

Lo irreductible social y lo irreductible psíquico

VINCENT DE GAULEJAC*

Resumen

Con base en la reconstrucción de las polaridades explicativas —lo irreductible social y lo irreductible psíquico— que atraviesan a las ciencias sociales, este texto propone trascender los modelos antagónicos y excluyentes. El objetivo es instaurar en el centro de la reflexión la idea de la dialéctica existencial que restituye al sujeto tanto el contexto socio-histórico en el cual está localizado como el deseo y la singularidad que lo constituyen en productor de la afirmación de su individualidad y su historicidad.

Abstract

Based on the reconstruction of the explanatory polarities —social irreductible and psychological irreductible— present throughout social sciences, this text puts forward going beyond conflicting and excluding models. The aim is to establish as core of the discussion the idea of the existential dialectics that gives the subject back both his socio-historical context and the desire and singularity that make him produce the assertion of his individuality and his historicity.

Palabras clave: singularidad, sujeto, herencia, deseo, autonomía, irreductible psíquico, irreductible social, dialéctica.

Key words: singularity, subject, heritage, desire, autonomy, psychological irreductible, social irreductible, dialectics.

Las relaciones entre la psicología y la sociología son difíciles y sin embargo inevitables. Dificiles porque sus enfoques de los fenómenos humanos y sociales se contradicen en la manera en que ambas disciplinas constuyen su objeto y plantean su proble-

* Universidad de París VII. Profesor de Sociología, Director del Laboratorio de Cambio Social; Presidente del Research Committee of Clinical Sociology, Asociación Internacional de Sociología.

mática; inevitables porque están confrontadas a los mismos fenómenos, de tal manera que para sus análisis necesitan articularse, pues ni la una ni la otra puedenpreciarse de poseer el conjunto de las claves explicativas de los hechos sociales. Los enfoques sociológicos y psicológicos son por un lado mutuamente excluyentes porque se enfrentan a la irreductibilidad de lo social por un lado y del psiquismo por el otro. Pero esta exclusividad no puede por tanto conducir a una exclusión o a una indiferencia de la interacción constante entre estos dos registros.

El irreductible social

Para un sociólogo, la significación de las conductas humanas es inseparable del sistema de relación social en el cual éstas se inscriben. Para él no existe entonces “la naturaleza humana”. Es decir que rechaza integrar como factor explicativo lo que sería del orden de la esencia humana. Independientemente de las relaciones sociales en las que se insertan los comportamientos humanos, éstos no tienen sentido. No es entonces en el hombre que se puede encontrar la clave explicativa, la “verdad” de su experiencia, cuando se la busca incluso en su inconsciente. El sociólogo rechaza entonces todo recurso a la idea de un invariante natural como fundamento del ser del hombre. Las actitudes, las conductas, los comportamientos no pueden nunca ser explicados independientemente de las condiciones sociales que los hacen posibles. Se trata pues de investigar el sentido de esos actos no a través de la conciencia del actor sino en el análisis del conjunto de las determinaciones que actúan sobre sus conductas.

Cuando Durkheim plantea como regla metodológica considerar los fenómenos sociales como cosas (Durkheim, 1947), propone aprehenderlos “desde fuera”, es decir considerar la aprehensión no como un factor explicativo sino como un fenómeno por explicar. Durkheim construye el pensamiento sociológico contra los antropólogos y los psicólogos de la época, que partían del postulado de que se necesita buscar en la naturaleza fisiológica del hombre las fuentes de su comportamiento social. Piensa que la constitución biológica hereditaria no especifica lo propio del hombre sino que conviene investigar la clave explicativa de sus comportamientos en las relaciones con su medio sociocultural. No son pues los instintos y los reflejos los que unen a los hombres entre sí sino su pertenencia a la sociedad: “sin duda sería exagerado decir que la vida psíquica no comienza sino con las sociedades; pero es cierto que ésta no se extiende salvo cuando las sociedades se desarrollan... Así, la gran diferencia que separa al hombre del animal, a saber el más grande desarrollo de su vida psíquica, se remite a ésta: su mayor sociabilidad” (Durkheim, 1902, pp. 337-338).

Sin embargo Durkheim no opone por eso la sociología a la psicología. En su obra publicada en 1909 *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, escribe:

porque nos hemos aplicado a distinguir al individuo de la sociedad, en ocasiones se nos reprocha querer hacer una sociología que, indiferente a todo lo que concierne al hombre, se limitaría a ser una historia exterior de las instituciones [...] Ese reproche es injustificado [...] De una manera general estimamos que el sociólogo no está completamente satisfecho de su tarea cuando él no ha explorado las profundidades de los individuos con el fin de vincular las instituciones de las cuales da cuenta a sus condiciones psicológicas. A decir verdad, el hombre es para nosotros menos un punto de partida que un punto de llegada [...] Muy lejos entonces de que la sociología, así entendida, sea ajena a la psicología, ésta conduce a una psicología, pero mucho más completa y compleja que esa que hacen los puros psicólogos.

Y en su célebre obra sobre las reglas del método sociológico, Durkheim defiende el punto de vista de que la sociología no se define contra la psicología, sino que ésta es por el contrario su complemento indispensable:

Sorprendentemente se engañaría quien de lo que antecede (el rechazo de la psicología individual para explicar los hechos sociales) quisiera sacar la conclusión de que, en nuestra opinión, la sociología debe o incluso puede hacer abstracción del hombre y de sus facultades. Por el contrario, es evidente que los caracteres generales de la naturaleza humana participan en el trabajo de elaboración del que resulta la vida social. Solamente que no son éstos quienes la suscitan ni quienes le dan su forma especial: éstos no hacen sino volverla posible. Las representaciones, las emociones, las tendencias colectivas no tienen como causas generadoras ciertos estados de conciencia de particulares, sino las condiciones en que se encuentra el cuerpo social en su conjunto (Durkheim, 1947, p. 105).

La apertura a la psicología se inscribe en un proyecto que pone en evidencia el componente social del ser del hombre. Lo esencial para Durkheim es explicar los hechos sociales de una manera sociológica sin lo cual se arriesgaría a asignar como condición determinante a los fenómenos sociales algunos estados psíquicos, relativamente definidos y especiales, pero que, de hecho, son su consecuencia...

Así se han considerado como innatos al hombre ciertos sentimientos de religiosidad, un poco de celo sexual, de amor filial, de amor paternal, etc., y de ahí se han querido explicar la religión, el matrimonio, la familia. Pero la historia muestra que esas inclinaciones, lejos de ser inherentes a la naturaleza humana, o bien son totalmente inexistentes en ciertas circunstancias sociales, o, de una sociedad a otra, presentan tales variaciones, que el residuo que se obtiene eliminando todas esas diferencias, y que

sólo puede ser considerado como de origen psicológico, se reduce a algo vago y esquemático que deja a una distancia infinita los hechos que se tratan de explicar. Por ello, esos sentimientos son producto de la organización colectiva, lejos de ser su origen (Durkheim, 1947, p. 106).

