

SUBJETIVIDAD Y CULTURA, UNA MIRADA FREUDIANA

Manuel Martínez Herrera
admpsico@fcs.ucr.ac.cr

*“El egoísmo no encuentra un límite
más que en el amor a otros...”
(Freud, 1921:2583)*

Fecha de recibido: 27 de setiembre 2005 / Fecha de Aceptación: 23 de noviembre 2005

Resumen

El presente artículo aborda la compleja y polémica relación entre el sujeto y la cultura, enfatizando la aportación cultural del psicoanálisis a la constitución de la subjetividad, y a partir de lo cual la interrogación se dirige a aquellos aspectos comunes que propician los procesos de identidad cultural y a aquellos otros aspectos que derivan en identidades personales, sus confluencias, divergencias y tensiones.

Palabras clave: *Cultura, subjetividad, sociedad, individuo, identidad.*

Abstract

The present article is about that complex and polemic relationship between the subject and the culture emphasizing in the cultural contribution of psychoanalysis to the constitution of the subjectivity, starting from the one which, the interrogation goes to those common aspects that propitiate the processes of cultural identity and to those other aspects that derive in the personal identities, convergence, divergences and tensions.

Keywords: *Culture, subjectivity, society, individual, identity.*

Introducción

Los Conceptos de subjetividad e identidad como noción epistémica son, hasta cierto punto, un fenómeno reciente, hijos de la modernidad. Según Foucault (1981), en los siglos XVII y XVIII aún no existía un ámbito de conocimiento bajo la titularidad de “naturaleza humana”, ni

siquiera existía una sistematización científicamente elaborada acerca de la vida, el trabajo o el lenguaje; no es sino a partir del siglo XIX que la humanidad se piensa como objeto de conocimiento y que las ciencias humanas surgen cuando se interrogan acerca “del hombre” que existe, produce y habla, y más recientemente, en los albores del siglo pasado, la interrogación se dirige al inconsciente.

La extraordinaria y creciente preeminencia del sujeto bajo el influjo de la modernidad,

* Escuela de Psicología, Universidad de Costa Rica

los importantes cambios acaecidos en la cotidianidad y en los usos y prácticas sociales, provocan cambios en la estructura y naturaleza del poder, el cual, según Foucault (1981), deja de ser un poder omnímodo y reconocible y se vehiculiza como algo difuso y atomizado, legitimado por discursividades dominantes bajo la cobertura de un sistema de certidumbres que se asumen como propias, estableciéndose así una suerte de hegemonía, esto es, dominación más consenso.

Los procesos identitarios surgen de una realidad socio-histórica concreta que adviene como una definición cultural previamente establecida a la subjetividad; según Martín Baro (1985), cada individuo se apropia de una manera única e irrepetible del contexto histórico social y deviene como una síntesis singular del propio proceso socio-cultural. La subjetividad es, así, la expresión individualizada de las posibilidades culturales.

Subjetividad y sociedad

No es posible establecer linderos entre la subjetividad y la sociedad; tampoco es posible establecer nexos causales entre estas dimensiones de la realidad, tal y como lo propone Elías (1963). Se trata más bien de superar la falsa antinomia entre sujeto y sociedad que preocupa desde siempre a las ciencias sociales. Las categorías de lo individual y lo social no remiten a objetos con existencias separadas, más bien ambas se juegan conjuntamente en los distintos procesos estructurales donde intervienen. Sería absurdo pensar en la subjetividad como fuera de la sociedad y a la sociedad como algo ajeno a las subjetividades. Aquello que denominamos sociedad no es una abstracción del conjunto de individualidades que la constituyen. Asimismo, el individuo deviene como tal en la interacción social; empero, ni la subjetividad es mera síntesis de lo social ni lo social es una simple suma de individualidades, lo cual hace que todo esfuerzo comprensivo en ciencias sociales pase por reconocer lo individual y lo social en su particular y compleja interacción.

La individualidad se conforma en el interjuego especular con los demás constituidos en

sociedad, lo cual permite a cada quien reconocerse en su singularidad y ser a la vez imagen especular -social- donde los demás se reconocen. En la comprensión de la subjetividad se aprehende el entramado social que la define, así mismo en la interacción societal se devela la dimensión oculta que impregna toda subjetividad. Sin embargo, pese a que lo individual y lo social se contienen mutuamente, la representación que se asume de lo otro no es isoforma y no puede expresarse en un lenguaje diferente del propio, o más específicamente, en el lenguaje “de lo otro”, perdiéndose así algo esencial en la traducción. La individualidad da cuenta solo hasta cierto punto de lo social, en tanto lo social explica solo en parte el acontecer individual. Para Foucault (1983), las relaciones que son siempre discursivas establecen un entrecruzamiento de las palabras como atributo del ser, y de las cosas como condición de mundo, derivándose para unas y para otras un nuevo estatuto en virtud de dicha interacción.

