre en relación a un doble de sí que, como un “original”, permanece desde el comienzo, sin haber proferido todavía palabra alguna.

Referencias

- Anzieu, D.** (1997). *Crear / Destruir*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Barthes, R.** (1987). *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Beckett, S.** (1978). "Tres conversaciones con Georges Duthuit".
Barcelona: Tusquets.
- Beckett, S.** (1971). *El Innombrable*. Barcelona: Alianza/Lumen.
- Bretón, A.** (1992). *Primer Manifiesto Surrealista*. En *Manifiestos del Surrealismo*. (Trad. Aldo Pellegrini). Buenos Aires: Argonauta / Alianza Francesa.
- Cuesta Abad, J. M.** (2006). "Aut: Out. El dilema de Beckett".
En J. Jiménez (ed). *Tentativas sobre Beckett*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.
- Foucault, M.** (1999). *¿Qué es un autor?*. En M. Foucault. *Entre Filosofía y Literatura*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J.** (2008). "La instancia de la letra...", en *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Durkheim y Freud: Autoridad disciplinaria, Individuo y Neurosis*

Durkheim and Freud: Disciplinary Authority, Individual and Neurosis

Nelson Beyer**

Resumen

Se presentan en este artículo los vínculos existentes entre el concepto de autoridad disciplinaria y el concepto de neurosis, a partir de un examen de los procesos de individuación asociados a dicho entrecruzamiento. Interrogar por el tipo de individuo que se fabrica en una determinada forma social, permite situar el análisis simultáneamente en el doble registro de lo psíquico y lo histórico. En este sentido, las “neurosis freudianas” favorecen la identificación de los contornos del “individuo disciplinario” que surgió durante el siglo XIX en Europa.

Palabras clave: Disciplinas, Individuo, Neurosis, Conflicto psíquico.

Abstract

This paper analyzes the relationship between the concepts of disciplinary authority and neurosis by paying attention to the process of individuation. The study of the type of individual produced in a specific social form allows situating the analysis simultaneously on a psychic and historic level. In this regard, we will argue that the concept of neurosis developed by Freud might be seen as a path to identify the contours of the “disciplinary individual” that emerged during the European 19th Century.

Keywords: Disciplines, Individual, Neurosis, Psychic conflict.

* Este artículo forma parte del Proyecto Fondecyt N° 1110733 “La autoridad y la democratización del lazo social en Chile”.

** Sociólogo. Investigador Universidad Academia de Humanismo Cristiano. E-mail: beyer.nelson@yahoo.es

Durkheim: autoridad y educación moral

A comienzos del siglo XX, Durkheim dictó una serie de cursos abocados a la educación moral, en los que intenta definir el rol de la familia, y también, y de manera más fundamental, de la escuela, en la creación de individuos morales en un contexto de desfallecimiento de los referentes religiosos.

Durkheim distingue dos períodos o espacios determinantes en la formación y desarrollo moral de cualquier individuo. El primero corresponde a la familia y a toda la amplia gama de hábitos que va conformando el terreno apto para la intervención adecuada del agente protagónico del segundo período, la escuela. Durkheim dirá que esta segunda etapa constituye un momento crítico en lo tocante a la formación de un perfil moral, pues este comienza a tomar sus contornos definitivos. La base de cualquier moral está echada en la familia, pero su sedimentación y solidificación dependen exclusivamente de la institución educativa, que expande el horizonte moral precario y frágil de los niños al interior de la institución familiar. Al mismo tiempo, si un individuo egresa de la etapa escolar sin haber forjado ya su carácter moral, probablemente, según Durkheim, nos encontraremos ante un individuo que irremediamente vivirá fuera del ámbito compartido de los valores y las normas. De este modo, la educación moral tendrá las características de una bisagra, que tenderá un puente entre la educación doméstica y la vida adulta:

Por una parte, para señalar bien en qué debe consistir la educación moral en este momento estaremos obligados a demostrar cómo completa la educación doméstica y se une a ella; por otra parte, para saber lo que está llamada a llegar a ser bastará prolongarla con el pensamiento en el porvenir, teniendo en cuentas las diferencias de edad y de medio (Durkheim, 1947, p. 26).

En suma, la educación moral debe regular la producción de individuos aptos para su desenvolvimiento en la vida social, por lo que su alcance debe ser nacional. De ahí la preocupación durkheimiana por el

destino de las escuelas públicas. La familia, a pesar de su relevancia en la construcción de las herramientas más elementales para desarrollar formas normales de sociabilidad, no tiene forma alguna de igualar en el grado de importancia a la escuela, en lo tocante a la preparación de los individuos para una fértil integración social. Es necesario recordar que en las escuelas francesas, en época de Durkheim, al menos en las públicas, se optó por una formación educativa laica y secular. Esto implicaba el abandono de todas las prerrogativas asignadas a los miembros de las instituciones religiosas, especialmente los sacerdotes, en materia educativa. Su lugar sería desplazado por los pedagogos, quienes debían resguardar que la educación brindada a los niños fuera “enteramente racional”.

Lo anterior conlleva un conjunto de problemas. Una primera dificultad radica en que históricamente la moral ha estado asociada a la religión, por lo que pensar una moral fuera del territorio religioso aparecía como un mero “travestismo” carente de toda sustancia. Pensar una educación laica, que prescriba comportamientos sociales fuera de los márgenes tradicionalmente dibujados por la institución eclesiástica, responde ante todo a la necesidad histórica de crear un sistema de valores adecuados a una nueva entidad completamente ausente en las etapas históricas precedentes: el individuo. Es esta creación derivada del empuje de las sociedades industriales la que requiere para su puesta en juego, de un marco completamente racional para la acción, “porque los progresos del racionalismo corren paralelos con los progresos del individualismo” (Durkheim, 1947, p. 26). Entre los elementos de esta nueva “sensibilidad moral” está, sin lugar a dudas, la necesidad planteada por Rose de que los individuos sean capaces de autogobernarse. A medida que la racionalidad moderna va abriéndose paso, se prescriben nuevas formas de construcción de la individualidad que sólo se vuelven factibles a condición de que se desgarran los lazos que la mantenían aferrada a la tradición. Ello conlleva, que tras del desplome de la tradición, el individuo debe quedar de todos modos atado a una moral laica que conserve la riqueza de la moral como tal, pero que entusiasme a los individuos a guiarse moralmente de la misma manera en que lo hacían las distintas religiones. Para Durkheim,

la construcción de una moral laica pasa por una transformación de los contenidos que albergaban las doctrinas religiosas, pero debe conservar las disposiciones elementales que hacen del hombre un ser moral en tanto tal, independientemente de las obligaciones que cada moral particular, laica o religiosa, prescriba. Sólo comprendiendo íntegramente estas disposiciones, es posible emprender una reorientación de su núcleo temático. No se trata entonces de establecer una gruesa lista de virtudes o valores que tendrían que conformar una especie de decálogo moral para la vida laica, sino de alimentar, previamente, una actitud moral vaciada de todo contenido pero dispuesta a colmarse de acuerdo a las demandas que históricamente se ciernen sobre ella.

La eficacia de la formación moral radicarán para Durkheim en la capacidad de las instituciones, familiar y, sobre todo, escolar, de identificar claramente los objetivos que han de perseguirse, para imprimir en los individuos, a fuerza de repeticiones y reforzamientos continuos en un período determinado, las actitudes necesarias y plenamente coherentes con dichos objetivos.

Ahora bien, ¿cómo entiende Durkheim el hecho moral? La primera característica que Durkheim reconoce en los hechos morales, es que éstos se desarrollan siempre dentro de un marco compartido de reglas, claramente estipuladas y sólidamente preestablecidas. Tradicionalmente podría definirse a esta esfera como la esfera cultural y más específicamente, simbólica. Es decir, aquella dimensión de la existencia social que consiste en una órbita compartida de valores, que normalizan el comportamiento de cada individuo y lo impulsan coercitivamente a describir una trayectoria conductual regular y uniforme en una serie de planos de acción, “conducirse moralmente es actuar conforme a una norma que determina la conducta a seguir en cada caso, incluso antes de que tengamos necesidad de tomar una resolución” (Durkheim, 1947, p. 30). La norma que en cierto modo antecede y dibuja de manera previa la trayectoria que el individuo ha de recorrer, no es sin embargo, un programa introducido en los individuos de un modo infalible. Al tratarse de reglas de carácter general, implican necesariamente la participación activa del agente en su actualización,

pero dicha participación, se limita sencillamente a una acomodación circunstancial de dicha regla y en ningún caso una improvisación original de una norma que no existía. De tal manera que la regla supone al agente, pero su margen de acción es siempre limitado, pues las orientaciones normativas codifican de antemano el comportamiento moral. Es esta distancia entre la norma y el individuo la que le brinda a la regla toda fuerza moral, puesto que apela a la libertad del agente. La moral, en suma, se nos revela como una constelación de reglas que prescriben formas de comportamiento a las que los individuos deben acoplarse libremente. Y estas reglas son fundamentalmente coercitivas.

Debe destacarse además el hecho de que el repertorio de normas no corresponde a un desglose de un principio moral único, que habría de servirnos para proceder correctamente en el ámbito doméstico, en el ámbito público o en cualquier situación social a la que el individuo se enfrente, sin importar las “leyes” específicas que la rijan. Sociológicamente, debe admitirse que lo social constituye un espectro variable de escenarios, en los que no cabe simplemente aplicar una especie de “metaprincipio” moral que haría transparente el modo adecuado de proceder en cada caso, sino de reconocer requerimientos específicos para cada campo, que carecen de medida común con las exigencias de otros terrenos.

Una segunda característica de la moral para Durkheim, es que ella debe marginar la arbitrariedad individual, debe, ante todo, imponer una conformidad. Dicha conformidad debe ser regular. La regularidad, al mismo tiempo que contribuye en una de sus operaciones a fabricar individuos morales, permite simultáneamente el establecimiento de criterios que posibilitarán la identificación de aquellos elementos perturbadores del “orden”, las unidades “negativas” que han de ser tratadas de un modo diferencial y punitivo para su reestablecimiento en la sociedad. Durkheim verá en estos individuos un fenómeno naciente y amenazante, un producto en cierto modo inevitable, derivado del proceso de modernización social. Durkheim describe de la siguiente manera a aquellos individuos que se resisten a la regularización de sus comportamientos:

Este estado de indeterminación implica también un estado de perpetua inestabilidad. Tales sujetos dependen de la impresión presente, de las disposiciones del momento, de la idea que ocupa la conciencia en el instante en que es necesario actuar, puesto que no hay en ellos hábitos suficientemente fuertes para impedir que el presente prevalezca sobre el pasado (Durkheim, 1947, p. 34).

Por lo tanto, para Durkheim, no hay nada que contribuya más a hacer de lo social un bloque consistente que la moral. Ello supone la convicción (también presente como veremos en Freud) de un primado del "pasado sobre el presente". La sociedad, que para Durkheim es antes que cualquier cosa, orden, debe su estabilidad a la regularidad facilitada por la moral. Una tercera característica de la moral está definida por la existencia de una instancia "exterior" que representa a la norma y actualiza sus prescripciones. Nos referimos a la autoridad. Cualquiera sean los contenidos específicos de las normas, las restricciones particulares que estas impliquen y el contexto único para el cuál ellas fueron diseñadas, existe en ellas una capacidad de obligar a ceñirse a sus designios cuyo alcance es universal. La autoridad supone una facultad de imponer sobre los miembros que se encuentran bajo su poder, una serie de deberes que resultan ineludibles y por lo general totalmente contrarios a los designios e inclinaciones "espontáneas" de los individuos. Existe una fuerza de orden superior de parte de la autoridad que decreta, pero que no se confunde necesariamente con un desenvolvimiento ciego de la fuerza, que aplasta las motivaciones individuales. La norma movilizada por la autoridad, puede gozar de plena legitimidad para quién se somete a sus decretos, por lo que la obediencia implica, a su vez, el consentimiento. Durkheim se pregunta al respecto "¿Cuáles son los procesos mentales que se encuentran en la base de la noción de autoridad, que constituyen esta fuerza imperativa que experimentamos?" (Durkheim, 1947, p. 36). Responderemos a esta cuestión a partir del psicoanálisis e intentaremos mostrar detalladamente la conexión entre la autoridad disciplinaria y la neurosis.

Freud: autoridad, represión, neurosis

Los procesos de autocontrol pertenecen al recinto de los que Durkheim denominó “sentimientos complejos”. Los “sentimientos complejos”, sólo pueden encontrar organización gracias a la influencia de la autoridad. Es momento de destacar la convergencia que se establece entre la autoridad, tal y como la formula Durkheim y la instancia psíquica que Freud caracterizó como aquella encargada de la función represiva.

Las “neurosis freudianas” encontraran su raíz en la represión, concepto que Durkheim no desarrolla, pero que, sin lugar a dudas, tiene puntos de afinidad con sus ideas acerca del espíritu de disciplina y lo que a éste le concierne en la contención de los deseos y necesidades cuando amenazan con desbocarse. La autoridad tendrá para Durkheim la labor de regular la vida anímica, de incidir sobre ella e imponerle un coto apropiado a su empuje. Debe someter a los individuos a un régimen de autocontrol, o llegado el caso a obligarlos a inclinarse en un determinado sentido. La eficacia de estas fuerzas, destellan con más impulso cada vez que un individuo actúa o intenta hacerlo en plena concordancia con sus deseos, y debe por consiguiente enfrentarse a la fuerza contraria, proveniente de la autoridad, que lo cerca y le ofrece resistencia. Con ello queda abierto un puente desde la sociología al psicoanálisis: aquél que pone en el centro de la atención la noción de conflicto. Durkheim demostró tener una gran sensibilidad hacia la tensión irresoluble destacada por Freud entre las pulsiones abocadas a la conservación del Yo y las pulsiones dirigidas hacia el Objeto.

Entretanto, la noción de conflicto le permitió a Freud elaborar una representación del aparato psíquico conformado por instancias claramente distinguibles unas de otras, tanto en las fuerzas que representaban, como en las funciones que a cada una de ellas le correspondía desempeñar. Freud formulará dicha representación destacando las condiciones de emergencia de la neurosis, “la neurosis aparecía como la resultante de un combate entre el interés dedicado a la conservación de sí mismo y las exigencias de la libido, combate del cual salía victorioso el Yo sólo al precio

de varios sufrimientos y de renunciamentos" (Freud, 1936, p. 93). Una tensión insuperable se instalará en el corazón de lo psíquico, haciendo del individuo disciplinario una unidad sumamente frágil, que intentará llevar a cabo a través de su yo una mediación compleja y fatigosa, que procurará satisfacer en un mismo movimiento, las exigencias pulsionales provenientes del Inconsciente y aquellas demandas del mundo exterior (entiéndase, sociedad) que exigen del individuo un autocontrol que los facultará como ciudadanos aptos. Para Freud, el "principio de realidad" guiará rigurosamente las funciones del yo, que tendrá la misión de buscar un camino adecuado de satisfacción para la pulsión. Freud reconoció que su punto de partida para reconocer la existencia de un territorio ajeno a la vida consciente, le fue accesible gracias a la acción de representantes de la pulsión, la que, al no poder ser satisfecha de un modo inmediato, modificaba sus ropajes para encontrar una satisfacción que tras su aplazamiento tuviera el efecto de un sustituto. Y la noción de síntoma conjugó aquellos procesos implicados en la reorientación de la pulsión para su satisfacción adecuada. Pero el síntoma no podía sino existir como una parte integral, aunque extraña, del yo. Al provenir de lo reprimido, el síntoma se le aparecía al yo como un recinto opaco y gracias a esta opacidad, Freud pudo rastrear las derivas que podían llevarlo de regreso al corazón de la vida pulsional. ¿Cómo era posible que el yo, lograra regular un siempre precario equilibrio entre las exigencias perentorias del Inconsciente y las necesidades objetivas de la vida social, igualmente imperativas? Freud señalará que esto sólo es posible a un alto costo. La fricción estructural entre dos instancias incompatibles en cuanto a sus funciones y objetivos, acarrea la mayoría de las veces un conflicto psíquico que en grados extremos desembocaba en serias patologías.

Pero vosotros sabéis muy bien cómo desde un principio el análisis afirmó que el hombre enfermaba a consecuencia del conflicto entre las exigencias de la vida pulsional y la resistencia que en él se alza contra ellas, y sabéis también que jamás hemos olvidado ni por un momento la existencia de esta instancia resistente repelente y represora, la cual nos representábamos de fuerzas particularísimas –las pulsiones del yo–, y que coincide precisamente con el yo de la psicología al uso (Freud, 1997, p. 600).

Freud desligará posteriormente esta función represiva del “yo de la psicología al uso” y reconocerá en ellas rasgos sumamente específicos que impedirán cualquier tentativa de asimilación con las funciones del yo. Cuando Freud examina el ejercicio filosófico y reflexivo habitual y prácticamente distintivo de todo lo que será el pensamiento filosófico moderno, constata que es una propiedad del yo su capacidad de disociación. Es decir, el yo puede ponerse a sí mismo como un objeto separado de indagación. Esto permite al yo examinarse, conocerse, criticarse, etc. Freud descubrirá en ciertas formas de disociación el aspecto distintivo de algunas patologías, entre ellas la neurosis. La neurosis permitirá revelar, a partir de la separación del mundo exterior, aspectos fundamentales de la vida anímica en condiciones anormales de funcionamiento.

Ahora bien, la entidad que repele las exigencias de la pulsión y que trabaja a favor del “principio de realidad” será denominada por Freud: super-yo. Ésta forma parte de la estructura misma del yo, pero funciona como una polaridad separada de él que lo observa y escruta de un modo permanente. Esta observación silenciosa e insistente, sin descanso, sin tregua, ni siquiera durante nuestra vida onírica, en la que, si bien se produce un descenso considerable de las defensas, jamás llega a un punto de anulación total, es la encargada de preparar las condiciones para una sanción futura. Por esta razón, Freud la identifica con lo que habitualmente se conoce como “conciencia moral”. Durkheim hablará de “conciencia colectiva”, que se tratará también de un polo separado y examinador de la conciencia individual, y que representa justamente a la sociedad en el interior de la psique del individuo, y tenderá siempre a plegar sus inclinaciones y deseos a los requerimientos de la colectividad. Ninguna instancia le ofrece una resistencia tan férrea al yo como el super-yo. Cualquier tentativa del primero por darle libre curso a la pulsión está seguida de una sanción severa y muchas veces implacable. Tiene un efecto disuasivo e instala como una función regular del psiquismo el aquilatamiento de las ventajas y desventajas que acarrea la transgresión de un límite socialmente prescrito, que si bien puede implicar una alta dosis de placer en el momento de su efectuación, comprende a su vez y

de un modo ineludible una enorme carga de displacer tras la realización del “castigo” subsecuente. Esto se vuelve patente, dice Freud, cuando enfrentamos el denominado “acceso melancólico”.

Mientras en épocas de salud el melancólico puede ser, como cualquier otro individuo, más o menos riguroso consigo mismo, en el acceso melancólico el super-yo se hace riguroso en extremo: riñe, humilla y maltrata al pobre yo...El super-yo aplica un rigurosísimo criterio moral al yo, inerme a merced suya; se convierte en un representante de la moralidad y nos revela que nuestro sentimiento de culpabilidad moral es expresión de la pugna entre el yo y el super-yo (Freud, 1997, p. 603).

Evidentemente, esta autocensura, esta punición inclemente librada por el sujeto en contra de sí, es absolutamente impensable en el reino animal. La idea de un conflicto psíquico apunta a un pilar esencial, al menos para Freud, del proceso de hominización. Examinemos algunos de los requisitos necesarios para la formación del súper-yo. Freud dirá que no constituye una instancia originalmente dada, ni tampoco una especie de sustancia anclada incondicionadamente en la psique. El súper-yo es más bien el resultado de un proceso de formación, opuesto por ello a la vida sexual, que está desde el inicio en la constitución misma del psiquismo. Freud destacó el carácter “perverso, polimorfo” de la sexualidad infantil, desregulada en su origen, totalmente desanclada de cualquier instancia censora. Esto implica que ningún niño nace con una conciencia moral. Pero entonces, ¿de dónde proviene la instancia encargada de la examinación y el auto-castigo? En Freud, igualmente que en Durkheim, la norma provendrá desde el exterior, esto es, se encarnará en una figura real que oficiará de representante de la ley. Es evidente que nos referimos a lo que Durkheim entiende por autoridad. Para Durkheim, el poder coercitivo más importante será la institución educativa, por razones que expusimos anteriormente, mientras que para Freud, la instauración de un límite a las pulsiones tendrá como figura gravitante a los padres:

La influencia de los padres gobierna al niño con el otorgamiento de pruebas de cariño y la amenaza de castigos que indican al niño una pérdida de amor...Esta angustia real es el antecedente de la angustia ulterior a la conciencia...Sólo después se forma la situación secundaria que aceptamos, demasiado a la ligera, como normal; situación en la cual la inhibición exterior es interiorizada, siendo sustituida la instancia parental por el súper-yo, el cual vigila, dirige y amenaza al yo exactamente como antes los padres al niño (Freud, 1997, pp. 604-605).

Entre el súper-yo y los padres se establecerá eso sí, una diferencia muy importante. Mientras que en los últimos se encuentran entrelazadas tanto la función punitiva como la dimensión "amorosa", el súper-yo queda como una instancia residual que ha reservado para sí únicamente el aspecto castigador. Lo interesante que señala Freud, es que la dureza súper-yoica no está asociada directamente con el tipo de lazo que se tiende entre el padre real y el niño. Freud destaca la existencia de padres muy afectuosos, flexibles, cuyos hijos, sin embargo, generan una instancia auto-punitiva sumamente dura. Esto implica que la forma en que el súper-yo se genera, remite a factores que no dependen enteramente de los vínculos familiares en sentido estricto. Ahora bien, a la base de la formación del súper-yo se establece lo que Freud denomina "identificación", que consiste (de manera bastante simplificada) en una equiparación entre el yo del niño y el yo del sujeto que encarna la autoridad y que por lo general Freud asimila al padre. Para Freud, una manera de restaurar un objeto perdido o al cual hubo de renunciarse, es incorporándolo como parte integral del propio yo. Esto es importante por la siguiente razón: porque para Freud el éxito o fracaso de la formación de la entidad super-yoica, depende de manera directa del modo en que se ha logrado la identificación con el representante de la autoridad. Podemos preguntar entonces, ¿de qué depende este éxito? O bien, ¿cuáles son las razones que explican el fracaso de su desarrollo? Pues bien:

El hecho decisivo para esta concepción es que la nueva creación de una instancia superior en el yo se halla íntimamente enlazada a los destinos del complejo de Edipo, de manera que el súper-yo se nos muestra como el heredero de esta vinculación afectiva (Freud, 2007, p. 606).