Desde esta perspectiva, no se pueden comprender las necesidades de un individuo sin referirse a la situación concreta en la cual éste se encuentra, situación que produce el tipo de necesidades que se reconocen como tales, así como los medios propuestos y reivindicados para satisfacerlas. Igualmente no pueden considerarse las aspiraciones de un individuo "en sí", sin comprender por qué está él aspirado. Es el sentido de los trabajos de Pierre Bourdieu sobre las aspiraciones de las generaciones sucesivas que "se constituyen en relación con los estados diferentes de la estructura de la distribución de los bienes y de las oportunidades para acceder a éstos" (Bourdieu, 1981, p. 151). Es conveniente describir y comprender la estructura social y el lugar que el individuo ocupa en ella para analizar las condiciones de producción de las aspiraciones y de su modo de realización. Así pues, en la relación con la estructura y no en la naturaleza del individuo la sociología investiga el sentido de las necesidades, de las aspiraciones y de las motivaciones de los individuos. Para Bourdieu, el individuo, al que él llama *el cuerpo socializado*, no se opone a la sociedad en la medida en que él es una de sus formas de existencia. Lo que lo conduce a criticar el conjunto de aproximaciones que tienden a separar al individuo y a la sociedad:

la evidencia de la individualización biológica impide ver que la sociedad existe bajo dos formas inseparables: por un lado las instituciones que pueden asumir la forma de las cosas físicas, monumentos, libros, instrumentos, etc., y por otra las disposiciones adquiridas, las maneras perdurables de ser o de hacer que se encarnan en los cuerpos [lo que él llama *los habitus*] (Bourdieu, 1981, p. 29).

No se trata de construir una psicología independientemente del estudio de esos procesos de incorporación que hacen de lo que los psicólogos llaman la *persona* un cuerpo socializado. Los comportamientos, las actitudes, las cualidades, los sentimientos son disposiciones que explican la manera en que lo colectivo está depositado en cada individuo.

Esta situación conduce a criticar el carácter a menudo empírico y substancialista de muchos enfoques psicológicos que intentan explicar al hombre por el hombre y en particular las teorías que ven el deseo como si constituyera parte sustancial del ser del hombre:

el psicólogo empírico, definiendo al hombre por sus deseos [...], ve el deseo como existente en el hombre a manera de contenido de su conciencia y cree que el sentido del

deseo es inherente al deseo mismo. [...] Pero si yo deseo una casa, un vaso de agua, un cuerpo de mujer, ¿cómo pueden ese cuerpo, ese vaso, ese inmueble residir en mi deseo y cómo mi deseo puede ser otra cosa que la conciencia de esos objetos como deseables? (Sartre, 1979, p. 616).

Decididamente lo “social” dirige la conciencia respecto a lo que es deseable y lo que no lo es. Es necesario que el individuo haya tenido conocimiento de esos objetos, que en un momento u en otro le son dados como accesibles y designados como deseables, para que puedan residir en su deseo. Para Sartre, los deseos no son “pequeñas entidades psíquicas que habitan la conciencia”, sino lo que conecta la pulsión al objeto. No se pueden considerar en-sí independientemente de los objetos sobre los cuales se envisten y que pueden procurar la satisfacción. Si el fin de la pulsión es inmutable, en el sentido en que impulsa sin cesar hacia la satisfacción, el objeto que procura esta satisfacción es variable, es decir que puede fácilmente ser reemplazado por otro. Sin embargo no se puede asir la pulsión sino a través de los objetos. El mundo del deseo no es comprensible sino a partir del mundo de los objetos y del sistema de producción y de distribución que lo constituyen (Baudrillard, 1968).

El irreductible psíquico

Si el individuo no puede concebirse fuera de los *habitus* que lo constituyen como tal y que determinan sus prácticas sociales, no podemos sin embargo reducirlo a esta dimensión de su identidad. Aunque incluso consideramos sus aspiraciones, sus motivaciones, sus creencias, sus gustos y sus formas de pensar como disposiciones programadas y socialmente condicionadas, no podemos sino constatar que el individuo no se reduce nunca al conjunto de las determinaciones sociales y de los procesos de socialización que lo constituyen. Si “la sociedad vista por los sociólogos parece una especie de *comedia dell Arte* en la cual los actores improvisan sobre los temas impuestos” (Raymond, Aron), conviene interrogarse sobre la naturaleza de esta facultad de improvisación que puede crear situaciones nuevas e inéditas que a veces trastornan el arreglo de los temas y llevan al actor a salir del marco impuesto al inicio. Se trata pues de comprender lo que interviene más allá de las regularidades objetivas que determinan las conductas probables de tal o cual individuo, cómo éste puede ser otra cosa que lo que debería de ser según esos análisis.

¿Cómo podemos comprender las diferencias de trayectorias entre individuos que tienen la misma historia, la misma posición social, condiciones de existencia similares

si no integramos en la explicación la existencia de factores psíquicos? Sartre plantea esta cuestión a propósito de la ambición literaria de Flaubert:

ni la herencia, ni la condición burguesa, ni la educación pueden dar cuenta de ella; mucho menos aún las consideraciones psicológicas sobre *el temperamento nervioso* que han estado de moda algún tiempo: el nervio no es significativo [...] En cierto sentido la ambición de Flaubert es un hecho con toda su contingencia —es cierto que es imposible remontarse más allá del hecho— pero en otro sentido, ésta *se realiza* y nuestra satisfacción es una garantía de que más allá de la ambición podríamos captar algo más, algo así como una decisión radical que, sin dejar de ser radical, fuera lo verdadero [Jean Paul Sartre: irreductible psíquico] (Sartre, 1979, p. 619).

Nos hemos confrontado aquí al aspecto de la singularidad que hace que el individuo no pueda reducirse sino a su dimensión de actor social determinado por sus condiciones concretas de existencia, pero que es igualmente un sujeto actuante, cuando incluso los móviles que lo impulsan son en parte inconscientes. Necesitamos entonces intentar delimitar ese núcleo duro del ser del hombre que no se deja “sociologizar” Ser de deseo en busca del deseo de ser, el individuo no puede reducirse a una larva mamífera programada socialmente.

En esta búsqueda del “irreductible psíquico”, Jean-Paul Sartre critica el error que “consiste en considerar la investigación psicológica como terminada tan pronto como se ha alcanzado el conjunto concreto de los deseos empíricos. Así “un hombre se definiría por el conjunto de tendencias que la observación empírica habrá podido establecer” (*ibid.*, p. 617). Es lo que él nombra “la ilusión empírica” que consiste en explicar el deseo de pescar por amor a la pesca, la visita a las galerías de pintura por el amor a la pintura, las elecciones profesionales por la vocación y las elecciones afectivas por el amor. El empirista observa, clasifica, describe pero no interpreta, es decir que él no se remonta a las causas, no aprehende lo que está en el fundamento de las conductas, de las creencias y de los sentimientos. Ahora bien, no comprendemos nada en tanto que describimos una sucesión de deseos sin asir su origen. “Ahí donde el psicólogo se detiene, el hecho considerado se da como primero”, lo que conduce a Sartre a investigar “el verdadero irreductible psíquico [...], cuya irreductibilidad sería evidente para nosotros, no se presentaría como el postulado del psicólogo y el resultado de su rechazo o de su incapacidad a ir más lejos” (*ibid.*, p. 620). Esas críticas de la psicología empírica conducen a Sartre a definir un proyecto de investigación que consiste en comprender cómo los deseos en los cuales el sujeto “se historializa” en un momento dado significan “la relación global con el mundo por la cual el sujeto se constituye como un sí mismo” (*ibid.*, p. 623).

