

Constitución de la
subjetividad
Reflexiones psicogenéticas

Manuel Martínez Herrera



*Constitución de la
subjetividad*
Reflexiones psicogenéticas

Manuel Martínez Herrera



126

M385c Martínez Herrera, Manuel
Constitución de la subjetividad : reflexiones
psicogenéticas / Manuel Martínez Herrera. –
Primera edición digital. – San José, Costa Rica :
Editorial UCR, 2020.
1 recurso en línea (xi, 137 páginas) : archivo
de texto, PDF, 1.27 MB.

ISBN 978-9968-46-928-9

1. SUBJETIVIDAD. 2. PSICOANÁLISIS.
3. HERMENÉUTICA. 4. FEMINISMO – AS-
PECTOS PSICOLÓGICOS. 5. FEMINISMO –
ASPECTOS SOCIALES. 6. IDENTIDAD CUL-
TURAL. 7. LENGUAJE Y CULTURA.
8. MARXISMO – INFLUENCIA. I. Título.

CIP/3605

CC.SIBDI.UCR

Edición aprobada por la Comisión Editorial de la Universidad de Costa Rica

Primera edición impresa: 2014

Primera edición digital (PDF): 2020

Editorial UCR es miembro del Sistema Editorial Universitario Centroamericano (SEUCA),
perteneciente al Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA).

Corrección filológica: *María Benavides González* • Revisión de pruebas: *Gabriela Fonseca* • Diseño y diagramación: *Daniela Hernández* • Control de calidad de la versión impresa: *Grettel Calderón* • Diseño de portada: *Juan Carlos Fallas y Alonso García Lee* • Imagen de portada: "*Ausencia*", *Lilibeth Martínez Herrera, Modelado (resina y madera), 30 cm, 2008*. Realización del PDF: *Alonso Prendas Vega* • Control de calidad de la versión digital: *Elisa Giacomini Valencia*.

© Editorial de la Universidad de Costa Rica. Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción de la obra o parte de ella, bajo cualquier forma o medio, así como el almacenamiento en bases de datos, sistemas de recuperación y repositorios, sin la autorización escrita del editor.

Edición digital de la Editorial Universidad de Costa Rica. Fecha de creación: julio, 2020
Universidad de Costa Rica. Ciudad Universitaria Rodrigo Facio. San José, Costa Rica.

Apdo. 11501-2060 • Tel.: 2511 5310 • Fax: 2511 5257 • administracion.siedin@ucr.ac.cr • www.editorial.ucr.ac.cr

Contenido

Prólogo	ix
<i>I. Vicisitudes en torno a la constitución de la subjetividad</i>	1
Introducción.....	1
Subjetividad y sociedad.....	4
Subjetividad y lenguaje.....	6
Subjetividad y exclusión social.....	10
Subjetividad y poder.....	14
<i>II. El sujeto cultural psicoanalítico</i>	19
<i>III. Materialismo histórico y subjetividad</i>	27
<i>IV. El sujeto de la historia y el sujeto psicoanalítico</i>	33
Freud y el marxismo.....	37
<i>V. Psicoanálisis y hermenéutica profunda</i>	49
Psicoanálisis y producción cultural.....	49
Etnopsicoanálisis y hermenéutica profunda.....	53
La hermenéutica profunda: antecedentes.....	58
Hermenéutica profunda.....	61
Reconsideraciones.....	66

<i>VI. La función social y psicológica del mito</i>	73
Una aclaración necesaria.....	73
Explicaciones acerca de la naturaleza del mito	75
La función del mito en Jung.....	78
Consideraciones en torno a la comprensión psicoanalítica del mito.....	85
La comprensión hermenéutica profunda: aspectos teórico-metodológicos en la aprehensión de la subjetividad, el caso de los mitos y leyendas.....	88
A manera de síntesis.....	97
 <i>VII. Subjetividad femenina</i>	 103
 <i>Consideraciones finales</i>	 119
Realidad social y subjetividad.....	119
Procesos de individuación y subjetivación	120
Subjetividad y lenguaje	121
Subjetividad y poder.....	122
Subjetividad y marginalidad	124
Lo consciente y lo inconsciente en la constitución subjetiva	124
Lo mítico y lo subjetivo.....	126
Subjetividad femenina.....	127
 Bibliografía	 129
Acerca del autor	137

Prólogo

El presente texto está basado en un conjunto de trabajos previos de mi autoría, a saber: “Subjetividad y cultura una mirada freudiana” (2005), “La construcción de la feminidad: la mujer como sujeto de la historia y como sujeto de deseo” (2007), “Claves para una mayor comprensión entre la subjetividad y la cultura” (2007), “Psicoanálisis y marxismo una imposibilidad paradigmática” (2007), “Psicoanálisis y hermenéutica profunda” (2007) y “La función social y psicológica del mito” (2011).

Dichos textos son reconceptualizados y reformulados en diversos aspectos a partir de nuevas aportaciones y consideraciones teóricas, estableciendo la constitución de la subjetividad como eje transversal, entendida como realidad histórica, social, cultural, simbólica y psíquica a la vez.

Las condiciones sociales e individuales que constituyen la subjetividad aparecen, en general, como dimensiones heterónomas del acontecer humano, aun cuando se enuncie su indivisibilidad y el carácter social del individuo. A pesar de dichos enunciados, se sigue enfatizando preferentemente en alguna de tales dimensiones, al tiempo que la intrincada y profunda dialéctica entre estas no suele ser problematizada.

En el presente trabajo se pretende contribuir a la discusión acerca de la constitución de la subjetividad, considerando los distintos ámbitos donde esta se juega y conforma, tales como las formaciones sociales y sus relaciones de poder inherentes, la dimensión del lenguaje en tanto

constructora de realidades psicológicas y sociales y la organización psíquica como tal, tributaria y subsidiaria del orden histórico-social.

La constitución de la subjetividad se aborda desde diversos marcos referenciales, tales como el marxismo, el psicoanálisis y propuestas feministas, todos los cuales parten de distintas conceptualizaciones ontológicas y epistemológicas.

Las dos de grandes discursividades de la modernidad o matrices de discurso, tal y como los definió Foucault, nos referimos al marxismo y el psicoanálisis, serán un aspecto esencial por su aporte al entendimiento de la constitución de la subjetividad, en específico a la comprensión del sujeto de la historia y del sujeto del inconsciente, respectivamente. A la injuria narcisista de la humanidad propuesta por Freud y retomada por Lacan (Reale y Antiseri, 2001) que supuso el heliocentrismo de Copérnico, el evolucionismo darwiniano y la noción del inconsciente freudiano, agregamos el determinismo histórico-social marxista que supeditó la filosofía y, por ende, las ideas al desarrollo del mundo material. Se problematizarán las principales contribuciones históricas del marxismo y del psicoanálisis en la construcción de determinada noción de sujeto, a la vez que se realizará un somero repaso de la relación histórica entre ambas edificaciones teóricas, sus encuentros, desencuentros y vicisitudes, lo cual servirá de marco referencial para el análisis de la subjetividad y sus avatares históricos.

La hermenéutica profunda, en cuanto teoría y método de indagación social, se propone como punto de articulación entre el marxismo y el psicoanálisis, concertando a la vez las dimensiones sociales y psicológicas presentes siempre en la investigación social, brindando de esta manera una nueva orientación de sentido al posibilitar el tránsito del individuo a la cultura y de la cultura al individuo. Como método de análisis, es proclive de incorporar otras tradiciones teóricas y orientaciones metódicas, que podrían enriquecer el análisis y comprensión de la realidad en su intrincada complejidad.

Se problematizará también la función social y psicológica del mito y la leyenda, pasando revista a las principales aproximaciones teóricas e históricas acerca de dicha producción, en cuanto constructora de realidades psíquicas y culturales. Se aborda la doble dimensión psíquica y social del mito y la leyenda, estableciendo relaciones y correspondencias a partir del andamiaje teórico y metodológico que facilita la hermenéutica profunda, en tanto comprensión cultural y psicológica de la realidad, lo cual permite dilucidar un metasentido que integra la exterioridad del individuo y la recepción subjetiva de esta, no en condición de reflejo sino de realidad psíquica. Ambos niveles, paralelos y coincidentes al mismo tiempo, lograrán una aprehensión más totalizadora del contexto y de la experiencia, que sin lugar a dudas enriquecerá el análisis cultural como un hecho psíquico y social a la vez.

Vicisitudes en torno a la constitución de la subjetividad



Introducción

Los conceptos de subjetividad e identidad como noción epistémica son, hasta cierto punto, un fenómeno reciente hijo de la modernidad. Según Foucault (1995), todavía en los siglos XVII y XVIII 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 y mucho menos del funcionamiento psíquico. No es sino hasta el siglo XIX que la humanidad se piensa como objeto de conocimiento y que las ciencias sociales surgen cuando se interrogan acerca “del hombre” que existe, produce y habla; y más recientemente en los albores del siglo pasado con el psicoanálisis, la interrogación se dirige también al sujeto del inconsciente.

Foucault (1976), en su metáfora arquitectónica inspirada en el *Panóptico de Bentham*, propone que el control se trueca en la modernidad de los viejos castillos y ciudades amuralladas, cuya vigilancia se realiza sobre el horizonte y el medio circundante, a la vigilancia sobre sí misma en las ciudades modernas, valga decir que la amenaza de la cual debemos

defendernos pasa de una exterioridad lejana a una interioridad cotidiana. En la contemporaneidad, la omnisciencia de las cámaras de seguridad y el rastro digital que se deja por doquier en las transacciones comerciales, financieras y comunicaciones electrónicas, se somete al sujeto a un dispositivo de vigilancia y control perverso del tipo ver/saber/poder.

Los procesos de subjetivación surgen a partir de una realidad sociohistórica concreta que adviene como una realidad 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 sociocultural. La subjetividad es la expresión individualizada de las posibilidades culturales.

Por otra parte, la discusión acerca de la ontogénesis tiende a ser soslayada por las diversas doctrinas psicológicas que se conforman con plantear su concepción de sujeto, a partir de la cual construyen el andamiaje que da vida a los correspondientes edificios teóricos, ignorando otras concepciones psicológicas y filosóficas. Lo anterior es ciertamente paradójico tratándose la psicología, precisamente, de un discurso y una práctica del yo con el sujeto, pese a lo cual la ontogénesis no encuentra su lugar en el debate psicológico. Más bien, dentro de cierta orientación empirista, existe una mayor preocupación por los resultados que por la capacidad explicativa del fenómeno o del hecho psicológico.

La ontogénesis, que es siempre social, parte de que el sujeto es una producción colectiva. Justamente, es la colectividad la que prefigura los rasgos y características en él incorporados, así como su estatuto y función social. A partir de vivencias y experiencias compartidas, el sujeto deviene como tal signado por mandatos y sistemas de creencias inscritos en los códigos sociales, en los hábitos y en la cotidianidad misma. Ahora bien, las colectividades, cualquiera sean sus características, están atravesadas por tensiones y contradicciones en las que

participan de una o de otra forma los individuos que las constituyen, de forma tal que los antagonismos sociales se encarnan en dichas individualidades, que son actores de esta dialéctica social. Si bien es cierto que los individuos tienden a reproducir las asimetrías, exclusiones y subalteridades desde sus respectivos lugares, que no pocas veces se asumen acríticamente reproduciendo el *statu quo*, también es cierto que esto va a depender de la naturaleza de la participación del individuo en el entramado social, que brinda la posibilidad y solo la posibilidad de la reestructuración discursiva de los significados sociales y de la construcción de nuevos discursos y realidades políticas, a la vez que brinda la posibilidad de que se reconstituyan y reconfiguren las subjetividades mismas.

Tal y como lo plantea Rauber (2004), el sujeto es más que el portador y el resultado de estructuras sociales, adscripciones de clase y discursos asumidos. El sujeto, que siempre está socialmente constituido, es el producto de sus acciones e interacciones que surgen en la construcción de una materialidad colectiva en la cual se encuentra inmerso; de manera tal, que el sujeto se autoconstituye en el proceso de transformación social, valga decir que la subjetividad emerge en espacios compartidos a partir de experiencias conjuntas.

Un punto ciego de la mayoría de las discursividades en relación con el sujeto, es lo que Retamozo (2011), siguiendo a Laclau, llamó “la politización de la ontogénesis”. En la tarea cotidiana de perfilar un orden social dado, que alude directamente a una dimensión política, el sujeto se encuentra siempre implicado. Lo político es más que circunstancialidad, es también cualidad psicogenética que brinda una estructura de sentido y un conjunto de imaginarios sociales en pos de los cuales se organiza y moviliza, no necesariamente de forma consciente, el individuo. Lo político constituye al sujeto social, el cual lleva impresa la huella de un conjunto de estructuras y tensiones propias de las dinámicas sociales de cada época y conformación social.

A continuación, se pasará revista a aquellas dimensiones de la realidad donde la subjetividad se encuentra imbricada y a partir de las cuales se definen sus contornos contemporáneos, los cuales discurren entre las estructuras de dominación, legitimaciones jurídico-políticas y las propias prácticas sociales, no exentas de tensiones y conflictos entre sí y en sí mismas.

Subjetividad y sociedad

No es posible establecer linderos entre la subjetividad y la sociedad ni determinar nexos casuales entre estas dimensiones de la realidad; tal y como lo propone Eliás (1963), de lo que se trata es de superar esta falsa antinomia que atraviesa a las ciencias sociales. Las categorías de lo subjetivo y lo social no remiten a objetos con existencias separadas, más bien ambas condiciones se conjugan en los distintos procesos estructurales donde se expresan. Sería absurdo pensar al sujeto fuera del contexto social, ya que este deviene como tal a partir de la interacción societal. A su vez, no se puede concebir a la sociedad como algo ajeno a las subjetividades que la conforman, habitan y dan sentido. Sin embargo, ni la subjetividad es mera síntesis de lo social, ni lo social es simple suma de individualidades; ello hace que todo esfuerzo comprensivo en ciencias sociales pase por reconocer lo subjetivo y lo social en su particular y compleja interacción. La subjetividad 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; asimismo, en la interacción social se devela la dimensión individual consustancial a cada subjetividad. No obstante, pese a que lo individual y lo social se contienen mutuamente, la representación que se construye de lo otro no es isomorfa, y no se puede expresar en un lenguaje diferente del propio, o más específicamente en el lenguaje de

lo otro, perdiéndose así algo del objeto 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.

Las categorías psicológicas como el “yo”, el “ego”, el “self” o la “personalidad” derivan de la ficción de una identidad sustancial y fundante, la cual tiene como punto de partida determinadas concepciones apriorísticas e indemostradas del ser humano, sobre las cuales se estructuran las correspondientes construcciones teóricas. Tales supuestos de partida adquieren un rango axiológico y se constituyen en el núcleo duro de los diversos corpus teóricos, tales como el mítico pacto primordial freudiano, la inherente tendencia al autocrecimiento en las tradiciones humanistas, la búsqueda de homeostasis en la teoría general de sistemas y la impenetrable caja negra skinneriana.

La constitución de una subjetividad previa a la discursividad y a la historia no hace otra cosa más que reforzar el mito fundacional del que se alimentan todas las cosmogonías, sean estas de carácter religioso, “científico” o psicológico, que de una u otra manera se reducen a juicios de valor o actos de fe. Por su parte, los análisis de corte sociológico mantienen una primacía óptica en aspectos estructurales y funcionales, tratando de dar explicaciones de tipo social, pero dan escasa cuenta de la constitución subjetiva como tal. En todo caso, el estudio de la constitución de la subjetividad navega en aguas tempestuosas y se debate entre los monismos estructuralistas, logocéntricos y el sujeto del inconsciente, de sus derivaciones, diferenciaciones y confluencias; empero, la comprensión de la realidad social e individual no se agota en el análisis estructural, histórico, semiótico ni del inconsciente, que devienen como dimensiones heterónomas de una misma realidad.

Siendo la subjetividad el resultado de la confluencia de diversos procesos y realidades psíquicas y sociales, seguidamente se analizará la relación entre la subjetividad y algunas de las principales dimensiones que contribuyen a constituir la realidad social e individual.

Subjetividad y lenguaje

Para Foucault (1983), las relaciones, que son siempre discursivas, establecen un entrecruzamiento de las palabras (como atributo del sujeto) y de las cosas (como condición del mundo), derivándose para unas y para otras un nuevo estatuto en virtud de dicha interacción. La subjetividad se bifurca aquí entre el consenso comunicacional que permite el intercambio social y la singularidad que le es propia, aquello que la caracteriza y define como individualidad. La subjetividad se encuentra definida por la propia historicidad y la posibilidad de narrarla, por el hecho y la experiencia, por el dato y la representación, por la realidad y el deseo. Lo subjetivo, construido como “exterioridades” e “interioridades”, como individualidad e interacción social, carece de linderos y fronteras claras entre tales dimensiones del ser.