La subjetividad se escinde aquí entre el consenso comunicacional que permite el intercambio social y la singularidad que le es propia, aquello que la constituye como tal. La subjetividad se encuentra escindida entre la propia historicidad y la posibilidad de narrarla, entre el hecho y la experiencia, entre el dato y la representación, entre la realidad y el deseo. Lo subjetivo construido como exterioridades e interioridades, como individualidad e interacción social carece de linderos y fronteras claras entre estas dimensiones del ser.

Es en el proceso de individualización donde se adquiere el status de sujeto del discurso, a partir de la identificación y reproducción de formas discursivas dominantes, o de cualquier otro tipo de discurso alternativo. En todo caso, la mismidad de cada quien –aquello que lo constituye como tal- tiene su génesis en una exterioridad, en una discursividad preestablecida a partir de la cual la subjetividad queda atrapada en las redes significativas del lenguaje, que le marca de una manera diferencial. Sin embargo, ante la imposibilidad de reconocer para sí estos procesos, se mantiene la fantasía de que se es el origen de las propias ideas, de las propias palabras y de la propia subjetividad, sin darse cuenta que el ser

acontece verbigracia de la apropiación subjetiva de una discursividad extrínseca que no le pertenece, pero que se asume como propia.

El sujeto cultural psicoanalítico

El psicoanálisis contiene dos lecturas fundamentales estrechamente relacionadas en cuanto a la articulación del sujeto y la cultura que obedecen a dos órdenes diferenciables en la construcción de la teoría freudiana; nos referimos a aquella teorización que tiene que ver con el complejo de Edipo, y aquella otra que versa sobre la constitución del sujeto a partir de lo inconsciente.

En relación con el primer orden tenemos que en Freud (1927) la naturaleza adviene para el ser humano como un poder omnímodo que ha de dominar. Sin embargo, a diferencia de Marx, en la economía freudiana es una economía pulsional que da origen a la organización social. Se ubica así el origen de la civilización en un esencialismo psíquico de naturaleza sexual que es lo que caracteriza a la pulsión como tal. La cultura deviene de la necesidad de reprimir la sexualidad que se manifiesta bajo el imperio de pulsiones primordiales, a saber: el incesto, el homicidio y el canibalismo, estos últimos relacionados en Freud con el parricidio e inspirados en un deseo incestuoso y en la necesidad de incorporar el lugar y el poder paterno; es decir, la naturaleza que se ha de gobernar y dominar no es extrínseca sino inédita, parte consustancial del sujeto. Así planteadas las cosas, la función de la cultura es más bien defender al ser humano contra la naturaleza, no en el sentido de mundo circundante o exterioridad, sino más bien de un salvajismo primigenio que remite a una condición natural que amenaza con la propia aniquilación como individuos y especie.¹ Empero, la cultura consigue solo parcialmente y hasta cierto punto dominar la naturaleza pulsional de los individuos,

manteniendo por imperio de necesidad a través de los tiempos al menos dos de las prohibiciones fundamentales: el incesto y el homicidio. Existe una importante discrepancia entre el creciente dominio de la naturaleza como tal y el autogobierno pulsional, puesto de manifiesto en el hecho de que los extraordinarios progresos de la ciencia y la técnica han sido utilizados, desde siempre, para el servicio de la destrucción y de la muerte.

El denominado “horror al incesto”, en tanto producción cultural, no encuentra su génesis en aspectos constitucionales de la naturaleza humana, antes bien los primeros deseos sexuales –en tanto y en cuanto constante onto y filogenética– se dirigen a la madre o a quien la representa. Desde una perspectiva óptica el complejo de Edipo es la recreación filogenética de esta constante histórica y condición a la vez de su perpetuación. En la obra de Freud el Complejo de Edipo no solo es el gran organizador de la constitución subjetiva, sino también base y cimiento de la cultura misma.

Si las prescripciones de la cultura consisten en primera instancia en prohibiciones referentes al incesto y al parricidio inspirado por este, lo que persigue entonces el fin cultural es la coartación de las mociones pulsionales –de naturaleza sexual y agresiva– y de su derivación hacia fines culturalmente admisibles; en palabras del propio Freud (1938), de la “sublimación” de la pulsión. La civilización es, pues, hija de la renuncia y de la pasión sublimada.