Más allá de los deseos y de sus manifestaciones concretas, conviene investigar el ser mismo del sujeto considerado:

el proyecto original de un para-sí no apunta mas que a su ser [...] El hombre es fundamentalmente deseo de ser y la existencia de ese deseo no debe establecerse por una inducción empírica; ésta es el resultado de una descripción *a priori* del ser para-sí, puesto que el deseo es carencia y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser (*ibid.*, p. 624).

De la misma manera que no se puede acceder a la pulsión desde fuera de los objetos de los cuales ésta se inviste, el deseo de ser no es nada fuera de la expresión simbólica que encuentra en deseos concretos.

No hay primero un deseo de ser y después numerosos sentimientos particulares, sino que el deseo de ser sólo existe y se manifiesta en y por los celos, la avaricia, el amor al arte, la cobardía, el valor, las mil expresiones contingentes y empíricas que hacen que la realidad humana no se nos aparezca nunca sino al ser puesta de manifiesto por un hombre determinado, por una persona singular (*ibid.*, p. 625).

En otras palabras, el deseo de ser no se realiza sino como un deseo de maneras de ser, y ese deseo de maneras de ser se expresa a su vez a través de miles de deseos concretos que constituyen la trama de nuestra existencia.

De ahí el interés de estudiar las “buenas” y las “malas” maneras, es decir la forma en que el deseo de ser va a socializarse, a inscribirse en la cotidianidad de las relaciones sociales. Se trata de analizar cómo ese deseo de maneras de ser “se historializa”, es decir se actualiza en las prácticas de los objetos, de las personas y de las aventuras que constituyen una historia de vida. Ese trabajo de objetivación es para Sartre el medio para alcanzar el “proyecto de ser”, es decir el proyecto original a través del cual una persona intenta constituirse. Así, él define la realidad humana como “deseo de ser en-sí”, y plantea la existencia como una dialéctica entre el ser y la nada. “En tanto que ‘aniquilación’ de lo en-sí y evasión perpetua de la contingencia y de facticidad el ser quiere ser su propio fundamento.” Ser su propio fundamento es tomar una posición de sujeto que se inscribe dentro de una búsqueda constante de libertad: “el único ser que puede llamarse libre es el que aniquila su ser”. En ese sentido la historia de un individuo, su destino, se inscribe en “la elección que ha hecho de sí mismo (ser esto no es ser aquello) como lo hace todo hombre originalmente y a cada instante, en situaciones extremas definidas históricamente” (Léris citado por Sartre, 1980, p. 11). Es lo que él llama el psicoanálisis existencial, método destinado a esclarecer “en una forma riguro-

samente objetiva, la elección subjetiva por la cual cada persona se hace persona, es decir se manifiesta a sí misma lo que es" (*ibid.*, p. 14).

Dentro de esta perspectiva Sartre analiza su propio destino en "las palabras", el de Flaubert o el de Baudelaire o incluso el de Jean Genet, a fin de reencontrar la elección original que cada quien hace de sí mismo y por la cual decide lo que será y lo que es. Así, a propósito de Baudelaire, internado en una pensión después de la muerte de su padre y el segundo matrimonio de su madre, que tanto adoraba, Sartre escribe:

esta brusca ruptura y la tristeza que conlleva lo ha arrojado sin transición en la existencia personal [...] descubre en la vergüenza que es uno, que su existencia le es dada por nada [...] Comprobó que era otro por el brusco descubrimiento de su existencia individual, pero al mismo tiempo reafirmó y asumió esta alteridad en la humillación, el rencor y el orgullo. A partir de ese momento se volvió otro: otro diferente a su madre con quien era uno y quien lo rechazó, otro diferente a sus compañeros indiferentes y groseros; él se siente y quiere sentirse único hasta el extremo del goce solitario, único hasta el terror (Sartre, 1980, pp. 20 y 21).

Y dentro de esa confrontación con la mera conciencia de sí mismo comienza a convertirse para nosotros en Charles Baudelaire, que ocurre como sujeto. Pero, agrega Sartre, esta intuición fulgurante está perfectamente vacía: "El niño acaba de convencerse de que no es cualquier persona, o bien se convierte precisamente en cualquier persona al adquirir esta convicción". Esta toma de conciencia abre el camino de la libertad e igualmente el de la soledad, de la angustia, del renunciamiento al narcisismo primario y al idealismo. "Aquel que algún día se dio cuenta de esta verdad, que no hay otro fin en esta vida que el que uno se ha dado deliberadamente, ya no tiene tantas ganas de buscarse" (*ibid.*, p. 36). La aniquilación del ser introduce al mundo de la existencia: "es posible que uno no sea para sí mismo a la manera de una cosa. Puede ser incluso que no sea en lo absoluto, siempre en entredicho, siempre en prórroga, quizás uno deba constituirse perpetuamente."

El interés y el límite del enfoque de Jean-Paul Sartre surgen de la necesidad de postular "un deseo de ser" como motor del destino individual sin poder demostrar su fundamento desde fuera de un proceso fenomenológico. Él hace una demostración *a contrario* que postula un irreductible psíquico, hasta que se prueba lo contrario. Al no poderlo observar experimentalmente y por ende demostrar científicamente su existencia, muestra que es imposible no postular su existencia cuando se busca comprender la dinámica de construcción del individuo que participa en su propia producción.

¿Cómo delimitar ese deseo de ser en el fundamento de la constitución de sí como sujeto?, ¿cómo dejar atrás la psicología empirista sino yendo al corazón del funciona-

miento psíquico en sus fundamentos más inconscientes? Destruir lo que se es para poder hacerse es una dialéctica que vuelve a encontrarse en el método psicoanalítico.

La dialéctica del sujeto, del deseo y del objeto

Para el psicoanálisis, la existencia del sujeto capaz de pensarse como tal está ligada a la existencia del otro. En la experiencia primaria de la existencia del prójimo el sujeto puede tomar conciencia de su propia existencia. El niño como sujeto de deseo es indisoluble del niño objeto de deseo del otro. La problemática del deseo se articula en una dialéctica de la relación sujeto-objeto:

al parecer en un mismo movimiento se constituye la díada sujeto-objeto. El objeto entendido como aquel a través del cual la necesidad llega a satisfacerse; el sujeto entendido como aquel que conoce el deseo y se siente existir en tanto que lugar de deseo (Viderman, 1968, p. 736).

No puede haber sujeto sin objeto. La expresión última de esta situación, cuando el sujeto se toma a sí mismo como objeto de su deseo, es el narcisismo que lleva a Narciso a ahogarse en la representación de su imagen.