Lo que implica de manera necesaria que el éxito o fracaso de la identificación con la llamada “instancia parental” dependerá de lo que se conoce como “condiciones sociales del edipismo”, es decir, del modo en que están configurados en una formación social determinada, los lazos entre el representante de la norma, es decir, el padre, y el niño. Para el psicoanálisis, el complejo de Edipo ocupará un lugar importantísimo en la vida temprana del niño y cuando este llega a su fin, las cargas de objeto de gran intensidad que estaban dirigidas a los padres deben reorientarse, y como compensación del proceso de renuncia, se traslada la intensidad al proceso de identificación¹. Freud entenderá que el proceso de identificación, en tanto representa un resto de las tempranas cargas libidinales, tendrán diferentes efectuaciones a lo largo de la vida de un sujeto, pero la identificación con la instancia parental tiene tal fuerza, que tendrá la facultad de separarse del propio yo y obtener una plena autonomía respecto de él. Esto se debe a la decepción que representa para cada uno de los infantes, la constatación de que no gozan del amor de sus padres de manera exclusiva, porque existe otro sujeto, que en lo tocante al amor erótico, tendrá frente a ellos una primacía absoluta. No nos extenderemos aquí en las fases que forman parte del complejo de Edipo, sólo apuntamos que tras las fantasías de castración y la posibilidad de que el pene pueda perderse si se satisfacen los impulsos edípicos, la salida del complejo estará definida por la supremacía narcisística, que finalmente se mantendrá a resguardo de los peligros que conlleva la investidura libidinal de los padres. Esto implicará finalmente el deslinde del yo respecto del complejo de Edipo y el relevo de las cargas de objeto por la identificación. El padre, en tanto figura que representa a la autoridad, se interiorizará por parte del yo del niño, absorbiendo las funciones represivas entre las que se contarán, por ejemplo, la prohibición del incesto, que intentará operar como cortapisa de cualquier tentativa de retorno a las primitivas investiduras objetuales. La libido quedará así, sometida

¹ Para comprender cabalmente la diferencia entre “identificación” y “elección de objeto”, ver: Freud (2007a, p.606).

a un proceso de sublimación que sucesivamente transformará la pulsión en tendencias sentimentales.

Ahora bien, ¿qué operación es la que está a la base de esta transformación de las cargas de objeto en identificación? Evidentemente, una de las nociones gravitantes del psicoanálisis freudiano es la represión. Freud señalará que probablemente lo que propicia la salida del complejo de Edipo sea la represión. Pero lo problemático de esta afirmación es que la función represiva está a cargo del super-yo, entidad que como hemos intentado mostrar es un producto de todo el proceso edípico. ¿Quién entonces, reprime antes de la formación del súper-yo? La respuesta de Freud será que el complejo de Edipo está determinado por un acto distinto de la represión, o que más bien, no se reduce enteramente a éste. Pero intentar aclarar plenamente este problema implicaría una digresión demasiado alejada respecto de lo que aquí nos atañe. Lo importante, no es tanto que el complejo de Edipo se reprima, sino que se elimine por completo. Que desaparezca y no que dependa simplemente de un bloqueo de sus componentes energéticos y representacionales a la conciencia. Un complejo de Edipo meramente reprimido, tiene grandes chances de alojarse en el Inconsciente con una fuerza suficiente como para emerger en la vida ulterior del sujeto, por lo general de un modo patológico. Se establece así una correlación directa entre el modo en que se “sale” del complejo de Edipo y los rasgos que tendrá el súper-yo como entidad punitiva. Si el desenlace de este proceso es el adecuado, el sujeto se desarrollará con la implementación simbólica requerida para incorporarse a la vida social “normalmente”, gracias a la acción restrictiva del súper-yo.

El súper-yo es para nosotros la representación de todas las restricciones morales, el abogado de toda aspiración a un perfeccionamiento; en suma, aquello que de lo que llamamos más elevado en la vida del hombre se nos ha hecho psicológicamente aprehensible. Siendo en sí procedente de la influencia de los padres, los educadores, etc...Por lo regular, los padres y las autoridades análogas a ellos siguen en la educación del niño las prescripciones del propio súper-yo (Freud, 2007, p. 610).

El hecho de que los educadores y otras figuras vinculadas a la autoridad, que no tienen un vínculo directo con el niño, actualicen una función extraída plenamente del núcleo familiar, indica que el súper-yo no consiste en una estructura que se desprende directamente del padre verdadero, encarnado en un individuo concreto, sino que se erige sobre un modelo que responde a la función parental. Y con ello Freud se sitúa en una cercanía aún mayor con Durkheim. Si el súper-yo no deriva del padre efectivo, entonces su contenido es más amplio, por lo que hace entrar en juego una dimensión filogenética que necesariamente opera sobre la base de la transmisión y la herencia, es decir, la tradición. La tradición como fuente de valores, de normatividad, de civilización. La institucionalidad disciplinaria, que para Durkheim encarna las normas y asegura una reglamentación de las relaciones entre las diferentes funciones sociales, ofrecerá a Freud el contenido esencial de la función superyoica. En contra del materialismo histórico, y más específicamente, en contra de Marx, Freud desestimaré la idea de que las instituciones sociales simplemente encubran, como ensueños ideológicos, como máscaras, las relaciones sociales "reales". Una institución, para Freud (al igual que Durkheim), en la línea de la tradición institucionalista que se levantó en alianza con el positivismo y en contra de la dialéctica², entenderá que ellas movilizan también una constelación de valores que aseguran una solidaridad deseable entre los diferentes componentes de la sociedad³. Es por ello que no pueden entenderse en un sentido puramente sincrónico, sino acumulativo, excediendo el puro presente y poniendo en juego contenidos de larga data.

Ahora bien, con la escritura de "el yo y el ello", Freud debió abandonar la segmentación que había propuesto del aparato psíquico en su primera tópica. Sin profundizar innecesariamente en ello, diremos que la identificación que dominó gran parte de la producción freudiana entre lo inconsciente y lo reprimido, mostró en un determinado momento límites

² Véase Marcuse (1976, p. 317).

³ En realidad, el problema es algo más complejo en Durkheim. Antes de él, en Saint-Simon, así como en Comte y en Spencer, las instituciones bastarán por sí mismas para asegurar el orden social. Para Durkheim este factor será insuficiente, de hecho, es posible que las instituciones entren en fases de decadencia, que "enfermen". En este marco, Durkheim desvinculará la idea de sociedad de la de institución, haciendo de la sociedad una entidad sumamente abstracta, que se ha de encontrar más allá de toda sacudida histórica del orden institucional.

que hubieran entrampado el desarrollo de los postulados psicoanalíticos si no se hubieran sometido a una modificación sustancial. El encuentro de Freud con aspectos inconscientes que no mostraban similitud con los contenidos reprimidos, lo obligó a re-diseñar el modelo psíquico, esta vez atribuyendo características del Inconsciente a instancias que antes parecían no calzar con sus rasgos. El problema de la “resistencia” al análisis le hizo conferir dichas características a las instancias yoica y súper-yoica, por lo que después de la corrección de la primera tópica, Freud podrá afirmar que “todo lo reprimido es Inc., pero no todo lo Inc. es reprimido” (Freud, 1997, p. 553). Tras esto, la segunda tópica quedará diferenciada en tres instancias abreviadas: yo, súper-yo y ello, que implicarán un nuevo reparto del mundo anímico, así como un nuevo modelo de interrelación dinámica entre cada una de ellas. Para el yo estará asignada la labor de regular la relación entre la pulsión y la realidad social. Freud señalará que el yo es una parte modificada del ello, que muta al entrar en contacto directo con el mundo exterior. Si el ello entrara en un vínculo inmediato con el mundo, no sobreviviría, por lo que requiere para su satisfacción, de un examen previo acerca de las condiciones fácticas de posibilidad de dicho objetivo. Con ayuda de la percepción y las “huellas mnémicas”, el yo debe encontrar los modos adecuados de metabolizar los contenidos entrópicos del ello. Este último será una cruz permanente del análisis. En sí mismo es incognoscible, inaprehensible. Un vórtice ciego que se resiste a la interpretación y a la conferencia de sentido. Todo lo que puede decirse acerca de él estará enfocado en sus efectos, en aquello que produce, de tal manera que bien podría sostenerse que el ello no constituye un “objeto” en sentido estricto. Su decurso estará guiado de punta a cabo por el principio de placer, en esa medida no conoce en sí mismo ningún tipo de valoración, sólo la urgencia por descargarse. La diferencia más importante entre estas dos instancias, estará determinada por las labores contrapuestas que cada una ejercerá sobre los procesos anímicos. Por un lado, la tendencia por parte del yo a la unificación de los contenidos de la conciencia, por el otro, la diseminación que definirá en su totalidad a los empujes persistentes del ello, que encontrarán, gracias al yo, una salida adecuada por la vía mótil. En resumen:

La relación del yo con el ello podría compararse a la del jinete con su caballo. El caballo suministra la energía para la locomoción; el jinete tiene el privilegio de fijar la meta y dirigir los movimientos del robusto animal. Pero entre el yo y el ello ocurre frecuentemente el caso, nada ideal, de que el jinete tiene que guiar el caballo allí donde éste quiere ir (Freud, 1997, p. 620).

Con estos elementos, resulta más o menos sencillo imaginarse la dificultad que para el yo supone la tentativa de satisfacer requerimientos tan disímiles unos de otros. Y si pensamos que la noción de "individuo" podría entenderse en términos psicoanalíticos, pero también sociológicos, como "el producto de la transformación de lo psíquico por la sociedad" (Castoriadis, 1998, p. 121), el individuo disciplinario será ante todo un individuo definido por la noción de conflicto psíquico. Si, como señala Freud, la neurosis es la consecuencia directa de un trabajo de mediación imposible, desde el momento en que deben rendirse cuentas simultáneas al ello, que exige una satisfacción perentoria, al súper-yo, que mortifica insistentemente al yo por su afán de descomprimir inapropiadamente las tensiones acumuladas tras el aplazamiento de la satisfacción, y finalmente, al mundo exterior (social), desde donde el yo extrae las vías óptimas para vehiculizar la descarga de la pulsión, deben entonces buscarse las condiciones que históricamente contribuyeron a la fabricación de este tipo de individuo. Y nos parece que, sin lugar a dudas, la sociedad disciplinaria se ofrece como el modo histórico concomitante de disponer estas instancias, en donde la fricción entre ellas aparece de una traza especialmente agudizada y que opera como plataforma de base para la emergencia de la neurosis.

Ahora bien, si pudiéramos escoger una palabra, una operación, un trabajo económico, que en el contexto que estamos describiendo funcionara como quiasmo entre el individuo producido y la sociedad que lo produce, sin lugar a dudas sería la represión⁴. El principio del placer,

⁴ La primera reacción que puede tomarse ante la sugerencia de que la sociedad disciplinaria está estrechamente vinculada a la expansión de una "cultura represiva", es de perplejidad o escándalo, en especial por las innumerables ocasiones en que Foucault intenta deslindar su obra de cualquier vestigio operativo que en el plano de la formulación teórica pudiera cobrar el concepto de represión. Sin embargo, vemos en la relación de Foucault con este concepto un problema sumamente complejo y de gran ambivalencia, que se replica, en un nivel más amplio, en las oscilaciones de la relación que Foucault mantuvo a lo largo de todo su trabajo con el psicoanálisis. Como señala Derrida, "La interpretación o la topografía del momento freudiano que él propone es siempre inquieta, dividida, móvil, algunos dirán ambigua; otros, ambivalente, confusa o contradictoria. Quiere a veces acreditar y a veces desacreditar a Freud" (2005, p. 114). Y como sugiriéramos, es posible reforzar complementariamente

que anima y regenta el funcionamiento del ello, no puede entrar en una relación directa con el mundo social. Su encuentro está diferido y la posta intermedia estará regulada por el yo, que impondrá al ello una serie de límites derivados del examen de realidad. En un periodo de producción bastante esquemático pero igualmente complejo, Freud opondrá los dos principios del suceder psíquico como sustrato para la configuración de la neurosis. Y no existe posibilidad de éxito del principio de realidad por sobre el principio del placer si no se robustece la función represiva, que tendrá para Freud una labor civilizatoria.

La primacía del principio de realidad obliga a perfeccionar las herramientas de la instancia encargada de lidiar directamente con el mundo exterior, que ahora debe vigilar de un modo constante los datos provenientes del mundo social, con miras a darle curso a una descarga de la tensión psíquica cuando esta se vuelve ya intolerable. Sin embargo, el destino más frecuente de una pulsión, será el de conservarse en estado de represión. Esto implica que el individuo, a través del juicio y la condena de representaciones o afectos asociados a una pulsión, las confinará fuera de la conciencia, o bien, les impedirá su acceso a ella. Esto, porque, según Freud, el que una pulsión no llegue a un destino satisfactorio, sólo puede explicarse por la razón de que dicha satisfacción implica a la larga, una sensación de displacer mucho mayor en cuanto a intensidad que el placer que supone su satisfacción directa. “Por tanto, será condición indispensable de la represión el que el motivo del displacer adquiera un poder superior al del placer producido por la satisfacción” (Freud, 1997, p. 647). Ello supondrá para Freud, la imposibilidad de concebir la represión como una forma de defensa constitutiva del aparato anímico y la derivará del estadio en que se bifurcan en él las dimensiones consciente e inconsciente, pues la represión funcionará para asegurar el bloqueo del traspaso de representaciones desde la segunda a la primera, manteniendo a raya la filtración de pulsiones inaceptables para la instancia que ejecuta la censura.

esta ambivalencia, con la ambigüedad que Foucault sistemáticamente sostiene con la noción de represión. Si bien afirmó: “cien veces he repetido que la historia de las sociedades occidentales en los últimos siglos no mostraban demasiado el juego de un poder esencialmente represivo”, (1996, p. 99). No es posible soslayar los reparos que al respecto le dirige Judith Butler, “si me estoy acercando a una crítica psicoanalítica de Foucault, ello se debe a que creo que no se puede dar cuenta de la subjetivación y, en concreto, de la transformación del sujeto en principio de su propio sometimiento, sin recurrir a una descripción psicoanalítica de los efectos formativos o generativos de la restricción o la prohibición”, (2001, p. 99).

Consideraciones finales

Como mencionáramos, la salida adecuada del complejo de Edipo, dependerá absolutamente para Freud del proceso de identificación con el padre. Esto nos lleva a un punto que dejamos abierto páginas atrás sobre las “condiciones sociales del edipismo”.

El término es una expresión acuñada por Jacques Lacan y pretende remitir los problemáticos vínculos entre las instancias psíquicas anteriormente presentadas, a las determinaciones específicas que una forma social concreta y singular les imprime. Por esta razón, Lacan se acercará a las ciencias sociales, en especial a la sociología, para extraer de ella los modelos de análisis socio-cultural que le permitan situar los denominados “complejos psíquicos”, los que fijan:

Un conjunto de reacciones que pueden interesar a todas las funciones orgánicas, desde la emoción hasta la conducta adaptada al objeto. Lo que define al complejo es el hecho de que reproduce una cierta realidad del ambiente...Esta definición, por sí sola, implica que el complejo está dominado por factores culturales (Lacan, 2010, p. 26).

Entender los complejos psíquicos, implicará comprender los procesos de transformación de lo psíquico por lo social. Y más específicamente, por el tipo de estructura familiar predominante en una sociedad, que le asignará un lugar adecuado o inadecuado al padre, para que puedan ponerse en juego los procesos de identificación parental que le permitirán al sujeto atravesar de una manera apropiada las fases de desarrollo psíquico y de adaptación social. Lacan desarrollará su teoría de los complejos en el marco de la historia de la familia realizada por Durkheim. En el libro *Lacan y las Ciencias Sociales*, Markos Zafirououlos expondrá los rasgos de esta historia y los elementos que Lacan extrae de ella. La describiremos brevemente para que se comprenda el trasfondo de la tesis lacaniana. Este capítulo se abre con una síntesis de las tesis centrales contenidas en el texto de Lacan denominado “La Familia”. Para Zafirououlos, cuatro son los puntos esenciales de dicho texto.

En primer lugar, la variabilidad del Edipo. Al depender de las variaciones que la historia define para la estructura familiar, el paso sucesivo de un complejo a otro por el sujeto (entiéndase: complejo de destete, complejo de intrusión, complejo de Edipo) es inestable. El complejo de Edipo no asegura de antemano la instauración de un súper-yo o de un ideal del yo propicio, sino que bien puede llevarse a cabo de un modo incompleto e incluso mórbido (esta es, de hecho, la tesis que defenderá Lacan) si el tipo de familia en el que este se despliega carece de una estructura adecuada. En segundo lugar, la eficacia o fecundidad del Edipo se desprende de la relevancia conferida a la imago⁵ paterna en la estructura familiar, que a su vez deriva de la arquitectura del grupo familiar y al modo de interrelación funcional entre sus componentes (siendo esto el tercer punto). Por último, y como cuarto punto, Lacan apuesta por un diagnóstico que en la economía general de su trabajo no admite vacilaciones: asume como un hecho indubitable que la imago paterna, en el esquema “conyugal” definido por Durkheim, se encuentra en estado de declinación, por lo que su función “civilizatoria” se encuentra históricamente bloqueada. Ahora bien, la tesis de la “conyugalización” de la familia es un supuesto asumido por Durkheim, en virtud del cual plantea que la trayectoria descrita por la familia a lo largo de la historia, sería, en primer lugar, lineal, es decir, ofrecería un recorrido diacrónico del que se puede desentrañar un sentido claro. Y en segundo lugar, esa linealidad sería “negativa”, esto es, incluye su tesis en la nutrida tradición que ha interpretado el avance de las sociedades modernas bajo el signo de la decadencia. El sentido del proceso estaría dado por un movimiento progresivo de contracción, que habría llevado a la familia desde formaciones primitivas sumamente extensas y numerosas (comunismo primitivo), hasta la versión “industrial” moderna, que habría simplificado dicha formación hasta su mínima expresión, en donde los miembros de la familia social coinciden con la “familia” biológica. El asunto será para Lacan examinar los alcances psíquicos y psicopatológicos que el esquema

⁵Lacan, (2010, pp. 28, 29 y 30).

simplificado de la familia supone, pues para él, más allá de toda versión singular, se puede “reconocer en ella el órgano privilegiado de la coacción del adulto sobre el niño, a la que el hombre debe una etapa original y las bases arcaicas de su formación moral” (Lacan, 2010, p. 15). De todos modos, esta definición demasiado amplia de la familia en cuanto a su función, no impide que Lacan comprenda que en realidad fenómenos como el tipo de autoridad familiar, las leyes de parentesco y de herencia, las nociones de maternidad y paternidad, etc., no se ofrecen con claridad a la observación científica, por lo que los vínculos entre psiquismo y estructura familiar se entraman muy dificultosamente y por ello la psicología y en especial el psicoanálisis, no pueden avanzar considerablemente en sus investigaciones si no se coordinan y nutren de disciplinas adyacentes como la sociología, la etnología y la historia.

Ahora bien, para Durkheim, la constitución de la familia conyugal tiene sus orígenes en las denominadas sociedades germánicas, que habrían conformado el bloque de naciones con un mayor grado de civilización en Europa. Citaremos un fragmento al que nos remite Zafirouopoulos, en donde Durkheim explica nítidamente lo que debe entenderse por familia conyugal:

La familia conyugal resulta de una contracción de la familia paternal. Ésta incluía al padre, la madre y todas las generaciones originadas en ellos, salvo las hijas y sus descendientes. La familia conyugal ya no incluye más que al marido, la mujer y los hijos menores y solteros... Es indudable que (el hijo casado) sigue ligado a sus padres, tiene el deber de alimentarlos en caso de enfermedad y a la inversa, tiene derecho a una parte determinada de la fortuna familiar... Ésas son las únicas obligaciones jurídicas que sobreviven... No hay en ello nada que recuerde el estado de dependencia perpetua que estaba en el fundamento de la familia paternal y la familia patriarcal. Estamos, por lo tanto, en presencia de un nuevo tipo familiar. Visto que sus únicos elementos permanentes son el marido y la mujer y que todos los hijos abandonan tarde o temprano la casa, propongo llamarla familia conyugal (Zafirouopoulos, 2002, pp. 61 y 62).

Debe entenderse que el concepto de “declinación” utilizado por Lacan, remite a un proceso de debilitamiento jurídico del padre concreto, pero los efectos de dicho debilitamiento impactan también en el plano del padre “simbólico”. Esto supone que la represión requerida para el desenvolvimiento del complejo de Edipo se altera de un modo correlativo. Debilidad de la autoridad paterna implica una depreciación del complejo de Edipo y sus funciones represiva e ideal. El factor decisivo de la contracción de la estructura paternal y su reorganización bajo el modelo conyugal, supone la facultad, de parte de los hijos, de formar su propia fortuna, al margen de la autoridad del padre, lo que, en palabras de Lacan, “limita los derechos disciplinarios del padre a su respecto”.