Para Freud (1912), el estadio del totemismo, en cuanto base de la organización social históricamente hablando, es un primer “catecismo” con sus prohibiciones –tabúes– y sus prescripciones –rituales– cuyo origen es la prohibición del incesto, en primera instancia entre madre e hijo, posteriormente entre hermano y hermana, tío y sobrina y padre e hija dependiendo del desarrollo social del que se trate, lo que origina la exogamia como una extensión del tabú del incesto. A fin de cuentas, los clanes son grupos humanos consanguíneamente emparentados o que reconocen un origen común representado simbólicamente en el tótem. En el tótem recaen las prohibiciones, pero es a la vez objeto de todas las consideraciones y es del cual se deriva protección, lo que lo

1 Freud (1915) nos recuerda que solo es necesario prohibir aquello que se anhela. Lo prohibido, nos dice (1907), aumenta considerablemente el valor psíquico de la realización del deseo.

constituye en asiento de todo sistema religioso ulterior.

El padre de la horda primordial, amado, admirado, envidiado y temido, en un momento mítico de la humanidad fue confrontado por sus hijos quienes uniéndose contra su autoridad y dominio cometieron parricidio. La supremacía paterna fue entonces abolida por la unidad fraterna, que sumando fuerzas superó al padre realizado colectivamente lo que individualmente no podían. Este hecho determinó la ruptura de un “orden natural” -inspirado en Freud por la observaciones darwinianas de los primates superiores- y el tránsito hacia una organización social asentada en un crimen y una culpa primordial, lo cual dio origen a un primer pacto de sangre que obligaba a la fratría a denegarse mutuamente el objeto de su deseo. La sociedad y sus instituciones para Freud se erigen sobre un crimen y una culpa colectivamente asumida. El poder y el control pasan así del individuo más fuerte a la colectividad como expresión de un primer contrato social. El poder no reside más en el individuo sino en la colectividad.

El amor y el odio coexisten frente a un mismo objeto afectivo, y es en el intersticio de esta ambivalencia donde emerge la cultura, siendo así que la adscripción social reposa en un sentimiento hostil y en una identificación amorosa. El control de la violencia, la cual es coartada en su fin por la sociedad –solo hasta cierto punto-, y los lazos libidinales que nos ligan a los miembros de una comunidad, son los cimientos sobre los cuales se erige la civilización. Parafraseando a Freud (1921), diríamos que el individualismo encuentra su único límite en el amor a los demás.

Estos hechos míticamente narrados hacen concluir a Freud (1920) que desde un principio debieron existir dos psicologías, la de los individuos pertenecientes a la masa y la del padre, jefe o caudillo; esto es, una psicología social y una psicología individual. Al principio la sustitución del padre muerto, desterrado o derrotado por un miembro de la masa eleva a este último a la condición de jefe y acaece la transmutación de una psicología colectiva a una individual. En el origen de la cultura, con el tabú del incesto y las prohibiciones sobre él fundadas, se crea desde el

punto de vista freudiano una suerte de equiparación y homologación de las proscripciones, elevándose como supremo objetivo la colectividad, que es donde reside y emana el poder, más allá del individuo. Es justamente en este hecho donde la antigua psicología individual –patrimonio de padre- se colectiviza y deviene el sujeto de la cultura, como sujeto de deberes y derechos. Sin embargo, el propio Freud (1929) nos advierte que el sujeto portador de una psicología individual mantiene la naturaleza primitiva que le dio origen, perviviendo más o menos incólume una cierta vocación de masas sedienta de caudillo y dispuesta a someterse a su autoridad. Este hallazgo fue motivado en parte por la barbarie nazi que padeció en carne propia.

Si bien es cierto que en el ser humano habitan tendencias destructivas, siguiendo a Freud (1927) diremos que, desde los oscuros inicios de la humanidad, se han realizado algunos progresos en el alma humana, en términos de acoger ciertos mandamientos culturales impuestos al principio por la coerción externa, los cuales se internalizan y se ejerce la represión, ya no desde la exterioridad sino desde la interioridad, desde el sujeto mismo; pero en todo caso las restricciones internas siempre tendrán su origen en limitaciones externamente impuestas. Es por esta vía que la cultura se introyecta y se constituye en parte integral de la organización psíquica individual, en sustrato social que permea las subjetividades, y facilita así el consenso social. Todo este proceso encuentra su mayor expresión en la instancia psíquica del superyo, en tanto consciencia moral dictada por la cultura. Es menester recordar en este punto que el superyo es el heredero del complejo de Edipo, cuya superación, como ha quedado establecido, simboliza y sintetiza la renuncia del individuo a sus tendencias primarias, que es el precio que paga por su adscripción a la cultura.