La contradicción primera del sujeto es que el narcisismo solo es imposible: desde que accede a una existencia psíquica, desde que hay un esbozo de un yo, el objeto es puesto en la mira y su negación misma, llamada narcisista, no hace sino subrayar mucho más el rol esencial. Por lo tanto el sujeto, definitivamente, se encontrará ligado a un mundo de objetos fuera del cual su existencia no es concebible (*loc. cit.*).

La génesis del sujeto y del objeto, por tanto del deseo, es resultado de un apuntalamiento recíproco que inserta de entrada al individuo, por la vía del narcisismo, en el mundo exterior. En tanto que investidura del sujeto en sí-mismo, el narcisismo está en el fundamento de su existencia y de su capacidad de establecer una relación con el mundo exterior: es necesario amarse a sí mismo para poder amar a los otros y encontrarse amable para esperar que los otros lo amen. En tanto que ilusión de la conciencia, el narcisismo está en la base del ideal —es siempre una imagen idealizada la que es amada— y por consiguiente de todos los tropismos de la idealidad. Esta ilusión no es menos real en tanto que existe, pero se confronta a otra realidad en la relación necesaria con el mundo exterior.

Percibimos aquí el doble aspecto del objeto:

- Como realidad perteneciente al mundo de las cosas exteriores, las que se toman como objeto de investidura: el seno, el cuerpo, el otro, pero también las personas, las creencias, las instituciones, las “colecciones”... El objeto es entonces una necesidad vital sin el cual no solamente el sujeto, sino también el individuo concreto (bio-psico-social) no puede sobrevivir.
- Como realidad interior, proyectada o introyectada por el sujeto, que le permite constituirse en sí-mismo de otro modo que con una sumisión radical y compleja hacia el mundo exterior.

Pensar que uno puede prescindir del mundo de los objetos o a la inversa, que éstos son todo, son dos ilusiones que encubren “la circularidad dialéctica que va del enfoque en el sujeto a la omnipotencia del narcisismo —donde su tentativa de escapar a la muerte surge de sí mismo, está mediatizada por sí mismo— y siempre frente a la omnipotencia proyectada del objeto (*ibid.*, p. 739).

Esta circularidad muestra en qué medida las oposiciones entre lo interno y lo externo, lo individual y lo colectivo, el yo y los otros, construyen rupturas formales que no pueden dar cuenta de los lazos entre lo social y el psiquismo y que no llegan nunca a captar lo que es del orden del deseo.

El deseo es inmutable e irracional.

- Inmutable en tanto que empuja hacia la satisfacción. Si el objeto que puede procurar la satisfacción es variable, en la medida en que puede ser reemplazado por otro, el deseo nunca está definitivamente satisfecho: la frustración es inmanente al deseo mismo. El deseo no conoce límites en la búsqueda de una satisfacción que nunca se cumple.
- Irracional pues, como lo señala S. Viderman, “lo que hace que el hombre sea hombre es que no persigue sino objetivos que se desvanecen, espejismos para la razón. Está en su naturaleza constituirse en el deseo: un deseo cumplido hace reaparecer el deseo dirigido hacia otro objeto que jamás estará cerca” (*ibid.*, p. 45).

La irracionalidad del deseo humano sustrae, al menos en parte, la existencia humana de las leyes de la biología y la sociología. El hombre no se somete pura y simplemente ni a la lógica de la racionalidad de las necesidades que lo llevarían a satisfacerse sólo en lo que le es estrictamente útil, ni a la lógica de la racionalidad social que lo conduciría a adaptarse a la posición que le es asignada dentro de las relaciones sociales para asegurar la reproducción social.

Es claro que el erotismo no es reductible a las necesidades de la procreación. De igual manera, la ambición es un movimiento hacia..., su objetivo está siempre por alcanzarse. Dentro de su naturaleza está no aceptar límites. La muerte aparece como el único desenlace de un deseo que no puede encontrar fin en su satisfacción. Si el erotismo, y la ambición, se inscriben dentro de lo social, que los canaliza hacia formas útiles o aceptables socialmente, éstos son en principio una producción de un individuo que tiende a constituirse en sujeto en una búsqueda nunca terminada de la satisfacción de su deseo. Pero son igualmente producciones sociales. Si el deseo es carencia, ésta no puede ser satisfecha sino por lo que se reconoce como deseable. No puedo desear sino lo que no tengo, y es porque no lo tengo que es deseable, pero para saber que yo no lo tengo es necesario que pueda ver a otro que lo posea. "El objeto del deseo sólo es deseado porque es el objeto del deseo del otro" decía Hegel. El objeto no se codicia en sí mismo, por su valor de uso. El deseo del otro le da este valor. El objeto no puede convertirse en la meta de un deseo sino a través de la mediación del deseo del otro.

El sujeto frente al deseo del otro

Para que un niño exista, es necesario que un deseo de niño haya existido. Desde luego que en el momento de la concepción el deseo del niño no está forzosamente presente. Lo esencial se juega en el deseo de un hombre por una mujer y, en el mejor de los casos, en el deseo recíproco. Para hacer un niño, es necesario entonces un deseo de hacer el amor, posteriormente un deseo de embarazo para que la mujer lleve ese niño potencial hasta su término, después un deseo de niño para que ésta lo traiga al mundo. La ausencia de deseo no excluye el desarrollo del proceso biológico que comienza con la fecundación de un óvulo por un espermatozoide, la constitución de un feto y su expulsión del útero alrededor del noveno mes, pero esta ausencia amenaza con volver ese movimiento más problemático.

El nacimiento de un niño es el signo de un deseo de niño, expresión del deseo de otro. Pero para que el niño exista, es necesario matar este niño que está en él y que no es Él, puesto que él es una imagen de niño forjada por otros, frecuentemente por los padres, imagen ideal y terrorífica que funda el narcisismo primario en el cual cada quien corre el riesgo de perderse. "Así, el sujeto está sujetado al deseo del otro y marcado en su ser por su posición de sujetado" (Jacques Lacan).

El sujeto tiene la necesidad de sentir que ha sido deseado para existir, pues la ausencia de deseo lo reifica a la imagen de los niños autistas que Bruno Bettelheim describe en *La forteresse vide* (Bettelheim, 1977). Por otra parte, para nacer a sí-mismo en el

mundo del deseo, para decir Yo (*Je*)¹, para vivir, el sujeto debe matar ese niño que es el niño del deseo de otro y que intenta ocupar el lugar en sí mismo. La vida se funda entonces en una fuerza de muerte,

la que consiste en matar al niño maravilloso (o terrorífico) que, de generación en generación, da testimonio de los sueños y los deseos de los padres; no puede vivir sino a costa del asesinato de la imagen primera, extraña, en la cual se inscribe el nacimiento de cada quien (Leclair, 1975, p. 10).

Asesinato irrealizable pero necesario, pues no hay vida posible, vida de deseo y de creación, si se deja de matar “al niño maravilloso” que siempre renace.

Este niño nos precede. Está ahí, antes de que el sujeto se exprese. La investidura imaginaria de los padres construye un ideal de niño antes de que éste nazca en el mundo. La herencia precede al heredero. Estamos habitados por la historia de nuestros padres antes de haber nacido. El niño imaginario se inscribe en un registro socio-mental que es la expresión de una historia familiar y social. El deseo está encarnado en la cadena de las generaciones y en el tiempo pasado.