En el proceso de hominización se adquiere el estatus de sujeto del discurso, que implica la capacidad de abstracción y simbolización, así como 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 en su singularidad, tiene su génesis en una exterioridad, en una discursividad preestablecida a partir de la cual la subjetividad queda ligada en las redes significativas del lenguaje que le determinan de una cierta manera. Sin embargo, ante la imposibilidad de reconocer para sí esta dinámica, el sujeto mantiene la fantasía de que él es el origen de las “propias” ideas, de las “propias” palabras y de la “propia” subjetividad, sin darse cuenta de que el ser acontece, verbigracia, de la apropiación subjetiva de una discursividad extrínseca que no le pertenece, pero que adopta como propia.

Los saberes asumen la forma de discursos, que son instrumentalizados por el poder, produciéndose de esta manera un poder/saber y un saber/poder. Según González (2008), Foucault, a partir de su “Anatomía del Poder”, plantea que los discursos propenden al control, regulación y normatización

del cuerpo y de la conciencia del individuo, a cuya constitución también contribuyen. El control sobre el cuerpo se trueca en autocontrol y el control sobre la conciencia en dominio asumido de sí mismo; de esta forma, el individuo se convierte en agente del poder/saber que tiende a reproducir sobre sí y sobre los otros. El origen del poder se vuelve entonces difuso, lo cual no es óbice para que se constituya en un orden dado constructor de realidades y “verdades” sociales, que se ejerce de manera diferenciada en el conglomerado societal.

Sin embargo, a pesar de todos los dispositivos de control externos e internalizados, resurgen múltiples y nuevas formas de resistencia que crean ámbitos sociales alternativos que permiten la reconstitución de los saberes y poderes a partir de nuevos discursos y estatutos éticos y políticos, los cuales, a su vez, propician la emergencia de nuevas subjetividades.

Para Derrida, la subjetividad está dada por la enunciación de un sujeto que se construye a sí mismo en función de la propia discursividad; en tanto, para Foucault, el sujeto es el efecto de un conjunto de discursividades sociales que le anteceden y lo constituyen (Reuber, 1994). Quizá, la subjetividad se inscriba en el oscuro intersticio de las discursividades propias y ajenas, que provocan y producen a su vez nuevos e inéditos discursos, los cuales devienen a manera de una contribución del individuo a la conformación del entramado social en donde existe y participa.

El sujeto se produce en virtud de relaciones sociales y simbólicas, a partir de la convención social del lenguaje, de manera tal que no es posible separar ontológicamente el sujeto de la acción del sujeto del discurso ni el sujeto social del sujeto político. La subjetividad como tal se fragua en función de un tejido social contradictorio, el cual da lugar a un sujeto que es el resultado de dichas contradicciones (Alfaro, 2004). Es, precisamente, en virtud de estas contradicciones que el individuo tiene la posibilidad histórica de suscribir u oponerse “al estado de cosas”, construyendo un discurso alternativo o no al discurso vigente,

siendo el primero siempre un discurso contestatario al discurso hegemónico, lo que le permite participar en la transformación de la realidad y de sí mismo. En todo caso, las suscripciones o no de las discursividades imperantes van más allá de simples decisiones o arbitrios personales, tal y como se considerará más adelante.

En otro orden de cosas, la inscripción del sujeto en una práctica lingüística remite siempre a una incompletud, debido a la incapacidad del lenguaje de representar simbólicamente la realidad en su infinita magnitud, siempre queda un resto que se coloca en el borde exterior de las discursividades, algo del orden de lo no dicho y de lo improferible que está más allá de la convención social del lenguaje, que es lo inédito del sujeto, aquello que le es propio, su sello personal.

Para Butler (1999), la realidad como apariencia surge revestida de palabra, aún cuando el lenguaje no agota la materia ni la experiencia, es precisamente esta carencia fundamental la que nos permite diferenciarnos y reconocernos a nosotros mismos más allá de las convenciones sociales. Empero, cualquier intento de ubicación allende de la palabra es siempre una amenaza, no solo a las fronteras externas, sino a las internas también. Estar más allá del borde, trascender el límite y provocar su borramiento es lo que Kristeva (1988) denomina “lo abyecto”, lo cual se inscribe en la lógica de la exclusión como ley burlada y “objeto caído” que escapa a la racionalidad social y al orden simbólico en un claro acto de transgresión y diferenciación. Es en este lugar donde se establecen las fronteras entre la exterioridad y la interioridad inherentes al ser humano, y justamente es en este mismo acto de diferenciación donde se confirma de manera consensual, a partir de lo establecido como diferente, todo principio de orden, racionalidad, legitimidad y autoridad.

Para el psicoanálisis, las relaciones intersubjetivas parten de una realidad social que les da sustento, a la vez que son relaciones imaginadas, inventadas y fantaseadas que se proponen para la

interacción social, a partir de las cuales se articula el intercambio entre individuos, de ello resulta una dramaturgia velada que está ahí para ser descifrada. Esta subjetivación relacional implica la trascendencia del lenguaje e involucra lo no lingüístico, lo “presentativo” (Sanabria, 1995), es decir, las imágenes, los afectos y las emociones de las que se nutre también la experiencia humana más allá del lenguaje. La subjetividad emerge a partir de las representaciones simbólicas y las vivencias personales, reales e imaginadas, pero siempre con consecuencias. Es necesario investigar cuáles son sus atributos y significados –que tienen como referente el intercambio cultural y la experiencia subjetiva– en tanto posibilidad de re-significación y apropiación de una realidad simbólicamente preestructurada.

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. No se trata de establecer nexos causales, sino más bien comprender los significados culturales e individuales que nos constituyen en nuestra particular biografía, que no es algo que existe, sino que debe ser escrito (Sanabria, 2007).

En todo caso, desde una perspectiva psicoanalítica, se trata de superar la dicotomía entre el conocimiento de la realidad –cual se debe construir– y el conocimiento de sí como dimensión inconsciente que en principio está vedado a la humanidad, de superar la esquizia entre la representación subjetiva y el entendimiento de las condiciones reales de existencia –que escapan en su falsa apariencia a la comprensión humana–, de discernir la propia subjetividad y las condiciones sociales en tanto dimensiones ocultas 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 habla, en el acto mismo de hablar de sí, el sujeto se desdobra, se coloca en el

lugar del observador, del otro, y en este acto se extraña de sí mismo; lo cual lleva a que siempre quede un resto, algo más que está por proferirse, algo más que nos remite a la incommensurabilidad de lo humano y de la propia subjetividad; asimismo, la realidad en su infinita complejidad jamás se agota como fuente de revelación y conocimiento, lo cual le plantea al individuo nuevos retos y nuevos escenarios psíquicos y sociales a los que habrá de responder.

Lo inédito de las subjetividades tiene su asiento no solo en una aprehensión particular del contexto cultural y en las vivencias y experiencias históricas personales; se parte del hecho de que la realidad social como tal está de por sí conformada por reglas y convenciones que establecen más o menos explícitamente prescripciones y prohibiciones, diferenciaciones y discriminaciones que impactan de diversa manera a grupos sociales específicos y a los individuos que los conforman; promoviéndose así, en el seno de toda organización social, la heterogeneidad, la desigualdad y la marginalidad.

Subjetividad y exclusión social

Las marginalidades son de la más diversa índole y naturaleza, aluden a etnias, nacionalidades, creencias y discapacidades, entre otras. Pueden ser minoritarias, como en el caso de las discapacidades, o mayoritarias como las mujeres o de algunas etnias sometidas a designios de minorías. Las marginalidades operan dentro de conformaciones dominantes como no dominantes; en este último caso, hay una doble exclusión respecto a la formación dominante y al interior de la propia formación no dominante. La marginalidad es entonces un fenómeno múltiple y omnipresente.

En todo código social existe una violencia normativa que consiste en un conjunto de prescripciones que, como tales, forjan una marginalidad allende a ellas. Cualquier categorización (sea de género, etnia, clase social u otras) es por definición excluyente.

La exclusión es una no inscripción de grupos e individuos en cierta lógica social dominante y determinante. Las discursividades dominantes se cristalizan en decálogos religiosos, políticos, éticos o científicos que establecen taxonomías y órdenes ideales que estructuran los pensamientos y las acciones, los cuales se viven como un orden social inmanente y naturalizado, como el único posible. Cualquier concepción de grupo social, ser humano, sujeto, hombre o mujer parten de un determinado marco determinista históricamente definido y jerarquizado, el cual propone las pautas de las relaciones e intercambios sociales, sus inclusiones y exclusiones.

Dado que toda categorización social es de por sí excluyente, podríamos estar tentados a negar o suprimir cualquier vestigio de pluralidad y diversidad en una especie de homologación totalitaria. La inclusión como proyecto político es siempre un horizonte, pero no como homologación en el sentido de negar y suprimir lo diverso, sino como aceptación, reconocimiento y respeto a la diferencia. Esto será siempre un proyecto inacabado, ya que, tal y como lo propone Femenías (2000), ni siquiera las definiciones más comprensivas, multiculturales y políticamente más correctas pueden satisfacer plenamente el ideal de inclusividad.

Toda diferenciación establece linderos a partir de los cuales encontramos los desplazamientos más allá de lo definido como “nuestro”, y aparece “lo otro” que constituye su propia frontera y límite. El cambio, en la primacía de unas diferencias por otras no resuelve las inequidades, ya que no se trata de “cambiar de amo” y sustituir unas desigualdades por otras, variando tan solo las polaridades y los papeles asignados a los actores sociales. De lo que se trata es de establecer, en aras de un mundo más equitativo, un genuino respeto a la diferencia, no como algo exótico, extraño y ajeno, sino de asumir la diferencia como una parte integral del acontecer cultural al cual pertenece y contribuye a constituir. La realidad social se construye como tal a partir de la diversidad en ella manifiesta.

Las convenciones, valores y estilos de vida occidentales no deben ser bienes simbólicos de exportación que avasallen y destruyan las culturas vernáculas de otros pueblos, como ha sucedido y continúa sucediendo en la trágica historia de dicha relación. La dualidad entre lo propio (como valor idealizado) y lo ajeno (como valor devaluado) subyace a toda lógica binaria que establece exclusiones, marginalidades y discriminaciones de cualquier 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 preservando en su seno todas las manifestaciones culturales como partes constitutivas de sí misma.

Las marginalidades, a su vez, cuentan como tales con su propia normatividad y sus propios criterios de inclusión/exclusión respecto a los discursos y prácticas dominantes, sean estas de carácter político, económico, social, religioso o de género, entre otros. También cada marginalidad contiene elementos diferenciales en relación con otras marginalidades, que podrían contener el germen de un conflicto. En todo caso, los criterios de exclusión por parte de las discursividades no dominantes tienen un carisma más definido y rotundo que los discursos hegemónicos que, en su condición de tales, abrigan márgenes menos estrechos y toleran mejor cierto nivel de disensión y contradicción sin por ello desvirtuarse, lo cual ayuda a su prevalencia. Estos grados de libertad y tolerancia no solo son convenientes y necesarios al tenor de las justificaciones ideológicas, sino que son una parte integral del funcionamiento del sistema, por cuanto le permite “renovarse” en función de su propia lógica e intereses.

En general, los sistemas simbólicos sociales de validación y justificación se establecen a partir de las propias definiciones, creando así una dinámica totalizante y totalitaria

que determina sus propios dictados, fronteras y criterios. Estas realidades simbólicas, asentadas en construcciones lingüísticas sustantivas, adjetivas y taxativas, incluyentes y excluyentes permean de determinadas maneras la subjetividad, interiorizándose la normatividad social como una parte esencial de la construcción de la psiquis. Los órdenes hegemónicos provocan de manera inconsciente determinadas sensaciones, percepciones e imágenes que el sujeto asume como suyas; y, de esta manera, las representaciones del mundo aparecen entonces bajo un halo de supuesta 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.

La socialización como tal parte de un grupo de referencia y pertenencia en un contexto sociohistórico dado, dicho grupo de referencia es necesariamente producto de una diferenciación social, la cual establece un centro consignado como lo propio o más exactamente lo nuestro, frente a una exterioridad que se asume como ajena y no pocas veces hostil; no en vano “exterior”, “extranjero” y “enemigo” fueron algún día conceptos idénticos, tal y como lo establece Freud en *El malestar en la cultura* (1930). De igual manera, el sujeto en tanto individuo, surge de una diferenciación con los otros que se asumen como semejantes pero diferentes, y de los cuales se distingue. La diferenciación está múltiplemente determinada, ya sea por género, etnia, nacionalidad, clase social, convicciones de vida, adscripción religiosa y otros muchos elementos que impregnan, constituyen y definen las individualidades. Sin embargo, las subjetividades son más que la suma de todas las diferenciaciones sociales que se encarnan de un modo particular en cada sujeto según la propia historicidad, circunstancialidad y modalidad de apropiación subjetiva. La globalización rampante impone, por su parte, formas y “estilos de vida” en apariencia diferentes, los cuales se nombran y se pueden elegir como si se tratara de una oferta de catálogo, constituyéndose de esta forma en mercancías de

una lucrativa industria que está al servicio del *statu quo*, por la cual, por supuesto, hay que pagar. El neoliberalismo, en su afán globalizador, propende a la disolución del sujeto bajo el influjo de un pseudodiscurso individualista, no pocas veces con la máscara de contestatario que, en la práctica, tiende a borrar todo viso de oposición y acción política articulada.

El orden social dominante se encuentra políticamente motivado y la lógica binaria en que se asienta: blanco o negro, norte o sur, hombre o mujer, etcétera, es profundamente excluyente y obedece a intereses económicos, políticos y de clase, entre otros. Las convenciones sociales que definen a los individuos encarnan siempre juegos de poder e intereses que se materializan precisamente en contradicciones sociales, de lo que surge la necesidad de analizar la vinculación entre la subjetividad y el poder.

Subjetividad y poder

La concepción de poder implica una doble dimensión social que debe comprender a quienes lo detentan y a quienes son sometidos y contribuyen a que las estructuras del poder se reproduzcan, aunque no necesariamente como un acto consciente, deliberado y libre. El fundamento de la violencia simbólica (Bourdieu, 2000) no radica en las conciencias engañadas, sino en las estructuras de dominación propiamente dichas, entre las que se encuentran las diversas instituciones sociales, agencias ideológicas y los discursos hegemónicos que coaptan las subjetividades. Por eso es completamente ilusorio pensar que la dominación simbólica, que es resultado directo de la violencia simbólica, se pueda vencer tan solo con las armas de la conciencia, la verdad y el conocimiento. Tal y como propone Bourdieu (2000), la visión dominante, más que una simple representación mental, es un sistema de estructuras inscritas en los cuerpos y en las cosas. Las convenciones sociales son tales porque se reiteran, su poder emana no tanto de una lógica argumental, sino de la reiteración misma la

mayoría de las veces al margen de la conciencia, en una suerte de compulsión a la repetición inconsciente. Esta dominación 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.

Las discursividades dominantes pueden, entonces, 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 los cuales, quiérase o no, contribuye a configurar y perfilar. El poder se reproduce a sí mismo con la participación de las conciencias engañadas en función de discursividades legitimadoras y justificadoras, así como de los usos y prácticas sociales que propenden al mantenimiento del *statu quo*. Empero, el control ejercido no es absoluto para la clase dominante, que a partir del ideario de igualdad burguesa se ve impelida, hasta cierto punto, a someterse al imperio de la ley, ya que, de no hacerlo, corre el riesgo de deslegitimarse y romper el precario equilibrio del poder. La subjetividad ya no es más una esencia ni una cosa en sí misma, antes bien es un proceso histórico de naturaleza relacional, vincular y comunicacional que es interpelada desde una otredad que impone un poder y una ideología hegemónicos.

El sujeto deviene según sea su posición objetiva en la estructura social y su participación efectiva en la construcción del mundo material, lo cual definirá una ubicación próxima o lejana, propia o ajena, homogénea o heterogénea, unitaria o fragmentaria en relación con los otros con quienes comparte sus condiciones materiales de existencia (Alfaro, 2004). Existe siempre la posibilidad de trascender –en función del desarrollo de la conciencia– los horizontes histórico-sociales impuestos, participando de esta manera en la construcción de utopías.

Las posibilidades de renovación político-ideológica están definidas por los contornos de los discursos dominantes y alternativos, siendo siempre estos últimos un discurso acerca

del discurso hegemónico. Sin embargo, el hablante, que se encuentra históricamente situado en las convenciones discursivas y sociales establecidas, aunque no completamente atado a ellas, tiene un espacio para las prácticas innovadoras, para el cambio de la realidad y para el establecimiento de nuevas discursividades dominantes y alternativas resultado de las contradicciones sociales. Siempre existe un intersticio dentro del marco social regulatorio que permite desafiar y eventualmente cambiar las reglas explícitas e implícitas del orden social vigente. Los movimientos revolucionarios, así como los denominados movimientos contraculturales, forman parte de este ejercicio de resistencia al interior del sistema social.