Las pulsiones que no son coartadas en su fin por el fracaso de la represión y de la sublimación se transforman en el individuo en neurosis o en constituciones perversas, en el primer caso a causa de la ambivalencia que provoca el desafío a los mandatos culturales, fluctuando el sujeto entre la ley y el deseo, siendo su subrugado la

culpa; en el segundo caso, por la no aceptación de las prohibiciones primordiales, base y asiento de toda legalidad ulterior.

Para Freud (1920), en el alma colectiva se desarrollan básicamente los mismos procesos psíquicos que en el alma individual, lo que lo lleva a formular que toda psicología individual es siempre social, y le permite a la vez indagar en la psiquis individual los arquetipos del estado primitivo de la humanidad, en una especie de arqueología psicológica.

Freud (1927) observa en las fobias infantiles –frecuentemente ligadas a un animal– reminiscencias clínicas de la angustia primigenia que se experimenta hacia el padre todopoderoso, la cual es desplazada a un animal que lo simboliza y representa; es justamente en este punto donde va a establecer la concatenación entre el sujeto y los orígenes de cultura, basada precisamente en la organización totémica. Es el individuo y no la colectividad la unidad base fundamental de análisis, y es en el sujeto, particularmente en los niños y en los neuróticos, donde encontrarán los fundamentos que originan y explican en última instancia a la cultura. Hay en Freud, en lo que a la cultura se refiere, un esencialismo psíquico más o menos reductible al individuo.

Para el psicoanálisis freudiano (Freud, 1920), el individuo no es un ser gregario, antes bien está imbuido primordialmente de una importante dosis de egoísmo que la cultura logra dominar solo parcialmente. Todo sentimiento social reposa en última instancia en una necesidad de resarcimiento narcísico cuyo fin último es la incorporación del objeto deseado (Freud, 1915); pero son al mismo tiempo los lazos libidinales los que permiten establecer vínculos y relaciones intersubjetivas. El abandono del yo al objeto amoroso ocurre en virtud de una identificación, donde una parte considerable de la libido narcisista es transferida al objeto amado, que ocupa así el lugar del yo. De esta manera se puede decir que no existe amor al otro que no sea al mismo tiempo amor propio, circunstancia que coloca al sujeto en una situación de vulnerabilidad, ya que el rechazo del objeto amado se vive necesariamente como un rechazo a sí mismo. La masa como tal se conforma en el entrecruzamiento de

los lazos libidinales –identificatorios– en torno al líder en su condición de subsidiario del padre, de un precepto o de una idea inspirados por este, que se viven como abandono colectivo y al mismo tiempo individual.

El precio de la cultura es en esencia la denegación del objeto del deseo y la aceptación en principio de la ley paterna; el sujeto castrado en su deseo se constituye en un ser carente y deseante, siendo esta renuencia primigenia base y asiento de toda renuncia posterior y condición ineludible para vivir en sociedad. El ser humano se debate así entre sus tendencias anticulturales y su vocación civilizadora. La acción de la cultura apunta en Freud (1932), al menos como en el horizonte, a la primacía del intelecto sobre la vida anímica y de la razón sobre la fuerza. El derecho, en buena doctrina freudiana, es hijo predilecto de la fuerza, de una fuerza mayor al sujeto –en tanto suma de fuerzas individuales–, del consenso, la renuncia y del temor individual y colectivo que inspira el poder y la disuasión que ejerce el castigo por la trasgresión. El sometimiento al poder es también producto de la culpa que implica su desafío.

El Edipo y su legado de culpabilidad adviene como punto de confluencia entre el sujeto y la génesis social. La renuncia edípica es la quinta esencia de la organización social, del derecho y la religión. En las religiones pastorales con el sacrificio –real o simbólico– se rememora el homicidio paterno como una confirmación del triunfo sobre el padre y a la vez como expiación de la culpa que este hecho suscita. Si su muerte provoca dolor, su incorporación a través del banquete ritual totémico es motivo de regocijo; a su vez, con la comida totémica se sella un pacto de sangre entre los hermanos con la solemne promesa de que nunca más derramar sangre propia, instituyéndose en este acto la prohibición del fratricidio, base de todo estatuto jurídico. Sin embargo, el padre muerto adquirió mucho mayor poder elevándose a las alturas supraterráneas e imponiendo más vigorosamente su ley, conjurando con su omnipotencia la muerte de aquellos que se cobijan bajo su auxilio. Para Freud (1927) todas las religiones tienen impreso el signo de la ambivalencia original con el padre, quien castiga y

a la vez mitiga la penosa sensación de impotencia, reafirmando la necesidad de protección y ayuda de la divina providencia. Los deseos insatisfechos y la promesa de su realización extraterrena constituyen el fundamento de todo sistema religioso.