Niño clave de los sueños, niño salido de los cuentos de hadas, niño perdido, re-encontrado y perdido otra vez, las historias de infancia que nos encantan y nos dan miedo son la expresión de esos fantasmas originarios que marcan para siempre las historias de vida. Necesitamos constantemente reescribir la historia de ese niño para escribir su propia historia, en el renunciamiento y el reconocimiento. Y renunciar “es morir, ya no tener razones para vivir, pero fingir mantenerse firme, es estar condenado a no vivir” (Leclair, 1975, p. 12).

Este ideal de niño al que el sujeto busca conformarse es el fundamento del narcisismo y del ideal del Yo (*Moi*):

El niño maravilloso es una representación inconsciente, primordial dónde se anudan, con mayor fuerza, los deseos, nostalgia y esperanza de cada quien. En la realidad transparente del niño, la representación hace ver casi sin velos lo real de todos nuestros deseos (*loc. cit.*).

Pero en el mismo movimiento, es preciso renunciar a esta imagen de niño, pues ésta confronta al sujeto al riesgo de perderse en la ilusión. Al querer ajustarse a este niño ideal se arriesga a perderse, atrapado en el deseo del otro. Para acceder a su existencia

¹ En francés existen dos pronombres para referirse al Yo, el JE (YO) que en este artículo se refiere al sujeto gramatical y el pronombre MOI (YO) que se refiere al Yo como entidad psíquica (N. de T.).

propia, el sujeto tiene necesidad de elaborar el duelo de la representación de plenitud y de goce que representa este niño ideal. Aquí sin duda es necesario comprender el fundamento de las religiones y de las creencias. ¿Quién representa mejor la plenitud y el goce inmóvil de Dios? Con mayor motivo cuando se trata de un dios hecho hombre, que se encarna en un niño-rey, presentado como un modelo de perfección a cada uno de nosotros.

Esta dialéctica remarcablemente expuesta por Leclair (1975) en *On tue un enfant* es el fundamento de la existencia del sujeto, antes que el complejo de Edipo. El Edipo después de todo puede acabarse con el asesinato simbólico del padre y un alarde de conquista sexual y afectiva de la madre. No ocurre lo mismo para el asesinato imposible y sin embargo necesario: “no basta con matar a los padres ni muchos menos, aún es necesario matar la representación tiránica del niño-rey: “YO” (JE) comienza en ese momento”.

En este fantasma originario del asesinato del niño es preciso reconocer, en un trabajo sobre la historia y la identidad, la aparición casi automática del niño muerto, hermanos o hermanas cuyo nombre lleva, abortos espontáneos, niños pequeños desaparecidos. Así, cada uno de nosotros reemplaza a los muertos de la familia, en particular a aquellos cuyos padres no hicieron el duelo:

incluso si no hay dentro de la historia familiar un hermano pequeño muerto, en el deseo de los padres hay siempre algunos duelos no elaborados —aunque sea de sus propios sueños de niños— y su progenie será siempre y ante todo el soporte privilegiado de aquello a lo que ellos han debido renunciar (Leclair, 1975, p. 24).

Un trabajo sobre los nombres propios confirma esta hipótesis. Los nombres son la marca significativa de que el niño lleva en sí el deseo de los padres, de que él sustituye a tal o cual desaparecido. El niño es investido de una misión de reemplazo, y está encargado de realizar todos los sueños que los padres habrían querido cumplir:

él será un gran hombre, un héroe en lugar del padre; ella se casará con un príncipe, compensación tardía para la madre. El punto más escabroso del sistema narcisista, el de la inmortalidad del yo que la realidad critica severamente, ha vuelto a encontrar un lugar seguro refugiándose en el niño (*loc. cit.*).

Es el proceso que Freud había puesto de manifiesto a propósito del narcisismo cuando escribía: “el amor de los padres, tan conmovedor y en el fondo tan infantil, no es otra cosa sino su narcisismo que acaba de renacer (Freud, 1969, p. 96).

La investidura del niño por los padres es al mismo tiempo alienante y estructurante. Le es necesaria para ubicarse como sujeto en la confrontación entre su deseo y el deseo

del otro. Afrontando las contradicciones de esos juegos de deseos aprenderá a vivir y a amar.

- Contradicción, para los padres, entre el deseo de que el hijo encarne su propio narcisismo y su deseo de matar esa representación en tanto que representa su propia alineación.
- Contradicción, para el niño, entre el deseo de realizar los votos de sus padres y la toma de conciencia de su incapacidad y de su dependencia radical. Paradójicamente, la singularidad se apoya en el renunciamiento a creerse y a quererse único.

Esas contradicciones que aparecen sucesivamente están en definitiva totalmente conectadas en el adulto. Son dos estadios que coexisten en la medida en que el niño imaginario subsiste en el adulto y se reactualiza cuando éste se vuelve padre. La búsqueda existencial consiste en querer ser amado por sí-mismo y no a causa de ese niño ideal que está en sí. Convertirse en sujeto es renunciar a someterse a ese niño ideal que marca para siempre lo que somos, puesto que es sobre el ideal que se apoya nuestro propio deseo. Matar al niño que tiene necesidad de vivir para que “Yo” (Je) exista, es exponerse a una doble confrontación. Confrontación con el deseo de niño para perpetuar esta búsqueda, reparar todo lo que fracasó, cumplir todo lo que habría podido ser y no ha sido. Confrontación con la muerte, muerte del niño pero también de todos los seres presentes en el yo (moi) que ya no existen, hasta su propia muerte que resolverá definitivamente el asunto. Así deseo de niño y muerte de niño coexisten inconscientemente en el narcisismo primario apoyándose el uno en la otra dentro de una problemática contradictoria.

Realidad psíquica, realidad social

La investigación sobre “el irreductible psíquico” nos ha conducido, a través del existencialismo y el psicoanálisis, a considerar el deseo como presente en el fundamento de la dialéctica existencial. Sartre postula un deseo de ser para dar cuenta del carácter irreductible del factor psíquico en la construcción de la identidad. Pero ese deseo de ser no es accesible sino a través de los deseos de “maneras de ser”, que nos remiten a la noción de *habitus* y de esta manera inscriben al sujeto en la historia. Con Serge Viderman, vimos que no se podía separar al sujeto del objeto en tanto que éstos están constituidos el uno del otro dentro de una circularidad que funda el narcisismo primario, la relación con el mundo exterior y la problemática del deseo. El deseo no

puede concebirse fuera del deseo del otro, lo que Serge Leclair desarrolla a partir del fantasma originario del asesinato del niño. La existencia del sujeto se funda en un deseo de niño, niño que está en-sí pero que no es sí, y esto lo sitúa de entrada en una relación de sujeción al deseo del otro. Fue necesario que Se me deseara para que Yo (Je) naciera en el mundo del deseo. El sujeto lleva la marca indeleble de ese deseo al cual está sujetado.