La conciencia de sí y para sí es el resultado de una praxis, en función de un compromiso ético y estético voluntariamente asumido con la profundización de los derechos y de una mejor condición de vida. El sujeto así concebido presupone una conciencia histórica que le lleva a organizarse, a aprender y enseñar de forma compartida a manera de un proceso “pedagógico político”. Aquel sujeto que posee voz propia y habla desde sí tiene la posibilidad de reaccionar en un sentido positivo y constructivo como sujeto de la transformación. Es, precisamente, en virtud de dicha transformación que el sujeto deviene con conciencia histórica y política. El sujeto político, para devenir como tal, debe ser un sujeto para sí y apropiarse de su realidad que construye de forma consciente en una suerte de teleología inspirada en intereses colectivos compartidos.

La conciencia de sí, para sí y del mundo posibilita la construcción de nuevas formas de ser, pensar, actuar y el establecimiento de nuevas modalidades relacionales y discursivas que, en su momento histórico, transforman la ideología dominante y la esencia misma del poder, construyendo nuevas subjetividades y nuevas realidades sociales. El pensamiento y la acción políticamente orientados en la transformación de la realidad se convierten en praxis, que tiene como propósito la denuncia y el desmantelamiento de las estructuras opresivas y de su discurso

ideologizante, a partir de formas y modalidades contrahegemónicas. El sujeto así concebido es abierto, múltiple, heterogéneo y cambiante (Alfaro, 2004), fraguado en el mutuo reconocimiento de las coincidencias y diferencias que hacen de sí un semejante y un individuo en virtud del reconocimiento de los otros constituidos en sociedad.

Según se ha consignado en el presente apartado, la subjetividad como tal es el resultado de complejas interacciones que la constituyen a partir de la capacidad de representación simbólica del lenguaje, de las relaciones sociales imperantes y de las formas históricas de dominación dadas.

A continuación, se hará referencia a otro aspecto esencial de la construcción de la subjetividad, a partir del cual el individuo deviene como sujeto que posee una dimensión psíquica que le constituye y determina.

El sujeto cultural

psicoanalítico



El psicoanálisis contiene dos lecturas fundamentales en cuanto a la articulación del sujeto y la cultura estrechamente relacionadas, que obedecen a dos órdenes diferenciables en la construcción de la teoría freudiana, nos referimos a aquella teorización relacionada 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 para Freud, en *Tótem y tabú* (1913), la naturaleza humana (único objeto de su interés), adviene como un poder omnímodo que ha de dominar. La economía freudiana es una economía pulsional, cuyo dominio –individual y colectivo– da origen a la organización social. Se ubica de esta forma el origen de la civilización en un esencialismo psíquico de tipo pulsional, que para Freud es de naturaleza sexual. La cultura deviene de la necesidad de reprimir la sexualidad que se manifiesta bajo el imperio de pulsiones primordiales, a saber: el incesto, el fratricidio y el canibalismo, estos últimos relacionados en Freud con el parricidio, inspirado en un deseo incestuoso hacia la madre y en la necesidad de incorporar el lugar y el poder paternos. Es decir, la naturaleza que se ha de gobernar

y dominar no es extrínseca, sino intrínseca, parte consustancial del individuo. Así planteadas las cosas, la función de la cultura no es proteger al ser humano contra la naturaleza en el sentido de mundo circundante o exterioridad, sino más bien de un salvajismo psíquico primigenio que remite a una condición natural que amenaza con la propia aniquilación como individuo y especie. Empero, la cultura consigue, solo en parte y hasta cierto punto, dominar la naturaleza pulsional de los individuos manteniendo dichas prohibiciones fundamentales (el incesto, el parricidio y el canibalismo) por imperio de la necesidad a través de los tiempos. Existe una importante discrepancia entre el creciente dominio de la naturaleza como tal y el autogobierno pulsional, lo cual se pone de manifiesto en el hecho de que los extraordinarios progresos de la ciencia y la técnica, a partir del dominio del mundo material, han estado desde siempre al servicio de la destrucción y de la muerte.

Por otra parte, el denominado “horror al incesto” como producción cultural encuentra su génesis en aspectos constitucionales de la naturaleza humana. En tal sentido, podemos decir que los primeros deseos sexuales –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, de lo que trata el fin cultural es de la coartación de las mociones pulsionales –de naturaleza sexual y agresiva– y de su derivación hacia fines culturalmente admisibles, en palabras del propio Freud en *El Malestar en la cultura* (1930), de lo que se trata es de la sublimación de la pulsión. La civilización es, pues, hija de la renuncia y de la pasión sublimada.

Freud nos indica en *Tótem y tabú* (1913) que el estadio del totemismo, en tanto base de la organización social históricamente hablando, es un primer “catecismo” con sus prohibiciones –tabúes– y sus prescripciones –rituales–, lo cual tiene como origen, en primera instancia, la prohibición del incesto entre madre e hijo, posteriormente entre hermano y hermana, tío y sobrina y, por último, entre padre e hija dependiendo del desarrollo social que se trate, ya sean las sociedades matrilineales o patriarcales; lo que da lugar al origen a la exogamia como una extensión del tabú del incesto. A fin de cuentas, los clanes son grupos humanos consanguíneamente emparentados o que al menos reconocen un origen común representado de forma simbólica por el tótem, esto hace que a partir de dicho reconocimiento se establezca un vínculo de parentesco. En la figura totémica recaen las prohibiciones, pero es a la vez objeto de todas las consideraciones y de la cual se obtiene protección, siendo este el pilar de todo sistema religioso ulterior.

En el mito freudiano, el padre de la horda primordial, amado, admirado, envidiado y temido, en un momento mítico de la humanidad fue enfrentado 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, pudiendo realizar colectivamente lo que individualmente no podían hacer. Este hecho determinó la ruptura de un “orden natural”, inspirado en Freud por las 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 primordial de su deseo, es decir, la madre. Para Freud, la sociedad y sus instituciones se erigen sobre un crimen y una culpa colectivamente asumidos, en una especie de pecado original. El poder y el control pasan, así, de manos 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.

Estos hechos míticamente narrados hacen concluir a Freud, en *Tótem y tabú* (1913), 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 –de la masa– y una psicología individual –del caudillo–. Al principio, la sustitución del padre muerto, desterrado o derrotado por un miembro de la masa, eleva a este a la condición de jefe y acaece la transmutación de una psicología colectiva a una individual para dicho individuo; sin embargo, con el pacto primordial todos los individuos son sujetos de las mismas prescripciones, prohibiciones y derechos.

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 proscipciones, las cuales se elevan como supremo objetivo de la colectividad, que es en 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 de donde emerge el sujeto de la cultura como sujeto de deberes y de derechos también. Sin embargo, el propio Freud, en *El malestar en la cultura* (1930), 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 confirmado en parte por la barbarie nazi que padeció en carne propia. Erick Fromm y otros autores realizaron estudios sobre el autoritarismo al respecto.

El amor y el odio coexisten frente a un mismo objeto afectivo y es en el intersticio de esta ambivalencia de donde emerge la cultura, siendo así que la adscripción social reposa en un sentimiento hostil y en una identificación afectiva. El control de la violencia que es coartada en su fin por la sociedad –solo hasta cierto punto–, y los lazos libidinales que nos ligan como miembros de la comunidad, son los cimientos sobre los cuales

se erige la civilización. Parafraseando a Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1920), diríamos que la psique individual —que es la única que reconoce Freud— encuentra su único límite en el amor a los demás.

Si bien es cierto que en el ser humano habitan tendencias destructivas, diremos, siguiendo a Freud en *El malestar en la cultura* (1930), 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 posteriormente se internalizan, ejerciéndose 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 imposiciones externas. Es por esta vía que la cultura se introyecta y se constituye en parte integral de la organización psíquica individual y en sustrato social que permea las subjetividades, facilitándose así el consenso y la convivencia social. Dicho proceso encuentra su mayor expresión en la instancia psíquica del super yo en tanto conciencia moral dictada por la cultura. Es menester recordar en este punto que el super yo 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 socialmente inadmisibles, que no son coartadas en su fin por el fracaso de la represión o de la sublimación, resultan en el individuo en neurosis o en constituciones perversas; en el primer caso, por la ambivalencia que provoca el desafío a los mandatos culturales, fluctuando el sujeto entre la ley y el deseo, siendo su subrogado la culpa; en el segundo caso, por la no aceptación de las prohibiciones primordiales, base y asiento de toda legitimidad ulterior.

Freud plantea en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1920), que en el alma colectiva se desarrollan básicamente los mismos procesos psíquicos que en el alma individual, esto

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 estadio primitivo de la humanidad, en una suerte de arqueología psicológica.

Freud establece, en *Tótem y tabú* (1913), que las fobias infantiles, frecuentemente ligadas a un animal, son reminiscencias psíquicas de la angustia primigenia que se experimentaba hacia el padre primordial, la cual es desplazada a un animal que lo simboliza y representa, el tótem; es justo en este punto donde va a establecer la concatenación entre el sujeto y los orígenes de la cultura, cuyo antecedente más remoto es precisamente en la organización totémica. Sin embargo, para Freud es el individuo y no la colectividad la unidad base fundamental de análisis, y es en el sujeto –en particular en los niños y en los neuróticos– donde encontrará los fundamentos que dan origen y explicación 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.

Tal y como lo formula el psicoanálisis freudiano en *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1920), el individuo no es un ser gregario, antes bien está imbuido primordialmente de una importante dosis de egoísmo que solo en parte la cultura logra dominar. Todo sentimiento social reposa en última instancia en una necesidad de resarcimiento narcisístico, el cual tiene como fin último la incorporación del objeto deseado según se plantea en *Los instintos y sus destinos* (Freud, 1915); pero al mismo tiempo son estos lazos libidinales los que permiten establecer vínculos y relaciones intersubjetivas que propenden gratificaciones mutuas. 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, tal como se plantea en *Duelo y melancolía* (Freud, 1917). 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 e 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 primaria 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 una vocación civilizadora. Freud nos dice, en *El porvenir de una ilusión* (1927), que la acción de la cultura tiene como horizonte 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 complejo de Edipo y su legado de culpabilidad advienen como punto de confluencia entre el individuo y la génesis social. La renuncia edípica es la quinta esencia de la organización social, del derecho y la religión, a la vez que es el gran organizador de la subjetividad. 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, al mismo tiempo, con la comida totémica se sella un pacto de sangre entre los hermanos, con la solemne promesa de nunca más derramar la

sangre propia, instituyéndose en este acto la prohibición del fratricidio, base de todo estatuto jurídico.

Sin embargo, el padre muerto adquirió mayor poder elevándose a las alturas supraterrrenales e imponiendo más vigorosamente su ley, conjurando a la vez con su omnipotencia la muerte para aquellos que no se acojan a sus preceptos. Freud considera, en *Tótem y tabú* (1913), que las religiones pastorales tienen impreso el signo de la ambivalencia original con el padre, quien castiga pero además mitiga la penosa sensación de impotencia que remite en última instancia a la finitud de la muerte, reafirmando así la necesidad de protección y ayuda de su “divina providencia”. Los deseos insatisfechos por imperio de la renuncia o de las contingencias, así como la promesa de su realización extraterrenal, son el fundamento de todo sistema religioso.

Si el complejo de Edipo es el asiento y fundamento de la organización social, lo es al mismo tiempo de la constitución subjetiva. La inclusión en la cultura, en sus fines y propósitos pasa por la renuncia edípica individual, esto es por el autogobierno pulsional y la introyección de los mandamientos culturales. De esta manera, el complejo de Edipo es la categoría analítica donde se encuentran y articulan el sujeto y la cultura como tal, brindando enormes posibilidades explicativas en ciencias sociales.

El marxismo, por su parte, constituye el otro gran referente teórico en materia de teoría del sujeto, el cual nos ayudará a contextualizar las condiciones reales de existencia, la organización social y las relaciones entre los individuos. A continuación, se reseñarán algunos supuestos teóricos que al respecto interesan y se establecerá una suerte de interlocución con el psicoanálisis, teniendo como referente la construcción de la subjetividad.

Materialismo histórico y subjetividad

El materialismo histórico parte de la dialéctica entre el sujeto y la naturaleza, la cual se humaniza según las necesidades y posibilidades del primero, haciendo del mundo algo para sí. Las formas de apropiación de la naturaleza no son una cosa que provoca o produce un resultado concreto, más bien son un movimiento que se transforma a sí mismo de manera perpetua y ascendente. Lo específicamente humano es la transformación y apropiación de la realidad en tanto mundo material y entorno social, estando definida la condición humana por su cualidad de ser activo y creativo. Cuanto más transforma el ser humano la realidad, más y más accede al conocimiento del mundo y de sí mismo, en la transformación del mundo la humanidad emerge como tal autopertuándose como especie consciente (Campos, 1981). Nosológicamente se establece una dialéctica entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento donde, a partir de la transformación material, se accede al desarrollo del conocimiento y el dominio de la naturaleza. El ser humano se construye y reconstruye a sí mismo como sujeto de conocimiento.

El mundo, en tanto realidad social, es para el marxismo un objeto de conocimiento siempre en construcción y transformación,

en una especie de espiral ascendente. El pensamiento como tal y las ideas que de él derivan devienen de la dialéctica sujeto/realidad, sujeto/sociedad y sujeto/objeto. Existe una cierta correspondencia, aunque no mecánica, entre las condiciones concretas de vida por una parte y el conocimiento, el pensamiento y la conciencia por otra, valga decir, entre las condiciones materiales, sociales e históricas y la constitución de la subjetividad.

Los sujetos entendidos en su dimensión histórica se encuentran siempre en construcción, en permanente transformación de sí y del mundo que les rodea. La práctica no solo es mediación del sujeto con el mundo, es ante todo una condición consustancial e inherente de su existencia. El cambio es la constante, en tanto la cosificación del sujeto supone su muerte.

La traslocación que se hace del lugar central, de “la idea” en la dialéctica hegeliana a la “vida social” en la dialéctica marxista, es más que una inversión de sentido, ya que alude a un cambio en el origen del movimiento, la naturaleza del fenómeno y de su contenido (Reuber, 2004). Dicho desplazamiento ubica la dialéctica sobre una base materialista en franca oposición de la “idea absoluta”. Si para Hegel la “idea absoluta” es el objetivo fundamental de la filosofía, para el marxismo lo es las formas de producción material y específicamente el ser que produce (Rauber, 2004).

Del modo específico como determinada sociedad se apropia de la naturaleza a partir del trabajo, surge la particular conciencia de la realidad que le rodea y de sí, tenemos entonces que la construcción y transformación de la vida social se vehiculiza a través de la forma histórica de trabajo en tanto actividad propia del acontecer humano (Echeverría, 1986). La transformación de la realidad a partir del trabajo deriva en función de una cierta organización social para producir, de la cual resultan formas específicas de participación y apropiación material, que corresponderán a determinadas formas de conciencia históricamente definidas. La conciencia obedecerá siempre a intereses de clases contrapuestos, a partir de la

ostentación o no de los medios de producción, dando por resultado la lucha de clases que, en tanto factor dinámico y motor, producirá en cierto momento un nuevo orden y desarrollo de las contradicciones sociales. Los intereses contrapuestos se manifestarán en discursos ideológicos y políticos confrontados entre sí. Es sobre la base de esta conceptualización que se erigirá toda sociología de corte marxista.

Siguiendo a Marx y Engels (2000), diremos que la conciencia como tal refleja la organización social que le da sustento y que tiende a reproducir. El grupo social dominante impondrá al conjunto social sus intereses y valores de clase a partir de mecanismos de poder institucionalizados que responderán al discurso hegemónico bajo una apariencia de inevitabilidad y universalidad. Empero, la dominación ideológica va más allá de las instituciones, convenciones y códigos sociales en que se cristaliza, ya que se produce y reproduce también en las prácticas sociales, las más de las veces al margen de la conciencia; es decir, que el individuo se constituye a sí mismo a partir de las experiencias y modos sociales de producción en que participa, a manera de una autodefinición continua e históricamente impuesta. Además de los medios y agencias ideológicas de dominación, existe también el recurso de la represión por parte de la clase social dominante, incluida la violencia institucionalizada que contará siempre con una justificación ideológica.

La alienación de la conciencia como categoría de análisis del materialismo histórico (Marx, 1985) tiene su origen en el modo de producción capitalista, donde lo característico es la enajenación del producto del trabajo. De manera concomitante, el conocimiento de la realidad es distorsionado, deviniendo como falsa conciencia ideológicamente orientada. Para el marxismo los diferentes modos de producción, históricamente hablando, crean por sí mismos los gérmenes de su propia destrucción y transformación. A partir del capitalismo, y como resultado de su superación, se abre la posibilidad del

desarrollo de una conciencia no alienada, sustentada en la libertad, la creatividad y el pleno desarrollo de las capacidades.

El sujeto será entonces resultado de una práctica y de una experiencia social, a saber, de una praxis que le constituye y a partir de la cual surge la conciencia como construcción simbólica del mundo circundante con sus contradicciones y posibilidades. La conciencia, para el marxismo, está medida por elementos de “verdad” en tanto representación objetiva de la realidad y por una distorsión ideológicamente inspirada que condiciona y obtura su comprensión y entendimiento. Teleológicamente, para el marxismo, el sujeto es un producto de la historia que le determina, pero de la cual es también su artífice.