Subjetividad e inconsciente

En relación con la constitución del sujeto del inconsciente, tenemos que, para el psicoanálisis (Sanabria, 1995), las relaciones intersubjetivas son siempre relaciones inventadas, imaginadas y fantaseadas que se proponen para la interacción social, y a partir de las cuales se articula el intercambio entre individuos, de lo cual resulta una dramaturgia velada que está allí para ser descifrada. Esta subjetivación relacional implica la trascendencia del lenguaje e involucra lo no lingüístico, lo presentativo, las imágenes, las sensaciones y las emociones de las que se nutre también la experiencia humana. Se trata, pues, de indagar en las representaciones y vivencias subjetivas -reales e imaginadas- cuyos atributos y significados tienen como referente el intercambio cultural, en tanto posibilidad de re-significación y apropiación subjetiva de una realidad simbólicamente preestructurada. No se trata de establecer nexos causales, sino más bien de comprender los significados culturales e individuales que nos constituyen en nuestra particular biografía, que no es algo que exista sino que debe ser escrito.

De lo que se trata es de superar la dicotomía entre el conocimiento de la realidad, el cual se debe construir, y el conocimiento de sí como dimensión inconsciente, que está velado en principio a la humanidad; de superar en cada caso la esquizia entre la representación subjetiva y el entendimiento de las condiciones reales de existencia que escapan a la comprensión humana; de discernir las condiciones concretas de vida y la propia subjetividad como dimensión oculta de sí y para sí; de descubrir las íntimas y mutuas interrelaciones entre la subjetividad como atributo individual y la organización social como contexto, no en una relación de producto, sino en una relación de sentido. Dicha intención es tan solo

un horizonte, ya que por una parte el sujeto de la enunciación nunca es quien habla², queda siempre un resto, siempre algo que está por proferirse, siempre algo más que nos remite a la inconmensurabilidad de lo humano; así mismo, la realidad en su infinita complejidad jamás se agota como fuente de revelación y conocimiento.

El sujeto de la diferenciación

La diferencia de las subjetividades tiene su asiento no solo en una aprehensión inédita del contexto cultural y de las vivencias subjetivas no enunciadas, sino también en el hecho de que toda realidad social está de por sí conformada por reglas y convenciones que establecen más o menos explícitamente diferenciaciones y discriminaciones que impactan a grupos sociales específicos y a los individuos que los conforman, promoviendo así la heterogeneidad y la diferencia en el seno de toda la organización social.

En todo código social existe una violencia normativa que consiste precisamente en un conjunto de prescripciones que, en tanto tales, forjan una marginalidad allende a ellas. Cualquier categorización, ya sea de género, etnia, clase social, etc., es por definición excluyente. La exclusión es una no inscripción de grupos e individuos en cierta lógica social dominante. La discursividades dominantes se cristalizan en decálogos religiosos, políticos o científicos que establecen taxonomías y esquemas ideales que estructuran los pensamientos y las acciones, que se viven como un orden inmanente y naturalizado, como el único posible. Cualquier categoría de grupo social, sujeto, individuo, ser humano, hombre o mujer, parte de un determinado marco regulatorio históricamente definido y jerarquizado, que propone las pautas de las relaciones e intercambios sociales, sus inclusiones y exclusiones.

Dado que toda categorización es de por sí excluyente podríamos estar tentados a negar o suprimir cualquier vestigio de pluralidad y

2 Cuando hablo de mi persona me desdoble, me coloco en el lugar del observador, del otro, y en este acto me extraño de mi mismo.

diversidad, lo cual es justamente el germen de toda suerte de proyecto totalitario. La inclusión como proyecto político es siempre un horizonte, no como homologación sino como aceptación, reconocimiento y respeto a la diferenciación. Este será siempre un proyecto inacabado, tal como lo propone Femenias (2000); ni siquiera las definiciones más comprensivas, más correctas políticamente y multiculturales pueden satisfacer plenamente el ideal de inclusividad.