En definitiva, la idea del Súper-Yo freudiano, o bien de la conciencia colectiva durkheimiana, suponen la existencia de una entidad censuradora que como representante de la “ley”, ejerce una presión sobre las pulsiones individuales para encauzarlas en un determinado sentido. Al alero de una normatividad que debe ser resguardada, establecen los límites sociales que trazan los campos respectivos de lo permitido y lo proscrito. Pero como señala Lacan, la entidad encargada de ese trabajo se encontraría en fase de declinación. No nos interesa discutir aquí la validez de esa tesis. Pero aún si las razones socio-históricas que defiende no son del todo consistentes, reveló una consecuencia indesmentible: el modo de fabricar la individualidad estaba siendo profundamente alterado. Los grandes referentes simbólicos que sostenían la normatividad disciplinaria estaban ingresando a una fase de descomposición. La desaparición del “individuo disciplinario” y el ascenso de un nuevo tipo de individualidad, aún por determinar⁶, supone una retirada progresiva y acelerada del espíritu de disciplina durkheimiano y del conjunto de dispositivos sumamente concretos que le sirvieron de soporte. Con ello, desaparecería la polaridad psíquica entre segmentos reluctantes, abriéndose:

La inesperada condición paradójica que tuvo lugar en nuestro siglo: la de la “desublimación represiva”, características de las sociedades “posliberales”, en las que “los triunfantes deseos arcaicos, la victoria

⁶ Aún cuando ya existe un número considerable de trabajos en esta línea. Indicamos algunos: Zizek (2003); Miller (2005); Ehrenberg (2000); Lipovetsky (2000), Melman (2005).

del ello sobre el yo, viven en armonía con el triunfo de la sociedad sobre el individuo"...a través de tal "desublimación", el yo pierde su autonomía relativa y sufre una regresión al inconsciente. Sin embargo, este comportamiento "regresivo", compulsivo, ciego, automático, que presenta todos los signos del ello, lejos de liberarnos de las presiones del orden social existente, adhiere perfectamente a las demandas del súper yo, y está por tanto al servicio del orden social (Zizek, 2003, p. 31).

Referencias

- Butler, J. (1997). *Mecanismos Psíquicos del Poder*, Ediciones Cátedra, España.
- Castoriadis, C. (1998). *Psicoanálisis, Proyecto y Elucidación*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- Derrida, J. (2005). *Resistencias del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Durkheim, E. (1947). *La Educación Moral*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Durkheim, E. (2000). *Sociología y Filosofía*. Buenos Aires-Madrid: Miño y Dávila Editores.
- Foucault, M. (1996). *Historia de la Sexualidad, La Voluntad de Saber*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- Ehrenberg, A. (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ehrenberg, A. (1995). *Individuos bajo influencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Freud, S. (1936). *Malestar en la civilización*. Buenos Aires: Editorial Extra.
- Freud, S. (1997). *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Madrid: Editorial Altaya.
- Freud, S. (1997a). *La división de la personalidad psíquica*. Madrid: Editorial Altaya.
- Lacan, J. (2010). *La Familia*. Buenos Aires: Editorial Argonauta.
- Lipovetsky, G. (2003). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Marcuse, H. (1972). *Razón y Revolución*. Madrid: Alianza.
- Martuccelli, D. (2007). *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Santiago de Chile: LOM.
- Melman, Ch. (2005). *El hombre sin gravedad, gozar a cualquier precio*. Universidad Nacional de Rosario.
- Miller, J-A. (2005). *El otro que no existe y sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Zafiropoulos, M. (2002). *Lacan y las Ciencias Sociales. La declinación del Padre (1938-1953)*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Zizek, S. (2003). *Las Metástasis del Goce*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

Subversión de la Palabra en Psicoanálisis

Subversion of the Word in Psychoanalysis

Bernardo Cabezas P.*

Resumen

El trabajo realiza una lectura al concepto de la palabra plena en Lacan, problematizando su inscripción dentro de la metafísica de la presencia. Amparada en concepciones como la de Slavoj Žižek respecto de la universalidad concreta hegeliana, esta lectura intenta destrabar este concepto de esta solidaridad imputada y de este modo reanalizar sus consecuencias políticas y clínicas. De este modo, se problematiza el vínculo de este concepto con el constructivismo y, sosteniendo más bien una falla intrínseca en el edificio ontológico, se lo asocia con la concepción del acto analítico. Por último, las consecuencias de este análisis son relacionadas y distinguidas respecto de la concepción del campo político presente en Ernesto Laclau, para lo cual se recurre al análisis lógico de Gödel y a la dialéctica de la fe Kierkegaardiana.

Palabras clave: Palabra Plena, Metafísica de la Presencia, Universalidad Concreta, Política, Subversión.

Abstract

The work presents a reading on the concept of full word in Lacan, problematizing its inscription within metaphysics of presence. Based on conceptions such as the one of Slavoj Žižek about the concrete universality,

* Psicólogo, Magíster en Psicología mención clínica. Universidad Bolivariana. Psicólogo (PIE) Liceo Santa Teresita. E-mail: bernardocabezasp@gmail.com

this reading tries to unlock this imputed solidarity and thus reanalyze its political and clinical consequences. In this way, the link between this concept and the constructivism is problematized and, claiming rather an intrinsic flaw in the ontological edifice, it is associated with the conception of the analytic act. Finally, the implications of this analysis are related to and distinguished from the conception of the political field present in Ernesto Laclau, for this is resorted the logical analysis of Gödel and Kierkegaard's dialectic of faith.

Keywords: Full Word, Metaphysics of presence, Concrete Universality, Politics, Subversion.

La era está pariendo un corazón

Silvio Rodríguez

Introducción

En medio del fervor del movimiento de los indignados, en el año 2011 tuvo lugar en la ciudad de Bilbao, el IV Festival Internacional de las Letras, en cuyo marco se realizó un seminario en donde Slavoj Žižek hizo un interesante planteamiento sobre cierta faceta de la intelectualidad actual. Citando a Chesterton nos recordó su propuesta irónica referente a la instalación de un cuerpo especial de policías que tendrían por particularidad el ser también filósofos. La idea del teólogo inglés era básicamente que el trabajo de estos policías sería al mismo tiempo más valiente y sutil que el de los policías regulares. Mientras estos asaltan tabernas para atrapar ladrones, aquellos irían a reuniones sociales a detectar pesimistas; mientras el policía ordinario descubre en un diario de vida que un crimen ha sido cometido, este cuerpo especial de policías

filósofos descubre en un libro de sonetos que un crimen será cometido. Se trataría así, para Chesterton, de encontrar el origen de pensamientos horribles que conducirían finalmente al hombre hacia el fanatismo intelectual y al crimen intelectual (Zizek, 2011a). En torno a esta reflexión el esloveno se pregunta si:

(...) acaso buenos pensadores como Karl Popper, Theodor Adorno o Emmanuel Lévinas no suscriben una versión ligeramente cambiada de esta idea donde el crimen político actual se denomina totalitarismo y el crimen filosófico se condensa en la categoría de la totalidad. Una vía directa nos llevaría desde la noción filosófica de totalidad al totalitarismo político. El objetivo entonces de esta policía filosófica sería descubrir de un libro de Platón o de Rousseau que un crimen político será cometido. [Así] los policías ordinarios irían a organizaciones secretas a arrestar revolucionarios mientras los policías filosóficos van a simposios filosóficos y culturales a detectar proponentes de totalidad (Zizek, 2011a).

Siguiendo esta línea de pensamiento podemos por nuestra parte agregar que dentro de la lista de arrestados por este tipo de policía no figuran sólo intelectuales y pensadores, en tanto su trabajo no se ha limitado sólo a los proponentes, sino que muchas veces, e incluso con mayor celo, a los mismos conceptos. En efecto ¿no es acaso el concepto lacaniano de *palabra plena* uno de los presidarios más emblemáticos en la cárcel de la totalidad? Su recurso al significante de la plenitud ha hecho de este concepto un blanco insoslayable de aquellos que se complacen en la pura denuncia de la metafísica, confundiendo muchas veces a los propios analistas.

Empero ¿se agota realmente el problema allí? O para decirlo en forma sucinta: ¿Es la palabra plena una mera formulación ataviada, un mero refrito de la denominada “metafísica de la presencia”, o sea, una nueva afirmación de la “totalidad”? Sostenemos acá que una lectura ceñida al texto de Lacan no solo se arranca del registro de totalidad o plenitud metafísica, sino que implica una formulación absolutamente diferente que permite poner término a esta misma huida, sin que ello

signifique, por supuesto, suscribir lo que podríamos denominar como su “lógica interna”. De este modo es posible destrabar el trabajo de este concepto de manera que fuera del entuerto que dictamina y le retiene en su culpabilidad, se desplieguen sus implicancias clínicas y políticas.

Función y Campo

Por supuesto, el lugar en donde Lacan desarrolló más pormenorizadamente este concepto fue en *Función y Campo de La Palabra y del Lenguaje en Psicoanálisis* de 1953, específicamente en su primer punto denominado *La Palabra Vacía y la Palabra Plena en La realización Psicoanalítica del Sujeto*. Como es bien sabido, en este texto (que por otra parte ha sido muy trabajado), Lacan parte su argumentación enfocándose en la *palabra vacía*, pero allí no se limita sólo a denunciar la vacuidad típica de los discursos que oímos cotidianamente, sino que comienza más precisamente por hacer una distinción entre lo que podríamos denominar versiones del vacío.

Pero ¿qué era pues ese llamado del sujeto más allá del vacío de su decir? Llamado a la verdad en su principio, a través del cual titubearán los llamados de necesidades más humildes. Pero primeramente y de golpe llamado propio del vacío, en la hiancia ambigua de una seducción intentada sobre el otro por los medios en que el sujeto sitúa su complacencia y en que va a adentrar el monumento de su narcisismo (Lacan, 2005, p. 238).

Distinción entonces entre el “vacío del decir” y el “llamado propio del vacío” ¿Acaso no es posible discernir ya acá una localización del registro de esa plenitud tradicional, pre-crítica, si se quiere? Se trataría en ella, justamente de este intento imaginario de seducción sobre el otro, en donde Lacan sitúa este “vacío del decir”, es decir, básicamente ese ejercicio narcisista especular en que el sujeto se agota en esfuerzos que buscan lograr su brillo frente al otro y así erigir la estatua de su linda persona. La complacencia definitiva es, empero, siempre esquiva, por lo

que la plenitud estaría, en consecuencia, siempre obligada al expediente de la infinitud, esta infinitud espuria, en términos hegelianos, sustentada por la promesa de una especie de acoplamiento perfecto. No obstante, señala Lacan, en este mismo empeño es posible localizar el “llamado propio del vacío”. Vacío que, por cierto, ya no es solamente aquel de lo que se dice, sino que es el “vacío”, la hiancia o la brecha en donde se instala el trabajo mismo de seducción, donde este tiene lugar.

Por lo tanto, si Lacan acá se refiere al vacío del decir, es decir al “blablá”, a la charlatanería o la tontería, no es para afirmar en contraste un habla segura de su “querer decir”, de su “objetivo”. Por el contrario, incluso parece más bien señalarnos que el “llamado propio del vacío” se discerniría más claramente, se actualizaría con mayor fuerza, justamente allí, es decir en la seducción narcisista, o sea, en la convicción del ideal de la comunicación que, digitado desde el imperativo de la complacencia, impone al “querer decir” de la palabra la pretensión de su univocidad convirtiéndolo, más bien, en un “querer callar” opuesto. En consecuencia podemos decir que no sólo no se afirma un discurso seguro de su querer decir, sino que, aún más, éste encarnaría el “vacío del decir” cuya insulsez se sostiene en la renegación del “llamado del propio vacío” en su fundamento. Para ser claros, la palabra vacía no lo está porque carezca de un elemento positivo que la llene sino más bien porque ofusca el llamado del vacío en que tiene lugar. No obstante, este vacío a la base no deja de irrumpir, por medio de una especie de inversión, allí donde la plenitud de la evidencia debía en principio comparecer. Nada más evidente hoy en día, en donde la compulsión al objeto de consumo parece incluso servirse de esto apostando a la perpetuidad este ejercicio ilusorio, haciendo de la sucesión al infinito de objetos un intento de burlar lo definitivo del asunto.

El problema se esclarece aún más cuando, luego de referirse en forma hilarante a la introspección, Lacan aborda la teoría de la triada: frustración, agresividad y regresión, preguntándose, antes de dar esta secuencia por sentado, de donde viene esta frustración, si acaso es, como se alega frecuentemente, del silencio del analista. Por supuesto, su respuesta

es negativa, ya que no se trata de una especie de capricho sádico de éste, sino de abordar una frustración inherente al discurso mismo. En efecto, Lacan dirá que este ego que surge del intento de complacencia del Otro, es una “obra en lo imaginario” en donde el sujeto se empeña en “ese trabajo que realiza para reconstruirla *para otro*”, pero en donde “vuelve a encontrar la enajenación fundamental que le hizo construirla *como otra*.” (Lacan, 2005, p. 239) Es decir, no se trata solamente de que el yo se frustrate por estar preso en la necesidad de ajustarse frente a la demanda de Otro (en una especie de ajuste infinito en pos de la comunicación), sino más bien de que es por esta enajenación misma que el ego surge (en este sentido entonces la clásica fórmula tomada de Rimbaud “*Je est un autre*”).

Este ego, cuya fuerza definen nuestros teóricos por su capacidad de sostener una frustración es frustración en su esencia. Es frustración no de un deseo del sujeto, sino de un objeto en donde su deseo está enajenado y que, cuanto más elabora tanto más se ahonda para el sujeto la enajenación de su gozo. Frustración pues de segundo grado. (Lacan, 2005, pp. 239-40).

De nuevo entonces, no se trata de la frustración de algún deseo particular, sino de la frustración inherente al deseo mismo, que en su enajenación da lugar al propio deseo. Pues aun cuando el sujeto alcanzase ilusoriamente su objeto sería el sujeto el que allí se haría objeto “en la ceremonia del espejo (...) [pero] aun si alcanzase en esa imagen su más perfecta similitud, seguiría siendo el gozo del otro lo que haría reconocer en ella.” (Lacan, 2005, p. 240) De este modo, este registro de una frustración fundante del ego, esta frustración de segundo grado, remarca en consecuencia esta diferencia con la metafísica de la presencia, en tanto ella comparecería aún en la ausencia de las frustraciones regulares o de primer grado, es decir en la parusía, en el éxtasis del encuentro, en donde incluso se haría más capital.

La efectividad de esta frustración de segundo grado podría ejemplificarse con el caso del sujeto que despotricaba constantemente contra su jefe por considerar que le suministraba bajos sueldos, malas

condiciones laborales, horarios excesivos... etc. Empero un buen día le llama la gerencia y le ofrece a él mismo ser el jefe. El resultado de este aparentemente alegre ofrecimiento distó de su felicidad ya que, por el contrario, lo sumergió en una profunda descompensación que le dejó arrojado en bares durante varios días. Como es claro, el yo de este sujeto no sólo soportaba muy bien las frustraciones de "primer grado" (el poco dinero, los horarios... etc.), sino que éstas constituían el soporte mismo de su subjetividad, se sostenía en ellas y el día en que estas frustraciones se desvanecen, él mismo es el que termina desintegrado por esta frustración de segundo grado, es decir la frustración que se actualiza en su mayor radicalidad justamente donde el sujeto aparece complacido.

Pero entonces ¿de qué se trata en esta frustración de segundo grado? ¿Acaso no nos recuerda su formulación a ese dominio terrible del que Lacan hablará más tarde, ese dominio que se abre allí cuando se cumplen las fantasías que nos sostienen? En efecto, es posible señalar que esta frustración de segundo grado, en rigor, excede el registro mismo de la frustración misma, toda vez que comparece allí cuando, como promete el genio, "tus deseos son cumplidos". Sin duda, se trata de algo que "arruina la fiesta", pero no tanto por sustraer algo a la completud de la complacencia del Otro, obstaculizando en el sujeto el alcance del objeto de su deseo, sino que más bien por arruinar las mismas coordenadas que sostienen esta separación con respecto al objeto, en tanto arruina la fiesta incluso allí donde se la esperaba en su mayor expresión, es decir, en términos lacanianos, se trata de un registro que desarma el fantasma. En consecuencia, otro tanto podemos sostener del vacío implicado en la explicación de la *palabra vacía* en tanto en ella, como con la frustración, también se excede la vacuidad ordinaria para apuntar a una especie de vacío de segundo grado, un vacío en el vacío que se sustrae al registro simbólico del eje vacío-plenitud. Es decir, no se trata de un vacío formalista, un vacío rellenable con elementos positivos contingentes (Zizek señala como ejemplo de esta concepción al funcionalismo en psicoanálisis: la función paterna es una, pero la pueden encarnar una serie de sujetos empíricos contingentes) sino que se trata, como hemos planteado, de un vacío que se actualiza en la plenitud, o sea un vacío interno a ella.

Este tipo de “inversión” de segundo grado, no deja de recordar la reflexión de Baudrillard frente a los atentados del 11 de Septiembre estadounidense. Junto con denunciar cómo la mayoría de las interpretaciones niegan el acontecimiento mismo, Baudrillard remarca que se trata más bien de que, precisamente en el momento donde parecía más erradicada la posibilidad de un acontecimiento, emerge esta singularidad en el sistema y además, podríamos señalar, en el corazón mismo en que (para decirlo como Badiou) se encarnaba el estado de situación actual, es decir en las torres gemelas, el centro del capitalismo financiero. Allí algo aconteció, algo se actualizó de acuerdo a lo que él llama la “hipótesis soberana”, un irreductible al orden omnipresente se puso de manifiesto (Baudrillard y Morin, 2004). Esto es, por otra parte, lo que justifica una distancia con las teorías conspiracionales que latamente se han tejido en este respecto. No se trata de negar que alguna inteligencia pueda surgir de dicho esfuerzo, sino más bien remarcar como estas teorías (así como otras referidas por ejemplo a la generación artificial de terremotos) vienen a intentar reintroducir estos acontecimientos en la lógica del estado de cosas velando la aún más terrible radicalidad de su incalculabilidad.

Como puede verse, este texto exige para su lectura un ejercicio no tan simple como el que pudiese sospecharse. De hecho, es este mismo ejercicio el que permite entender que más adelante, haciendo referencia a la figura de un silencioso intercambio de una moneda (tomada de Mallarmé), Lacan diga que por más vacía que aparezca la palabra “conserva su valor de tésera” ya que sólo remarcando el “vacío” estructural del discurso o su “frustración de segundo grado” se sale de la pura vacuidad apuntando hacia aquel dominio que, si bien se sustrae a los ejes binarios del registro simbólico (como por ejemplo: frustración-complacimento), no obstante les da su condición fundacional, en tanto al sustraerse permite su definición misma. Sustracción interna en consecuencia. De este modo, Lacan puede señalar que “Incluso si no comunica nada, el discurso representa la existencia de la comunicación; incluso si niega la evidencia, afirma que la palabra constituye verdad; incluso si está destinado a engañar, especula sobre la fe en el testimonio” (Lacan, 2005,

p. 241). Aún cuando la palabra es vacua, su vacuidad tiene lugar gracias a una instancia que no tiene nada de trivial y que la sostiene en identidad especulativa con la plenitud. Y aún más, a fin de cuentas, es sólo gracias a ella que, aún cuando sea totalmente vacía, aún si no comunica nada, hay salida posible al atiborramiento banal en que se enfrasca el vacío de este decir.

Ahora bien, la lucha de Lacan en contra de esta banalidad de la palabra ¿significa que abogue por un repliegue frente a la captación imaginaria del deseo en el objeto? O de otro modo ¿apuesta Lacan por un retroceso frente a la enajenación del deseo? En cierto modo podría parecer que sí, ya que el texto en su integridad boga por una salida de la primacía de la relación imaginaria. Sin embargo, Lacan tiene muy presente que la salida de esta relación no se encuentra en ninguna especie de ascetismo budista que renuncie al compromiso con el deseo y su objeto.

El único objeto que está al alcance del analista, es la relación imaginaria que le liga al sujeto en cuanto yo, y, a falta de poderlo eliminar, puede utilizarlo para regular el caudal de sus orejas, según el uso que la fisiología, de acuerdo con el Evangelio, muestra que es normal hacer de ellas: *orejas para no oír*, dicho de otra manera, para hacer ubicación de lo que debe ser oído. (Lacan, 2005, p. 243).

Sin perjuicio de lo señalado, es claro que en su opinión no se puede sortear esta captación imaginaria, pero si se puede trabajar con ella para, por así decir, posibilitar su desmembramiento, y así trabajar el espacio de lo evidente, escuchando aquello que se dice sin “querer decir”. Lejos de rehuir la captación del deseo en el objeto, se trataría más bien de asumirla hasta el final pero no en la esperanza de su pacificación, sino que en la apuesta de que en ella misma se encuentra la salida a las coordenadas que ella establece para sí. Para decirlo de otra manera, Lacan nos conduce a la conocida práctica de la buena crítica que, en lugar de simplemente sustentar su ejercicio en una oposición con respecto del texto analizado mediante un texto pretendidamente superior, se limita a trabajar el texto según sus propios parámetros estableciendo las inconsistencias internas que, ya en el, lo sacan fuera de sí.

En consecuencia, con respecto a la política lacaniana frente a la enajenación del deseo, palmaria en su concepción de la palabra vacía, se trata de oponerse, en lo concerniente al lenguaje, a cierta tradición que buscaría regular sus formulaciones vacuas e imprecisas apostando a un lenguaje más profundo o esencial, como podría leerse por ejemplo en el esfuerzo etimológico de Heidegger. Esta pretensión, propia de la intersubjetividad obsesiva (en los términos que Lacan utiliza en el texto que trabajamos), quizá tuvo su formulación más patente dentro de las matemáticas con David Hilbert.

Hilbert se encomendó al trabajo de solucionar el antiguo problema lógico de la consistencia, es decir del cómo establecer si un determinado cuerpo axiomático (por ejemplo el de la geometría euclidiana) lleva o no a proposiciones contradictorias entre sí. Problema relativo a la exhaustividad ya que, por más que un determinado sistema no haya arrojado proposiciones contradictorias hasta determinado momento, esto no querría decir que en el infinito de su operar una contradicción pudiese tener lugar. Hilbert intentó, en este sentido, superar los esfuerzos que hasta entonces se habían hecho para sortear este problema mediante las denominadas *pruebas relativas* de consistencia, es decir, pruebas de consistencia que se amparaban en otro cuerpo axiomático sosteniendo así que un sistema es consistente de acuerdo a otro sistema. El problema con estas pruebas era que aun si lograban demostrar la consistencia de determinado sistema de axiomas (sorteando el problema de la infinitud), desplazaban el problema al nuevo cuerpo axiomático al dejar abierta la pregunta de si el referente utilizado era consistente o no. Se trataba entonces de pruebas que, para ponerlo en términos lacanianos, apostaban a la existencia de un Otro del Otro.