La antropogénesis deviene de una realidad histórica construida sobre la base de las condiciones, tensiones, contradicciones y posibilidades de una materialidad social que la define desde una perspectiva sociogenética. Si bien es cierto, la modernidad fija su fe en la razón y el sujeto que deviene de ella se presupone su portavoz, más allá de los principios y enunciados de la Revolución francesa, la modernidad establece un orden político-social que encarna un sistema de exclusión e injusticia que niega flagrantemente los principios y preceptos enunciados, de forma tal que el cuestionamiento de este orden se vuelve inevitable. A la razón establecida se le opone “la razón emancipadora” y al sujeto de la razón se le opone “el sujeto histórico”, cuyo cometido es cambiar el orden vigente en tanto y en cuanto clase social.

El marxismo, en tanto teoría y método de investigación del modo de producción capitalista, pone un particular acento en el sujeto de clase, esto es el proletariado y su contraparte y antítesis el capitalista, antípodas de la dialéctica social. El sujeto histórico del marxismo se conforma y articula a partir de determinados intereses materiales que corresponden al lugar que ocupan en la producción material. Los conceptos marxistas relativos al modo de producción capitalista de enajenación del producto del trabajo, la alienación de la conciencia,

la toma de conciencia de sí y para sí y de la tarea histórica de la transformación de la realidad social; se asumen desde la particular perspectiva del proletariado. De hecho, el hombre nuevo que anunciara el marxismo-leninismo, no es otra cosa que el obrero redimido.

Desde la perspectiva del cambio social, el binomio marxista clase-sujeto suele entenderse como la clase obrera, teniendo su sujeto un potencial revolucionario. Empero, algunos autores cuestionan, en la realidad latinoamericana, la concepción del proletariado como aquel sujeto que vende su fuerza de trabajo y cuya vanguardia la constituye la clase obrera industrial, lo cual ha devenido en un debate histórico. Se considera, en primera instancia, un error la exclusión de otros estamentos sociales objetivamente interesados en el cambio social, tales como los pequeños campesinos, la organización comunitaria, el sector público, el movimiento estudiantil, las organizaciones feministas, cristianas y los pueblos originarios, entre otros, que no pocas veces avalan un cambio en el *statu quo*. Por otra parte, la escasa gravitación política, económica y social, históricamente hablando de un movimiento obrero articulado, fortalecido y esclarecido, de forma particular en algunas naciones latinoamericanas cuyos procesos de cambio social han sido vanguardizados por otros sectores sociales, hace necesario revisar la concepción de proletariado de cara a la historia y a la realidad de América Latina.

Para Rauber (2004), es necesario incluir dentro del proletariado a otros sectores sociales que no necesariamente venden su fuerza de trabajo, pero que se encuentran presos de los vaivenes y contradicciones del sistema capitalista. La reconceptualización del proletariado cobra particular importancia frente a una creciente tercerización de la economía, el trabajo virtual, a destajo o por subcontratación entre otras modalidades, que replantean las clásicas relaciones entre las clases sociales y al interior de estas.

Para el marxismo, la característica fundamental del funcionamiento psíquico es la acción-asimilación del contexto social y de las formas de actividad históricamente estructuradas que definen las acciones, los pensamientos y las formas de existencia. El individuo se conforma en la interacción directa e indirecta con otros que le hacen sujeto del intercambio y del trato social, según sea su participación concreta en la construcción del mundo material.

En general, los fundamentos teóricos expuestos en el presente apartado ubican el contexto histórico-social de donde emergen y participan las individualidades, a la vez que definen los procesos materiales y sociales subyacentes. Empero, arrojan poca luz acerca de los procesos de acción-asimilación diferenciada particular de cada individuo, que es en definitiva lo que constituye la subjetividad. A continuación, se contrastarán algunas tesis del marxismo y el psicoanálisis en tanto teoría del sujeto al respecto.

IV

El sujeto de la historia y el sujeto psicoanalítico

Para los marxistas, la psiquis en cuanto patrimonio individual debe su existencia a procesos intersubjetivos, es decir, sociales; y es a partir de esta psicología social en la que se funda la personalidad, que se explican ciertos rasgos significativos incorporados al sujeto, como adscripción de clase, ideología dominante y visión del mundo en general, los cuales dan cuenta del acontecer psicológico social e individual. Sin embargo, se tienden a obviar los procesos endo e intrapsíquicos de asimilación e interiorización de los contextos histórico-culturales concretos. Se obvia también la génesis y organización de los procesos psíquicos que conforman la particular estructura de la personalidad en un sentido onto y filogenético.

La experiencia humana integra pero a la vez va más allá de las condiciones materiales de existencia y de las ideologías que le subyacen, realizándose una subjetivación individualizada del contexto histórico-social; la asimilación de dichas experiencias y procesos psíquicos implicados trascienden la concepción social que caracteriza al materialismo histórico como tal. En este estado de cosas, los esfuerzos por establecer una psicología profunda o abismal, como la denominara

Freud, encuentra su límite y explicación última en el sujeto de la historia y en la materialidad social que le caracteriza; cualquier sociología de la personalidad queda a mitad de camino entre la sociedad y el individuo.

Los esfuerzos históricamente emprendidos para conciliar y articular los monumentales edificios teóricos del marxismo y el psicoanálisis han sido diversos y polémicos; estos pasan por asimilar la noción de pulsión en función de la concepción económica marxista, siendo un conspicuo representante de esta tendencia Wilhelm Reich. También se introduce la categoría marxista de la lucha de clases en la conformación y explicación de la personalidad, son célebres y ampliamente conocidos los esfuerzos de Erich Fromm en tal sentido. Estos y otros muchos intentos –cuya reseña y detalle excederían los propósitos del presente texto– quedan en deuda con las teorías tributarias, nos referimos al psicoanálisis y al marxismo. La torsión que se ejecuta para aproximar estos monumentales edificios teóricos no pocas veces suelen desvirtuarlos, debido en parte a una imposibilidad epistémica, óptica y metódica para tender puentes entre tales saberes; y en general, las aportaciones y contribuciones han sido poco relevantes. Mención aparte merece el enfoque histórico-cultural de Vygostky (1986) que, partiendo de una concepción materialista histórica, presenta una propuesta integrativa, la cual brinda un andamiaje teórico que posibilita la interlocución del sujeto de la historia y del sujeto como portador de un psiquismo.

La denominada psicología sociocultural, fundada por Vygostky, parte de la premisa que la característica esencial del ser humano es la conciencia, la cual es concebida como un producto altamente organizado de la materia, resultado de la interacción histórica y contemporánea en la construcción del mundo material. Esto implica, por otra parte, que la conciencia como tal está circunscrita a las condiciones materiales y sociales de existencia, por lo cual no es una cualidad o condición dada, antes bien se encuentra social y culturalmente definida como

atributo histórico de la humanidad dependiente de las posibilidades históricas y sociales concretas. Según Cardamone (1992), los procesos de formación de la acción mental siguen una dirección externa-interna, por lo que el origen de dicho movimiento parte del mundo exterior en correspondencia con la actividad humana.

Existe un tránsito dialéctico entre lo material y lo ideal o, dicho de otra manera, entre el mundo y el sujeto. La realidad asume la forma subjetiva de reflejo activo gracias al lenguaje que como tal es una construcción social. La conciencia para la psicología sociocultural es más que un conjunto de atributos cognitivos, implica una toma de posición que se acompaña de la actitud emocional correspondiente frente a los avatares de la existencia, lo cual brinda la posibilidad de una reactuación y una transformación consciente de la realidad en el marco de determinadas condiciones histórico-sociales dadas. Sin embargo, pese a la extraordinaria importancia que la psicología sociocultural atribuye a la conciencia en lo que a la constitución de la subjetividad se refiere, hay que tener siempre presente que sujeto y conciencia no son equivalentes, siendo la segunda un atributo del primero. En todo caso, la realidad del ser humano se constituye a partir de una realidad social exterior que lo define en sus contornos y características esenciales.

De lo anterior se desprende que la libido no puede ser la fuerza motriz de la historia en el sentido que lo entiende el marxismo, orientada a la transformación del mundo y del entorno material; antes bien, la libido está endogámicamente vuelta sobre sí, siendo su propio fin. Por otra parte, las determinaciones histórico-sociales tienen tan solo un peso relativo en la constitución de la subjetividad para el psicoanálisis, el cual brinda una clara preponderancia a los fenómenos del inconsciente. La evolución psíquica del individuo –analíticamente entendida– pasa por el tránsito de la libido a partir de las distintas etapas filogenéticamente establecidas de su desarrollo y de los complejos correspondientes, que en su conjunto conforman los rasgos y

atributos constitucionales de los individuos. Dicha concepción no es mutuamente asimilable al sujeto como concreción histórico-social que encuentra su explicación primera y última en las condiciones materiales de existencia históricamente dadas. El sujeto de la historia no se corresponde al sujeto del inconsciente ni este al primero, todo parece indicar que estamos en presencia de dos órdenes en la constitución de la subjetividad disímiles pero quizá complementarios entre sí, no a partir de una hipotética conjunción, sino a partir de sus límites y alcances comprensivos. La “sociología” freudiana se encuentra indefectiblemente atada al individuo, en tanto la “psicología marxista” apenas franquea el umbral de lo social.

Freud, en *El malestar en la cultura* (1930), establece una relación onto y filogenética entre el periodo del animismo que caracterizó el pensamiento mítico de la especie humana en sus albores, y el correspondiente proceso psíquico característico de la etapa preedípica denominado “omnipotencia del pensamiento”. En la vida adulta va a reconocer reminiscencias de este “pensamiento mágico” en la cotidianidad misma, la superstición y fundamentalmente en la religión. De forma similar, establece un correlato entre el padre de la horda primordial amado y temido con el padre edípico a quien se venera, envidia y también se teme. Al igual que ocurre con las religiones pastorales, una vez que el padre de la infancia cae en falta, la omnisciencia y omnipotencia se transfieren a Dios Padre, en quien se depositan a su vez funciones de protección, recompensa y castigo originalmente atribuidas al padre.

Tal y como lo plantea Erick Fromm (1973), para Freud la unidad social primordial es la familia y particularmente el denominado sistema parental. Es en el seno de la familia donde se constituyen los cimientos de la subjetividad y el asiento de la estructura caracterial básica, fundante y determinante en la vida psíquica del individuo; lo cual acaece en los primeros años de la vida hasta la resolución edípica. En la circunscripción familiar emergen no solo los rasgos de

carácter, sino que es el lugar donde se constituye el psiquismo mismo del individuo a partir de las represiones pulsionales –en cuanto a su monto y destino–, la modalidad específica de resolución edípica y la emergencia del superyó como conciencia moral y prescripción cultural. A la experiencia familiar primordial obedecen también la elección de los mecanismos defensivos, los modelajes e identificaciones –sexuales y psicológicas– y la asunción de las pautas sociales. Para Freud, el individuo fundamentalmente se socializa y se constituye en el espacio familiar, a partir de ciertas creencias, experiencias y afectividades compartidas.

Si bien es cierto que el individuo encuentra su anclaje en el intersticio familiar, para Freud la familia aparece como una realidad ahistórica y socialmente descontextuada y aislada, es una realidad y un fin en sí misma. Freud desdeña los determinismos históricos y sociales que atraviesan las familias y no imbrica a los grupos familiares en ámbitos sociales mayores de los cuales necesariamente las familias son parte constitutiva, y a partir de los que se derivan los rasgos esenciales de su fisonomía y naturaleza.

Freud y el marxismo

Freud, en *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* (1932), reconoce explícitamente su ignorancia del marxismo; empero, ello no le inhibe para dirigir algunas observaciones críticas a la concepción marxista del mundo y se pronuncia al respecto impelido por la vigencia social de este, ya que en su tiempo el “fantasma” no solo recorría Europa sino también Asia, América y el mundo entero. Las pocas observaciones de Freud respecto al marxismo, generales y tangenciales como fueron, se dieron de manera obligada alimentadas por las críticas que desde el marxismo se endilgaban al psicoanálisis y con el objetivo de limpiar la propia casa de ciertos esfuerzos especulativos para lograr alguna suerte de integración meta-teórica de ambos sistemas conceptuales y, sin lugar a duda,

debido a que vio un formidable adversario a sus propias concepciones. Las críticas freudianas al marxismo se pueden sintetizar según lo expuesto por Freud en las *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* (1932), de la siguiente manera:

- Para Freud, el hecho de que la “evolución” de las “formas sociales” –seguramente está hablando de los modos de producción– estén históricamente predeterminadas, no es otra cosa más que reminiscencias de la dialéctica idealista hegeliana y nunca una postura materialista.
- La evolución social, para Freud, no está determinada por la lucha de clases, sino por el natural impulso agresivo de los seres humanos en combinación con el desarrollo de los medios de destrucción. Lo que aparece como constante histórica es la dialéctica de los vencedores y vencidos y el cambio de amo.
- A pesar de que reconoce que las condiciones económicas ejercen un poderoso influjo sobre “las disposiciones intelectuales, éticas y artísticas”, niega que sean los determinantes fundamentales del comportamiento social, y piensa que no explican en definitiva la diversidad social.
- Freud critica al marxismo por prescindir de los factores psicológicos que, a su juicio, contribuyen al establecimiento de los diferentes regímenes sociales en un sentido de causalidad.
- Freud hace una tácita división, que no es consistente con el marxismo, entre la sociedad como tal y la cultura en tanto reservorio de las tradiciones, aliada del superyó reticente al cambio.
- Según Freud, la transformación social no es un acto deliberado y consciente, siendo más bien hija de una evolución que no se precipita ni tampoco se impone. Duda que el “nuevo hombre” surja de las ruinas del viejo régimen, como resultado del mero artilugio del cambio del sistema social.

- Freud acusa al marxismo por su conspicua reticencia a toda crítica y revisión, lo cual le condena al orden doctrinal, al inmovilismo y a la intolerancia que ello supone.
- Freud cree que existe una inspiración mesiánica en el marxismo de un “más allá mejor”, que al igual que las religiones mueve a sus creyentes con la única diferencia de que el paraíso será establecido en la tierra.

A continuación, se expondrán algunas reacciones en relación con las observaciones críticas freudianas en torno al marxismo.

Relacionado con la observación de las reminiscencias idealistas hegelianas en la dialéctica histórica de los modos de producción, y particularmente en este punto, Freud hace acopio de su confesa ignorancia del marxismo, ya que la sucesión dialéctica e histórica de los modos de producción no es un artilugio o impostura teórica o filosófica, sino que se encuentra sustentada en un exhaustivo y riguroso –aunque no infalible– análisis de la historia. Quizá el problema estriba en que Freud no cree en la existencia de leyes que gobiernen el cosmos social, a partir de las cuales se pueden establecer algunas regularidades que permiten vislumbrar el movimiento social como tal. Sin embargo, sus propios constructos son hijos de la observación clínica, lo cual posibilita formular su noción del aparato psíquico, de las instancias psíquicas y del comercio existente entre ellas. En su sistema teórico, todos estos constructos tienen el rango de axiomas, sobre los cuales se sustenta una buena parte del edificio teórico psicoanalítico. La crítica de Freud no tiene mayor desarrollo ni asidero filosófico, histórico ni científico.

La denegación freudiana de la lucha de clases es un punto crítico a cualquier esfuerzo de asimilación e integración entre el marxismo y el psicoanálisis; para el marxismo, es el motor del desarrollo histórico y está en la base de toda estructura social y económica en una condición fundante y determinante. De hecho, políticamente su aceptación o no es punto de fractura

entre marxistas y socialdemócratas de todo tipo y género, de lo cual derivan las sustanciales divergencias programáticas, tácticas y estratégicas. Donde Marx (1984) ve lucha de clases, Freud ve un primordial instinto de destrucción y muerte cuya manifestación agresiva se da en arreglo de los medios de destrucción históricamente dados; en última instancia, para el marxismo, el modo de participación de los individuos concretos en la organización social y productiva determinará básicamente su particular estructuración psíquica. Empero, para el psicoanálisis, las vivencias como los anhelos, represiones, complejos, identificaciones, mecanismos defensivos y mandatos superyóicos acaecidos en el seno familiar antes de la resolución edípica constituirán la base caractereológica del individuo con independencia de las clases sociales. Freud no se preocupó ni estableció diferencias en la constitución de la psiquis en función de las clases sociales, etnias, nacionalidades o procesos históricos, antes bien establece la existencia de idénticos procesos psíquicos entre los individuos y su diferenciación está más determinada por aspectos vinculares y afectivos parentales y familiares, que por la condición social propiamente dicha.