Las marginalidades por su parte cuentan con su propia normatividad y a su vez con sus propios criterios de inclusión/exclusión con respecto a los discursos dominantes y también a otras marginalidades. Los criterios de exclusión de las discursividades no dominantes poseen un carisma más definido y rotundo que el discurso hegemónico, que en su condición de tal abriga márgenes menos estrechos y tolera mejor cierto nivel de disensión y contradicción sin desvirtuarse. Estos grados de libertad y tolerancia no son solo convenientes y necesarios al tenor de las justificaciones ideológicas, sino que también son parte del funcionamiento integral de los sistemas, particularmente del dominante, que le permite renovarse dentro de su propia lógica e intereses.

Las marginalidades son de las más diversas índoles y naturalezas, aluden a etnias, nacionalidades, "preferencias sexuales" y creencias, entre otros. Pueden ser minoritarias, en el caso por ejemplo de los "grupos gay", o mayoritarias, en el caso de las mujeres o de algunas etnias sometidas a designios de minorías. Asimismo operan dentro de conformaciones tanto dominantes como no dominantes; en este último caso se provoca una doble exclusión con respecto a la formación dominante y al interior de la propia formación no dominante. La marginalidad es, pues, un fenómeno múltiple y omnipresente.

En general los sistemas simbólicos de validación y justificación se establecen tautológicamente, creando así una dinámica totalizante y totalitaria que determina sus propios dictados, fronteras y exclusiones. Estas realidades simbólicas asentadas en construcciones lingüísticas sustantivas, adjetivas, genéricas, incluyentes y excluyentes permean de determinadas maneras las subjetividades, interiorizándose así la normativa

social como parte de la construcción de la psiquis. El orden hegemónico provoca de manera inconsciente determinadas sensaciones, percepciones y cogniciones que el sujeto asume como suyas. Las representaciones del mundo aparecen entonces bajo un halo de objetividad, sentido común y obviedad que desdeña todo esfuerzo analítico y toda prueba de realidad; son creencias y certezas, y como tales no requieren de constatación alguna. El orden social dominante está políticamente motivado, y la lógica binaria -blanco/negro, norte/sur, hombre/mujer, etc.- en la que se asienta es profundamente excluyente y obedece a intereses económicos, políticos y de clase. Las convenciones encarnan siempre juegos de poder e intereses que se materializan en inclusiones y exclusiones.

El poder simbólico no puede ejecutarse sin la contribución de quienes somete y contribuyen a reproducirlo, aunque no necesariamente como un acto consciente, deliberado y libre. El fundamento de la violencia simbólica no radica en las conciencias engañadas, sino en las estructuras de dominación propiamente dichas. Es completamente ilusorio pensar que la dominación simbólica se pueda vencer con las armas de la conciencia y la voluntad. Tal y como propone Bourdieu (1998), la visión dominante, más que una simple representación mental, es un sistema de estructuras inscritas en los cuerpos y las cosas. Las convenciones son tales por que se reiteran; su poder emana no tanto de una lógica argumental, sino de la reiteración misma, las más de las veces al margen de la conciencia. La dominación simbólica no es una intelección de conciencias iluminadas, sino de esquemas de sensación, percepción y acción que se inscriben en la cotidianidad antes que en el conocimiento y la voluntad.

El sujeto se encuentra situado históricamente en las convenciones discursivas y sociales reinantes, pero no completamente atado a ellas, lo que brinda espacio a las prácticas innovadoras, al cambio y a nuevos discursos dominantes. Siempre existe un ámbito dentro del marco social regulatorio que permite desafiar y eventualmente cambiar las reglas explícitas e implícitas del orden social vigente. Las discursividades dominantes pueden contar o no con la complicidad de las conciencias, incluso con su oposición, pero en

todo caso cualquier oposición se ubica en los linderos exteriores de los discursos dominantes que son siempre su referente y a quienes, quíerese o no, contribuyen a configurar y perfilar. Las posibilidades de renovación están definidas por los contornos discursivos dominantes y alternativos, siendo estos últimos siempre un discurso acerca del discurso hegemónico.

Estar más allá del borde, transgredir el límite y provocar su borramiento es lo que Kristeva (1988) denomina lo abyecto, que se inscribe siempre en la lógica de la exclusión como ley burlada y objeto caído que escapan a la racionalidad social y al orden simbólico en un acto de diferenciación; es el lugar donde se establecen los límites entre la exterioridad y la interioridad que nos constituyen; pero es en este mismo acto de diferenciación donde confirmamos todo principio de orden, racionalidad y legitimidad. Para Butler (1990) la realidad como apariencia aparece revestida de palabra, aun cuando el lenguaje no agota la materia ni la experiencia. Esta falta fundamental nos permite diferenciarnos y reconocernos a nosotros mismos en el deseo y la culpa que suscita; empero estar más allá del borde es siempre una amenaza no solo a las fronteras externas, sino también a las internas.