En este contexto, Hilbert proyectó la realización *pruebas absolutas* de consistencia, las que justamente involucraban una delimitación precisa de un lenguaje en que cada símbolo tuviera una definición precisa y clara para todos. Su idea era entonces la de identificar, gracias a este lenguaje prístino, y en un recurso muy estructuralista, no un número infinito de operaciones, sino un número delimitado de funciones en dicho lenguaje.

Y de esta manera, mediante una revisión exhaustiva de éstas, establecer si un cuerpo axiomático era consistente o no.

Se trató, en efecto, de un empeño interesante, pero cuyo proyecto no se sostuvo mucho tiempo porque pronto tuvo un revés insoslayable, a saber, el trabajo que en 1931, amparado en las proposiciones de Russell, publicó un joven Kurt Gödel bajo el nombre de “Über formal unentscheidbare Stätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme” (Sobre las proposiciones formalmente indecidibles de los Principia Matemática y sistemas conexos). En este lugar, Gödel precisamente aceptó jugar el juego propuesto por Hilbert, que era, claro está, el de intentar una prueba para la consistencia en el Otro. No obstante, llevando hasta el final las conclusiones determinó (de un modo al que nos referiremos más adelante) las limitaciones estructurales que presenta un proyecto como el señalado al identificar una extraña fórmula que impide fundamentalmente la exhaustión de la demostración de la consistencia, al menos si se la quiere preservar. Es decir, nos enfrentó al Otro barrado.

En este sentido, Lacan en *Función y Campo...* en vez de intentar una depuración obsesiva del lenguaje de estilo hilbertiano, apuesta más bien por una intersubjetividad histórica que por así decir, aceptando la enajenación del deseo, entrando en el juego, no se satisfaga en su lógica interna. Se trataría, en consecuencia, de seguir el camino de Hegel - como remarca Zizek-, que si bien apunta también a una posible salida a las vacuidades del lenguaje, no lo hace del mismo modo.

Para explicar esta otra modalidad Zizek se remite al concepto de *lalengua* en Lacan (Zizek, 2011b), concepto en el cual vale la pena detenerse un momento. En efecto, parece haber un estrecho vínculo entre este concepto (posterior en la obra de Lacan) y la palabra vacía; aún más, *lalengua* es probablemente la forma más manifiesta de la palabra vacía. En efecto *lalengua* corresponde al punto donde el lenguaje empieza, por así decir, a jugar por sí sólo, o sea, sin un plano de referencia (Zizek, 2011b). Un ejemplo de este punto al que puede advenir el lenguaje lo encontramos en el *Parrot sketch* del grupo de comedia inglés Monty Python. El *sketch* se trata básicamente de un cliente que viene a alegrar

a una tienda de mascotas que le han vendido un pájaro muerto que trae consigo, no obstante, el vendedor. Para no devolver el dinero, se arroja a las más ridículas e hilarantes explicaciones, como por ejemplo que el pájaro no está muerto, sino que está durmiendo la siesta, o también que está melancólico por sus fiordos de origen, o que está pasmado por el maltrato. El asunto es que el cliente, en una forma aún más ridícula, intenta cada vez replicar intentando una explicación más clara para lo evidente, es decir, que el pájaro simplemente está muerto. Al final, resulta muy significativo que, luego de una larga serie de explicaciones absurdas, el vendedor llegue a decirle al cliente que no le ha entendido porque ha usado un palíndromo (palabras que se leen igual al derecho que al revés). Es precisamente en este punto en donde el juego de palabras aparece en forma literal cuando el agobiado comprador dice, “lo lamento, no estoy preparado para seguir adelante mi línea de argumentación, ¡esto se torna muy tonto!”. Finalmente, irrumpe en la tienda un hombre vestido de policía para cortar el asunto. En efecto, sólo una intervención arbitraria (en cierto sentido) puede detener el flujo gozoso e irregular de la palabra vacía.

Este ejemplo nos permite, por otra parte, apuntar nuevamente a este dominio que Lacan designa frustración de segundo grado, a este vacío en la plenitud (del vacío). Como apreciamos, la palabra radicalmente vacía es decir, ese flujo sin sentido de “tontería”, no lo encontramos en la angustia por el extravío del objeto de su referencia, sino que, paradójicamente, la palabrería realmente ilimitada comparece allí donde al lenguaje parece no faltarle nada, no remitir a nada; donde este parece haber “reintegrado” el objeto de su referencia, pagando no obstante el precio de su total banalidad. Pues bien, de acuerdo con Žižek, la opción de Hegel es: en lugar de retroceder frente a este dominio y apuntar a un lenguaje prístino, apostar a que intensificando este juego, llevándolo hasta el final, algo irrumpa (tal como el policía en el *sketch*) y pueda conducirnos a una salida de la vacuidad.

Fuera, entonces, de la pretensión protopsicótica de un repliegue respecto de la captura imaginaria del juego del deseo, arribamos de este

modo en *Función y Campo...* a la cuestión de la palabra plena, de la que tocaría preguntarnos, considerando lo establecido respecto de la vacía, a que se apunta bajo este epíteto de plenitud.

En concordancia con su opción por la intersubjetividad histórica, Lacan se remite a ella para comenzar a hablar de la palabra plena. En particular nos remite al caso de Anna O. y su "*talking cure*", que más que responder a una "toma de conciencia" del acontecimiento traumático (ya puesta en entredicho por la hipnosis) responde a su pasaje al verbo o al *epos*, ya que esto se realiza "en un lenguaje que permite a su discurso ser entendido por sus contemporáneos, y más aún que supone el discurso presente de estos" (Lacan, 2005. p. 245) Es decir, más que de una iluminación de la conciencia, se trata de su relato, de la simbolización del acontecimiento, de su entrada en el Otro, podríamos agregar, pero ¿implica esto simplemente la suposición de un acontecimiento más allá del lenguaje? Claro que no. Lacan, al hablar de la palabra vacía, ya advirtió que en el análisis no se trata de un objeto más allá de las palabras, por eso es, por otra parte, que el asunto se torna entretenido.

Es en este mismo sentido que Lacan remarca que en la revelación histórica del pasado ni siquiera se trata solamente del sujeto como, en términos heideggerianos, *gewesend*, como "siendo el que así ha sido", porque la ambigüedad de esta revelación:

(...) no proviene tanto del titubeo de su contenido entre lo imaginario y lo real, pues se sitúa en lo uno y en lo otro. No es tampoco que sea embustera. Es que nos presenta el nacimiento de la verdad en la palabra, y que por eso tropezamos con la realidad de lo que no es ni verdadero ni falso. Por lo menos esto es lo más turbador del problema. (Lacan, 2005, p. 245).

Por lo tanto, no se trata del simple relato de los hechos positivos de mi historia, hechos que luego serían ofuscados por mi subjetividad imaginaria. En consecuencia, ni siquiera se trata de que el hecho esté perdido, como se dice comúnmente, porque ello nos introduciría en la lógica del mito de acuerdo a su normativa interna, velándonos el porqué de su necesidad. Se trata, más bien, nuevamente, de la irrupción de esa

dimensión que actualiza un vacío donde la plenitud debía comparecer, esa dimensión internamente exterior (ex-tima) a la simbolización, simbolización en este caso histórica. Esa dimensión que acá es referida como una turbadora “realidad de lo que no es verdadero ni falso”.

En orden de justificar esta realidad que no es la del embuste ni la de la ofuscación imaginaria, Lacan dice algo muy interesante, que “de la verdad de esta revelación es la palabra presente la que da testimonio en la realidad actual, y la que funda en nombre de esta realidad” (Lacan, 2005, p. 245) El interés radica, al menos por una parte, en los ecos que esta proposición evoca. En efecto ¿acaso una primera lectura de esta sentencia no podría hacernos pensar acá en una especie de Lacan constructivista, en donde la palabra construye realidad? Y por otro lado ¿no es acaso esta afirmación muy cercana a lo que más tarde dirá respecto del acto analítico?

Sin lugar a dudas, podemos decir que se trata en la palabra plena de una palabra que de algún modo permite superar el estatuto tradicional del lenguaje como representación, subvirtiendo su orden. Sin embargo, para captar la verdadera dimensión de lo tratado es preciso no estancarse en la idea de un sujeto que construye su realidad en una suerte de circuito retroalimentado. De hecho lacan es categórico y dice que:

(...) no se trata en la anamnesis psicoanalítica de realidad, si no de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como la constituye la poca libertad por medio del la cual el sujeto las hace presentes (Lacan, 2005, p. 246).

Por lo tanto, Lacan no se limita a afirmar el lugar común de la dependencia subjetiva de la realidad, dependencia que se da en un *feed back* que presupone tanto al ego como al mundo desde el origen. En un gesto más radical, Lacan afirma que con la palabra plena no se trata de realidad, es decir que con ella se trabaja sobre la inconsistencia ontológica de la realidad en sí tal y como lo implica el futuro anterior del *habrá sido* que opera en la cita, que va más allá del referido *gewesend*, en tanto implica un trastorno en el orden del ser. En consecuencia, en vez de proponer un

baile entre el determinado y el determinante, Lacan más bien opta por la absoluta primacía del determinante, pero no obstante dejando un escaso margen producto de su inconsistencia intrínseca. Por lo tanto, esta escasa libertad del sujeto no es meramente una fuerza externa que opera sobre un todo ontológico organizado, sino que esa escasa libertad se instala en el margen mismo de la propia inconsistencia del edificio ontológico. En efecto, podríamos decir, que incluso cuando el sujeto de alguna manera opera sobre dicho margen, el mismo como sujeto es alterado en una especie de destitución subjetiva que altera las coordenadas mismas que le definían.

Enfrentamos, por lo tanto, un abordaje diferente al problema que nos asalta a muchos lectores de Lacan interesados en el concepto de la palabra plena, como por ejemplo a su mismo traductor al español, Tomás Segovia, cuando en su *Miradas al Lenguaje* remarca que Lacan dice igualmente que la palabra plena es “identidad con aquello de que habla” tal como en efecto apunta Lacan en su *Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud*. Para Segovia se trata en esta afirmación del registro del conocimiento: “Se trata, por supuesto, del registro de la palabra del sujeto del conocimiento (...) o sea ante todo de la palabra del conocimiento psicoanalítico.” (Segovia, 2007, p. 208) Pero en seguida agrega que “ignoro si esa plenitud es posible” ya que atiende oportunamente a que esta definición “contradice la que cité antes y parece incompatible con lo que los semiólogos encuentran” (Segovia, 2007, p. 208), vale decir el carácter precisamente no identitario del lenguaje.

En este sentido, cabe insistir en que, con la palabra plena, no se trata de ningún regreso pre-crítico a una concepción de la palabra identificando la realidad. De hecho, la palabra plena parece dirigirnos directamente a este registro de segundo orden implicado en la palabra vacía ¿Cómo entender entonces esta identidad? ¿A qué se refiere entonces Lacan? Se trataría más bien de dar un nuevo giro a la lógica representacional. Lo que Lacan denomina *la identidad de la palabra con aquello de que habla* sería por lo tanto precisamente el punto en que la exterioridad simple de la cosa con respecto al lenguaje es, para decirlo en términos

hegelianos, superada. Lidiamos acá con ese punto que se alcanza cuando la palabra dejando de representar una realidad ausente abre paso a esa dimensión que no está ni presente ni ausente o, como dice Lacan, a esa realidad que no es ni verdadera ni falsa pero que, como hemos visto, puede reorganizar la realidad simbólica misma (el Otro) apuntando a su intrínseca inconsistencia. Para esclarecer este punto podemos remitirnos al, varias veces referido por Lacan, cruce del Rubicón. En efecto, el cruce de esta frontera militar implicaba un quiebre dentro de las coordenadas de lo posible, pero sin embargo, en un gesto que, por lo mismo, está intrínsecamente falto de garantías. César hace la apuesta por que, en el mismo gesto de su cruce, puede reorganizar las coordenadas simbólicas mismas de su situación haciendo que este no se reduzca a una mera desobediencia. Así lanza su célebre "*alea iacta est*", remarcando el riesgo implicado en esta jugada. Sí, por el contrario, en el gesto de Julio Cesar no se hubiese apostado por esa relectura de todo el estado de situación, el cruce del Rubicón no hubiese pasado de ser un capricho particular, con más o menos implicancias pero al final del día, una mera insurrección militar.

Otro ejemplo de esta misma lógica lo encontramos en la concepción que Zizek hace de la utopía cuando, tal como apreciamos en su documental homólogo, se sale de los términos comunes, es decir, de su concepción como aquel lugar imposible en donde se realizarían todas las justicias, lugar que mientras para algunos resulta necesario como sostén de una teleología, para otros merece una mirada más bien peyorativa. Zizek, en cambio, sostiene que la utopía lejos de ser una lucha obsesiva *para* un imposible, es la lucha por la modificación de las coordenadas mismas en que determinada justicia aparece imposible (Taylor, 2005), es decir una lucha por un imposible. En este preciso sentido Julio Cesar, en su acto, fue un genuino político utopista. Por lo tanto, si hay identidad de la palabra plena con aquello de que habla, ello no quiere decir que la palabra represente a la perfección una realidad positiva, sino por el contrario, la identidad de la palabra plena con aquello de que habla nos remite a su propio carácter fundador; a que apuntando a esta grieta en el edificio

ontológico cambia las coordenadas simbólicas que definen esta misma realidad ingresando a un dominio en donde, por lo tanto, se produce una emancipación de su puro aspecto representacional. Por otra parte, de acuerdo a esta misma línea de razonamiento, podemos señalar que por más que por momentos *Función y Campo*... parezca sugerir que la verdad se encuentra escrita ya en un campo simbólico donde simplemente habría que ir a buscarla, una lectura cuidadosa del texto implica necesariamente abordar esta dimensión que trastorna al campo simbólico mismo.

En efecto, esta problemática la encontramos nuevamente en el texto, pero desde otro sesgo, a saber, el de la investigación histórica. Investigación de esa historia cuyas operaciones para Lacan “constituyen la emergencia de la verdad en lo real” (Lacan, 2005, p. 247). Es a propósito de la diferencia entre los “estadios pretendidamente orgánicos del desarrollo individual” y “la búsqueda de los acontecimientos particulares de la historia de un sujeto” que Lacan señala que esta “es exactamente la que separa la investigación histórica auténtica, de las pretendidas leyes de la historia de las que puede decirse que cada época encuentra su filósofo para divulgarlas al capricho de los valores que prevalecen en ella” (Lacan, 2005, p. 250) Lacan se refiere a Jaques Bénigne Bousset, Arnold Toynbee, Auguste Comte e incluso a Marx. Por supuesto, el de nuestros días sería Francis Fukuyama que con su bullado “fin de la historia” ve en el arribo al capitalismo esas leyes meta-históricas que, en este caso, no sólo regirían el compás de su marcha sino que incluso marcarían su término.

Ahora bien, si en efecto esta crítica es válida y subraya lo insoslayable de la casuística en la historización ¿significa acaso que debemos relegarnos en ella? O de otro modo ¿es acaso cualquier formulación que este en algún punto por sobre la pura contingencia una especie de delirio de trascendencia? Quizá no habría mayor problema en este repliegue si es que por esa misma vía no se nos impusiera a idealización de una axiomática realmente peligrosa en tanto sostenida en su invisibilidad. En efecto, el problema de proponer una especie de ley de la contingencia no sería sólo la de su *contradictio in adjecto*, ya que, en efecto, ésta parece marcar la efectividad misma del ideal. Al menos en el sentido en que

Zizek (2005) se pregunta, a propósito de la tecnocracia actual, si acaso este juego pospolítico de la neutralidad o ausencia de ideología, no constituye más bien su máxima expresión.

Cuando nos encontramos en un estado de situación en que el sistema logra formularse como a-político, como a-ideológico, como el simple resultado del interjuego de un puro razonamiento técnico, es que nos encontramos frente al proyecto ideológico más instalado, al punto de que sus fundamentos mismos no necesitan ya ser impuestos o instalados (como por ejemplo con la propaganda que, a inicios de la guerra fría, realizaba el gobierno estadounidense para convencer a la población de los beneficios del sistema capitalista) ya que ellos aparecen directamente naturalizados. Al respecto, Lacan señala:

Afirmar del psicoanálisis como de la historia que en cuanto ciencias son ciencias de lo particular, no quiere decir que los hechos con los que tienen que vérselas sean puramente accidentales o facticios, y que su valor se reduzca al aspecto bruto del trauma. [Y esto porque] los acontecimientos se engendran en una historización primaria, dicho de otra manera la historia se hace ya en el escenario donde se la representará una vez escrita, en el fuero interno como en el fuero exterior" (Lacan, 2005, p. 250).

Por lo tanto, el asunto es que el *factum* mismo aparece ya en una historia, historia cuyos elementos no son, por lo tanto, simplemente externos a ella. Si no es posible quedarse en la pura contingencia es porque los sucesos positivos de ella surgen ya en esta "función primaria de la historización", es decir, dentro de un ordenamiento histórico-simbólico. Es así como acá Lacan subvierte el estatuto representacional del lenguaje, al sostener que lo representado está *siempre ya* en escena. Tenemos entonces que el problema es que no es posible simplemente desembarazarse del Otro, huir de la organización histórica o teórica para quedarse en el "aspecto bruto del trauma", porque este Otro ya está inscrito en él.

La organización tórica

¿Significa lo anterior recaer en un puro determinismo del Otro como por ejemplo planteaba Althusser? Diremos rápidamente que no, de lo contrario no habría de esa “poca libertad del sujeto” a la que se refiere Lacan ¿Entonces como podemos pensar esta dialéctica histórica en que la historización ya está inscrita en el *factum*? Para acercarnos a una respuesta recurriremos nuevamente a Zizek, esta vez en su lectura de la universalidad concreta hegeliana.

Zizek, en *El Espinoso Sujeto* (2005), diferencia la universalidad concreta respecto de la abstracta. El asunto es básicamente que la universalidad abstracta corresponde a una identificación secundaria, es decir a la identificación que se realiza para salir de una identificación primaria. Por ejemplo, podríamos pensar en la historia de un sujeto que, luego de asumirlo ciegamente, de pronto rompe con el lugar al que lo tenía prometido su familia, como puede ser, por ejemplo, el estudio de la medicina, y así opta por lo que él piensa que es su verdadera vocación, digamos, para ser clásicos, la música. Esa última sería entonces su identificación universal abstracta que se sostiene en su oposición a la anterior identificación primaria con la medicina. Ahora bien, siguiendo este ejemplo, la música dejaría de ser una universalidad abstracta y pasaría a ser concreta cuando este sujeto, luego de un tiempo, logra ver en la misma tensión familiar por la medicina los símbolos que marcaban su destino en marcha como músico, es decir cuando su identificación primaria queda reinterpretada y, más que referencia de oposición, pasa a ser signo o modo de aparición de la secundaria.

Al no oponérseles directamente y tomar a las identificaciones primarias como signos propios, muchos autores conservadores hegelianos creen ver en la universalidad concreta una especie de totalidad orgánica en donde, una sociedad, por ejemplo, tendría armónicamente a todos sus miembros en un rol determinado y funcional acorde con la organización universal. Zizek, por supuesto, se opone radicalmente a esta interpretación y remarca que la universalidad concreta incluye, por así decir, el potencial

subversivo de la negatividad “terrorista” de la abstracta. Esto es decir que, siguiendo nuestro ejemplo, para que el músico integre el rol que su familia le imponía dentro de su destino propio, tuvo que necesariamente concurrir primero el gesto abstracto terrorista de salida de esa identificación primaria (esto es a lo que Zizek llama la “elección forzada hegeliana”). Se quebranta entonces la imagen de esta universalidad en simple armonía con sus elementos constituyentes. Este gesto abstracto sería para Zizek expresión de la universalidad no tomada como “vehículo contenedor/apaciguador”, sino que como “individualidad” “lo universal como el poder negativo que socaba la fijeza de toda constelación particular” (Zizek, 2005, pp. 102-3). Se trata de lo universal “como tal” en tanto emerge como no correspondiendo a ningún elemento propiamente tal del conjunto. En este sentido, la música, en nuestro ejemplo, sería una especie de metáfora sobre el “vacío” que permite al sujeto salir del determinismo estático de la identificación primaria.¹

De acuerdo con esta emergencia de la universalidad como individualidad, Zizek, en una especie de recurso ruselesiano, dirá que “una universalidad sólo puede volverse concreta dejando de ser un vehículo neutro-abstracto de su contenido capitular e *incluyéndose dentro de sus subespecies particulares*” (Zizek, 2005, p. 103). La universalidad concreta no es simplemente una nueva identificación primaria, no es el todo organizado en sus partes, ya que incluye al potencial subversivo de la secundaria, incluye a la universalidad como la individualidad que socaba la identificación primaria. De esta inclusión resulta la paradoja de que la universalidad este inscrita como una de sus partes, incluyendo este núcleo subversivo que socaba cualquier fijeza. De una forma similar, la historia para Lacan ya está inscrita en el orden del *factum* positivo que la constituye, es decir el universal histórico ya está inscrito en sus partes constituyentes. En consecuencia, si el *factum* ya está en el montaje en que se representará, si ya es producto de una historización primaria, esto lejos de significar el imperio irrestricto del Otro histórico, significa que

¹ En este sentido, los últimos acontecimientos políticos de la sociedad chilena son ilustradores. Los movimientos surgieron en principio como un malestar con el proyecto Hidroaysén, pero por supuesto, esto era metáfora de muchas demandas, dentro de las cuales, claro está, la educación tiene un lugar importante. No obstante, esto no debe engañarnos ya que fundamentalmente hasta la educación es metáfora del malestar mismo con el estado de situación actual, es decir una metáfora de este “vacío” en su interior.

los propios elementos en que este se erige no se sustraen de ejercicio de historización en que él se funda, y es justamente por ello que la historia no puede ser concebida como un conjunto simbólico sustantivo susceptible de ser caracterizado por unas reglas que le definirían concluyentemente.