Freud parte del individuo como unidad de análisis y, a pesar de reconocer la influencia societal, su interrogación fundamentalmente se dirige a la individualidad como tal, a aquellos elementos, procesos y eventos que nos constituyen en nuestra particular y única forma de ser, que para Freud tendrá su explicación última en vivencias endo e intrapsíquicas. Dicho en otras palabras, desde el punto de vista social su mirada estará puesta al servicio de los procesos de la introyección cultural, de los cuales desprenderá los procesos sociales y no al revés. A diferencia de Freud, el sujeto en Marx es social y es justamente el entramado social e histórico el que explica y define las subjetividades, enunciadas así, en plural. La ontogénesis marxista –social por antonomasia–, no es asimilable al sujeto óntico del psicoanálisis –concebido a partir de sus particulares circunstancias–, de allí la imposibilidad epistémica de conjugar estos dos monumentales sistemas conceptuales.

Según estableció Freud en *Los instintos y sus destinos* (1915), el origen del movimiento social es el individuo y, en específico, las mociones pulsionales que la cultura ha de dominar; el fin de la cultura es precisamente trocar las mociones pulsionales hacia fines y destinos socialmente aceptados, coartando en este acto, a través de diversos mecanismos psíquicos, aquellas tendencias primigenias que se oponen a la acción civilizatoria, convirtiendo así la pulsión en pulsión sublimada. La concepción económica marxista dicta que el ser humano lo que debe gobernar no es la naturaleza interna sino el mundo circundante en tanto exterioridad, es justamente a partir de este cometido que los seres humanos se “organizan” y humanizan la realidad, y es este fin social el que va a determinar la naturaleza de las relaciones sociales y las formas de conciencia históricamente dadas. Existe un origen y un fin último que parten desde y hacia lugares diferentes, derivando explicaciones disímiles del ser humano que, en un caso, está construido a partir de las relaciones sociales que se internalizan, y en el otro, a partir de una economía pulsional que encuentra, solo en parte, su acicate en la acción cultural. Tal y como se planteó anteriormente, el individuo es para el marxismo un producto social, mientras que para el psicoanálisis es el resultado de tendencias y experiencias psíquicas primigenias mediadas –solo hasta cierto punto– por las restricciones civilizatorias.

La noción de cultura en Freud no es asimilable a la concepción de sociedad en Marx, en tanto, para este último, el devenir social es el resultado de leyes del desarrollo histórico, en cuyo seno se encuentra el germen de la destrucción del régimen imperante y el advenimiento dialéctico de un nuevo orden; para Freud, en cambio, la cultura tiene su asiento en un pacto mítico primordial para gobernar una suerte de salvajismo original opuesto a la civilización y necesario para la supervivencia de la especie, es precisamente esta función esencial lo que caracteriza el origen de la cultura como tal. Freud se preocupa poco de las formas históricas en que estos procesos acontecen, siendo la cultura la responsable de

la transmisión de la tradición, aliada al superyó y reticente al cambio social, lo cual significaría necesariamente replanteamientos paradigmáticos y morales.

Para Freud, los cambios sociales no trastocan la función de la cultura; existe en Freud una especie de inmovilismo histórico que lo descoloca absolutamente del marxismo, al punto que las vicisitudes de la historia son tan solo modalidades para cumplir una única y estricta misión: la represión pulsional. Desde el punto de vista de la construcción del psiquismo individual, la diversidad de modalidades históricas sociales y culturales van a tener como única consecuencia una mayor o menor represión libidinal.

Según Freud, después del pacto primordial en los albores de la humanidad, “los primitivos”, el griego clásico, el siervo de gleba, el moderno y el posmoderno son esencialmente lo mismo, en cuanto sufren los mismos dilemas, complejos y conflictos, a partir de una estructura y funcionamiento psíquico que se mantiene incólume, desafiando los tiempos y la historia. Lo histórico-social es tan solo el telón de fondo donde se desenvuelve esta dramaturgia sempiterna, Freud no hace diferenciación, como sí lo hace Marx, entre el mundo antiguo, el medioevo, el capitalismo y el socialismo. Tampoco lo hace entre el amo y el esclavo, el siervo y el señor o el obrero y el capitalista; estas categorizaciones para el análisis, piedra angular del marxismo, son desdeñadas por Freud. Freud duda que exista la posibilidad de una construcción consciente y motivada del orden social y, consecuentemente, duda de que como resultado del cambio del modo de producción capitalista, surja el “hombre nuevo”, tal y como lo anunciara el marxismo-leninismo. No podía ser de otra manera, ya que para Freud el ser humano, preso de sus deseos y complejos, es y será siempre esencialmente el mismo.

La acusación freudiana al marxismo, de ser refractario a la crítica y a la revisión, solo podría sostenerse desde el desconocimiento de Freud del pensamiento de Marx y de su

evolución ulterior, incluso en su propio tiempo. ¿Acaso estaba pensando en el marxismo-leninismo o en su variante estalinista?; en todo caso, desconoce al marxismo como corpus teórico polisémico, polémico y con profundas y desgarradoras luchas intestinas; como aconteció con el psicoanálisis en vida –recordemos el pacto de fidelidad del anillo– y después de la muerte de Freud, derivando el psicoanálisis en distintas lecturas.

En cuanto a la inspiración mesiánica que habla Freud en relación con el marxismo, a partir de la construcción de utopías sociales, estas encuentran su correlato en *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927), donde se apuesta sin ambages a un desarrollo cultural con un mayor predominio de la racionalidad sobre la vida afectiva, siendo este un momento culminante de la evolución humana, evidentemente existe aquí una suerte de revelación de una utopía psíquica.

Para el marxismo, el sujeto es hijo de una materialidad social que le define, en tanto el sujeto del psicoanálisis está originalmente concebido en su estado original como un ser individual, carente y deseante, cuya naturaleza primigenia le impulsa a la satisfacción de las propias necesidades, incluso a despecho y en detrimento de los demás. Freud, en *Tótem y tabú* (1913), plantea una situación dilemática ya que tal y como él mismo lo reconoce, un estado semejante de cosas solo anticipa la aniquilación del género humano, de allí la necesidad de la denegación por parte del sujeto de los propios deseos primordiales como condición para vivir en sociedad y perpetuarse como especie. El ser humano es y será siempre hijo de la renuncia.

Para el marxismo, el individuo no preexiste a la sociedad, en tanto para el psicoanálisis existe un individuo mítico previo a la negación de su deseo y a toda forma de organización social y cultural. Dicho de otra manera, el gobierno y dominio pulsional imponen rendimientos y tareas de naturaleza psíquica diferentes al dominio crecientemente consciente sobre

el mundo material que le es propio al marxismo. El sujeto del inconsciente no es homologable al sujeto de la historia, ya que el sujeto del marxismo es producto de una materialidad social que le constituye, en tanto el sujeto del psicoanálisis es el resultado de un precario gobierno pulsional.

Desde el punto de vista marxista, el sujeto es el producto de una práctica y experiencia social, siendo la característica fundamental del psiquismo la acción-asimilación de las diversas formas de actividad históricamente estructuradas. La antropogénesis tiene su origen en una realidad histórico-social que la define desde una perspectiva sociogenética; ahora bien, la acción-asimilación individualizada, fundamento de toda subjetividad, es un punto ciego en la óptica marxista. El materialismo histórico no tiene una noción de aparato psíquico a partir del cual se organizan, regulan y explican los procesos psicológicos, piedra angular de toda psicología comprensiva. Sin embargo, es importante tener presente que el materialismo histórico surge como una explicación de la historia y no del individuo; a su vez, el psicoanálisis cuenta entre sus premisas el explicar el funcionamiento de la economía psíquica de las pulsiones, de lo cual deriva la organización y normatividad social; por tanto, sería incorrecto cobrarles la ausencia de una concepción más o menos acabada del psiquismo humano o una comprensión social del individuo, respectivamente.

Es importante indicar que a lo largo de la historia se han hecho ingentes esfuerzos por construir una psicología de base materialista que, inspirada en el materialismo histórico, dé cuenta de la subjetividad y sus avatares. Estos esfuerzos integrativos, múltiples y disímiles tienen su correlato en una pretendida psicología soviética, cuya orientación fisiológica está más próxima al positivismo que al materialismo histórico, hasta el riguroso enfoque histórico-cultural con un confeso y a veces no bien comprendido afán integrativo; sin embargo, la reseña de tales esfuerzos, según se indicó anteriormente, no corresponde a los fines y propósitos del presente trabajo.

Recapitulando, diremos que para el materialismo histórico una cualidad esencial del psiquismo humano lo constituye la conciencia, la cual, tal y como hemos dicho, no es una característica o función dada, sino que es el resultado de un largo proceso de evolución (Engels, 1976) entendida no exclusivamente en un sentido biológico, sino ante todo en una dimensión histórica y social. La conciencia surge de la praxis como construcción simbólica del mundo circundante en su condición de atributo colectivo; por tanto, la conciencia es un “reflejo activo” de la organización social que le da sustento y que a la vez tiende a reproducir. La conciencia como tal contiene elementos de verdad en tanto representación-recreación de la realidad, siendo a la vez una distorsión ideológicamente inspirada que obtura la comprensión y el entendimiento de esta. La conciencia tiende a reproducir el discurso hegemónico, estando políticamente orientada al servicio de los grupos dominantes. Una concepción materialista-histórica de la psicología es, por definición, “liberadora” y tiene como propósito la superación de las distorsiones ideológicas impuestas y el establecimiento de una práctica transformadora de aquellos factores que contribuyen a la enajenación de la conciencia.

Por su parte, para la topología psíquica freudiana, lo inconsciente es la cualidad básica y esencial que caracteriza al aparato psíquico, de hecho es el elemento común a las distintas instancias psíquicas, esto es: el ello, el yo y el superyó. Freud manifiesta en *Compendio del psicoanálisis* (1938) que lo consciente es efímero y no reside en él la motivación y explicación última del comportamiento, cuya naturaleza es claramente inconsciente.

La divergencia en relación con la naturaleza, lugar y función de la conciencia entre el marxismo y el psicoanálisis, no es simplemente un asunto de énfasis y menos la preponderancia de lo inconsciente en el psicoanálisis y su ausencia dentro del modelo conceptual marxista. De tales diferencias se derivan divergencias epistémicas, ópticas y

heurísticas que no pueden soslayarse a la hora de cualquier esfuerzo integrativo metateórico.

En el ámbito estrictamente social, la unidad básica de análisis a nivel psicoanalítico es el conglomerado familiar asumido desde una perspectiva asocial y ahistórica. Lo social apenas si se vislumbra en mandatos y exigencias parentales de cuya génesis societal Freud acusa una absoluta despreocupación. La propia noción de cultura en Freud es ahistórica y sirve esencialmente a fines y propósitos endopsíquicos, ontogenética y filogenéticamente hablando. El orden social como tal, su análisis y estudio no es una prioridad para Freud, antes bien lo social deriva del orden individual en cuanto a su origen y desarrollo, estando en función y al servicio del dominio las tendencias pulsionales originales. El origen y punto de partida es el individuo y no la sociedad. Freud se mantiene también indiferente respecto a las estructuras sociales históricamente dadas; en todo caso, la determinación y construcción del sujeto no se encuentra en el orden societal.

En Freud la participación social de los individuos no dependerá de su condición de clase, sino de motivaciones psicógenas básicamente de naturaleza inconsciente, con una clara génesis vincular, afectiva y pulsional. Por otra parte, la lucha de clases como piedra angular del marxismo no se puede reducir jamás, como alguna vez se pretendió, al eros y al tánatos freudiano, ya que la concepción histórico-social marxista se ubica más allá del oscuro origen biológico-pulsional que caracteriza a estos constructos psicoanalíticos innatistas y previos al origen de la sociedad. En Marx, lo determinante no es la biología, sino las relaciones sociales de producción.

En todo caso, tal y como lo habíamos establecido, la comprensión social y del individuo no se agotan en el análisis estructural, histórico, semiótico ni del inconsciente, que devienen como dimensiones heterónomas de la realidad. Quizá ha llegado la hora de renunciar a afanes omnicomprendivos y omniexplicativos que den cuenta de la totalidad del acontecer

humano, para mirar con absoluto respeto otros desarrollos teóricos cuyos discursos vayan más allá del propio, reconociendo así las limitaciones inherentes.

La anterior contrastación entre Freud y Marx se encuentra atravesada por la conocida negativa del primero de acercar posiciones y de atacar cualquier esfuerzo integrativo entre ambas dimensiones teóricas, vinieran o no de sus filas. Sin embargo, pese a esta tenaz oposición se han realizado emprendimientos en tal sentido desde diversas posiciones y perspectivas. Cabe destacar al respecto las aportaciones de Reich, Fromm, Marcuse, Horkheimer y Adorno. Es a partir de la re-conceptualización “del inconsciente como un acontecimiento social”, que desarrolló la Escuela Crítica de Frankfurt, que se abren, en mi criterio, amplias posibilidades integrativas entre el marxismo y el psicoanálisis, lo cual será objeto de análisis en el siguiente capítulo.

Psicoanálisis y hermenéutica

profunda

Psicoanálisis y producción cultural

En el texto de Freud (1913) denominado *Múltiple interés del psicoanálisis*, se introducen las diversas vinculaciones del psicoanálisis con otros saberes y disciplinas, entre los cuales se encuentran la filosofía, la biología, la filología, la historia, la sociología y el arte, entre otros. Por otra parte, la monumental obra de Freud ha derivado en distintas lecturas o interpretaciones, cada una de ellas con diversos desarrollos históricos y autores paradigmáticos. Clásicamente, se han reconocido al menos cuatro lecturas fundamentales de la obra freudiana (Braunstein, 1993) que se plantearán a continuación.

La primera es una lectura biologista que deriva del Freud médico y neurólogo con una clara pretensión organicista, la cual nos habla de la “fuente somática” de la pulsión, de la “inervación” de la energía sexual en las parestesias y parálisis histéricas. Dicha lectura promete que algún día la ciencia –obviamente se refiere a la ciencia médica– descubrirá el “quimismo de la sexualidad”, lo cual sería la comprobación última de los hallazgos en relación con el origen de la libido tal y como se propuso en *Los instintos y sus destinos* (Freud, 1915); a pesar de los

extraordinarios avances históricos y contemporáneos de la medicina, casi un siglo después, la promesa no se ha cumplido. En otros textos, particularmente en los denominados textos didácticos de Freud, tales como: *Lecciones introductorias al psicoanálisis* (1915), *Esquema del psicoanálisis* (1924) y *Compendio del psicoanálisis* (1938) no se abdicó al fundamento biológico en lo que a la naturaleza y función de la pulsión se refiere. En dichos textos persiste una concepción biologista en cuanto a las conformaciones caracterológicas que derivan del tránsito de la libido por el soma del individuo, nos referimos obviamente a las zonas erógenas: oral, anal y genital. En general, el Freud biologista e instintivista pervive a lo largo de sus obras completas y es el Freud de Melanie Klein y de la Escuela Inglesa.

Por otra parte, se encuentra el Freud del *El yo y el ello* (1923), de las instancias psíquicas y del “comercio psíquico” entre ellas, a partir de las exigencias del ello, las demandas del superyó del criterio de realidad del yo. Es precisamente el yo el asiento y lugar de los conflictos psíquicos, de las formaciones sintomáticas y de la mediación de los mecanismos de defensa. Para Anna Freud (1954), la larga historia del psicoanálisis no es otra cosa más que el encuentro con la instancia psíquica del yo. Nos dice que en la “prehistoria” del psicoanálisis, con el método catártico (que acaece bajo estado de hipnosis profunda), de lo que se trataba era de la cancelación del yo; posteriormente, con el método de la asociación libre y de la regla fundamental (que impele a expresar todo aquello que concurra libremente a la conciencia sin ningún tipo de censura), se intenta burlar la acción del yo, hasta llegar a la última estación del desarrollo técnico del psicoanálisis, que consiste en análisis de la transferencia y de las resistencias, así como de los mecanismos de defensa implicados. Este psicoanálisis del yo mantiene su vigencia en la psicología y psiquiatría psicodinámicas, en la psicopatología dinámicamente explicada, en la testología de orientación analítica y en muchas de las psicoterapias denominadas breves, focales y de objetivos; así como en las psicoterapias psicoanalíticas “cara a cara”. Su fin

es la armonía del yo y la adaptación del individuo a la realidad. De las grandes “lecturas” históricas psicoanalíticas, esta es quizá la que guarda la mayor fidelidad con la propuesta original de Freud.