Más allá de las construcciones lingüísticas prescriptivas y sus prácticas subsiste un sujeto innominado, inaprensible y presentativo, tal y como lo entiende la hermenéutica profunda. La inscripción del sujeto en una práctica lingüística remite siempre a una incompletud debido a la incapacidad del lenguaje de representar la realidad en su infinita complejidad; siempre queda un resto que se coloca en el borde exterior de las discursividades; es el inédito del individuo, lo que le es propio, su marca personal.

La construcción de lo social es necesariamente producto de una diferenciación que establece un centro consignado como lo propio o, más exactamente, como lo nuestro, frente a una exterioridad que se asume como ajena y hostil; no en vano exterior, extranjero y enemigo fueron algún día conceptos idénticos (Freud, 1926). Análogamente, el sujeto en tanto individuo surge de una diferenciación con los otros que se entienden como semejantes pero distintos, y

de los cuales nos diferenciamos. La diferenciación está múltiplemente determinada por sexo, género, etnia, nacionalidad, fe, convicciones de vida, clases sociales y otros muchos elementos que impregnan, constituyen y definen las subjetividades, las cuales son más que las sumas de todas las diferenciaciones sociales que se incorporan de un modo particular en cada sujeto según la propia historicidad, circunstancias y modalidad de apropiación. A su vez, la creciente complejización social establece mayores y más amplios niveles de diferenciación sociocultural e individual.

Toda diferenciación establece linderos en cuyas exterioridades encontramos los desplazamientos y “lo otro” como su propia frontera y límite. Sería una equivocación privilegiar cualquier tipo de marginalidad, discriminación o exclusión sobre otras, lo cual políticamente constituiría un grave error al marginalizar y discriminar otras formas de exclusión e iniquidad. Tampoco se trata de “cambiar de amo” y sustituir unas inequidades por otras variando tan solo las polaridades y los papeles asignados a los actores sociales. De lo que se trata es de establecer un genuino respeto a la diferencia, no como lo exótico y extraño, sino como parte integral del acontecer cultural, constituido a partir de similitudes y diferenciaciones.

Las convenciones, valores y estilos de vida occidentales no deben ser bienes simbólicos explorables que avasallen y destruyan las culturas vernáculas de otros pueblos, tal y como ha sucedido, y continúa sucediendo, en la trágica historia de esta relación. En la dualidad de lo propio –como valor idealizado- y lo ajeno –como valor devaluado- subyace toda lógica binaria que establece exclusiones, marginalidades y discriminaciones de todo tipo y género. Sin un auténtico espacio libre de coacción y censura para la expresión de las diversas manifestaciones culturales e individuales, los principios de tolerancia y diversidad cultural no pasarán de ser simples enunciados retóricos. Solo una sociedad abierta y realmente pluralista tolerará y asimilará la diversidad cultural, preservando en su seno todas las manifestaciones culturales e individuales como partes constitutivas de sí misma.

Consideraciones finales

Las categorías psicológicas como el yo, el ego, el *self* y la personalidad derivan de la ficción de una identidad sustancial y fundante; sin embargo, la constitución de una subjetividad previa a la discursividad y a la historia no hace otra cosa que alimentar el mito fundacionista del que se alimentan todas las cosmogonías. Por su parte, los análisis de corte sociológico mantienen una primacía óptica en aspectos estructurales, funcionales y rolísticos que vehiculizan y explican la acción social, pero dan escasa cuenta de la constitución subjetiva. En todo caso la constitución de la subjetividad y su relación con la cultura navega en aguas tempestuosas y se debate entre los monismos estructuralistas, logocéntricos y el sujeto del inconsciente, sus derivaciones, diferenciaciones y confluencias.

La construcción de identidades culturales pasa necesariamente por la constitución de las subjetividades en que se manifiestan y concretan; sin embargo, estos ámbitos complementarios del conocimiento se asumen como órdenes excluyentes de la realidad social. Esta situación tiene su expresión en las ciencias sociales, donde surgen las ciencias del espíritu, las diversas psicologías y el psicoanálisis, cuya unidad de análisis es el individuo, y las sociologías y antropológicas que se enfocan en los procesos sociales y culturales. Históricamente la psicología social se ha establecido como una disciplina híbrida con enunciaciones más o menos generales o explicaciones de corto alcance, pero que en ningún caso ha establecido el fundamento comprensivo entre el individuo y la realidad social. Lo psicológico y lo social, como categorías ópticas de análisis, responden a teorizaciones, conceptualizaciones, categorizaciones, métodos e instrumentalizaciones diferentes a partir de la naturaleza disímil de cada una de ellas. Esta diferenciación ha sido constatada de múltiples maneras en la investigación en ciencias sociales, donde se establece un límite borroso entre lo psíquico y lo social, y a partir del cual se abandonan los esfuerzos explicativos en uno u otro sentido, asumiéndose tácitamente que, más allá de ese límite, queda otro territorio del saber que no es el propio y del cual se reconoce una explícita ignorancia. En el