Zizek, no obstante, orienta su lectura de la universalidad concreta en referencia a las formulaciones de Ernesto Laclau sobre la hegemonía (como ya es discernible). Muestra de ello es el hermoso ejemplo donde señala que, en la música, el conjunto o género de *concierto para violín y orquesta* incluye muchas subespecies que resultan de los intentos por lograr adecuadamente el concepto. En algunos de estos intentos predominó mucho el violín, luego hubo otros que, reaccionando frente a esto, hicieron protagonizar en demasía a la orquesta, y etcétera. En consecuencia, todos estos intentos se organizan en torno a uno faltante:

como dice Hegel el género universal es siempre *una de sus propias especies*: sólo hay universalidad si existe una brecha, un agujero, en medio del contenido particular de esa universalidad, es decir, en la medida en que, entre las especies de ese género, haya siempre una especie faltante, a saber, la especie que encarnaría adecuadamente ese género. (Zizek, 2005, pp. 116-7).

Provisto de este centro ausente, el universal propuesto por Zizek tendría entonces la misma organización que Lacan, al final del texto que revisamos, propone para el lenguaje. Al referirse a los tres tipos de muertes en donde se inscribiría la libertad del hombre, a saber: la del amo que debe renunciar a dar muerte al esclavo para “el goce de los frutos de su servidumbre”, luego la del esclavo que en su consentimiento sacrifica su vida y finalmente la muerte (de ambos, me permito remarcar) si es que el esclavo se suicida abandonando al amo a “su inhumana soledad” (Lacan, 2005, pp. 307-8), el psicoanalista apunta que esta última más que ser el mero triunfo del abatimiento, más que “una perversión del instinto”, es “esa afirmación desesperada de la vida que es la forma más pura en que reconocemos el instinto de muerte” (Lacan, 2005, p. 308). Y claro, porque de esta manera el esclavo busca dar una “maldición sin palabras” al amo, quitándole el goce del fruto de su trabajo proletario, podríamos decir, y arrojándolo a su soledad. Encontramos entonces a la

pulsión de muerte como la afirmación de la vida (lo que nos enfrenta a una propuesta paradójica). Siguiendo con esta línea Lacan dice que entonces lo que está antes de “los juegos seriales de la palabra” y que es “primordial para el nacimiento de los símbolos, lo encontramos en la muerte” (Lacan, 2005, p. 308) De este modo, luego afirma que “decir que el sentido mortal revela en la palabra un centro exterior al lenguaje es más que una metáfora y manifiesta una estructura” (Lacan, 2005, p. 308) Estamos entonces, al igual que en la universalidad concreta que Zizek lee en Hegel, frente a una organización con un centro sustraído de su positividad.

Al respecto, Lacan precisa que esta estructura “responde más bien al grupo relacional que la lógica simbólica designa topológicamente como un anillo” (Lacan, 2005, p. 308) y agrega que:

De querer dar una representación intuitiva suya, parece que más que a la superficialidad de una zona, es a la forma tridimensional de un toro a lo que habría que recurrir, en virtud de que su exterioridad periférica y su exterioridad central no constituyen sino una única región (Lacan, 2005, p. 308).

Frente a lo cual podríamos nosotros agregar que, vistas de frente, la circunferencia periférica y la central no corresponden sino una misma superficie. Subrayar lo anterior nos permite atender a cierta problemática que se desprende de formulaciones que, como estas, afirman la centralidad o primacía de un lugar vacío. A modo de ejemplo podemos detenernos en la de Laclau que afirma la primacía en el campo político de un significante vacío. Este espacio, según plantea este autor, va a ser hegemonizado por elementos positivos contingentes. De acuerdo al ejemplo del conjunto *concierto para violín y orquesta* podríamos apreciar entonces como en determinada época los conciertos con primacía del violín hegemonizaron este campo, para luego dar pie a aquellos en donde predominaba la orquesta los cuales a su vez luego dieron pie luego a otro tipo de intentos y así... al infinito. Por supuesto, la fórmula es interesantísima y resulta del abordaje de una problemática fundamental como es responder por la posibilidad misma de la definición del lenguaje concebido como sistema de diferencias (es decir Laclau se pregunta ¿de qué se diferencia el sistema

de diferencias?) y además por la necesidad de su delimitación, si es que ha de concebirse la posibilidad de un efecto de significación en este mismo (Laclau y Alemán, 2004) (Al menos en la organización neurótica, agregamos nosotros). No obstante, por esta vía no deja de formularse una especie de formalismo, el formalismo kantiano que el mismo Zizek (2005) oportunamente discierne en esta elaboración en tanto ubica un vacío a priori a ser hegemonizado por estos elementos contingentes destinados de antemano a fracasar en su empeño.

El asunto se trataría más bien de, dando continuidad a la línea de trabajo kierkegaardiana, alejarse del aspecto facial de la paradoja del vacío y la plenitud. En efecto, si la dialéctica de la fe permite a Abraham una suspensión del saber ético religioso de su época es porque él sigue hasta el final su camino de estricta fidelidad a los cánones y así hace el encuentro con que la prueba última, en el centro que sostiene dicho saber, contraviene esos mismos cánones ya que es el mismo dios quien le pide dar muerte a su hijo. Entonces, tal y como en la opción hegeliana frente a la depuración del lenguaje, Abraham en vez de intentar establecer un saber religioso coherente en sí, lleva sus premisas hasta el final y, de este modo, hace el encuentro con que este saber es en sí mismo inconsistente, que posee una contradicción en su propio corazón, pero una contradicción, y esto es lo importante, que no es simplemente una renegación con respecto del saber establecido en tanto que es su propia consecuencia. En otras palabras, se trata de que Abraham es aquel que traiciona por fidelidad, lo que traducido en términos lacanianos no significa otra cosa que el Otro está barrado.

En consecuencia, se trata de abordar el problema de que al afirmar la preeminencia de un vacío, o incluso de una negatividad (como Zizek, a pesar de todo, insiste en decir) inevitablemente se derivará en una oposición al saber simbólico y por esta vía, paradójicamente, esta oposición será reincorporada por él en tanto es el sistema de oposiciones. Por lo tanto, se trataría de enfrentar la centralidad de un Real al que incluso no basta con caracterizarlo como un puro antagonismo, ya que esta formulación por más que focaliza el problema no deja de reproducirlo en su contradicción,

sino de un Real que es la paradoja, por supuesto no entendiendo esta como una simple contradicción sino como el fundamento mismo de toda lógica simbólica posible.

Con esto, en estricto rigor, no decimos nada nuevo, ya que esto ha sido establecido dentro de las matemáticas por Kurt Gödel en la tesis de 1931 que ya referimos. En ella aplica una serie de ingenios dentro de los cuales se destaca su fórmula G que, al incluirse a sí, le permite sacar las consecuencias de la identidad especulativa. Así, luego identifica la necesidad de una fórmula del estilo “x es demostrable si y sólo si x no es demostrable” (no un x contra y), y de este modo sostiene, a manera de conclusión respecto del sueño de Hilbert, que si un sistema axiomático es consistente (es decir que no produce afirmaciones contradictorias) entonces es incompleto (es decir que no todas las verdades deducibles del sistema son derivables de los axiomas). Aún más, fue el mismo Lacan en su Seminario XIX *Ou Pire* de 1972 quien dice que:

(...) ha podido ser demostrado que en la aritmética, algo puede enunciarse siempre, ofrecido o no ofrecido a la deducción lógica, que se articula como adelantado a aquello de lo que las premisas, los axiomas, los términos fundadores, de lo que puede apoyarse dicha aritmética, permite presumir como demostrable o refutable. Allí palpamos en un dominio en apariencia el más seguro, lo que se opone al completo apresamiento del discurso, a la exhaustión lógica, lo que introduce allí una abertura irreductible. Es allí que designamos lo Real.

Unas líneas más adelante aclara que se refiere al teorema de Gödel, como de todas maneras acá es ya insoslayable. De paso, además, esta formulación permite una interesante lectura de la estructura psicótica que se caracterizaría por la opción contraria, es decir hacer preponderar la completud por sobre la consistencia lo que se constata en la fragilidad de su organización simbólica. Por lo tanto, desde esta perspectiva, la insistencia en una ausencia o negatividad, replicaría la necesidad neurótica de sostener la pérdida de un objeto velando la necesidad de la misma creación de este objeto bajo el expediente de la pérdida (Por lo demás es de este modo como se saca a la castración “del registro de lo anecdótico”, como dice Lacan).

A lo dicho podemos sostener que cuando Lacan nos remite a esta dimensión paradójica que da lugar a la palabra vacía y que, por el contrario, la palabra plena alcanza, esta dimensión que el psicoanálisis discierne en esa realidad histérica anterior a lo verdadero y lo falso, está implicando ya esta precisa definición del real como paradoja formal que al tiempo que fundamenta, marca los límites para toda organización simbólica, en tanto el ingreso en ella provoca un trastorno, o para decirlo con Lacan, una reorganización de todos sus elementos. Se trata por cierto del atravesamiento del fantasma, el corazón imaginario del registro simbólico. En consecuencia, el problema con la palabra plena está en que ella apunta a una dimensión que excede el eje simbólico vacío-plenitud y, por lo mismo, ella no corresponde a ninguna totalidad imaginaria, sino a la universalidad simbólica que se caracteriza por esa dimensión real paradójica accesible allí en donde la palabra se hace acto produciendo esta reorganización de todo el campo simbólico. De este modo se atraviesa el fantasma del noumenal kantiano y su versión negativa en la de-construcción infinita de una presencia remota empero siempre reactualizada y que compele a una eterna huida.²

Por lo tanto, inscribiendo no tanto el reverso en cualquier plenitud, sino que la paradoja en cualquier binarismo, esta lectura de la palabra plena nos permite igualmente echar una nueva mirada a la teoría revolucionaria, esta vez desatada del razonamiento (a veces sostenido por el mismo Lacan) que la condenaba a la vacuidad del círculo. Podemos remarcar entonces como un verdadero revolucionario efectivamente si quiere hacer un giro, pero más que en un círculo, en un toro. Empero, excediendo la figura, afirmamos que en su núcleo más que situar una la ausencia, (des)localizamos la paradoja del real que permite una apuesta por el cambio del estado de situación universal.

² Para dar un ejemplo actual de esta efectividad podemos referirnos a Rubén Martínez Dalmau quien sostiene, en el contexto del movimiento de los *indignaos*, que esta insurgencia es resultado de una pérdida de legitimidad. El asunto sería notar que, toda vez que el poder constituyente radica en el pueblo, cada vez que otros órganos representativos modifican la constitución se cae en una pérdida de legitimidad. Desde allí rescata la distinción entre esta última y la legalidad para indicar como el nazismo alemán, el franquismo español y el pinochetismo chileno eran legales pero carecían de legitimidad (así como nuestra actual constitución). En este sentido, la legitimidad es este corazón que excede su representación simbólica que puede intentar obturarlo imaginariamente pero que no obstante nunca logrará suprimir el poder subversivo del acontecimiento que pone sobre el tope aquello que aparecía borrado del mapa, como hemos constatado últimamente con el movimiento denominado estudiantil. Por supuesto, esto da pie a otra organización simbólica, pero no está dicho que ella siempre reprima su núcleo, más aun incluso habría que ir a buscarlo al modo en que Freud en sus estudios de la histeria buscaba el núcleo patógeno en el relato de sus pacientes.

Referencias

- Baudrillard, J.** (2003). La violencia de lo Mundial. En: J. Baudrillard y Morin, E. *La violencia del mundo*. (Trad. Carles Roche). Barcelona: Paidós Ibérica (Trabajo original publicado en 2003). (pp. 11-44).
- Lacan, J.** (2005). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En: *Escritos 1* (Trad. Tomás Segovia). Buenos Aires: Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1966). (pp. 227-310).
- Lacan, J.** (1972) Clase 3 del 12 de Enero de 1972. En Seminario XIX...O peor. (Inédito).
- Laclau, E. y Alemán, J.** (2004). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? En: Laclau, E., Alemán, J., Badiou, A., Indart, J.C., García, G & Žizek, S. *Debates Contemporáneos: psicoanálisis y filosofía*. Buenos Aires: Escuela de Orientación Lacaniana. (pp. 13- 43)
- Nagel, E. y Newman, J.** (1979). *El teorema de Gödel*. (Trad. Adolfo Martin) Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1958).
- Segovia, T.** (2007). *Miradas al Lenguaje*. México, DF: El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios.
- Taylor, A.** (Directora) (2005). *Zizek!*. [Documental]. Estados Unidos/ Canadá.: Zeitgeist films.
- Zizek, S.** (2005) *El Espinoso Sujeto: el centro ausente de la ontología política*. (Trad. Jorge Piatigorsky) Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1999).
- Zizek, S.** (2011a) La situación es catastrófica pero no sería. [Archivo de video]. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=JdM6aJsxjsA>
- Zizek, S.** (2011b) Negativity in Hegel and Freud. [Archivo de video]. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=3zol5HC5qao>

Situándose en la frontera: De la apropiación de la palabra y la tensión entre la palabra propia y la palabra ajena

Going to the border: the appropriation of the word and the tension between the word and the word itself outside

María Teresa del Río*

Resumen

Una cierta lectura predominante aunque a veces inadvertida de la tradición moderna presupone todavía al individuo como una instancia monolítica y compacta que se basta y sostiene en la transparencia y pureza de su mismidad, como si su relación con la sociedad fuese algo que sólo ocurre con posterioridad, al ser estimulada por el entorno o al actuar sobre él. Podríamos decir, sin embargo, que en el dualismo “mundo interno”/“mundo externo” la subjetividad no se aloja simplemente en el primero de estos polos, sino más bien en la frontera que separando esos ámbitos al mismo tiempo los articula dialógicamente. En esta medida la subjetividad individual estaría constitutivamente mediada y expuesta en la mirada y la palabra del otro.

Palabras clave: Lenguaje, palabra, cultura, comprensión, frontera.

Abstract

The broad interpretation, that at times does not recognize the modern tradition, still assumes that an individual is a limited being that

* Doctora en Psicología. Profesora de la Escuela de Psicología de la Universidad Central. Email: mdelrioa@ucentral.cl

only exists in the fragility of his own mortality, as if his relation with society is something that takes place when he interacts with his surroundings. We could say, however, that in this duality of "inner world"/"outer world" the subjectivity resides in the frontier that separates these poles while acting at the same time as a mechanism of dialogue. In this regard, the individual subjectivity might be measured and exposed by somebody else's world and point of view.

Keywords: Language, word, culture, understanding, frontier.

Introducción

La relación entre la persona y el mundo ha sido un interés básico de las ciencias sociales. El desarrollo teórico es abundante y el siglo veinte experimentó un ímpetu vigoroso sobre el estudio de la influencia de la cultura en el individuo, en lo que podríamos llamar la determinación social de las funciones psicológicas. Sin embargo también vio el desarrollo en el otro sentido, en que se enfatizaba el funcionamiento intra psíquico por sobre lo social. Sin duda, las dos líneas se han desplegado produciéndose interesantes discusiones que permiten lecturas renovadas a la producción de los antiguos teóricos. A modo de ejemplo, cabe mencionar la revisión hecha por Valsiner y Van der Veer en su libro *The Social Mind* del año 2000.

Bajtin y colaboradores cercanos (Voloshinov, 1973, Medvedev, 1994) desarrollaron sus ideas sobre la primera tradición, que se inserta sobre los temas filosóficos de las relaciones persona y sociedad. En este artículo, rescataremos algunos aspectos del marco conceptual de Bajtin. Nos interesa el modo en que Bajtin hace el paso de lo social y cultural hacia el individuo y más específicamente, hacia los aspectos psicológicos.

Creemos que Bajtin, en sus análisis lingüísticos y translingüísticos, ofrece una síntesis filosófica, literaria y psicológica particularmente valiosa, que permite dilucidar los intercambios continuos, únicos y mínimamente perceptibles del individuo en su mundo social cotidiano. Sin embargo, tal como menciona Valsiner (2000), el uso del pensamiento bajtiniano en psicología es una extensión de su experticia en los estudios literarios.

Hay autores que distinguen más explícitamente estos niveles de análisis en la lectura de sus obras y lo extienden hacia dominios de la psicología. Al respecto, Iris Zabala (1991, p. 40) afirma que el universo de Bajtin intenta responder a dos preguntas esenciales: una teoría del sujeto y una teoría del lenguaje, siendo el punto de arranque la dialogía. La naturaleza dialógica del ser humano está en el significado profundo de la sociabilidad del lenguaje.

El lenguaje surge de la necesidad del hombre de expresarse a sí mismo, de objetivarse. La esencia de cualquier forma de lenguaje es de alguna manera reducida a la creatividad espiritual del individuo (Bakhtin, 1986, p. 67).

Holquist (1990), por su parte, considera que Bajtin nunca cesó de cuestionar a través de su obra donde localizar al *self*, preguntándose *¿Cómo puedo saber si soy Yo quien habla?*. Bajtin realizó esta búsqueda desde el lenguaje cotidiano hasta el análisis de obras literarias.

En los acentos que se den a las distintas miradas bajtinianas la autoría sobre lo que se dice es fundamental. Es decir, autoría sobre un enunciado o expresión comunicativa entendiéndose por tal un acto de lenguaje, un eslabón de la comunicación discursiva que se caracteriza por su contenido específico. La enunciación o expresión comunicativa (*utterance* en los textos en inglés) es enunciado y subjetivado en el acto de la comprensión. El sujeto hace un esfuerzo de comprensión desde su posición en el curso de un diálogo intentando tratar de conocer. Si no hace propio lo emitido o enunciado de un modo u otro, si no se considera autor o co-autor en el diálogo, no accede al acto de comprensión (Bajtin, 1986, p. 69).

Esta es una conceptualización importante del amplio desarrollo que ofrece Bajtin y se ha denominado en su literatura *apropiación de la palabra*. (Bajtin, 1981, p. 423). En este análisis nos referiremos en especial a un modo particular de la apropiación de la palabra, que es la palabra oral. La palabra oral parece interesante, ya que inserta el análisis en la vida diaria o cotidiana de las personas. Allí se producen y se mezclan distintos niveles de aproximación al lenguaje de los individuos insertos en su medio social.

La palabra en Bajtin es el elemento central de su análisis. La "palabra", en idioma ruso *slovo*, significa tanto palabra como enunciación y es usada indistintamente por los autores (Voloshinov, 1973, p. 40-41). En este contexto va a ser entendida de igual forma. Aplicaremos el fenómeno de apropiación a la distinción que Bajtin hace entre palabra autoritaria y palabra persuasiva o convincente, intentando describir a través de esta mirada bajtiniana el proceso de intercambio que realiza el individuo y medio social en el esfuerzo de comprensión de su realidad. Podemos considerar que Bajtin sitúa la apropiación de la palabra en lo que él denomina el *umbral* o la *frontera*. Por último, examinaremos también este concepto distinguiendo que pasa en la frontera con la palabra convincente y la autoritaria. Trataremos de explorar aspectos que surgen sobre la concepción de sujeto a través de estos conceptos.

La palabra oral

El lenguaje surgiría como la necesidad del hombre de expresarse y objetivarse a sí mismo. Bajtin afirma que el lenguaje es visto en principio por el hablante como si existiera para él, siendo el oyente el recipiente del objeto producido, por ejemplo un pensamiento. En una comunicación hablada o enunciado, el oyente percibe, reacciona, comprende lo que se dice, pudiendo estar de acuerdo o en desacuerdo. La comprensión del lenguaje oral está inmersa en una relación con otros, es inherentemente responsiva.

La lengua sólo existe en la comunicación dialógica que se da entre los hablantes. La comunicación dialógica es la auténtica esfera de la vida de la palabra. Toda la vida de una lengua en cualquier área de su uso (cotidiana, oficial, científica, artística etc. está compenetrada de relaciones dialógicas" (Bajtin, 1988, p. 255).

El hablante se convierte en oyente, y así sucesivamente. Aún en los espacios de silencio, éste se constituye como un modo de respuesta.

(...) El silencio, un sonido inteligible (una palabra) – y la pausa constituye una logósfera especial, una estructura continua, una totalidad abierta (no finalizada) (Bajtin, 2004, p. 134).

La palabra en el habla oral está orientada hacia un futuro inmediato, aquel de la respuesta del otro. Surge de una conversación anterior o llevada a cabo en algún momento y se dirige hacia una reacción que se anticipa en mayor o menor grado. Es decir trae consigo el futuro inmediato.

La comprensión, en este marco teórico, es de naturaleza responsiva, y la comprensión de un interlocutor está siempre precedida por diálogos que han sucedido. Estamos inmersos en un mundo dialógico (y en un contexto dialógico) que fluye y al cual nos insertamos. La unidad de comunicación que marca la intervención de un hablante se constituye entonces en el *enunciado* y queda determinada por el cambio de los sujetos que hablan o interlocutores (Bajtin, 1986, p. 71). Hay un espacio entre quien habla y quien responde, donde cabe la palabra, que será recogida y elaborada eventualmente.

Cuando se refiere a su clasificación de géneros de discurso, Bakhtin hace una distinción que mantiene en gran parte de su obra. Género se refiere a horizontes de habla que unifican y estratifican el lenguaje (Bajtin, 1981, p. 288). Distingue entre géneros primarios y géneros secundarios, situando en el segundo tipo los géneros literarios, la producción científica, artística y comentarios elaborados de muy diversa índole. El lenguaje oral del habla cotidiana, pertenece al género primario, cuya cualidad destaca Bajtin es que el género primario, a diferencia del secundario, mantiene

la relación con la realidad actual y las expresiones comunicativas de los otros. Es decir, no sufren el proceso de la confección de una obra, como sería la producción de una novela (Bajtin, 1986, p. 62).

Si consideramos a la palabra oral como parte de las herramientas culturales materiales que el contexto ofrece, su materialidad es instantánea, presente en el instante del intercambio de un hablante a otro interlocutor, en que quien inicia la interlocución, la deja a disposición de quien la recoge y la hace propia. Podemos referirnos a un texto literario innumerables veces y obtener numerosas nuevas lecturas. Lo mismo se puede decir de una obra histórica o una obra de arte. La palabra oral, sin embargo, “emerge en su materialidad en lo que dura el instante de ser dicha en la interlocución para luego evaporarse (Wertch, 1999, p. 59)”.