Con Lacan se inaugura el denominado giro lingüístico del psicoanálisis, sustentado particularmente en los historiales clínicos de Freud. Para Lacan, el inconsciente no es una realidad óptica cuya existencia reposa en el aparato psíquico, lo óptico del inconsciente va más allá de lo estrictamente reprimido, es una ausencia, algo inaprehensible e imposible que se pierde en una segunda mirada, pero que a la vez queda atrapado en la estructura temporal del lenguaje y está allí para ser resimbolizado y resignificado (Braunstein, 1993). Se retorna aquí al Freud de la palabra, del otro sentido que trasciende la convención del lenguaje y que se manifiesta en el “contenido latente”, en el “desplazamiento” y en la “condensación” que Lacan estructuraliza (Carvajal, D’ Angelo y Marchina, 1996) con arreglo en la semiótica y la lingüística. De lo que trata entonces el psicoanálisis es de palabras, del significado como convención social que permite la comunicación en una comunidad hablante y del significante como polifonía y huella psíquica del hablante, que en su eterna cadencia nos traslada a otro lugar y a otro sentido. Empero, la palabra no agota la totalidad de la experiencia; antes bien, denuncia la ausencia, la falta, la “hiancia” de aquello que es innombrable y que escapa a toda representación imaginaria y simbólica, evocando así un deseo y una demanda imposibles.

La última lectura, aunque no en términos cronológicos, corresponde a la obra cultural freudiana y deriva de textos tales como: *Tótem y tabú* (Freud, 1913), *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921), *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927) y *El malestar en la cultura* (1930), entre otros. Los desarrollos teóricos derivados de la aportación freudiana a la comprensión de la cultura representa, quizá, la más diversa y variada de las lecturas psicoanalíticas, que arranca

prematuramente con los propios discípulos de Freud, tal es el caso de Reich quien, según Martin (1982), anticipó la obra de Marcuse, Adorno y Horkheimer. Habermas y Lorenzer, por su lado, continúan a partir de sendos desarrollos teóricos con la tradición fundada por la Escuela Crítica de Frankfurt. Erick Fromm, por su parte, fluctuó entre la Escuela de Frankfurt y los denominados culturalistas, destacando por su pretensión de asentar la obra de Freud sobre una base materialista e histórica, culturalizando algunos de los principales constructos freudianos y psicologizando algunas concepciones marxistas.

Freud hace una transposición de su psicología profunda, sustentada en el análisis del individuo, al ámbito social, desconociendo los determinismos históricos, tensiones y contradicciones que caracterizan a la estructura social, la cual va más allá de las subjetividades. Por el contrario, para el marxismo, la forma como se organiza la sociedad para producir es la que define y determina las relaciones sociales. Este es, precisamente, el punto ciego de ciertas concepciones culturales freudianas y donde naufragan muchos de los esfuerzos integrativos y eclécticos entre el marxismo y el psicoanálisis.

El marxismo parte de las condiciones históricas de producción material, a las cuales corresponden ciertas formas de relaciones sociales que determinan y pautan las relaciones e interacciones entre los sujetos. El psicoanálisis, a su vez, parte de las vicisitudes subjetivas que permiten pesquisar en el individuo su constitución psíquica, esto es: sus deseos, ansiedades, necesidades, conflictos y represiones socialmente impuestas, cuyo esclarecimiento y conciencia pudieran estar al servicio del cambio. Quizá el punto de encuentro entre estos dos monumentales edificios teóricos, estriba en el compromiso con una propuesta política de liberación de las condiciones de explotación y alienación que se ciernen sobre la sociedad y los individuos, y en la construcción de una humanidad más solidaria a partir de la toma de conciencia de

dicha tarea histórica. Se puede argumentar que tal propósito deriva de una politización del psicoanálisis, y en efecto lo es; aunque no en mayor grado, pero sí de una manera más consciente y honesta que todas aquellas otras expresiones “apolíticas” del psicoanálisis al servicio del *statu quo*, que niegan y ocultan su orientación política. Ninguna forma de explotación y enajenación hará más libre ni consciente a ningún individuo, sea este oprimido u opresor.

Etnopsicoanálisis y hermenéutica profunda

Tanto el etnopsicoanálisis como la hermenéutica profunda parten del análisis freudiano de la cultura, siendo su origen inmediato la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Como todo psicoanálisis, su objeto de conocimiento es el inconsciente, pero no entendido como una cualidad óptica del individuo, sino como un acontecimiento social donde se imbrican necesariamente los vínculos e interacciones a partir de los cuales se constituye y desarrolla el sujeto. La concepción del inconsciente como un acontecimiento social no hace referencia aquí a los arquetipos junguianos ni a su concepción del “inconsciente colectivo”; antes bien, el inconsciente a diferencia de Jung es una producción social que no preexiste a los dominios societales que lo definen y articulan, pero que a la vez trasciende. Las representaciones simbólicas como tales no son un atributo inherente del sujeto, emergen más bien a partir de la red de relaciones y vínculos intersubjetivos. Es el entramado societal el que da sentido y orientación a la organización psíquica del individuo en tanto realidad simbólicamente preestructurada, en la cual emergen, comparten y conviven las subjetividades (Sanabria, 2007).

Si bien es cierto el lenguaje, en tanto convención social, nos permite el intercambio como comunidad hablante, también es cierto que algo propone y algo excluye, y lo que deja por fuera es en buena parte lo socialmente proscrito. Esta es justamente la dimensión social del inconsciente, constituido por aquello

que está más allá del lenguaje como posibilidad de mediación entre el sujeto y la cultura. La represión, cuyo origen es siempre social, encuentra su receptáculo último en el sujeto, en donde actúa con consecuencias en su condición de contenido social negado, valga decir, inconsciente. El individuo se encuentra aquí escindido entre el consenso comunicacional y la singularidad subjetiva constituida por lo “presentativo” (Lorenzer, 1986), lo no lingüístico, a saber: imágenes, sensaciones, percepciones y emociones que preexisten al lenguaje y que son parte esencial del acontecer humano.

Siguiendo a Freud en *Inhibición síntoma y angustia* (1926), a propósito de la formación sintomática en general y de la angustia en particular, encontramos algunas de las manifestaciones previas al lenguaje que hemos denominado como lo “presentativo”, siendo la misma angustia –anticipatoria o no– un buen ejemplo de ello. De lo que se trata, entonces, el psicoanálisis, es de la aprehensión de ese lenguaje privado a partir de un proceso de deconstrucción/construcción que permite llevar al orden de lo simbólico todo aquello que ha sido negado por la cultura y no ha sido nombrado.

Desde el punto de vista metodológico, tanto en el etnopsicoanálisis como en la hermenéutica profunda, el sujeto tiene un valor heurístico, siendo la principal fuente de información y revelación a partir de la dialéctica establecida entre el sujeto como texto inédito y la realidad social como contexto. Se indaga la subjetividad que se asume como propuesta cultural y como subjetivación de la cultura, y se indagan también las representaciones simbólicas y subjetivas, resultado de la interacción social y del encuentro intersubjetivo a partir de una apropiación singular y privada.

El investigador-analista renuncia a cualquier pretensión de “cura” y se involucra en la situación estudiada como sujeto y objeto de investigación, remitiéndose a la propia experiencia para descifrar la dramaturgia oculta. El investigador, como parte esencial de la situación analizada, se “abandona

a la experiencia” y “se deja sorprender” (Sanabria, 1997), a la vez que renuncia adrede a cualquier neutralismo científico o ascetismo clínico para jugarse en la situación a partir de su propia subjetividad. De esta manera, a la transferencia le corresponde la contratransferencia, a la asociación libre le corresponde la atención libre flotante y las resistencias serán también las del investigador. El investigador se deja “irritar” por el otro, el texto o la escena. La irritación es una resonancia subjetiva del investigador, analista o lector, que contribuye a la comprensión de la situación, la escena o el texto a partir de una trama en la cual se encuentra profundamente implicado. La comprensión escénica es el entendimiento analítico de la escena, cualquiera que sea su naturaleza.

Tanto el etnopsicoanálisis como la hermenéutica profunda se proponen desde una perspectiva teleológica la exploración del inconsciente, el cual, como se dijo anteriormente, es del orden de lo prohibido, de lo excluido y de lo innombrable. El psicoanálisis se erige como una teoría y un método que contribuye al pasaje de lo presentativo a lo discursivo, de la imagen a la palabra y de esta al nexo lingüístico que permite dar sentido a las formas de interacción socialmente propuestas e individualmente asumidas.

El lenguaje permite también realizar el pasaje del acto a la palabra y nombrar los sentimientos como condición previa de su aprehensión consciente. Esto es, la posibilidad de atrapar la pulsión no en su condición original, sino como “representación y retoño pulsional”, según lo propuso Freud en *Los instintos y sus destinos* (1915). La apropiación subjetiva del entramado societal acontece en el oblicuo espacio donde confluyen las interioridades y las exterioridades y acaece no solo como una subjetivación de la objetividad, sino también como internalización de la realidad social.

La hermenéutica profunda y el etnopsicoanálisis trascienden el diván y van más allá de la clásica intervención clínica reconocida para el psicoanálisis, es la aplicación psicoanalítica

a temáticas sociales importantes, como la xenofobia, el racismo, el sexismo y, en general, los encuentros y desencuentros culturales. Se reacciona aquí a la excesiva primacía freudiana al vínculo primario y al núcleo familiar, parafraseando a Fromm (1973), diremos que es la aplicación del psicoanálisis a grupos y espectros sociales más amplios. Para todos los efectos, ambos son métodos de investigación e indagación psicoanalíticamente contruidos.

La fantasía, en sus múltiples manifestaciones, es de particular interés para el etnopsicoanálisis y la hermenéutica profunda. Su origen, que se cifra en una representación pulsional, brinda la posibilidad de aprehensión de lo inconsciente. En su condición de “sueño diurno”, la fantasía es siempre fruto de la realización de un deseo y está sometida a la censura correspondiente. De manera prematura en su obra, Freud llega a desdecirse de su primordial concepción, en el sentido de que el origen del trauma psicológico tenía su fundamento en una experiencia sexual real acaecida en los primeros años de vida. Rápidamente, se persuadió de que en la conformación sintomática del trauma podían participar hechos reales o fantaseados y que no era posible discernir fantasía de realidad, por lo que abandona toda pretensión etiogénica asentada exclusivamente en un “recuerdo” de naturaleza traumática. Las fantasías de todo tipo y género conforman una parte esencial de la situación analítica, lo cual es válido también en relación con el investigador.

Para Sanabria (1997), las relaciones vinculares son propuestas interaccionales inventadas, fantaseadas e imaginadas, a partir de las cuales se establecen los intercambios y las relaciones sociales. En su develamiento emergen las subjetividades y con ellas las demandas manifiestas y latentes que constituyen los vínculos sociales, valga decir, el consenso comunicacional y el acontecer subjetivo. Las relaciones sociales, en tanto encuentro de subjetividades, brindan la posibilidad de su resimbolización y resignificación.

Hasta aquí se han señalado algunos supuestos teóricos de partida comunes del etnopsicoanálisis y de la hermenéutica profunda, pero precisamente su mayor diferenciación no radica en estos dominios, sino más bien en el objeto de estudio que acometen ambos en cuanto métodos de investigación se refiere.

En el caso del etnopsicoanálisis, se estudian hechos y eventos sociales presentes a partir del intercambio subjetivo directo con otros (semejantes y diferentes a la vez), en el marco de determinadas formaciones sociales y referentes culturales. Este intercambio lleva inevitablemente implícito, de manera simultánea, un encuentro subjetivo y social a partir de la inmersión del investigador en el análisis sincrónico de la dramaturgia social y de la intersubjetividad.

La hermenéutica profunda, por su parte, surge del análisis de la producción cultural como tal, esto es, de obras literarias, del cine, de la pintura y de la escultura, entre otras. Dichos productos culturales preexisten al encuentro con el investigador, quien no participa en su producción e incluso suele ser ajeno al tiempo, circunstancias sociales y culturales que les dieron origen. En tal sentido, para el investigador es una experiencia de naturaleza diacrónica o, más específicamente, es el encuentro del analista con un producto cultural acabado, en cuya comprensión participa solo la subjetividad del investigador y no la de los creadores de los productos culturales en cuestión. Lo esencial aquí es develar los procesos que conducen a la producción inconsciente del investigador en su condición de espectador activo, a diferencia del etnopsicoanálisis donde el investigador participa activamente y de manera conjunta en la producción de una situación social dada objeto de análisis.

Para Sanabria (1997), no se interpreta ni el texto ni el lector sino la experiencia de lectura, esto se refiere a las experiencias y las vivencias reales e imaginadas que como irritación provocan la obra. Martínez (2003) plantea que para Benjamín la obra literaria no es más clara para el autor que para el lector, el secreto

de la obra para Benjamin (1980) proviene de los abismos del alma y de la mismidad más profunda del hombre; incluso nos previene de que la aproximación a la obra no debe ser una crítica analítica en el sentido de la química descomponiendo sus elementos, sino un acercamiento poético preservando así la belleza y la verdad que en ella residen. Para Rochlitz (1996), el fenómeno “aurático” en Benjamin se refiere a una ausencia que sustrae a quien admira la obra, es abandono y un momento místico que solo nos es dado experimentar, un instante imposible de retener, inaprehensible e irreplicable. Para Benjamin (1982), la obra de arte es una evocación y un encuentro con un tiempo pretérito que se resignifica en la contemporaneidad, es presentización del pasado donde se reivindica a las generaciones que nos antecedieron. Según Martínez (2003), no existe en Benjamin una intención explicativa ni comprensiva, siendo más bien el encuentro con el arte una impronta sensual que colma los sentidos, una atemporalidad y una inmaterialidad que conmueve la subjetividad. En cierto sentido, la hermenéutica profunda también alude a esta sensibilidad experiencial.

La hermenéutica profunda: antecedentes

Para Ricoeur (2009), la antinomia entre la razón y la tradición que caracterizó la disputa entre la Ilustración y el Romanticismo, adquiere una nueva dialéctica en nuestra época, a partir del debate entre la hermenéutica y lo que denomina “la crítica de las ideologías”. La hermenéutica filosófica, en tanto doctrina de la interpretación, presupone un sentido que se desprende de la textualidad y obedece a ella, pero que a la vez goza de cierta autonomía, constituyéndose en un texto acerca del texto, es decir, en una nueva textualidad. Desde la crítica marxista acerca del discurso filosófico, se critica a la hermenéutica por ser, en términos de Ricoeur (2009), “una filosofía de la interpretación” que deja de lado la dimensión social, el concepto de *praxis* y los intereses ocultos (de clase particularmente). De esta manera, las denominadas “ciencias

de la interpretación”, donde se incluye la historia, tienen por cometido la significación e interpretación de los hechos, lo cual, según algunas tradiciones, no implica necesariamente entender las contradicciones y juegos de poder inherentes a los procesos sociales. El “interés por la emancipación” –tal y como lo llama Habermas– afín a las “ciencias sociales críticas”, el concepto de ideología y de la lucha de clases introducen en la interpretación y explicación de la historia un método de análisis que va más allá de la comprensión hermenéutica, al desentrañar leyes de la historia que ponen de manifiesto la distorsión sistemática de la realidad, la cual produce violencia, explotación y represión. El interés emancipatorio impone un horizonte social utópico que mueve a la humanidad en pos de la superación de estas condiciones opresivas.

Sin embargo, para Ricoeur (2009), la comprensión hermenéutica no es necesariamente contradictoria con el “interés emancipatorio”, ya que la crítica de las ideologías y su acción transformadora solo es posible sobre la base de una interpretación y reedificación simbólica de la realidad, la cual aportaría la hermenéutica como tal. Por su parte, “la crítica de las ideologías” brindaría una orientación axiológica desde una perspectiva histórica, en una especie de sentido social ético y estético.

El psicoanálisis como hermenéutica de lo inconsciente encuentra su complemento en la hermenéutica profunda, que retoma los procesos de socialización inherentes al individuo, a partir de los contextos histórico-sociales en los que este se desarrolla; lo cual permite asimilar los aportes de las denominadas “ciencias sociales críticas”, “la crítica de las ideologías” y del “interés emancipatorio”.

La hermenéutica profunda permite asimilar el psicoanálisis a las ciencias sociales en función de la comprensión de los fenómenos culturales y de la dimensión inédita de la subjetividad. La deconstrucción simbólica en los planos colectivo e individual permite develar la dramaturgia oculta que subyace y brinda sentido a los procesos de socialización. El concepto

del inconsciente es el punto de partida que posibilita la articulación del sujeto y la cultura, en tanto contribuye a la construcción y concatenación de las realidades sociales e individuales simbólicas, las cuales propician las interacciones e intercambios psicosociales, así como la conformación y dinámica de la subjetividad más allá de la virtualidad del lenguaje manifiesto, accediendo al orden de lo no dicho que es real en sus consecuencias, aunque el sujeto no se dé cuenta. El vínculo con la producción cultural, el interjuego simbólico y los diferentes niveles en los que se desarrolla la socialización constituyen aspectos centrales del quehacer hermenéutico profundo. La hermenéutica profunda consiste en la aplicación del método psicoanalítico al análisis e interpretación de los productos y textos culturales a partir de la mediación de la subjetividad de quien participa en la situación indagada, esto es la subjetividad del analista investigador.

A través del análisis de la producción cultural, es posible establecer formas interaccionales y simbólicas que cristalizan en el texto determinados momentos, circunstancias e intercambios que suelen evocar experiencias sensoriales, presentativas, simbólicas y lingüísticas que construyen y reconstruyen hechos históricos, cotidianidades pasadas, relaciones sociales y vivencias personales, entre otros, con la participación de la subjetividad del investigador.