estado actual del conocimiento no es lícito aspirar a un eclecticismo conceptual metateórico y omnicomprendivo que integre los saberes acerca de la sociedad y el sujeto; sin embargo, es posible establecer algunas formas de eclecticismo metodológico, que, respetando las diferentes tradiciones epistémicas y analíticas, ponga en juego diversas metodologías para producir nuevos conocimientos, cuyo análisis e interpretación obedecerá siempre a determinadas formulaciones paradigmáticas, todo ello en aras de una visión más integral y menos sesgada del acontecer humano. Estos esfuerzos comprensivos son cada vez más frecuentes en las ciencias sociales, lo cual contribuye al reconocimiento de lo individual y lo social en su particular y compleja interrelación, favoreciendo y enriqueciendo el trabajo interdisciplinario con novedosos métodos e instrumentos, nuevos ámbitos del conocimiento y derroteros disciplinarios.

Las grandes y monolíticas construcciones teóricas surgidas en los siglos XIX y XX no han de desdeñarse en aras de tecnologismos y explicaciones inmediatas y de corto alcance; sin embargo, los grandes edificios teóricos no se sostienen incólumes a la luz del devenir histórico y del desarrollo del conocimiento contemporáneo; han de someterse necesariamente a un profundo escrutinio, revisión y actualización sin sesgos dogmáticos y prejuicios de cualquier estirpe, posibilitando su renovación y el establecimiento de relaciones productivas con corpus teóricos y desarrollos disciplinarios complementarios; pero ante todo se debe renunciar a un afán omnicomprendivo y omniexplicativo -pecado original, aunque no exclusivo del psicoanálisis-, que redunde siempre en reduccionismos, para evitar así que se obture toda capacidad dialógica. La comprensión de la realidad social e individual no se agota en el análisis estructural, histórico, semiótico ni del inconsciente, que deriven como dimensiones heterónomas de la realidad.

Bibliografía

- Bourdieu, P. 1998. *La dominación masculina*. 2000. Barcelona. Editorial Anagrama.

- Butler, J. 1990. Sujetos de sexo/genero/deseo. En: *El género en disputa*. El feminismo y la subversión de la identidad. 1999. México D.F. UNAM.
- Elías, N. 1976. *El proceso de la civilización*. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. 1984. México. Fondo de Cultura Económica.
- Femeninas, M. 2000. Feminismo, postfeminismo y giro lingüístico. En: *Sobre Sujeto y género*. Las lecturas feministas desde Beauvoir a Butler. Buenos Aires. Catálogos.
- Foucault, M. 1981. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona. Gedisa Editorial.
- Foucault, M. 1983. *Las palabras y las cosas*. México. Editorial Siglo XXI.
- Freud, S. 1907. Los actos obsesivos y las prácticas religiosas. En: *Obras Completas* Tomo II. 1996. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. 1912. Tótem y Tabú. En: *Obras Completas* Tomo II. 1996. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. 1915. Duelo y Melancolía. En: *Obras Completas* Tomo II. 1996. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. 1920. Psicología de las masas y análisis del yo. En: *Obras Completas* Tomo III. 1996. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. 1927. El provenir de la ilusión. En: *Obras Completas* Tomo III. 1996. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. 1929. El Malestar de la Cultura. En: *Obras Completas* Tomo III. 1996. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. 1932. El porque de la guerra. En: *Obras Completas* Tomo III. 1996. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- Freud, S. 1938. Compendio de Psicoanálisis. En: *Obras Completas* Tomo III. 1996. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.
- Kristeva, J. 1980. Sobre la abyección. En: *Poderes de la Perversión*. 1998. Siglo XXI.
- Martín, I. 1985. Entre el individuo y la sociedad. En: *Acción e ideología*. Psicología Social desde Centroamérica. San Salvador. U.C.A. Editores.
- Sanabria, J. *Etno psicoanálisis y hermenéutica profunda en la investigación social*. En: Actualidades en Psicología, San José. Vol. 11. 1995.