El enunciado es un momento en el proceso continuo de comunicación verbal que no puede ser considerado fuera del contexto en que aparece. Para que se produzca la comprensión, se aprehende en un contexto evaluativo, dado por la entonación expresiva. Esta orientación evaluativa o acento evaluativo es esencial para la comprensión de la palabra oral y no hay palabra oral sin acento evaluativo. En el lenguaje oral, la entonación del hablante es particularmente cambiante y puede que no tenga necesariamente una relación dependiente de la composición semántica. Parece quedar más sujeto a las circunstancias del intercambio y a la idiosincrasia de quien la expresa, de su modo particular e irrepitible, de súbitos cambios de humor y circunstancias, de palabras que carecen de sentido por sí solas o que son repetidas innecesariamente (Morris, 1994).

Bajtin considera que en el habla corriente la palabra es objeto de transmisión práctica interesada sin dejar de excluir elementos de representación (1989, p.159). Se toma en cuenta quien está hablando y en qué medio concreto. La palabra no queda aislada de la personalidad del hablante. Cada circunstancia de la conversación es relevante. Podemos también enfatizar que en el lenguaje oral se incorpora lo gestual y corpóreo de manera más directa a los sentidos. Así, la palabra que se materializa instantáneamente, lo hace con gran expresividad en el habla

oral, convirtiéndose en una lucha constante de acentos evaluativos y cambios semánticos. Un cambio del acento evaluativo significa un cambio de significado y el cambio de significado es una reevaluación.

La evaluación procede de y se refiere al proceso social en que está inmersa la persona. Si no existiera, el intercambio perdería su lugar como proceso social vivo y la palabra se ontologizaría al perder el carácter histórico que el enunciado acarrea en el intercambio entre los hablantes.

La apropiación de la palabra

Para referirnos a este punto central de nuestro análisis comenzaremos tomando las palabras de Bajtin:

La palabra en el lenguaje es mitad ajena. Se vuelve “propia” sólo cuando el hablante la puebla con su propia intención, con su propio acento, cuando se apropia de la palabra adaptándola a su propia intención semántica y expresiva. Antes de ese momento de apropiación, la palabra no existe en un lenguaje neutral e impersonal (después de todo, un hablante no saca sus palabras de un diccionario), sino que existen en la boca de otros, en los contextos de otros: uno toma de ahí las palabras y las hace propias: Y no todas las palabras se someten a cualquier persona con la misma facilidad a esta apropiación, a este apoderarse y transformarlas en propiedad privada: muchas palabras se resisten con obstinación, otras permanecen ajenas y suenan extrañas en boca de quien se las ha apropiado y las pronuncia; no pueden asimilarse a su contexto y caen fuera de él; es como si se pusieran a sí mismas entre comillas a pesar de la voluntad del hablante. El lenguaje no es un medio neutral que pase libre y fácilmente a la propiedad privada de las intenciones del hablante; se puebla-se sobrepuebla- de las intenciones de otros. Expropiarlo, forzarlo, o someterse a las propias intenciones y acentos, es un proceso difícil y complicado. (Bajtin, 1981, pp- 293-294; Wertsch, 1998, p.93-99).

Esto significa que nuestra habla lleva siempre la palabra ajena, carga con ella y mientras más interesada, interpretativa y especializada sea, más cargada de palabra ajena estará. Desde ahí nos apoyaremos, refutaremos,

etc. Tanto es así afirma Bajtin, que en el habla oral de todos los días gran parte de lo que intercambiamos es sobre otros y en relación a otros, tanto como un referente social y cultural como por el peso psicológico que las palabras de otros tienen.

En las esferas más altas y organizadas de la comunicación cotidiana no disminuye en nada la importancia de nuestro tema. Toda conversación está llena de transmisiones e interpretaciones de palabras ajenas (1989, p. 155).

Cualquier esfuerzo para decir algo que se refiere a un otro constituye un proceso de negociación constructiva del aquí y ahora de la experiencia de la persona con el pasado y futuro mediado por el lenguaje de cada uno y con el objetivo de hacer sentido al interlocutor. Bajtin describe un proceso lleno de tensión de tratar de comunicarse con otros a través de signos que son a medio camino rehechos de nuevo, ya que su uso previo no captura las circunstancias de la nueva experiencia del aquí y el ahora. La tensión de estos esfuerzos está cargada de afecto en todo momento.

Cada individuo vive en “un mundo de otros”. Los humanos hacen el mundo en términos de otros y la existencia completa del *self* está orientada hacia “el lenguaje del otro”. El mundo multifacético de otros se convierte en parte de nuestra propia conciencia y todos los aspectos de la cultura llenan nuestras vidas u orientan nuestra existencia hacia otros Márkova (2003, p. 256) nos señala que vivir en un mundo de otros es expresado por Bajtin como co-autoría más que como intersubjetividad como lo denominan otros autores, ya que la co-autoría demanda evaluación del otro, lucha con el otro y juicio del mensaje del otro.

Se deriva de lo dicho que el individuo en su intento de comprensión, debe tomar o hacer propias las palabras que encuentra o se le ofrecen. La apropiación según Bajtin se caracteriza por la tensión o fricción entre la palabra ajena al individuo y el hacerla propia. La palabra pertenece a un mundo material, a una serie de categorías lingüísticas, insertas a su vez en la cultura que las origina y enriquecidas por el uso social que las cambia o transforma.

La apropiación no es ni reformular la palabra de nuevo ni quedársela a modo de objeto material que se posee y se guarda. Al respecto, Drucaroff

(1996) comenta que toda palabra viva se contrapone a su objeto y entre el hablante y la palabra se interpone el sello de la palabra ajena, sobre el mismo objeto o tema. Toda palabra está permeada de puntos de vistas y valoraciones de otros: “la palabra dirigida a su objeto entra en este medio dialogalmente alterado y tenso (Drucaroff, 1996, p.110)”. La autora se pregunta si el carácter dialógico de la palabra es un obstáculo cognoscitivo para quien intenta apropiársela, es decir conocer de o comprender, concluyendo que más bien hay que hilar más fino en el análisis y considerar que la palabra entra en relación con las demás palabras que rodean un objeto, pero vive también fuera de sí misma, hacia el contexto donde caben expresiones verbales y no verbales, es decir, permanece anclada siempre en el mundo. Esta parte de la palabra además de material e histórica, es la más permanente del enunciado, que le permite al hablante tomarla y a la vez vivir la experiencia del intercambio social con la riqueza de vivencia humana que eso significa en cada aporte. La palabra vive siempre, diría Bajtin. ¿Qué aporta la palabra ajena al hablante? Las ideas, puntos de vistas particulares y generales de los interlocutores, valoraciones y eventos ajenos.

Por su parte, Wertsch (1998, p. 93) se refiere a apropiación especificando que su uso deriva del ruso *prisvoenie*, cuya raíz, *prisvoit* se asocia al adjetivo posesivo *svoi*, es decir, “lo de uno”. Wertsch aclara que *prisvoit* es traer algo hacia el interior de sí mismo, tomar algo que pertenece a otros y hacerlo propio.

Lo ajeno (*chuzoi* en ruso) es el opuesto de “lo de uno” para Bajtin, es ajeno de un punto de vista, posesión o de persona. No viene de extraño o desconocido, sino que se hace propio de otro, cualquiera que éste otro sea. El que sea ajeno, es decir, que venga de un sistema conceptual de otro, hace que el diálogo se haga posible. Volviendo a Drucaroff, diríamos que lo de otro se hace evidente al hacer la operación de apropiarnos de una palabra o concepto sin perder de vista “los ojos del otro”. La resistencia de las palabras tiene que ver con su materialidad histórica y relativa permanencia en el mundo material y social. Las palabras no se forman de nuevo, nos recuerda Wertsch, todo lo contrario, adquirimos con ellas categorías lingüísticas y condiciones pre-existentes.

Cabe aclarar que no hay simple mecanicidad en el proceso. Quien habla puebla de su intencionalidad las palabras que emite o recibe, y puede forzar la palabra a someterse teniendo por tanto capacidad volitiva sobre la palabra puesta en juego en el diálogo. Mientras más evidente se haga este proceso, se realizará una reflexión más consciente. Sin embargo se abre un amplio espacio en la apropiación de la palabra. ¿Cuánta apropiación es posible de lo que se nos ofrece? ¿Es esta gradual? ¿Hay palabras que se resisten y no se entregan como sugiere Bajtin? Y quizás un punto especialmente interesante es el concepto de frontera, designado por Bajtin para situar el proceso de apropiación.

¿Qué se juega en la frontera?

Para lograr la comprensión de lo dicho por otro, la persona se beneficia de su situación de externalidad (*outsidedness*) temporal o cultural. Es decir necesita estar fuera del objeto para iniciar el proceso de comprensión. Debe haber una distancia para que el interlocutor se apropie de la palabra del otro.

La Palabra del otro debería transformarse en la propia de uno/del otro (o del otro/deuno). Distancia (estarfuera de) y respeto. En el proceso de comunicación dialógica, el objeto es transformado en el sujeto (el otro yo) (Bajtin, 1986, p. 145).

Para mirar los ojos del otro es preciso tenerlo temporal y espacialmente fuera de uno, y si nos apropiamos de la palabra del otro, algo de lo dicho se convierte o transforma en quien lo recibe. Se produce internalización.

...Sólo al revelarme ante el otro, por medio del otro y con la ayuda del otro, tomo conciencia de mí mismo, me convierto en mí mismo. ...No aquello que sucede intrínsecamente, sino que acontece en la frontera de la conciencia propia con la ajena, en el umbral. Todo lo intrínseco tampoco se centra sobre sí mismo, sino que está orientado extrínsecamente, dialogizado, cada vivencia intrínseca se ve en la frontera encontrándose con el otro, y toda la esencia está en este intenso encuentro. Este es el grado superlativo de socialidad (no externa, cosificada, sino intrínseca) (1986, p. 163).

Bajtín considera a la existencia (intrínseca y extrínseca según esta cita) una *comunicación profunda*.

Ser quiere decir comunicarse. Ser significa ser para otro, y a través del otro, para sí mismo. El hombre no posee un territorio soberano interno, sino que siempre y por completo se encuentra en la frontera; al mirar en su interior, mira a los ojos del otro, o bien a través de los ojos del otro (Bajtín, 2000).

¿Qué sucede en el momento de la comprensión en la frontera? Bajtín (1986, p.159) propone cuatro pasos distinguibles entre sí. Primero. La percepción psicofisiológica de las características físicas de un signo. Segundo. Su reconocimiento como familiar o no familiar. Tercero. La comprensión de su significancia en un contexto determinado, ya sea más cercana o más remota al individuo. Cuarto. La comprensión activa/dialógica (en términos de acuerdo o desacuerdo). En este último punto está el contexto dialógico y el aspecto evaluativo de la comprensión. También en este punto del proceso se juega la profundidad y universalidad que adquiere lo comprendido. Este es el momento del “contraste de lo propio con lo del otro”. Así para comprender tenemos que contrastar y comparar. El signo se complejiza en el contexto en que es aprehendido y relacionado con otros significados al alcance, más remotos en el acervo cultural o más próximos a través de la respuesta de otro. Permanece ese espacio de evaluación comprensiva que se juega entre el hablante y el otro en el instante que sucede, pero al mismo tiempo al jugarse la comprensión de signo en el contexto, esto permite que se traiga el pasado al presente y se pueda anticipar el futuro de la acción inmediata y el surgimiento de un nuevo contexto para una nueva comprensión.

Podríamos decir que se juega en la frontera otra forma de mirar el dualismo de lo interno/externo y proponerlo como una dualidad funcional-estructural como sugieren Madureira y Branco (2004) o una acción humana que reconoce como necesaria su naturaleza inherentemente mediada según Wertsch (1993). Se es en la frontera, frente a los ojos del otro. La comprensión de un fenómeno, el darle significado o adquirir conciencia sobre algo se completa y se renueva en este acto circular, en el espacio y

temporalidad del intercambio de la palabra. Ahí comienza y ahí termina para ser continua e inmediatamente renovado. El otro no se pierde de vista, siendo continuamente nuestro referente.

El hacer propio o apropiación ha recibido distintos nombres en psicología, según autores y tradiciones teóricas. Desde el punto de vista psicológico, este punto es muy interesante ya que recurriendo al concepto de internalización como lo menciona Wertsch (1998) podríamos asumir que hay distintos modos o grados de apropiación de la palabra. Por ejemplo, Lawrence y Valsiner (2003) proponen que tendríamos distintos niveles de apropiación que serían capas jerárquicamente organizadas, siendo la más alta aquella capaz de reorganizar la conducta de la persona de una manera mas o menos estable. Esta posibilidad entra en el terreno de la construcción de su mundo en el individuo y modos de regulación individuo-contexto relacional y social.

La palabra autoritaria y la palabra persuasiva

En el día a día, las conversaciones sobre la gente no salen de su marco de rasgos superficiales, de circunstancias nos dice Bajtin. Sin embargo, la persona hace una asimilación selectiva de las palabras ajenas. La palabra ajena define nuestra postura frente a la realidad. Viene ideológicamente imbuida. Así, nos podemos encontrar con dos posibilidades: la palabra autoritaria y la palabra convincente.

La palabra autoritaria se introduce como una palabra que no pierde su proponente, sea la voz del pueblo, la voz de Dios o de la vida misma. Está asociada con la autoridad. Es una palabra monologizada, en que las relaciones dialógicas primarias se pierden y se presentan al hablante como una conciencia monologizada o como todo único al diálogo. En este caso caen los fenómenos como órdenes, preceptos morales, normas, prohibiciones y tabúes, abusos, reprimendas, castigos o alabanzas. La palabra autoritaria demanda que la tomemos sin intentar persuasión. Su autoridad reside en que ha sido reconocida en el pasado, ya validada en

un discurso previo. Es preexistente. No nos da la posibilidad de elegir entre varias opciones. Demanda una alianza incondicional y permanece estrechamente asociada a la autoridad o institución que representa. No hay posibilidad de poner en juego sus fronteras (Morris, 1994, p. 78). Bajtin lo sostiene diciendo: “no se representa, sólo se transmite”. No hay transición gradual, no admite alteración ni es posible dividirla.

Al respecto, Drucaroff (1996) se refiere a la palabra santa, afirmando que es la palabra de los ancestros y que fue encontrada de antemano, de manera que ya no hay elección posible. Se mantiene distante a nosotros y exige ser adoptada sin cuestionamiento. Desde el análisis literario, Bajtin propone la parodia como recurso para abordarla, dándole gran énfasis a la risa y el manejo de la emoción que ésta expresa, en la conducta de burla o mofa, por ejemplo. (Bajtin, 1986, p. 135). La parodia es una simulación de algo y Wertsch (1998) extiende esa posibilidad citando un análisis sociológico sobre la celebración de los niños judíos sobre la navidad. Comenta que participan de la celebración pero evitan pronunciar -por ejemplo- la palabra Jesús ya que contraviene sus creencias. Es decir, realizan una acción sin compartir la creencia. Aquí la simulación adquiere un carácter de sobrevivir a la palabra autoritaria sin contravenir reglas.

En la palabra internamente persuasiva o internamente convincente, tenemos un escenario distinto: entra en juego la comparación, la posibilidad evaluativa, la negociación entre sus posibles significados. Drucaroff (1996) le asigna la posibilidad de determinar el devenir ideológico de la conciencia individual. Se separa la palabra autoritaria impuesta de la persuasiva al intentar el trabajo experimental de la creación. La palabra convincente logra poner en juego las fronteras, de manera que penetra nuestras creencias y puntos de vista, se pone en conflicto con otras palabras convincentes, permite jugar con aproximaciones, enfoques, distintas opciones. Su estructura semántica permanece disponible para la reestructuración. Es contemporánea y por definición inconclusa. Drucaroff nos recuerda: “La palabra autoritaria ya fue pronunciada; la internamente persuasiva está pronunciándose”. Es decir, lo que sucede en la frontera es distinto en los dos casos. La palabra persuasiva permanece como semi-propia y semi-

ajena. Bajtin le asigna a ésta actividad creadora y capacidad de provocar pensamiento independiente, organizado desde nuestras palabras, sin que esto signifique aislamiento o inmovilidad, ya que por su condición está siempre en lucha e intensa interacción con otras palabras convincentes. De esta palabra surgen nuevas posibilidades semánticas.

Del análisis de Bajtin se trasluce la valoración por la posibilidad creativa de lo ya dicho. Es decir la palabra ajena siempre permite nuevas elaboraciones en el dominio de la palabra convincente. Esto es realizable porque se crea un terreno favorable para su objetivación: permite que se la escrute, compare y reformule. Lo más importante es que de la lucha con la palabra ajena, comienza a través de su dominio lo que Bajtin llama el “proceso ideológico de la formación de la conciencia individual (1989, p.164)”. El individuo se encuentra a sí mismo.

Ideas finales

Cuando Bajtin intenta definir el objeto de su análisis, dice:

Nuestro análisis debe ser llamado filosófico principalmente por lo que no es: no es un análisis lingüístico, filológico, literario u otro tipo de análisis en particular...Por otra parte, una característica positiva de nuestro estudio es esta: [se mueve] en las esferas de lo liminal, i.e. en las fronteras, de todas las disciplinas antes mencionadas, en sus junturas y puntos de intersección (Holquist, 1990, p.281).

Por otro lado, Bajtin afirma que el hombre tiene que ver con lenguajes y no con lenguaje, dado que para cada esfera de su vida, empleará aquel que es adecuado (es decir, la palabra en contexto). De no ser así no podríamos afirmar que la palabra adquiere su sentido o significado en el contexto que es emitido, y por lo que afirmábamos anteriormente que para su comprensión aprehendemos enunciados y no estructuras lingüísticas solamente. Bajtin ofrece el ejemplo de un campesino que, a pesar de vivir relativamente aislado convive con varios lenguajes (Bajtin, 1989, p. 112),

concluyendo que usa una lengua para hablar con Dios, otra para hablar con su familia, una tercera para el notario del pueblo y tal vez una cuarta para hablar con su patrón.

En el lenguaje del habla cotidiana, de la lengua oral, este campesino no está consciente que puede estar usando lenguajes que son ambivalentes y hasta contradictorios. Sin embargo los usa eficientemente y logra un sentido de transcurso de su vida. A nuestro entender conviven la palabra autoritaria y la convincente. De la autoritaria se rescata que permite la continuidad y adherencia a valores, creencias y reglas que son las condiciones más constrictoras de la vida de la persona. A la vez le ofrecen pertenencia, un sentido de continuidad y terreno común con su mundo social.

La palabra es apropiada en mayor o menor grado, desde la palabra autoritaria que se sitúa rígidamente en la frontera hasta la palabra persuasiva que en su expresión máxima permite el acto estético y creativo y continuamente se pone en juego para recrear lo ya dicho y continuar el diálogo. Representan dos aspectos del mundo social del individuo.

Extendiendo el análisis de lo que pasa en la frontera, Holquist nos propone que la inmediatez que define mi ser como un *self* es la misma condición que brinda certeza que no puedo percibir mi *self*.

En palabras de Bajtin diríamos:

Todo lo que me concierne entra a mi conciencia, comenzando por mi nombre, del mundo externo a través de la boca de otros (mi madre, y otros), con su entonación, en su tonalidad que asigna valor y emocionalidad. Me doy cuenta de mi mismo inicialmente a través de otros: de ellos percibo palabras, formas, y tonalidades para la formación de la idea inicial de mi mismo. (Bajtin, 1986, p.138).

Holquist enfatiza que las categorías temporales son menos fluidas y las categorías espaciales más comprensivas cuando se comparan con las categorías asignables al otro. No veo al otro de la manera que me veo a mi mismo, hay un cierto “estar fuera de” (*outsidedness*) en lo visto. Si

me relaciono con otros, debo proveer al otro de las características que percibo en el otro. También yo debo tener algo de la particularidad que veo en otros para poder ser considerado un interlocutor. Si no contara con la distancia entre otro y yo, eso no sería posible. Debe haber ese interlocutor.

Si se conceptualiza así el lenguaje y su uso, esto implica que el individuo se encuentra a sí mismo en el diálogo, gracias al acto de apropiación de la palabra ajena y al encuentro en la frontera. El individuo resultante es un ser en constante transformación, cuyo elemento definitorio es la estabilidad cambiante en la que vive. Así el sujeto que propone Bajtin es también estable y cambiante a la vez y siempre situado en referencia *a los ojos del otro*.

Bajtin abre la puerta a la complejidad en que el individuo se encuentra a diario, admite que la realidad requiere una mirada desde múltiples ángulos, así como el individuo deberá vivir su mundo admitiendo la diversidad puesta en los múltiples contextos en que se inserta. No está en él evitarlo. Su *self* entonces se sitúa en el diálogo con otros, se redefine durante este acto. El individuo vive inmerso en varios contextos y negocia constantemente el nivel de apropiación de la palabra ajena para su supervivencia psicológica. La apropiación de la palabra sirve de metáfora para el delicado equilibrio interno/externo del individuo que se lleva a cabo en de instante a instante, mediante la materialidad momentánea de la palabra. Bajo esta mirada esperamos que haya un otro a quien interpelar. Un alguien distinto, un interlocutor que demande un esfuerzo de comprensión y que provea la palabra a ser apropiada. Para comprender esta interpelación han surgido distintos marcos explicativos como mutualidad, intersubjetividad, alteridad. Boesch (Simao, 2006) se refiere al otro como un secreto celosamente guardado en que aquello que se aprehende es la parte comunicativa o socializada del otro. Hace el parangón con el sueño que el paciente relata al analista, en que para poder compartirlo debe darle alguna estructura narrativa lo que limita la expresión de la experiencia particular. Reconoce también que los

códigos sociales o la palabra autoritaria de Bajtin permiten y constriñen la expresión de los hablantes y sin embargo, quien quiera comprender a otro deberá adentrarse en los significados particulares de éste.

Más importante aún es tratar de capturar quien es el otro, ya que consiste de múltiples y muy variados otros. No hay otro sin un yo. El otro significa simplemente no como yo. Tenemos la oportunidad de encontrarnos en diversas circunstancias con otros de los cuales capturaremos algunos aspectos que procesaremos en diverso grado.

La otredad concluye Boesch es un término relacional, no existe sin el yo. El otro es considerado desde la perspectiva individual, y su imagen cambia así como cambia el que lo aprehende. El encuentro en la frontera es multitudinario. Podemos conceptualizar que el yo se enfrenta a un otro junto a sus representaciones sociales que entran en juego en ese encuentro, la historia de ambos sobre sí mismos y otros, expectativas, normas, etc. Cada componente del encuentro ofrece numerosas oportunidades de significado.