Si el individuo no puede constituirse sino en el deseo, el deseo no puede realizarse sino en lo social. El deseo no existe en sí como un surgimiento original y ontológico que sería el motor de la historia humana. Éste nos precede, nos atraviesa para inscribirse nuevamente en quienes serán su objeto, los niños en particular. El deseo lleva la marca de nuestra prehistoria e intenta realizarse en el mundo de los objetos para ser tomado y retomado en el deseo del otro dentro de una circularidad dialéctica. A través de los *habitus*, los objetos, los otros, siempre hay algo exterior al sujeto que funda su deseo.

Para Cornélius Castoriadis, el inconsciente

es por una parte decisivo, el depósito de las miradas, de los deseos, de las investiduras, de las exigencias, de las esperas, de las significaciones de las cuales el individuo ha sido objeto, desde su concepción, e incluso desde antes, por parte de quienes lo han engendrado y criado (Castoriadis, 1975, p. 140).

El inconsciente es historia. La autonomía se adquiere en la capacidad del sujeto para tomar distancia frente a esas significaciones que han sido depositadas en él: “mi discurso debe tomar el lugar del discurso del otro, de un discurso extraño que está en mí y me domina, habla por mí”. Este “Otro” designa la pareja paternal, pero también todo lo que transmite la familia y la sociedad. El “discurso” es un lenguaje que transmite palabras pero también imágenes, símbolos, historias, *habitus*, concepciones del mundo, normas, es decir el conjunto de los elementos constitutivos de lo “social” en cada individuo.

Se plantea entonces el problema de asir una realidad psíquica autónoma con respecto a lo social. Freud se plantea el problema a propósito de la “clave de los sueños”. En efecto, al final de su obra sobre “la interpretación de los sueños” y para resumir su tesis —el sueño no es una fantasmagoría sino un texto por descifrar— introduce la noción de realidad psíquica:

¿es preciso reconocer en los deseos inconscientes una realidad? No sabría decirlo. Naturalmente hay que negársela a todos los pensamientos de transición y de enlace. En su expresión última y más cierta, resulta muy forzado decir que la realidad psíquica es una

forma de existencia particular que no podría ser confundida con la realidad material (citado por Laplanche y Pontalis, 1964, p. 1837).

¿Pero qué es esta realidad psíquica?

Laplanche y Pontalis, en su artículo sobre el origen del fantasma, muestran la complejidad del problema. Identificando la realidad psíquica con el fantasma, en tanto que producción imaginaria de un sujeto que pone en juego su deseo, Freud se enfrenta al asunto del carácter universal de ciertos fantasmas: si cada vez se crean los mismos fantasmas, con el mismo contenido, si se pueden reencontrar, en la diversidad de las fantasías individuales, algunos fantasmas típicos, es cierto que la historia de los acontecimientos del sujeto no es el *primum movens*, que debe suponerse un esquema anterior capaz de operar como organizador (Laplanche y Pontalis, 1964, p. 1851).

Es necesario entonces fundar la estructura del fantasma en otra cosa diferente al acontecimiento. Para dar cuenta de este antecedente, Freud recurre a una explicación filogenética.

Es posible que todos los fantasmas que se nos mencionan hoy en día en el análisis hayan sido antiguamente, en los tiempos originarios de la familia humana, realidades (lo que fue realidad de hecho se habría convertido en realidad psíquica) y que creando fantasmas el niño satisfaga, sólo con la ayuda de la verdad prehistórica, las lagunas de la verdad individual (Freud, G.W., t. XI, p. 386).

Es otra vez un real que postula del lado de las elaboraciones fantasmáticas, pero un real del que Freud no deja de señalar el estatus estructural y la autonomía en relación con los sujetos que le son absolutamente dependientes [...] Uno está tentado a reconocer en ese "real" que alimenta el juego imaginario y le impone su ley, la prefiguración de "el orden simbólico", tal como lo han definido Lévi-Strauss y Lacan... (Laplanche y Pontalis, 1964, p. 1851).

Freud atribuye un papel a la prehistoria del niño y plantea la existencia de una preestructura anterior al sujeto. Laplanche y Pontalis (1964) esbozan las hipótesis desarrolladas por los estructuralistas: no hay realidad psíquica que no esté fundada en el orden de lo simbólico. El pasaje de la existencia biológica a la existencia humana se opera bajo la Ley, es decir, para retomar la expresión de Althusser, la "Ley de Cultura" (Althusser, 1964/1965, p. 161). Esta ley es la expresión, en un momento dado, de la historia de las relaciones sociales dentro de las cuáles el niño se encontrará ubicado. "La Ley de Cultura", cuya forma y primer acceso es el lenguaje, no se agota en éste, sino que contiene las estructuras del parecido real y de las formaciones ideológicas determinadas en las cuales los personajes inscritos en estas estructuras viven su función (*ibid.*, p. 101).

El orden simbólico es un conjunto de normas, de leyes, de costumbres, de instituciones que pre-existen en el sujeto y a las que éste no tiene acceso. Así, el psiquismo individual está en su propia constitución, la expresión de este orden que le impondrá su ley marcando su identidad. En consecuencia, no se puede concebir la realidad psíquica independientemente de lo social en donde ésta se imprime. Marcel Mauss, desde 1924, había definido la vida social “como un mundo de relaciones simbólicas”, considerando que “la formulación psicológica no es sino una traducción sobre el plano del psiquismo individual de una estructura propiamente sociológica” (Lévi-Strauss, 1968, p. XVI).

Hay pues una complementariedad de lo psíquico y de lo social a través de la mediación del orden simbólico. Pero complementariedad no quiere decir equivalencia en la medida en que la sociedad se expresa simbólicamente en sus costumbres, sus leyes, sus instituciones, de tal suerte que las conductas individuales no son nunca simbólicas por ellas mismas. Como lo señala Lévi-Strauss, éstas son los elementos a partir de los cuales un sistema simbólico, que no puede ser sino colectivo, se construye. Hay de hecho una subordinación de lo psíquico a lo social. Por ejemplo, Lévi-Strauss critica los enfoques psiquiátricos de la enfermedad mental en la medida en que ésta no puede ser explicada en sí a partir de la psicología de quien la padece, sin reubicarla en su contexto:

es imprudente utilizar una terminología psiquiátrica para caracterizar los fenómenos sociales cuando la relación verdadera se establecería en el otro sentido [...] Son solamente las conductas anormales las que, desocializadas y de alguna manera abandonadas a sí mismas, realizan en el plano individual la ilusión de un simbolismo autónomo. En otras palabras, las conductas individuales anormales, en un grupo social dado, alcanzan lo simbólico pero a un nivel inferior y, si puede decirse, en un orden de magnitud diferente y realmente inconmensurable en relación con aquel en el que se expresa el grupo [...] Las conductas psicopatológicas individuales ofrecen a cada sociedad una especie de equivalente doblemente disminuido (en tanto que individual y patológico) de simbolismos diferentes del suyo, al tiempo que son vagamente evocadores de formas normales realizadas en la escala colectiva (*loc. cit.*).

No se pueden comprender esas conductas por sí mismas, pues la psique no puede asirse sino con referencia a lo que la sostiene, ya sea en la diacronía (la historia) o en la sincronía (el contexto social).