El conjunto de las interacciones manifiestas y latentes forman parte de la materialización y dinámica de los modelos y sistemas sociales, a la vez que hacen una importante contribución a perfilar sus contornos y definen las relaciones de intercambio, las cuales son siempre simbólicas. La hermenéutica profunda remite a una resignificación social y subjetiva de dichas interacciones, que se vehiculizan a través del lenguaje –bajo la modalidad de consenso social y también de la apropiación privada–; así como de lo “presentativo”, que emerge en la cotidianidad misma de las interacciones sociales develando ese otro sentido extrañado por la

cultura, aunque siempre presente en la vida social (Sanabria, 2007), siendo precisamente este el lugar de emergencia de la dimensión de lo inconsciente. La socialización implica la incorporación de una realidad preestructurada simbólicamente, a la cual corresponden determinadas modalidades de representación subjetivamente dadas, resultando por una parte de la pulsión y por otra de los mandamientos sociales.

El arte, en su condición de producción cultural –más allá de sus convenciones figurativas–, es de naturaleza presentativa, a partir de lo cual trasciende la materialidad y la corporalidad de su lenguaje expresivo, remitiendo a una experiencia sensual y visual que permite acceder a los contenidos tabuizados, prohibidos y excluidos por el consenso comunicacional. Como hermenéutica psicoanalítica, la hermenéutica profunda propone el análisis de la relación entre el texto y el lector a partir de lo (y del) inconsciente como acontecimiento social, que remite a la función social de la represión que impone una exclusión y proscripción cultural. El investigador analista, al servirse de la propia subjetividad y experiencia para descifrar y resimbolizar el sentido oculto de las palabras y de las escenas presentes en el texto, hace uso de las evocaciones, sensaciones e imágenes que el texto le provoca y puede, consecuentemente, cuestionarse acerca del sentido de tales experiencias, las cuales son parte constitutiva del propio proceso de socialización (Sanabria, 2007). Se trata también de discernir el impacto en la dimensión emocional-afectiva que la interacción con la textualidad suscita en el lector.

Hermenéutica profunda

En su origen, la hermenéutica profunda fue propuesta por Alfred Lorenzer, siendo un método de análisis de la producción cultural y de la cultura misma. Proviene de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, que tiene entre sus afluentes principales al psicoanálisis freudiano y al marxismo. La hermenéutica profunda se propone como una reformulación

metateórica y se plantea la indagación de la dimensión social de lo inconsciente presente en el encuentro del sujeto con la cultura. Es una aplicación del análisis freudiano (el cual fue concebido en el restringido espacio de la clínica analítica) a la comprensión de los fenómenos sociales y culturales a partir de un replanteamiento teórico, metodológico, técnico e instrumental de este. Clásicamente, el psicoanálisis ha dado cuenta del acontecer individual y de las dinámicas inconscientes del paciente, cuyos orígenes se encuentran en los contextos biográficos singulares inmediatos. El estudio de la cultura a partir del método psicoanalítico solo es posible si se concibe el inconsciente como un acontecimiento social, en tanto y en cuanto lo proscrito social y culturalmente; valga decir, el material inconsciente retorna a su origen social, a un momento en el cual no había obrado la represión que se encuentra al servicio de la cultura.

La comprensión analítica, en un sentido pleno, implica una reconstrucción histórica de la escena originaria y de su significación primordial, lo cual devuelve el sentido original perdido por efecto de la represión. El sentido pleno que implica también su sentido contemporáneo se inspira en el propósito emancipador del marxismo como derrotero histórico e imperativo ético; fiel a dicha tradición, se coloca en una función crítica en relación con el acontecer social e histórico, incluso mantiene una posición crítica respecto a aquellos psicoanálisis que, al no cuestionarse la realidad, se mantienen al servicio del *statu quo*.

Como método analítico al servicio de la comprensión de los significados y sentidos sociales, la hermenéutica profunda utiliza herramientas freudianas para discernir en el investigador sus transferencias, resistencias, sueños, fantasías, deseos, ansiedades y temores, con el propósito de aprender las claves simbólicas que permitan la comprensión de la producción cultural. En su condición de método hermenéutico, la hermenéutica profunda es eminentemente analítica e interpretativa,

en esta el investigador, al participar como sujeto y objeto de investigación, es una parte fundamental de la situación analizada, lo cual tiene su correlato en los orígenes del psicoanálisis, a partir del célebre autoanálisis de Freud (Freud, 1900). La irritación (Lorenzer, 1977) que el texto provoca, la atención libre flotante, la asociación libre y el análisis de las resistencias son algunas de las herramientas freudianas al servicio de la hermenéutica profunda.

La comprensión analítica implica tanto el lenguaje como la acción —que siempre es interacción— con el otro o con un producto cultural. De este encuentro resultan un sentido manifiesto y un sentido latente que se entrelazan y multideterminan entre sí; dichos sentidos ocultos se producen, verbigracia, del vínculo social existente y de la comprensión escénica particular que de este se hace. Acceder del sentido manifiesto al latente implica la comprensión de determinadas claves simbólicas que han de ser descifradas. La escena, según Lorenzer (1986), implica tres momentos diacrónicos que confluyen en la contemporaneidad, a saber: la escena actual, la situación analítica y las vivencias biográficas pretéritas. Estos momentos corresponden al contenido manifiesto, a la transferencia y a lo reprimido, respectivamente. A partir de ello, se intentará reconstruir la situación perdida o mutilada por la represión dentro de un nuevo marco significativo para acceder a su comprensión. De esta manera, se pretende discernir lo que se dice y lo que se omite, lo que se sabe y lo que se ignora, lo prescrito y lo proscrito. Es necesario, por otra parte, insistir que la comprensión en un sentido analítico supone también un contexto no lingüístico que remite a la actuación, lo cual trasciende el acto de hablar y debe ser también objeto de análisis en tanto modalidad de comunicación y forma de expresión.

La teoría crítica propone que las categorías sociológicas no son reductibles a categorías psicológicas ni viceversa, como tampoco sujeto y sociedad son equivalentes o transferibles entre sí (Horkheimer, 1990); pero entonces, ¿qué es lo que

permite la interrelación entre estos dos órdenes de la realidad? Esta interrogante a la cual hemos tratado de dar alguna respuesta es, quizá, una de las más complejas cuestiones que se puedan formular en ciencias sociales. La relación entre subjetividad y sociedad no se encuentra exenta de tensiones; tal y como lo hemos establecido, esta acaece por mediación del lenguaje que, a su vez, está signado por lo societal y lo individual bajo la modalidad del consenso comunicacional y del lenguaje privado, respectivamente. Es justo en esta encrucijada donde el psicoanálisis presta sus mayores y mejores servicios, al brindar la posibilidad de traducción de un lenguaje privado a un lenguaje comprensible para el sujeto y para los demás en un verdadero acto comunicacional. Si lo reprimido es lo proscrito y excluido por la cultura, su concienciación es un acto de retorno a su origen cultural, donde se develan los procesos que escamotean la elaboración consciente en la cotidianidad; lo cual denuncia el carácter represivo de la sociedad como tal. El retorno a la conciencia revela simultáneamente la conformación verdadera del sujeto y de la realidad social.

El lenguaje, como parte de su función social, puede obturar la comunicación y reproducir las condiciones inconscientes de dominación. Para Habermas (1993), la hermenéutica filosófica es incompleta y requiere de una teoría social más amplia, que incluya la producción material y las relaciones de poder, a la vez que se propone incluir también los procesos lingüísticos y comunicativos. La hermenéutica profunda cumple con tales cometidos, y como método de indagación es capaz de superar el sentido manifiesto y consensuado de la cultura para aprehender ese segundo significado que brinda un sentido más pleno al acto comunicativo.

La hermenéutica profunda parte de la dimensión histórica y política en la comprensión de los fenómenos sociales, a la vez que es una crítica social y un discurso emancipatorio al ir más allá del sentido manifiesto enajenado. En todo caso, el

significado siempre estará mediado por el horizonte cultural del intérprete y las condiciones de emancipación también serán definidas por dicho horizonte.

La verdad del sentido de las cosas no está en los hechos ni en su historicidad, ya que su fundamento último trasciende los criterios formales de verdad y de cualquier realidad fáctica; es un segundo sentido, otra significación que desafía la comprobación empírica y las operaciones formales de la lógica, porque está expresado en el lenguaje del inconsciente. Desde ciertos desarrollos teóricos cabe preguntarse acerca del valor del conocimiento así obtenido, a saber, del valor de una explicación a partir de la implicación subjetiva e inconsciente. Al respecto, diremos que quizá su validez resida en el reencuentro con el pasado perdido (García, 2001) que permite al sujeto apropiarse de un trozo de existencia extrañada, que en ausencia mutila su identidad, lo sujeta a formas vinculares e interaccionales opresivas y lo condena a una suerte de compulsión a la repetición de naturaleza inconsciente. La apropiación del pasado se constituye en un factor de emancipación de las viejas formas y ataduras y la posibilidad de una reactuación en el sentido de un desarrollo consciente y autodirigido. El psicoanálisis, tal y como lo concebimos, procurará un cambio en el *statu quo*, constituyéndose en una práctica liberadora no solo en lo que al sujeto respecta, el cual de por sí es concebido como el resultado de una praxis social y un producto histórico; también hará un aporte a la comprensión de las condiciones sociales de la enajenación social y se comprometerá con una práctica colectiva que luche contra la represión y denuncie las formas de opresión que son siempre sociales y compartidas, develando en lo subjetivo lo que Marx (1984) develó en la estructura social.

La hermenéutica profunda brinda al psicoanálisis la posibilidad de ser un instrumento de reflexión y de crítica de la realidad social, que propicia el desarrollo de una conciencia que comprenda el origen estructural –político y social– que

provocan las propias condiciones de enajenación y la de los demás. El resultado sería la constitución de una conciencia crítica y comprometida con la transformación social.

Reconsideraciones

A diferencia de las interpretaciones biologists, psicólogos o “lenguajeras”, cuyos excelsos representantes corresponden a Melanie Klein, Anna Freud y Jaques Lacan, respectivamente, la interpretación de los textos culturales de Freud carecen de una paternidad o de una maternidad reconocida de forma legítima. Incluso considerando ciertas concepciones esenciales históricamente desarrolladas a partir del psicoanálisis, como la noción del “orgón” de Reich, el “carácter social” frommiano o lo “presentativo” de la tradición hermenéutica profunda, difícilmente se puedan tender puentes y conjugar entre sí, ya que suponen puntos de partida, énfasis y acentos disímiles.

Es justo en el edificio teórico freudiano, valga decir del propio Freud, donde se integran aunque no sin contradicciones, el Freud de la biología, el de la psicología, el de la palabra y el de la cultura. Es en la textualidad freudiana donde las diversas lecturas psicoanalíticas se encuentran a partir de la noción de lo inconsciente, como piedra angular universalmente reconocida por las diversas discursividades. Es, en efecto, la noción de inconsciente lo que separa al psicoanálisis como un saber que se distingue de otros conocimientos y disciplinas. Empero, es menester indicar que la concepción de inconsciente tan extensa y arduamente desarrollada por Freud es interpretada de manera distinta por las diversas lecturas y tradiciones de pensamiento psicoanalíticas.

El inconsciente pulsional e instintivista kleiniano encuentra su máxima expresión en lo que Klein (1948) denominó “el conocimiento epistemofílico de los padres en coito”, que remite a una idea y un conocimiento innatos de las relaciones sexuales parentales previo al primer año de vida y el cual es

necesario para sustentar su concepción de un Edipo temprano (alrededor del sexto mes de vida) y de un superyó preedípico al final del primer año de vida.

Por su parte, Anna Freud (1954) planteaba que históricamente se le había dado una excesiva importancia al inconsciente, a la vez que manifestaba que la larga historia del psicoanálisis no era otra cosa más que el encuentro con la instancia psíquica del yo, el único lugar donde se puede pesquisar lo inconsciente. Lo inconsciente adquiere aquí un valor y un carácter instrumental en virtud de su importancia en el discernimiento de los procesos, mecanismos e instancias psíquicas, en función de la adaptación del individuo a la realidad.

Lacan, por su parte, sostiene que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, el cual no es una cosa en cuanto cosa. No preexiste a la palabra, sino que más bien deviene verbigracia de esta. El inconsciente se provoca y se produce en el discurso, es aquello inaprensible que queda atrapado en la estructura temporal del lenguaje y está allí para ser resignificado y resimbolizado.

Las tradiciones etnopsicoanalítica y de la hermenéutica profunda proponen, a su vez, que el inconsciente es un acontecimiento social, el cual no deriva por consiguiente de ninguna “fuente somática”, ni tampoco del “comercio intrapsíquico”. Por otra parte, a partir de lo “presentativo” se trasciende el lenguaje como manifestación no lingüística de lo inconsciente.

Tal estado de cosas revela que en relación con una categoría epistémica fundante del psicoanálisis, como es la noción de lo inconsciente, no existe un acuerdo teórico posible entre las diversas corrientes psicoanalíticas. Señalemos de paso, también, que tal acuerdo tampoco existe en concepciones teóricas esenciales como el complejo de Edipo, la constitución de lo psíquico o el lugar de la cultura en la determinación subjetiva, solo para citar algunas.

Por otra parte, Freud, que tan extraordinaria importancia dio al lenguaje, no le brinda mayor consideración al linaje social de este. Lo considera algo así como un atributo intrínseco del sujeto, una condición dada inherente a la naturaleza humana, que no requiere una explicación acerca de su filogénesis, aunque sí de su función como materialización y concreción en el individuo. Este es, precisamente, el ámbito de análisis freudiano respecto al lenguaje, o quizá sea más exacto decir referente a la palabra, ya que Freud no se preocupa de la sintáctica, la semántica o la semiótica desde una perspectiva formal; antes bien, se podría decir que la palabra es un vehículo, la vía de acceso más importante al inconsciente, ya sea a partir de su desplazamiento, condensación o encadenamiento asociativo, todo lo cual se manifiesta como proceso primario sin arreglo lógico ni temporal alguno, tal y como lo planteó el propio Freud en *Lo inconsciente* (1915). La palabra es un pre-texto que brinda la posibilidad y solo la posibilidad de acceder indirectamente al material inconsciente o, dicho de otra manera, al “lenguaje” del inconsciente.

En la concepción freudiana del lenguaje, suele perderse el rastro de su dimensión social y de la existencia misma del lenguaje como realización humana y reconstrucción social de la realidad. El lenguaje para Freud no va más allá de la reproducción de las condiciones societales de existencia y se constituye en un simple reflejo de la vida social. Para Freud, el lenguaje es como una especie de sucedáneo simbólico de la pulsión y como tal no pondera de forma suficiente su valor en la mediación intersubjetiva, lo cual es precisamente lo que le otorga su sentido social e individual a la vez. El resultado de tal estado de cosas es una individualidad con un lenguaje privado que clama por manifestarse y cuyo espurio origen social se reduce a los oscuros vínculos primarios y a las experiencias tempranas, desdeñándose todo trasfondo histórico-social.

La derivación freudiana de la psicología “profunda” a la interpretación de los procesos históricos y culturales, es decir, el

pasaje de una psicología “individual” a una psicología “social” realizada en *Tótem y tabú* (Freud, 1913), presupone el tránsito de una psicología del sujeto del inconsciente a una psicología de lo inconsciente aplicada al análisis de los procesos sociales. Freud encuentra su explicación primera y última en los procesos subjetivos, despreciando toda construcción de una materialidad histórica que trascienda los procesos intra e intersubjetivos. Se debe señalar que desde una perspectiva marxista es la materialidad histórico-social la que gobierna las relaciones entre los individuos y define las formas de actuar, pensar y sentir, históricamente hablando. Freud desconoce los procesos socioestructurales que, para él, derivarán en última instancia en la necesidad de una mayor o menor represión pulsional del individuo. Dicho de otra manera, las instituciones sociales tendrán como principal función y finalidad la contención y el control del individuo; es decir, que siempre se ubicarán en las necesidades y en los designios de la subjetividad a la cual se deben. La sociedad y, para el caso, la cultura no son reconocidas en su estatuto óntico en tanto productoras de una realidad que trasciende en mucho las individualidades, las cuales a su vez perfilan y definen los intercambios entre los individuos, intercambios que edifican las subjetividades propiamente dichas y no al revés.

Solo la concepción del inconsciente como un acontecimiento social de la Escuela Crítica posibilita el pasaje del individuo a la cultura en doble vía. El consenso comunicacional, en tanto lo manifiesto y lo prescriptivo, algo prohíbe y algo reprime, y aquello que proscribe y reprime es parte constitutiva del inconsciente, el cual, por ende, es un producto cultural determinado por dicha exclusión social.