Levinas (Simao, 2006) apunta a la no coincidencia de este encuentro y lo razona en base la temporalidad diciendo que esta experiencia es diacrónica, de manera que por la naturaleza de la temporalidad no habrá nunca total coincidencia, sino más bien rupturas en vez de continuidad e invariabilidad. Levinas como Boesch propone que esto significa que somos en cuanto nos reconocemos distintos a otros, de manera que hay una soledad inherente al ser, ya que siempre tendremos una parte no transmisible de nuestra experiencia. Vivir sería buscar la coincidencia sin encontrarla totalmente.

¿Qué se juega en la frontera? Se juega lo liminal de la experiencia humana como reconoce Bajtin: Soy en medio de un mar de vivencias socialmente compartidas en el lenguaje. Sin embargo, también se juega la unicidad de la experiencia, ese secreto celosamente guardado que constituye la subjetividad, lo que hace posible lo ajeno.

Referencias

- Bajtin, M.** (1981). *The Dialogic Imagination. Four Essays*. University of Texas Press
- Bajtin, M.** (1989). *Teoría y Estética en la Novela*. Editorial Taurus, Alfaguara, Madrid.
- Bajtin, M.** (1988). *Problemas de la poética en Dostoievski*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Bajtin, M.** (1994). *El método en los estudios literarios*. Alianza Editorial
- Bajtin, M.** (2000). *Fragmentos: Yo también soy*. Taurus, México
- Bajtin, M.** (1986). *Speech Genres & Other. Late Essays*. University of Texas Press.
- Bajtin, M.** (1986). "From notes made in 1970-71". En Bakhtin, M. *Speech Genres & Other Late Essays*. University of Texas Press.
- Bajtin, M.** (1986). "Towards a Methodology for the Human Sciences". En Bakhtin, M. *Speech Genres & Other Late Essays*. University of Texas Press.
- Bajtin, M.** (1986). The Problem of Speech Genres. En Bakhtin, M.M. *Speech Genres & Other Late Essays*. University of Texas Press.
- Boesch, E.** The enigmatic other. En Simao, L. & Valsiner, J. Eds. (2006). *Otherness in question. Laberinth of the Self*. Information Age Publishing, USA.
- Drucaroff, E.** (1996). *Mijail Bajtin*. Colección Perfiles. Editorial Almagesto, Buenos Aires.
- Holquist, M.** (1990). *Bakhtin and his World*. Routledge, London & New York.
- Maudureira, A. y Branco, A.** (2004). Co-construction of gender identity in social interactions: The role of communication and meta-communication processes. En *Communication and Meta-communication in Human Communication*. Information Age Publishing, USA.
- Morris, P.** (1994). *The Bakhtin Reader* Edited by Pam Morris, Arnold, London.

- Simao, L.** Why otherness in the research domain of semiotic cultural constructivism. En: L. Simao y J. Valsiner (eds.). (2006). *Otherness in question. Laberinth of the Self*. Information Age Publishing, USA.
- Valsiner, J. y Van der Veer, R.** (2000). *The Social Mind. Construction of the Idea*. Cambridge University Press.
- Valsiner, J.** (2000). *Culture and Human Development*. Sage Publications.
- Voloshinov, V.N.** (1973). *Marxism and the Philosophy of Language*. The Harvard University Press.
- Wertsch, J.** (1998). *La Mente en Acción*. Aiqué, Buenos Aires.
- Zavala I.** (1991). *La Posmodernidad y Mijail Bajtín*. Austral, Madrid.

Psicología Comunitaria, Opresión y Exclusión

Community Psychology, Oppression and Exclusion

Jorge Mario Flores Osorio*

Resumen

En este artículo muestro cómo la psicología social-comunitaria no desarrolla un corpus teórico propio y relevante para explicar el impacto de la opresión y exclusión en la constitución de lo psicológico y de la persona como síntesis histórico-cultural. Además, evidencio la divergencia teórico-conceptual respecto a definir esta especialidad a pesar de la experiencia comunitaria realizada en América Latina. Analizo 325 documentos publicados como artículos, presentados como ponencias o realizados como tesis de grado en torno a la psicología comunitaria. Muestro que la mayoría de ellos están orientados al campo de la salud. Además, explicito que ninguno de los modelos que subyacen las prácticas comunitarias consignadas en dichos documentos responde a la necesidad de trabajar para y con las personas oprimidas.

Palabras clave: Psicología comunitaria, exclusión, opresión, intervención y salud mental.

Abstract

In the article I show how social-community psychology has not developed a proper and relevant body of theory to explain the impact of

* Licenciado en Psicología, Universidad de San Carlos, Guatemala. Maestría en Filosofía de la Ciencia, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Doctor© en Filosofía y Ciencia, Centro de Investigación y Docencia del Estado de Morelos. E-mail: Jomafo@gmail.com

oppression and exclusion on the constitution of psychological phenomena or of the person as an historical-cultural synthesis. Besides, I evidence the theoretical-conceptual differences regarding the definition of the discipline despite Latin American community experiences. I analyzed 325 community psychology documents including articles, paper presentations and thesis. I show that most community projects are geared toward health issues. Finally, I make explicit that none of the models underlying community practice presented in these documents respond to the need of working for and with the oppressed.

Keywords: Community Psychology, exclusion, oppression, and mental health intervention.

Introducción

Desde la década de los sesenta, la psicología comunitaria en países como Guatemala, Colombia, El Salvador, Nicaragua, Brasil y Chile entre otros (De Freitas Campos, 2001, Quintal de Freitas, 2001 y Krause, Jaramillo, Monreal, Carvacho y Torres, 2011), a través del trabajo con campesinos, obreros y pueblos originarios inicia su camino con el compromiso (Montero, 1997) sociopolítico de transformar la realidad social; ello al margen de la vida académica (Montero; 1984; Serrano García, López y Rivera-Medina, 1992). Las experiencias comunitarias realizadas con los sectores mencionados, provocaron cuestionamientos importantes en las instituciones de enseñanza de la psicología con respecto a las dimensiones ideológicas de las teorías psicológicas de origen estadounidense.

Dicha práctica comenzó a constituirse en alternativa para los psicólogos/as conscientes de la necesidad de luchar en contra de la opresión y la necesidad de cambiar las relaciones de clase que imperaban en la sociedad capitalista. Tales perspectivas planteaban la necesidad de generar estrategias metodológicas diferentes (Almeida, *et al.*, 1995 y Mendoza y Zerda, 2011, Flores, 2011) a las utilizadas por las propuestas

estadounidenses y europeas, pues el punto de partida de dicha práctica era el contexto de opresión, explotación y exclusión de los obreros, campesinos e indígenas, contrario a lo sucedido en los EEUU y en Europa en donde la PC se constituye a partir de las reformas a los sistemas de salud y en alguna medida a las críticas de ciertos grupos de psicólogos a las formas de atención hacia los enfermos mentales en los hospitales psiquiátricos (Flores, 2001). Esa práctica latinoamericana se sustentó en la crítica a los esquemas individualistas tradicionales de la psicología (Sánchez, 2001; Montero, 2004) y a la función adaptadora de la psicología que oficialmente se practicaba en la región (Flores, 2011) y se nutrió de los cuestionamientos a las propuestas desarrollistas de la Comisión Económica para América Latina (en adelante, CEPAL) realizada por intelectuales como Ruy Mauro Marini y André Gunder Frank, entre otros/as (Flores Osorio, 2009). La crítica a las propuestas desarrollistas de la CEPAL se orientaron, especialmente, en contra de la idea de instaurar un modelo neocolonial-industrial al servicio de los EE. UU como país central.

En otro ángulo, en la propuesta de una psicología comunitaria alternativa en América Latina, influyó el análisis que los sociólogos/as críticos realizaron con respecto a las condiciones de opresión y explotación sufrida por los oprimidos. Este análisis también se realizó en la pedagogía del oprimido (Freire, 1970), la sociología militante (Fals Borda, 1973), la teología y la filosofía de la liberación (Boff, Richard y Dussel, 1978; Dussel, 1998; Gutiérrez 1972; Scannone, 1998) y al interior del Centro Latinoamericano de Trabajo Social (CELATS) vinculado con Orlando Fals-Borda (Flores Osorio, 2011). Esa psicología que miraba desde América Latina, también estaba influida por la crisis que la psicología social hegemónica manifestaba al interior de los grupos académico-científicos (De Freitas, 2001; Quintal, 1997, 1998, 2000, 2008, Serrano-García, *et al.*, 1992) ubicados en las universidades públicas de la región. Por otro lado, Montero (1984) sostuvo que los desarrollos comunitarios se realizaban en silencio y presentaban características que hoy están presentes en la psicología social-comunitaria.

Esa psicología que se postulaba en América Latina bajo el influjo de las tradiciones de pensamiento teológico y crítico, luego bautizada como Psicología Social Comunitaria, configuraba la esperanza de contar con una disciplina capaz de comprender la vivencia de las personas oprimidas y acompañarlas en su proceso de liberación. Tal perspectiva permitía a los psicólogos y psicólogas inconformes con las tradiciones hegemónicas, pensar que al otro lado del discurso instalado en las universidades latinoamericanas se podía construir una subdisciplina orientada a contribuir en el proceso de transformación, que en esencia, implicaba superar las visiones europeas y estadounidenses (Krause *et al.*, 2011; Fuks y Lapalma, 2011) que hasta entonces se habían adoptado. La mirada de la psicología desde América Latina, indudablemente, estaba al margen de las visiones academicistas y científicas asumidas en las universidades de la región.

Esa psicología comunitaria que planteaba su construcción desde y con las personas oprimidas no logró del todo deshacerse de las influencias estadounidenses y europeas pues, utilizó la metodología de la psicología social y de otras tradiciones. Entre estas se encuentran: la fenomenología, el marxismo, el socio-construccionismo, las representaciones sociales, y la tesis de construcción social de la realidad de Berger y Luckman (Montero, 1984; Torres, Resta, Serrano-García y Rodríguez, 2011; Tovar 2001), entrecruzadas con la teoría de la dependencia, la pedagogía del oprimido, la sociología militante, la teología y filosofía de la liberación (Montero, 1984; Flores, 2011). Este hecho mostraba que la propuesta latinoamericana, a pesar de su búsqueda, continuaba dependiendo de los postulados y estrategias desarrolladas por otras disciplinas e influencias teóricas europeas y estadounidenses; pero con la necesidad de generar una perspectiva teórico-metodológica propia (Almeida *et al.*, 1995; Mendoza y Zerda, 2011).

El propósito del presente capítulo es mostrar que en la práctica de la PS latinoamericana no se realiza una ruptura radical con las visiones europeas o estadounidenses a través de la revisión de 142 artículos, 130 ponencias, 3 tesis y 50 libros que reportan experiencias o realizan escritos teóricos referidos a la subdisciplina.

Inicio el capítulo analizando la definiciones con respecto a la Psicología Comunitaria propuestas por Montero (1994), Almeida y otros (1995), Serrano-García, López y Rivera Medina, 1987 y Tovar (2001) y Ferullo (1991); luego presento los modelos ecológico, de salud mental comunitaria y de Acción Social, en tanto que son los que refieren a los descriptores que definí para buscar en las comunicaciones cuál de ellos tiene mayor frecuencia en su uso, describo el procedimiento utilizado para el trabajo y los criterios de inclusión de las comunicaciones, luego realizo el análisis para arribar a conclusiones y recomendaciones en torno a la subdisciplina.

Psicología Social Comunitaria

Es importante resaltar que la subdisciplina emergida en América Latina derivado de la diversidad de expresiones sociales no plantea una definición única, incluso la manera de referirse a ella es diversa; por ejemplo en Brasil se refiere a ella como psicología comunitaria, psicología y comunidad, psicología en la comunidad (Quintal, 2001) en lo general se habla de manera indistinta de Psicología Comunitaria o Psicología Social Comunitaria. Para Montero (1984 y 1994) la psicología comunitaria tiene como objetivo el estudio de los factores psicosociales que permiten "... desarrollar, fomentar y mantener el control y poder que los individuos pueden ejercer sobre su ambiente individual y social para solucionar problemas que los aquejan y lograr cambios en casos ambientales y en la estructura social" (1984, p. 390; 1994, p.52).

Según Montero (1984) la Psicología Social Comunitaria es un campo que se desarrollo en el marco interdisciplinar y el psicólogo jugará el papel de agente de cambio, lo que implica una práctica orientada a detectar las potencialidades y los cambios en las maneras de enfrentar la realidad, interpretarla y reaccionar ante ella, que la convierte en una subdisciplina del cambio social.

En tal definición la autora asume que la psicología comunitaria latinoamericana tiene como objetivo final la dinámica de poder fomentada

y controlada a través de procesos individuales y sociales; en esta definición no enfatiza en lo histórico-cultural que sí plantea en 1997, cuando postula la necesidad de compromiso en la investigación comunitaria, aspecto que constituye un complemento importante en su definición; pero que no aparece de manera explícita en ella. Supone Montero (1994) que tales dimensiones son la base para solucionar problemas y lograr cambios ambientales y estructurales. Lo planteado por Montero (1994) muestra el vínculo de la psicología comunitaria con las ciencias sociales y acerca su visión a teorías latinoamericanas como la Teoría de la Dependencia, la Teología, la Pedagogía, la Sociología y la Psicología de la Liberación, que postulan la necesidad de transformación de las condiciones reales de existencia y la liberación de la persona.

Si interpreto la noción psicosocial (Flores, 2011a) como categoría de análisis para desestructurar el fenómeno social en dimensiones concretas de acción como la familia, la escuela, la iglesia, el ambiente y el trabajo; en tanto que lugares de ejercicio del poder y por consecuencia, como espacios en donde inicia el proceso de opresión o el de liberación; el camino de conservación de las condiciones de injusticia o el de transformación del presente de opresión (Flores, 2011a), entonces la definición de Montero está transitando de los procesos concretos hacia el fenómeno comunitario como expresión de totalidad. Montero (2004) abona a su definición cuando señala que:

El norte de esta rama de la psicología es el cambio social, muchas veces definido en función de la noción de desarrollo - redefinido *ad hoc* en el sentido de quitarle su carácter de avance hacia la prosperidad económica, para ubicarlo dentro de los parámetros que para una comunidad significan mejor calidad de vida, mayor satisfacción vital, más posibilidades de expresión y control sobre sus circunstancias de vida (2004, p.22).

Es evidente que la categoría de desarrollo conjuntada a la de poder, es relevante en la definición de Montero, ya que además de incorporar la noción de calidad de vida y satisfacción vital, fortalece al individuo para afrontar situaciones críticas de la vida en comunidad. A mi juicio, la noción de calidad de vida en Montero tiene un sentido diferente al

que se postula en la psicología comunitaria europea y estadounidense, en tanto que en América Latina depende de la construcción de una sociedad con justicia y equidad. Por ello la Psicología Social Comunitaria asume una praxis comprometida con la transformación social como base para conseguir que los sectores oprimidos alcancen un grado importante en su calidad de vida. Para Serrano-García y otros autores (1987), la PC orienta su práctica hacia el nivel de interrelaciones sociales y diversas formas de inserción social humana con la intención de producir cambio. Por otro lado, Tovar (2001) señala que la identidad de la subdisciplina se encuentra en el estudio de la subjetividad generada y desarrollada en el proceso de inserción social concreto constituido por la comunidad "...lo que se reduciría en estudiar a esta unidad social a partir del sentido psicológico que ésta reviste para los individuos y grupos que le conforman (p. 103)

Por su parte, Almeida y otros (1995) entienden la psicología comunitaria como una forma de psicología aplicada, con relevancia social, cuando aporta soluciones a problemas sociales. Estos autores sostienen que es una rama de la psicología que está orientada a precisar la relación de las estructuras sociales con el comportamiento social e individual, y que además establece un objeto psicológico propio y construye esquemas teórico-metodológicos para abordarlo (Almeida *et al.*, 1995). Tal definición ubica con claridad a la PC en el horizonte de la Psicología; pero considera la necesidad de construir una relación sociedad/individuo como base para comprender el comportamiento de la persona en la comunidad. En la definición de estos autores es relevante el postulado que refiere a la necesidad de construir un objeto psicológico propio y un esquema teórico-metodológico. Lo que supone un trabajo epistemológico fuerte o, como lo señalara Martín-Baró (2006), una nueva epistemología.

En otro ángulo, Ferullo (1991) propone una definición contrapuesta a las enunciadas, con clara influencia en las denominaciones europeas y estadounidenses insertadas en el marco de las reformas a los sistemas de salud y en las críticas a la dinámica de atención realizada en los hospitales psiquiátricos. Desde esta óptica, Ferullo delinea la práctica dominante de la Psicología Comunitaria reportada en las comunicaciones que revisé. Al respecto, el autor sostiene:

Entendemos la Psicología Comunitaria como una ciencia de la salud aplicada en la que confluyen las disciplinas básicas, médicas, psicológicas, sociológicas, epidemiológicas, estadísticas, etc., que fundamentan los programas de intervención para la prevención de la enfermedad, la promoción de la salud y la educación para la salud" (1991, p. 29).

Si la definición de Ferullo caracteriza a la práctica dominante de la psicología comunitaria en América Latina; entonces, la esperanza de los psicólogos y las psicólogas de transformar a la sociedad se desarticula, puesto que rompe con el sueño de construir una Psicología Social Comunitaria comprometida con los oprimidos.

En consecuencia, es posible sostener que la Psicología Social Comunitaria es una expresión crítica a la psicología hegemónica emergida del trayecto de concientización con los oprimidos, con el propósito de transformar el presente de injusticia y exclusión a partir de la utopía de construir una sociedad en donde las personas tengan las mismas oportunidades, pero con respeto a la diferencia. Agréguese a ello la dimensión socio-estructural que permite producir, reproducir y desarrollar la vida en comunidades críticas (Dussel, 1998).

Lo señalado por Ferullo no puede constituirse en principio rector de la práctica de los psicólogos comunitarios en América Latina, principalmente por su cercanía con las visiones estadounidenses orientadas al trabajo en equipos de salud que realizan intervenciones comunitarias bajo principios individualistas.

Modelos que Subyacen a la Psicología Comunitaria

Los modelos a los que aludo en el siguiente apartado se constituyen en descriptores para revisar las 325 comunicaciones reportadas en el presente capítulo. Tales modelos son el Ecológico, de Salud Comunitaria y de Acción Social.

Con respecto al modelo Ecológico coloco énfasis en la necesidad de operativizar la práctica que sugiere utilizar los recursos interdependientes

entre las personas y el medio (Tovar, 2001), y en ese sentido se constituye en referente importante para la PC. Para la autora, en dicho modelo, la sociedad queda reducida al ambiente, lo cual la individualidad se diluye "...en un modelo que la reabsorbe en los datos sociales y en las fuerzas de esa naturaleza..." (p. 95). Según Tovar, los aportes de Newbrough y los desarrollos realizados por Kelly son importantes para el modelo ecológico, ya que dicho modelo busca potenciar el intercambio individuo-ambiente. Para Kelly (1992), en la intervención comunitaria es importante considerar el contexto y los factores geográficos, organizacionales, históricos, políticos y económicos, puesto que la estructura de la comunidad afecta la vida y las aspiraciones de quienes le constituyen, lo que –a mi juicio– se basa en términos de la dinámica hegemónica de la sociedad capitalista.

Este modelo ecológico, en efecto, está centrado en el análisis sistémico de las estructuras, procesos e interrelaciones sociales de la comunidad (Herrero, 2004). En este horizonte los problemas de salud dependen de causas orgánicas y materiales. El cambio se considera como mecanismo de ajuste y adaptación sujeto/ambiente; como mecanismo de promoción de la salud, funciona la mejora y la modificación del contexto y de las competencias sociales y personales (Alfaro, 1993). En ese marco, los psicólogos y psicólogas comunitarios que asumen este modelo sólo buscan aliviar los problemas personales y delinear mecanismos positivos de adaptación ambiental. Ni por error se plantea la necesidad de transformar la estructura social, pues ella se oculta a través de la noción de ambiente.

Por otro lado, el modelo de Salud Mental comunitaria centra su perspectiva en la prevención y la promoción de la salud mental, así como su tratamiento. Como resultado de ello se instalan programas de prevención del alcoholismo, adicciones, salud sexual y reproductiva, siendo su filiación más clara con la psiquiatría comunitaria de origen estadounidense.

En este modelo los latinoamericanos incorporan en el discurso el sentido de pertenencia a la comunidad y la condición histórico social del individuo en interacción con estructuras macro-sociales (Cruz y Aguilar,

2000), sin trascender la noción funcionalista del individuo. El supuesto de trabajo en este modelo es la participación del individuo para modificar su contexto comunitario, promover la calidad de vida y su desarrollo integral.

Por último, el modelo de Acción Social parte de la crítica a las propuestas hegemónicas de la psicología social, a partir de la incorporación de la sociología militante (Fals Borda, 1973), la educación liberadora, la teología de la liberación y la propia realidad de opresión. Sin embargo dichas teorías latinoamericanas aparecen con serias distorsiones en tal modelo. Según Marín (1980), el modelo de acción social responsabiliza al medio ambiente de los problemas, cuestión que limita la búsqueda de soluciones a la importación de estrategias. Ello -por tanto- supone una situación en el que las perspectivas teóricas orientadas a la liberación de las personas oprimidas no se plantean, pues la transformación se genera por la acción consciente y responsable de sectores comunitarios oprimidos. Tal cosa permite sostener que el modelo de Acción Social tiende a la construcción de apoyos hacia la población en situación de crisis o de riesgo centrados en el individuo y nunca en las condiciones sociales y económicas de quienes sufren las consecuencias de algún desastre natural.

Según Sánchez (1991), el concepto de apoyo social surgió en los años sesenta, en la cual se asociaba los problemas psiquiátricos y variables como la desintegración social, movilidad, estatus matrimonial con la ruptura de las redes sociales existentes. Este modelo, por cierto, estaba dirigido a prevenir problemas de salud mental, derivados de situaciones estresantes producto de trastornos emocionales, depresión o trastornos psiquiátricos mayores.