Lo anterior puede resumirse en cuatro puntos:

- La realidad psíquica de un individuo no puede concebirse sino apoyada sobre otro “real” que la precede.

- Ese real es, al menos por una parte, el sistema simbólico que rige la vida social.
- El psiquismo es una de las formas de expresión a partir de la cual se construye y se reproduce el sistema simbólico.
- El deseo, expresión última de la realidad psíquica no existe en sí como creación originaria del sujeto sino en la relación del sujeto con la historia y con el mundo exterior.

Este análisis conduce a criticar el psicologismo, es decir las aproximaciones que buscan definir la naturaleza humana como el común denominador de todas las formas de lo social o que tienden a reducir lo social a las representaciones que éste toma en el psiquismo individual. ¿Pero, por el contrario, esta crítica del psicologismo no conduce a un sociologismo? ¿No somos llevados a reducir lo mental a su aspecto de producto cultural, a no estudiar al individuo sino dentro de lo que expresa de su posición social, a considerar la subjetividad únicamente como la expresión de la ideología del actor, a negar la existencia de corrientes libres en el psiquismo, a no ver al sujeto como producto de la determinación social?

Estas dos trampas son cómplices en la medida en que tienden a pensar en el ser del hombre contra el ser de la sociedad. Esta escisión ha sido a menudo criticada, en particular por Edgar Morin cuando escribe:

la explicación de los fenómenos humanos no podría pasar por alto ni a su autor ni a su ecosistema, cuando se elimina ya sea uno u el otro, o bien ambos a la vez, a favor de un determinismo anónimo o de una libertad inefable. Tan pronto como se aísla el fenómeno estudiado se pone en contacto a lo sumo con su “medio”, se hace de ese fenómeno el mero producto de los determinismos exteriores [...] No podría haber una descripción, ni una explicación de los fenómenos fuera de la doble inscripción y de la doble implicación, en el seno de una dialógica compleja, que asocia de manera complementaria, concurrente y antagonista, por una parte las lógicas autónomas e internas propias de los fenómenos y, por otra parte, las ecologías de esos ambientes (Morin, 1980, pp. 86-87).

No tenemos que ver dos realidades distintas sino una misma realidad que se expresa en formas diferentes. Lo social y lo psíquico se confunden. Si nos apegamos al estudio de lo concreto, nos daremos cuenta de que ambos elementos son por una parte irreductibles el uno del otro, y por otra no pueden ignorarse el uno al otro. Como lo señala Lévi-Strauss (en su introducción a la obra de Marcel Mauss) “conviene aprehender los hechos sociales en su totalidad, es decir desde afuera como una cosa, pero como cosa de la cual forma parte integrante la aprehensión subjetiva (consciente e inconsciente)”. No se puede tener acceso a la realidad, cualquiera que ésta sea, fuera de la experiencia concreta de un individuo concreto que sólo puede asirla solo. La “sub-

jetividad”, tan criticada por el cientificismo que no ve más que el obstáculo que ésta representa para acceder a lo objetividad, forma parte de la realidad. La subjetividad no es una pantalla de lo real sino la condición necesaria para acceder a éste. En esta perspectiva, “lo psíquico es a la vez simple elemento de significación para un simbolismo que lo desborda, y único medio de verificación de una realidad cuyos aspectos múltiples no pueden ser aprehendidos bajo forma de síntesis fuera de él” (Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. XXVI).

Existe pues una complementariedad necesaria y dinámica entre lo psíquico y lo social. Todo fenómeno psicológico es un fenómeno sociológico en la medida en que no se puede concebir un sujeto sin objeto, sin ideología, sin el orden simbólico a través del cual éste se reafirma como tal. El mundo psíquico es una realidad que tiene sus propias leyes de funcionamiento, accesible solamente a través de prácticas sociales y de significaciones. La prueba de lo social no puede ser sino mental: no es posible asir el sentido y la función de un hecho social sino a través de una experiencia vivida, su incidencia sobre una conciencia individual y en último lugar la palabra que permite dar cuenta de este hecho.

Por consiguiente, lo que se llama la realidad no puede ser aprehendido sin tener en cuenta lo “vivido”, es decir la experiencia concreta, singular, individual y colectiva de la historia. Lo vivido no puede ser aprehendido sino en la palabra de un sujeto que da acceso al prójimo. El pasaje por la subjetividad es necesario para acceder a la objetividad; ésta última no es, después de todo, sino un medio de delimitar lo irreductible psíquico, es decir, el lugar que queda al sujeto para constituirse como ser deseante.

La dialéctica existencial

El conjunto de estos elementos nos permite comprender y analizar la existencia individual como un fenómeno dialéctico entre “el individuo producido” —producto de las relaciones sociales, producto del deseo del otro, producto de la historia— y “el individuo productor” —productor de su futuro, de una identidad que le sea propia, trabajo de un sujeto que intenta acceder a la autonomía. El individuo es actuado por un cierto número de determinismos y al mismo tiempo actuante en la medida en que “su deseo de ser” lo impulsa a explorar otras posibilidades, a encontrar el goce y la completud dentro de las formas de realización de sí que lo impulsan a crear y a afirmar su singularidad. Ese trabajo dialéctico puede ser delimitado en una doble perspectiva, diacrónica y sincrónica.

— En la diacronía: se trata de analizar el peso de la historia. “Estoy envenenado por mi pasado” escribe Fritz Zorn (1980), con lo que expresa su deseo de escapar de lo que

lo ha constituido en su educación, pero también su deseo de descubrir en qué medida ese pasado está actuando en él a fin de liberarse. Analizar la huella de la historia es comprender el trabajo de incorporación de la herencia ligada a los orígenes sociales y familiares, la influencia en uno mismo del deseo del conjunto de sus educadores, en particular del proyecto paterno. Es también estudiar en qué medida la historia colectiva condiciona cada uno de los destinos individuales. La historia de un individuo no es de hecho sino una cierta especificación de la historia colectiva de su grupo o de su clase. La especificidad de la historia individual, su singularidad, no puede escribirse o aprehenderse en sí, sino con referencia a lo que la ha producido. El individuo es el producto de una historia que él reproduce a su vez, sabiendo que no hay nunca reproducción absoluta puesto que la historia es movimiento.

No hay nunca repetición pura y simple, ni creación *ex nihilo*. Si la historia nos construye, conviene igualmente comprender lo que la ha construido y lo que el individuo ha hecho de ésta. Él se construye a partir de la historia y luego en cierta medida contra ella. Está ubicado en la historia y a partir de esta posición su propia historia puede desarrollarse. Si la historia lo construye, ésta le da igualmente los medios para construirse a sí mismo, ya que él encuentra ahí su capacidad para afirmar su individualidad, para plantearse como sujeto a fin de escapar de la repetición, que es una forma de no existencia. En ese sentido el individuo es producto de una historia en cuyo sujeto busca llegar a convertirse. En la lucha entre la individualidad y la historia el Yo (Je) puede ocurrir. Resta saber qué es lo que conduce a la historia; ésta no puede estar delimitada sino por los modos de actualización que la concretan en un momento dado y determinan no sólo lo que es probable sino también lo que es posible. Si la historia es el análisis de las condiciones de producción de lo que existe en un momento dado, esto que existe condiciona lo que puede ocurrir. La historia no puede entonces comprenderse fuera de la historicidad, es decir, de los procesos por los cuáles los individuos contribuyen a producir la sociedad en la que viven. La diacronía es en ese sentido indisociable de la sincronía.