Para Buendía (1991), por su parte, el AS permite mediar la posibilidad de efectos nocivos para la salud y evita que el sujeto esté sometido a situaciones hostiles de forma prolongada. Tal acción puede lograrse cuando se dinamizan los recursos disponibles de afrontamiento a situaciones de riesgo (Hale, Hannum y Espelage, 2005; Hampton, 2004) y como atenuante (Bell, Leroy y Stephenson, 1982).

Método

A partir de todo lo anterior, seleccioné 523 comunicaciones con referencia explícita a la Psicología Comunitaria, situada geográficamente en América Latina, publicadas en revistas institucionales, compilaciones de libros, memorias de congresos y libros. Es importante señalar que en la tabla número uno hago referencia sólo a la editorial, pues nombrar cada uno de los libros implica un espacio que para este artículo no tengo.

Así pues, elaboré una base de datos que contenía los siguientes descriptores: opresión, salud mental comunitaria, apoyo social, ecológico, elaboración teórica y referencias bibliográficas, reportadas en cada una de las comunicaciones. Este último espacio de la base de datos, por cierto, me permitió valorar la cercanía o lejanía con las aportaciones estadounidenses, europeas o latinoamericanas.

Tabla 1: Lugar de publicación o presentación de las comunicaciones analizadas. Resultados:

Revistas	Congresos	Tesis	Editoriales que publican los libros
<ul style="list-style-type: none"> • Interamericana de Psicología • Electrónica Tesis • AVEPSO • Psicología, Universidad de Chile • Poésis • Psicología Latinoamericana • Psicología comunitaria electrónica de Unión Latinoamericana de Entidades de Psicología • Diversitas-Perspectivas en Psicología, Universidad de Manizales, Colombia • Athenea Digital, • Archivos Brasileños de Psicología, • Revista Cubana de Psicología, • Intervención Psicosocial, • Papeles del Psicólogo, • Universitas, • Ciencias Sociales • Salud Pública 	<ul style="list-style-type: none"> • Memorias del XIV Congreso de Psicología en Colombia 2008, 2009 y 2010 • Congreso Interamericano de Psicología, 1997, 1999, 2001, 2003, 2005, 2007 y 2009 • Congreso Brasileiro de Psicología da comunidade e Trabalho Social, 1992 • Congreso Metropolitano de Psicología 2010 • Intervención y Praxis Comunitaria, 2007, 2009 y 2011 • Congreso Nacional de Psicología México, 2007 	<ul style="list-style-type: none"> • Aproximación al desarrollo actual de la psicología comunitaria, desde el análisis de las prácticas que ésta construye en el campo de la intervención social • Levantamiento y evaluación del modelo operativo del programa ecológico social multifamiliar en el tratamiento de las dependencias al alcohol y otras drogas. • La Psicología Comunitaria y la recurrencia de la mediación en el escenario de las políticas sociales en conflictos familiares. 	<ul style="list-style-type: none"> • Centro Editor Latinoamericano, • Editora Vozes, Universidad de Guadalajara, • Ediciones Cubanas • Editorial Paidós Argentina, • Trillas • Plaza y • Valdés

Tabla 2: Porcentajes de experiencias reportadas según modelo

Modelo	Frecuencia	Por Ciento
Salud mental comunitaria	257	79.07
Acción Social	40	12.30
Teóricos	22	6.76
Ecológico	6	1.74
Total	325	99.87*

Como se observa en la tabla dos, el mayor número de comunicaciones de las 325 seleccionadas corresponden al modelo de salud mental comunitaria y el menor al ecológico, incluso menor al de acción social o al que corresponde a trabajos teóricos. Este hecho es significativo con respecto a la dominancia de los modelos centrados en la salud.

Tabla 3: Temáticas de trabajo en las comunicaciones revisadas

Identidad y psicología comunitaria; agresión en jóvenes delincuentes; evaluación e intervención; análisis teórico sobre el compromiso de la PC y de las prácticas comunitarias; desarrollo sostenible; estudio en profesores; formación universitaria; concepciones estudiantiles; crítica a la sociedad global; identidad y violencia; luchas territoriales; poder y prevención familiar; intervención preventiva; salud mental de género y condición social; calidad ambiental y participación; niños de la calle; atención en salud mental infantil; prevención y promoción de la salud; educación en salud sexual y prevención de enfermedades como el VIH SIDA; intervención en zonas urbanas; participación y salud; maternidad adolescente; desarrollo local y regional; políticas públicas; prevención de enfermedades sexuales; historia; capacitación a madres en salud comunitaria y nutrición; uso del tiempo libre; análisis crítico de experiencias universitarias; consideraciones metodológicas y epistemológicas; convivencia en comunidad; intersubjetividad; representaciones sociales; factores culturales; procesos culturales; interculturalidad y multiculturalidad; fortalecimiento comunitario; papeles del psicólogos comunitario e intervención en situaciones de desastre.

Como puede verse en la tabla número tres, las temáticas que abordan las comunicaciones no están referidas al compromiso de la psicología social comunitaria de trabajar con y desde los oprimidos; por consecuencia no manifiestan una perspectiva en busca de la transformación de la sociedad, sino que en lo general se ubican en dos contextos: por un lado, la reflexión teórica desde las universidades (Sánchez, 2001) y por el otro, trabajos realizados por profesionales de la psicología en las temáticas delineadas institucionalmente como identidad, prevención y promoción de la salud mental o sexual. Además de algunos trabajos en el horizonte del desarrollo sustentable, por consecuencia, si el cuadro lo comparo con las recomendaciones de organismos como la Organización Mundial de la Salud que recomienda la ejecución de programas de Prevención de la Salud Mental (OMS, 2004), el trazo de la psicología comunitaria consignada en las comunicaciones revisadas se corresponde con las recomendaciones multilaterales.

Análisis

La búsqueda realizada en las comunicaciones a través de los descriptores opresión, salud mental comunitaria, ecológico y aportaciones teóricas muestra que no hay, al menos en las 325, ningún trabajo efectivamente orientado a construir proyectos de organización comunitaria tendientes a la búsqueda de transformación de la realidad, la mayoría como se ve en el cuadro No. 2 están orientados hacia la salud mental comunitaria y la acción social, en menor escala las contribuciones teóricas y el trabajo sustentado en el modelo ecológico que sí considera una variable social, aunque sea reducida a la noción de ambiente.

Con relación a los trabajos teóricos, considero que no constituyen un aporte a lo que ya señalaron, Montero (2003; 2004; 2006), Serrano-García (2005) y Quintal de Freitas (1997, 1998 y 2001), entre otros. En ese sentido, cabe señalar que al revisar las referencias bibliográficas de las comunicaciones analizadas de igual manera se cita a Bennet, Foucault,

Castoriadis, Rappaport, Berger y Lickman, en detrimento de Freire, Fals Borda, Martín-Baró, Montero, Serrano-García o Quintal de Freitas; lo que produce un eclecticismo que tiende a generar confusión con respecto a las perspectivas epistemológicas y metodológicas de la subdisciplina.

Conclusiones

En las 325 comunicaciones revisadas no se percibe las orientaciones hacia el trabajo con oprimidos para la transformación de la realidad. En ese sentido considero que para reorientar el trabajo de la Psicología Social Comunitaria referida en las comunicaciones indicadas, es necesario construir esquemas teórico-metodológicos, que como premisa mayor conceptualizasen lo psicológico como categoría alternativa a las utilizadas tradicionalmente por la psicología. Es decir: conducta, comportamiento, salud mental y percepción.

Como resultado del análisis afirmo que la práctica institucional referida en las 325 comunicaciones se encuentra atrapada en las redes de la psicología comunitaria estadounidense y europea, guiada por las recomendaciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS) y orientada hacia la prevención y/o promoción de la salud mental

Los proyectos apoyados por donantes internacionales se dirigen más a la construcción de indicadores estadísticos, respecto al proceso de intervención y no a la producción de interpretaciones orientadoras a la solución de los problemas de opresión/exclusión de las comunidades marginales. Este es el caso de lo realizado por diversas ONG's en Guatemala (Pérez y Navarro, 2007 y ECAP, 1999) alrededor de los programas de exhumación de los pobladores masacrados por el ejército en la década de los 80, y en la búsqueda de que los sobrevivientes perdonen a quienes les victimizaron y olviden lo ocurrido como principio para conseguir una supuesta salud mental y una irónica promoción del bienestar.

En consecuencia de reorientar el rumbo que en la práctica está tomando la Psicología Social Comunitaria sostengo la necesidad de

recuperar el análisis epistemológico de la subdisciplina como posibilidad de analizar las fuentes filosóficas, políticas y éticas que sustentan las visiones latinoamericanas; incluso ingresar al proceso de interpelación que ya se realiza en filosofía y sociología con respecto al pensamiento eurocéntrico y anglocéntrico lo que además implica la construcción de una praxis política y ética bajo el principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida en comunidades críticas con posibilidades de construir proyectos factibles (Dussel, 1998).

Tal interpelación, implica, la construcción de una visión contra-hegemónica de la subdisciplina; además de recuperar los postulados de la psicología propuesta por Martín-Baró en términos de liberarse en primera instancia de la psicología y luego estructurar un proyecto desde y con los oprimidos y excluidos del mundo capitalista, es decir trascender de forma radical las relaciones de poder y control social vigentes; lo que implica, crear o recrear las propuestas ad hoc a la realidad presente en los pueblos latinoamericanos.

Referencias

- Alfaro, J.** (1993). *Psicología comunitaria y desarrollo comunitario: Una aproximación al uso del concepto desarrollo comunitario en la psicología comunitaria latinoamericana*. En Olave, R.M. y Zambrano, M. (Comp.), *Psicología comunitaria y salud mental en Chile*. (pp. 84-93). Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.
- Almeida E., Martínez M. & Varela, M.** (1995). *Psicología social comunitaria*. Puebla, México: Universidad Autónoma de Puebla/ Universidad Autónoma de Yucatán.
- Almeida E. y Sánchez M.** (2005) *Las veredas de la incertidumbre*. Relaciones interculturales y supervivencia digna. Puebla, México: Universidad Iberoamericana de Puebla.
- Bell, R. A., Leroy, J. B., & Stephenson, J. J.** (1982). *Evaluating the mediating effects of social support upon life events and depressive symptoms*. *Journal of Community Psychology*, 10(4), 325-339.
- Boff, C., Richard, P. & Dussel, E.** (1978). *Puebla 78 temores y esperanzas*. Ciudad de México, México: Centro de Reflexión Teológica, A.C.
- Cruz, F. & Aguilar, M.J.** (2000). *Introducción a la psicología comunitaria*. Madrid, España: CCS Alcalá.
- De Freitas, R. E.** (2001) *Introdução: A psicologia social comunitária*. En Regina Helena de Freitas Campos (Org.) *Psicología socialcomunitária: da solidariedade á autonomia*. (pp 9-15) Petrópolis, Brasil: Editora Vozes.
- Dussel, E.** (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, España: Ediciones Trotta.
- Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial.** (1999) *Psicología Social y Violencia Política*. Guatemala, Editorial ECAP.
- Ferullo, A.** (1991). *La participación como herramienta fundamental de trabajo en el campo de la psicología comunitaria: "Participación y poder"*. Disponible en: <http://www.cop.es/congresos/soc.htm>.

- Flores Osorio, J.M. (2009). *Praxis and liberation in the context of Latin American theory*. En Montero, M. Sonn, C. (Eds.) *Psychology of liberation* (pp 11-36) New York: Springer.
- Flores Osorio, J.M. (2011). *Psicología y praxis comunitaria. Una visión latinoamericana*. Cuernavaca, México: Editorial Latinoamericana/ CLIIAPs.
- Flores Osorio, J.M. (2011a) *Psicosociología: Una noción difusa*. En A. Juárez García & A. Camacho Ávila (Coords) *Reflexiones teórico-conceptuales de lo psicosocial en el trabajo*. Morelos, México: Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Pp 15-25.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Ciudad de México, México: Siglo XXI editores.
- Fals Borda, O. (1973). *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. [3ª edición]. Ciudad de México, México. Editorial Nuestro Tiempo.
- Fuks, S. y Lapalma, A. (2011) *Panorama de la Psicología Comunitaria en Argentina*. En Montero, M. y Serrano, I. (Comps) *Historias de la Psicología Comunitaria en América Latina. Participación y Transformación*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidós.
- Gutiérrez, G. (1972). *Teología de la liberación: Perspectivas*. Salamanca, España. Ediciones Sígueme.
- Hampton, N. Z. (2004). *Social support and quality of life among elderly Chinese Americans/immigrants with disabilities: And exploratory study*.
- Hale, C. J., Hannum, J. W., & Espelage, D. L. (2005). *Social support and physical health: The importance of belonging*. *Journal of American College Health*, 53(6), 276-284.
- Herrero Olaizola, J. (2004). *La perspectiva ecológica*. En Musitu Ochoa G., Herrero, J., Cantera L. & Montenegro, M. (Eds.) *Introducción a la Psicología Comunitaria*. (pp 55-77). Barcelona: Editorial UCO
- Kelly, J. (1992) *Contexto y proceso: una visión ecológica de la interdependencia entre práctica e investigación*.

- En Saforcada, Enrique (Comp.) *Psicología Comunitaria. El Enfoque Ecológico Contextualista*. Buenos Aires, Argentina, Centro Editor de América Latina.
- Krause, M., Jaramillo, A., Monreal, V., Caravacho, H. y Torres, A.** (2011). *Historia de la Psicología Comunitaria en Chile. Desde la Clandestinidad a las Políticas Públicas*. En Montero, M. y Serrano, I. (Comps) *Historias de la Psicología Comunitaria en América Latina. Participación y Transformación*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidós. Pp 115-138.
- Marín, G.** (1980). *Hacia una psicología social comunitaria*. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 12 (1), 171-180.
- Martín-Baró, I.** (2006) *Hacia una psicología de la liberación: en Psicología sin fronteras. Intervención psicosocial y psicología comunitaria*, 1, (2), 7-14.
- Mendoza, Pizarro, J. y Zerda Cáceres, M.** (2011). *Psicología Social Comunitaria en Bolivia*. En Montero, M. y Serrano, I. (Comps) *Historias de la Psicología Comunitaria en América Latina. Participación y Transformación*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidós. Pp 65-90.
- Montero, M.** (1984) *La psicología comunitaria: Orígenes, principios y fundamentos teóricos*. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 16 (3), 387-400
- Montero, M.** (1994). *Psicología Social Comunitaria*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Montero, M.** (1997) *Entre el deseo individual y la necesidad colectiva*. En M. Montero (Coord.). *Psicología y comunidad*. Caracas, Venezuela: Sociedad Interamericana de Psicología/Comisión de Estudios de Posgrado de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela. Pp 254-263.
- Montero, M.** (2003) *Teoría y práctica de la psicología comunitaria: La tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- Montero, M.** (2004). *Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.

- Montero, M.** (2006) *Hacer para transformar. El método en la psicología comunitaria*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Pérez, P. y Navarro, S.** (2007) *Resistencias contra el olvido. Trabajo psicosocial en exhumaciones en América Latina*. Barcelona, España. Editorial Gedisa.
- Quintal de Freitas, M.** (1997) *Psicología social comunitaria y otras prácticas psicológicas. Diferencias e identidades en la perspectiva de los profesores de psicología en la región sudeste de Brasil*. En M. Montero (Coord.). *Psicología y comunidad* (pp. 25-35) Caracas Venezuela, Universidad Central de Venezuela.
- Quintal de Freitas, M.** (1998) *Elementos para una retrospectiva Histórica sobre la Psicología Social Comunitaria en Brasil*. En A. Martín González (Ed.) *Psicología Comunitaria: Fundamentos y aplicaciones*. (pp.131-140) Madrid, España: Editorial Síntesis.
- Quintal de Freitas, M.** (2001) *Psicologia na comunidade, psicologia da comunidade e psicologia (social) comunitária – Práticas da psicologia em comunidade nas décadas de 60 a 90, no Brasil*. En R. De Freitas Campos (Coord.) *Psicologia social comunitária. Da solidariedade á autonomia*. (pp.54-80) Petrópolis, Brasil :Editora Vozes.
- Quintal de Freitas, M.** (2008) *Apresentando o GT de Psicologia Comunitária –ANPEPP: trajetória e constituição*. Em Magda Dimenstein (Org.) *Psicologia Social Comunitária aportes teóricos e metodológicos*. Brasil. Editora EDUFERN.
- Sánchez A.** (1991). *Psicología Comunitaria. Bases Conceptuales y Operativas. Métodos de Intervención* (2ª edición). Barcelona: PPU.
- Sánchez, E.** (2001) La psicología social comunitaria. Repensando la disciplina desde la comunidad. En *Revista de Psicología*, Universidad de Chile. Año/Vol. X No. 202. Pp 127-141.
- Scannone, J.C.** (1998) *Filosofía de la liberación y sabiduría popular*. En M. Moreno. Villa (Coord) *Huellas del conocimiento*, Revista *Anthropos* 180, pp 80-86.
- Serrano-García, I., López, M. y Rivera Medina, E.** (1987) *Toward a Social Community*. En *Journal of Community Psychology* (15) (4), pp 431-445.

- Serrano-García, I., López, M. y Rivera Medina, E. (1992). *Hacia una psicología social comunitaria*. En I. Serrano-García & W. Rosario-Collazo (Eds.). *Contribuciones puertorriqueñas a la psicología social-comunitaria*. (pp 75-105). San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Torres, López, L. Resto Olivo, J., Serrano García, I. y Rodríguez Medina, S. (2011). *La psicología social-comunitaria: Historia, prácticas y derroteros de una disciplina puertorriqueña*. En Montero, M. y Serrano, I. (Comps) *Historias de la Psicología Comunitaria en América Latina. Participación y Transformación*. Buenos Aires, Argentina. Editorial Paidós. Pp 357-381.
- Tovar, M. (2001). *Psicología Social Comunitaria. Una alternativa teórico-metodológica*. Ciudad de México, México. Plaza y Valdés editores.
- Varas, Díaz, N. y Serrano-García, I. (2005) *Reto de la psicología comunitaria en Nelson Varas Díaz e Irma Serrano-García* (Coords) *Psicología Comunitaria: Reflexiones, Implicaciones y Nuevos Rumbos*. Puerto Rico, Publicaciones Puertorriqueñas.

Política Editorial

Revista LIMINALES. Escritos sobre psicología y sociedad, es una revista de la Escuela de Psicología de la Universidad Central de Chile. Su objetivo principal es constituirse en un lugar de encuentro y reflexión para los discursos elaborados por académicos e investigadores vinculados a la psicología, las Ciencias Sociales y a disciplinas comprometidas con interrogar las sociedades latinoamericanas. Se publica dos veces al año, en abril y noviembre.

Revista LIMINALES autoriza la reproducción parcial de los artículos publicados siempre que se cite la fuente. Para efectos legales los autores ceden a la Revista LIMINALES, los derechos para la difusión o reproducción de los trabajos publicados.

Normas para la presentación de manuscritos para *Revista LIMINALES*

Todas las colaboraciones que cumplan con las “Normas para la presentación de manuscritos” deben ser remitidas, en formato Word 95 en adelante, por correo electrónico al director y editor general de la revista (revista.liminales@gmail.com). El colaborador será notificado inmediatamente de la recepción de su trabajo por parte de la revista.

Los trabajos serán sometidos a un arbitraje anónimo por parte de académicos externos a la Universidad Central de Chile, calificados en las temáticas respectivas. Para salvaguardar la objetividad de las evaluaciones, estos trabajos serán remitidos sin la identificación de los autores. Las evaluaciones serán informadas a los autores en un plazo máximo de 45 días.

Los académicos e investigadores interesados en enviar sus trabajos deberán cumplir con las siguientes indicaciones básicas:

- Indicar que los trabajos son originales, inéditos y que no están destinados para otra publicación.
- La extensión mínima de los artículos es de 4.000 palabras y la máxima es de 10.000 palabras (incluyendo imágenes, gráficos, figuras).
- Deben estar escritos en Fuente Times New Roman, con tamaño 12, espacio sencillo, márgenes 3 en todos los costados, y sin numeración de páginas.
- Deben contar con un resumen de máximo 150 palabras, junto con la especificación de 4-5 palabras clave. Ambos deben estar escritos en castellano e inglés.
- Todos los trabajos deben ser presentados con el orden siguiente:
Nombre del artículo en castellano e inglés (en negrita tamaño 14, centrado)
Nombre de autor (en tamaño 14, centrado)
Resumen y palabras clave
Abstract y Key Words
En nota al pie marcada con asterisco, se deben agregar los grados y títulos obtenidos por el autor, su filiación institucional, y se debe indicar un correo electrónico de contacto.
- Las citas bibliográficas se harán en el cuerpo del texto, entre comillas dobles, y deberán ajustarse al formato internacional APA. En términos generales se consignará entre paréntesis de la siguiente forma: (apellido de autor, año, número de página).
- Se debe incluir el listado de bibliografía citada al final del artículo en orden alfabético. Si se ha utilizado más de una obra de un mismo autor, es necesario ordenar sus obras desde la más reciente a la más antigua.

Ejemplos de referencias bibliográficas:

Libros

Foucault, M. (2011). Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. (Trad. Elsa Cecilia Frost). México: Siglo XXI (Trabajo original publicado en 1966). **Artículo o capítulo en libro editado**

Lieberman, R. (1993). Shopping Disorders. En B. Massumi (Ed.). The Politics of Everyday Fear (pp. 245-265). Minneapolis, Minnesota, EE. UU.: University of Minnesota Press.

Revista científica

Devés-Valdés, E. (2010). Una agenda para la intelectualidad de América Latina y el Caribe: Acogiendo la herencia de Leopoldo Zea para pensar más allá del Estado-nación. *Universum*, 25 (2), 41-56.

- Las notas deben ser utilizadas siguiendo el sistema automático y se ubican a pie de páginas. Se recomienda las notas sean exclusivamente explicativas, es decir, para agregar información o hacer comentarios, cuyo texto no es conveniente que vaya en el cuerpo del artículo.
- Los subtítulos para indicar los distintos apartados del trabajo deben ser hechos en tamaño 12, con negritas, y alineados hacia el costado izquierdo.
- Las cursivas solo serán empleadas para indicar títulos de libros y palabras en idiomas extranjeros.
- Si los trabajos corresponden a charlas o conferencias, se debe hacer mención de este origen, su ocasión, evento y fecha, además de los cambios que se hayan hecho para su versión impresa.