— En la sincronía se trata de concebir al individuo en un momento dado, como producto de sus condiciones concretas de existencia. En la medida en que el deseo de ser se traduce en los deseos de maneras de ser, éstos últimos son la expresión de un cierto tipo de entorno cultural y social. Así, no se puede disociar el análisis de las maneras de ser del concepto de *habitus* de Durkheim, retomado por Pierre Bourdieu, es decir ese sistema de disposiciones “durables y transportables que, al integrar todas las experiencias pasadas, funcionan a cada momento como una matriz de percepción, de apreciación y de acción, que vuelve posible el cumplimiento de tareas infinitamente diferenciadas” (Bourdieu, 1972, p. 175). Las prácticas sociales que concretan las maneras de ser de los individuos son producto de la relación dialéctica entre una situación

y un *habitus*. La posición social explica la interiorización de un sistema de disposiciones comunes al conjunto de los individuos que están en la misma situación social. “La identidad de las condiciones de existencia tiende a producir sistemas de disposiciones similares y una homogeneidad de *habitus* (*ibid.*, p. 180).

Ahora bien, esta homogeneidad de los comportamientos y de las actitudes es vivida por los individuos como si fuera algo “normal” y como evidente. Cuando planteamos al individuo como producto de sus condiciones concretas de existencia, queremos dar a entender que él está predispuesto a funcionar de una cierta manera, que las posibilidades objetivas de realización que se traducen en su trayectoria social, así como en su expresión subjetiva de los ideales, las creencias, las aspiraciones, son el producto de sus condiciones sociales existentes.

Olvidar estos datos de partida, como lo hace con demasiada frecuencia la psicología social, es impedirse analizar a profundidad el devenir individual y caer, como justamente lo señala Pierre Bourdieu, en La Ilusión ocasionalista: “hablar de *habitus* de clase es recordar que las relaciones “interpersonales” nunca son mas que en apariencia relaciones de individuo a individuo y que la verdad de la interacción no reside completamente en la interacción... Es la posición presente y pasada en la estructura social que los individuos, entendidos como personas físicas, transportan consigo mismos, en todo tiempo y en todo lugar, bajo la forma de *habitus*, que llevan como vestidos y que, como el hábito hace al monje, es decir la persona social, con todas sus disposiciones que son otras tantas marcas de la posición social” (*ibid.*, p. 184).

Si no puede haber “persona” independientemente de la persona social, ésta no puede por tanto ser considerada como un factor que determina la totalidad de la persona. Las elecciones, las rupturas, los cambios que marcan las trayectorias individuales no pueden ser comprendidos sino en relación con la posición social de los individuos involucrados, pero el destino individual no puede por tanto reducirse a lo que lo programa. No se puede excluir la parte del deseo que interviene en la elección subjetiva “por la cual cada hombre se construye a sí mismo” (Sartre, 1979). El deseo de ser no se traduce solamente en el deseo de maneras de ser y en los *habitus*. Éste se expresa también en los fantasmas, los pasajes al acto, las “locuras” que hacen que el individuo no sea solamente lo que debería ser, en tanto que persona social. Esto nos lleva entonces a postular la existencia de un “irreductible psíquico” que interviene en la historia individual. Si la individualidad no puede ser disociada de su inscripción social, lo social se apoya también en la individualidad. El individuo, interpelado como sujeto, responde a esta interpelación en su tentativa de constituirse como ser deseante y de existir como un sí mismo.

Si Sartre investigaba “los caminos de la libertad” preocupándose principalmente de la elección original que expresa el deseo de ser, nosotros nos interesamos más bien en

sus múltiples elecciones que muestran cómo la manera de ser está condicionada socialmente. Más que la elección subjetiva a través de la cual cada persona se construye a sí misma, estudiamos la traducción socializada de las elecciones individuales, en tanto que significan una posición social y una relación del individuo con esta posición. No buscamos lo irreductible psíquico o lo irreductible social sino la manera en que éstos interactúan en los destinos humanos. Analizar la dialéctica entre la parte social de la persona y su singularidad radical que se arraiga en el deseo del otro para sí, que se concreta en una herencia afectiva y social, que no es sino la perpetuación de una historia que la atraviesa. No hay elección original que no se plantee a partir de la herencia que hace del individuo lo que es y que constituye el fundamento de su identidad.

Si la búsqueda existencial puede definirse por la tentativa del individuo de constituirse como un sujeto, es en primer lugar porque éste es producto de una historia. Sartre proponía como objetivo del psicoanálisis existencial descubrir "la persona en el proyecto inicial que la constituye". Nuestro proyecto es más bien desarrollar un socioanálisis existencial, es decir actualizar los elementos constitutivos de ese proyecto inicial y analizar cómo éste se actualiza permanentemente en la historia del individuo. Se trata entonces de descubrir lo social en lo que constituye a la persona, de mostrar de qué manera la búsqueda del sujeto de constituirse como un sí-mismo se apoya en una historia que éste intenta reproducir tratando a la vez de escapar de ella.

recibido en junio de 2002

aceptado en septiembre de 2002

Bibliografía

Althusser, L., 1964/1965, "Freud y Lacan", en *La nouvelle critique*, diciembre-enero.

Baudrillard, J., 1968, *Le système des objets*, París, Denoël-Gauthier Gallimard.

Bettelheim, B., 1977, *La forteresse vide*, París, Gallimard.

Bourdieu, P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Ginebra, Droz.

———, 1981, *Questions de sociologie*, París, Les Éditions de Minuit.

Castoriaris, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil.

- Durkheim, E., 1902, *De la division du travail social*, París, Alcan.
- , 1909, *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*, París, Alcan.
- , 1947 [1895], *Les règles de la méthode sociologique*, reedición, París, PUF.
- Freud, S., 1969, "Pour introduire le narcissisme", en *La vie sexuelle*, París, PUF.
- , *G.W.*, t. II, III, XI (citado por Laplanche, J. y J.B. Pontalis, 1964).
- Laplanche, J. y J. B. Pontalis, 1964, en "Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme", *Les Temps Modernes*, núm. 215.
- Leclaire, S., 1975, *On tue un enfant*, París, Seuil.
- Lévi-Strauss, C., 1968, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", en *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF.
- Morin, E., 1980, *La méthode (la vie de la vie)*, París, Seuil.
- Sartre, J.P., 1979, *L'être et le néant*, París, Gallimard.
- , 1980, *Baudelaire*, París, Gallimard, Idées.
- Viderman, S., 1968, "Le rapport sujet-objet et la problématique du désir", en *Revue Française de Psychanalyse*, t. XXXII, París, PUF.
- Zorn, F., 1980, *Mars*, París, NRF, Gallimard.