La posibilidad de que el psicoanálisis se encuentre al servicio de una praxis social de la liberación está dada a partir del entendimiento que los individuos comparten determinadas estructuras sociales que impactan y constituyen las subjetividades más allá de los avatares individuales. Dicha condición implica que existen distintas formas de subjetividades

histórica y culturalmente constituidas, en una suerte de matriz social del carácter, como lo dijera Fromm (1973), donde se reúnen –en una especie de psicología colectiva– aquellos individuos sometidos a similares rigores estructurales, que los harían semejantes, aunque diferentes entre sí. La participación en análogas condiciones de vida homologaría ciertos rasgos esenciales de determinados conglomerados humanos que, conjuntamente con las experiencias particulares, contribuirían a la definición de las individualidades.

La similitud entre las subjetividades estaría dada por las condiciones materiales de existencia compartidas, así como por asimilación de un mismo contexto histórico-social que impondrían formas de conciencia, anhelos, frustraciones y represiones semejantes, aunque diversas y singulares. Desde una perspectiva histórica, las condiciones estructurales ubicarán en una posición de subordinación a la enorme mayoría de la humanidad, lo que en dado caso justificaría la existencia de un programa político y social de liberación. En este punto se quiebra el monismo individualista e inconsciente del psicoanálisis clásico, para dar paso a la construcción consciente de una realidad y de una subjetividad emancipada como proyecto social e histórico compartido.

La reconceptualización de los sujetos de investigación como poseedores de una historia, una praxis y un saber propios, y el reconocimiento de los investigadores con idénticas atribuciones, replantean el objeto de conocimiento, los métodos y las técnicas de investigación. A partir de dicho replanteamiento, la construcción del conocimiento se constituye en una producción conjunta entre quienes participan en el proceso de investigación, ya sea en calidad de sujetos o de investigadores, que en ambos casos se asumen como constructores del conocimiento.

Todo emprendimiento investigativo que pretenda superar las condiciones sociales de inequidad parte de un supuesto óptico, al cual subyace un estatuto ético y estético a partir del que se reconocen los límites y características de la subjetividad y

de su relación con el otro, no en condición de subordinación ni de complementariedad, sino como una genuina aceptación de la semejanza, la diferencia y la individualidad. En ese sentido, la totalidad es dual, constituida por el individuo y por los otros, así como por los contextos histórico-sociales en que se desenvuelven las relaciones entre los sujetos. De esta manera, el sujeto se produce en los intercambios sociales y en la interacción con los demás; de allí que toda psicogénesis es por antonomasia una sociogénesis. El sujeto se reconoce a sí mismo en la alteridad y en el vínculo con el otro; por tanto, la liberación de las condiciones sociales de opresión es un ejercicio colectivo y una tarea compartida. Nadie puede ser libre a partir de la condición de opresión e iniquidad de los otros. Tal y como lo plantea Montero (2002), una ontología y una epistemología (liberadora) de la relación tendrán como su principal consecuencia la democratización, la tolerancia y el respeto a los derechos humanos.

Seguidamente nos referiremos a la psicología analítica junguiana, la cual realiza un extensivo y extraordinario análisis en relación con la producción cultural de los mitos y leyendas y en general de las tradiciones ancestrales, constructoras de humanidad. La dimensión de la subjetividad no podría estar completa sin una mirada a las más primitivas y oscuras creencias y experiencias que nos determinan desde nuestros orígenes ancestrales y que forman parte de nuestra historia y cotidianidad.

La función social y psicológica del mito

Una aclaración necesaria

El presente apartado retoma las principales concepciones teóricas relativas a la explicación social y psicológica del mito y la leyenda. En relación con lo social, se pasa revista a las principales aportaciones de la antropología cultural y a sus principales tradiciones de pensamiento. En relación con la concepción psicológica, se contrastan las posiciones junguiana y freudiana, considerando el lugar y la función de la mitología al interior de dichas construcciones teóricas y sus consecuencias a nivel ontológico.

Siguiendo con la línea argumental del presente trabajo, se propone la hermenéutica profunda como teoría y método de indagación social y psicológica útil para el análisis y comprensión de los mitos y leyendas, ya que propicia una integración de la realidad psíquica y cultural en que se desenvuelven dichas producciones humanas.

En general, se alude a los mitos y leyendas de una manera prácticamente indistinta, a pesar de que ello no es del todo exacto. A efecto de un mayor rigor conceptual procederemos

a establecer las comparaciones, esto es, las semejanzas y diferencias correspondientes.

Las definiciones dadas por el *Diccionario Océano* (1996) plantean, en primera instancia, algunas diferencias y coincidencias que saltan a la vista. En primer lugar, en ambos casos se trata de un relato ficcional cuya transmisión original se ubica en la oralidad, independientemente de que en algún momento fuera transcrito tal y como suele ocurrir; tanto el mito como la leyenda versan acerca de hechos o seres sobrenaturales que desafían la realidad y el sentido común, son extraordinarios. Su propósito es apuntalar y justificar el orden establecido, siendo espacios compartidos que recrean ambiciones, temores, glorias y tragedias humanas de todos los tiempos.

Con frecuencia, el mito alude a cosmogonías ubicadas en tiempos y planos inmemoriales, y suelen brindar un sistema de certidumbres que históricamente dan paso a creencias, ritos y religiones. En tanto, la leyenda se ubica en determinadas coordenadas histórico-culturales, combinando la tradición y la historia con un hecho o personaje extraordinario o maravilloso. Originalmente, el mito es una explicación y una certeza acerca del mundo y de la vida, a diferencia de la leyenda que se coloca en el oblicuo lugar entre la realidad y aquello que la desafía, entre la convicción y la duda. Los personajes de los mitos clásicamente son dioses o semidioses con condiciones sobrenaturales; en cambio, en la leyenda poseen rasgos y características más humanos, que ponen a los personajes a merced de las virtudes y debilidades humanas sin que exista impunidad alguna, por lo que deben responder por su proceder.

La leyenda, a diferencia del mito, narra un acontecimiento extraordinario sin tener, en general, un afán explicativo o comprensivo del mundo y de la vida, lo cual es característico del mito. La leyenda tiene más bien un propósito edificante y didáctico que alude al comportamiento social de los individuos, con el fin expreso de moralizar.

Para Lévi-Strauss (1990), los mitos brindan una respuesta a aspectos trascendentes de la existencia como la creación del mundo o la vida y la muerte, al tiempo que poseen una estructura que confronta pares antitéticos como la creación y la destrucción, lo divino y lo humano o la dialéctica de las víctimas y los verdugos, proporcionando al mismo tiempo la reconciliación de dichas antinomias, a fin de conjurar la angustia que provocan. Se distinguen varias clases o tipos de mitos, los mitos cosmogónicos, que intentan explicar la creación del mundo; los mitos teogónicos, que relatan el origen y la historia de los dioses; los mitos escatológicos, que intentan explicar el futuro y con frecuencia el fin del mundo; los mitos morales, que tienen como argumento central la lucha del bien y del mal y los mitos antropogónicos, relativos a la aparición del ser humano o de determinadas etnias y culturas, entre otros.

Guardando las diferencias, trataremos aquí los mitos y leyendas como productos culturales con un origen, una naturaleza y un propósito semejantes.

Explicaciones acerca de la naturaleza del mito

El mito en su origen es más que un mero relato, es un hecho que construye realidades y que brinda una explicación del mundo y de la vida, a la vez que contribuye a establecer identidades sociales y psicológicas. El mito, en su condición original, es una verdad indudable que brinda una explicación y una justificación a un orden de cosas dado, es una consustancialidad y una realidad viviente que sostiene un universo cosmogónico, es razón, certeza y causalidad. En tanto ámbito de certidumbre, concierta conciencias y voluntades, definiendo las fronteras de la comunidad que en él se representa. Es idiosincrasia e identidad colectiva a la vez que individual; su estudio y comprensión facilita el entendimiento de la psicología de los pueblos y de las gentes que los habitan. La génesis del mito se pierde en las entrañas del tiempo, su origen es

difuso, siendo su construcción colectiva un patrimonio cultural. A pesar del racionalismo y el instrumentalismo inaugurados por la modernidad, que desplazan al mito en su función de explicación del mundo y de la vida, a pesar de su suplantación por las ciencias positivistas en la comprensión de la realidad y del materialismo consumista imperante que impone su reino de inmediatez y concreción, el mito mantiene su vigencia y fascinación aún en la modernidad tardía.

Para Ehrenwald (1969), en la diáspora teórica y literaria relativa a la mitología existen movimientos pendulares, donde sus antípodas van desde la franca difamación a la exaltación del mito. Se establece, además, una palmaria diferenciación entre el mito y la ciencia por una parte, y el mito y la realidad por otra, asemejando el primero a una ficción o en el mejor de los casos a un intento de explicación desvirtuada e irreal de una existencia fáctica.

El tránsito histórico de la visión mítica al logos no es lineal, la racionalidad occidental, establecida en parte por las coordenadas cartesianas, se nutre de la concepción cristiana que precisamente Descartes (1998) intenta racionalizar y refundar más allá de su origen mítico y dogmático, a partir de un intento de comprobación racional de la existencia de Dios. Sin embargo, la contemporaneidad como tal está influida por los mitos fundacionales que contribuyen a perfilar sus contornos, propósitos y demás elementos éticos y estéticos. La secularización del mundo mítico no lo ha hecho desaparecer, emergiendo con múltiples modismos a través de la historia hasta la actualidad.

Para Ochoa (2002), el pensamiento clásico griego hace un desplazamiento del mito al pensamiento especulativo, con énfasis en el mundo físico y causal y la realidad factual. La razón ilustrada ve en el mito una iluminación que debe ser develada y expresada en su racionalidad inherente. Por su parte, el romanticismo como movimiento contracultural hace un retorno “nostálgico” al mito, no solo como evocación, sino como

exaltación del espíritu en tanto experiencia y vivencia, reivindicándolo como una fuente de conocimiento de la naturaleza humana. Según Ricoeur (2009), para la Ilustración, la razón y la tradición eran antinómicas. El Romanticismo, a manera de una reacción antitética, magnificó el *mytos* allí donde la Ilustración había puesto en un altar al *logos*; sin embargo, no supo en su criterio argumentar una crítica a la “soberanía del juicio”, “la universalidad de la razón” y un “libre albedrío” ahistórico; quizá porque, subsumido en una realidad más sensual que racional, la argumentación no era su fuerte.

Para Malinowski (1974), el mito cumple una función esencial al codificar los conocimientos y las prácticas sociales, morales y religiosas de cuyos restos arqueológicos e históricos da cuenta. Lévi-Stratuss (1990) se interesa más en las propiedades que en las funciones del mito, tales propiedades son invariantes cognitivas que pretenden solucionar problemas y preocupaciones fundamentales del ser humano allende a los límites culturales y geográficos, constituyéndose en categorías del pensamiento humano como tal. Lévi-Strauss expresa que el “pensamiento ágrafo” está cargado de afectividad y es “desinteresado”, en contraposición al pensamiento científico que es dirigido y obedece a la razón instrumental; el mito correspondería a un tipo de pensamiento más emocional y menos especulativo. Para Eliade (1985), el mito es una estructura de lo real que escapa a una aprehensión empírico-racionalista, siendo más bien un “encarnamiento” que quizá tenga relación con nuestros más inconfesables deseos y temores. El mito como tal es más que un escrutinio y explicación de la realidad, es una ensoñación, un rapto y una fascinación que nos abstrae y remite a la propia mismidad, de allí el interés que concita.

Según Henderson (1974), existe en la construcción de los mitos invariantes estructurales que, más allá de la naturaleza polimorfa que los caracterizan, permiten establecer semejanzas y similitudes, los cuales trascienden las diferencias culturales, temporales y espaciales; persistiendo determinadas

dramaturgias comunes en los mitos y leyendas de los pueblos, en una suerte de matriz inconsciente colectiva. Desde el punto de vista psicológico, muchos de los dramas y dilemas personales encuentran su equivalencia en los mitos y leyendas, así como en la producción artística, colectivizándose en este acto; en tal sentido, los mitos y leyendas representan parte de la trama vital de la humanidad. Dicha condición disminuye la sensación de excepcionalidad individual, en términos de visualizar el dolor propio en la vivencia ajena y en el dominio colectivo que los mitos y leyendas propician, lo cual nos acerca como semejantes, mitiga el dolor y reconforta el alma.

A continuación, se plantearán algunas de las más relevantes contribuciones teóricas en lo que a la comprensión del mito se refiere, desde la psicología analítica y el psicoanálisis.

La función del mito en Jung

Para Jung, la realidad psicológica como tal es fáctica y no admite comprobación empírica alguna. La pretensión positivista de describir, diseccionar y medir la dimensión psíquica es un vano esfuerzo inspirado en métodos y modelos que no se acercan ni remotamente a la complejidad humana.

Jung (1977) distingue dos tipos de pensamiento, a saber: el dirigido, que describe como lingüístico y asociativo, y el pensamiento de los sueños, las fantasías y la imaginación –que es también el lenguaje de los mitos y leyendas–, este pensamiento se caracteriza por ser primigenio e inconsciente. Dicho pensamiento se encuentra en la base de las antiguas cosmogonías en condición de primera explicación del mundo y de la vida, su campo de actividad radica en lo experiencial y sensual. Para Jung (1977), a diferencia de lo que propone Freud (1907), estas formas de pensamiento arcaico no son necesariamente reminiscencias infantiles, pues al mismo tiempo que trascienden la explicación y la interpretación de naturaleza sexual y van más allá de la realización de

deseos. En Jung, la dimensión de lo inconsciente no alude de manera exclusiva a un contenido reprimido personal, sino que tiene un origen esencialmente cultural, a la vez que es de una naturaleza transpersonal (Fadiman, 2001).

En el corpus teórico junguiano se plantea que el individuo lleva impresa las huellas de los mitos fundacionales, los cuales, a su vez, poseen un carácter transcultural según lo pudo constatar el propio Jung (1991) a partir de una exhaustiva investigación acerca de los mitos universales. Estos mitos brindan un sentido óntico que nos convierten en humanidad, es decir, en colectividad a partir de dicha experiencia primigenia y compartida. En el sistema junguiano, esta experiencia común a toda la humanidad es parte de los denominados arquetipos que subsisten en el inconsciente colectivo de forma innata y se transmiten de generación en generación. Es un modo de conocimiento intuitivo que emerge en los sueños, mitos, leyendas, concepciones religiosas, la imaginación y en la producción artística también. Aun cuando se reconoce que la vivencia, en tanto realidad psíquica y la autoridad de la tradición permiten la continuidad cultural y alimentan las viejas creencias, se sostiene que la existencia del inconsciente colectivo, como correlato individual y social que permea el psiquismo humano, es el responsable esencial de dicha experiencia compartida, la cual se manifiesta en cierta universalidad simbólica encontrada en la mitología de los más diversos pueblos y tiempos, entre otras formas de manifestaciones arquetípicas. Es, por tanto, un sustrato transpersonal y transcultural que determina al individuo.

Para Jung, la interpretación del mito, al igual que los sueños, no puede ser realizada exclusivamente al tenor de tendencias y dinámicas intrapsíquicas, ya que en su comprensión participan restos filogenéticos y, como tales, comunes a toda la humanidad. Dichos restos se ubican en el inédito del inconsciente propiciando los sueños y fantasías, tales restos contribuyen a su vez a la interpretación del material onírico.

Para Jung (1980), la asociación como método interpretativo debe restringirse básicamente a los contornos del material psíquico; es decir, a las asociaciones más próximas e inmediatas del sueño o de otras producciones psíquicas como mitos y leyendas, ya que a partir de su alejamiento del material inmediato se corre el riesgo de diluirse y extraviarse en la interpretación como tal. A diferencia de lo establecido por Freud en *La interpretación de los sueños* (1900), Jung considera que el sueño no es el resultado del desplazamiento y de la condensación del pensamiento inconsciente, con lo cual ubica la interpretación en otro lugar y con otro contenido diferentes del sueño original. El sueño, los mitos, las leyendas y otras producciones psíquicas brindan a partir de sí mismos la posibilidad de su interpretación, es así como un caballo en el sueño es un caballo y no un sucedáneo paterno tal y como lo interpretó Freud en *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (1909). Su sentido último estará imbricado en una cosmogonía universal que atañe pero trasciende al sujeto.

A partir del parricidio mítico freudiano que se describe en *Tótem y Tabú* (Freud, 1913), inspirado en el deseo incestuoso hacia la madre, y sobre la base de la renuncia a este objeto primordial de deseo y de la culpa que dicho deseo suscita, es que se edifica la cultura y la sociedad como tal. Jung (1980), en cambio, no pone su acento en el complejo de Edipo desde una perspectiva ontológica ni filogenética. Para Jung, el acontecer humano está mediado por un conjunto de invariantes inconscientes que emergen desde un remoto pasado que nos constituyen como individuos y como especie. En Jung (1980) hay una suerte de genealogía primordial que se reedifica en cada generación y pervive en cada individuo, siendo su asiento el inconsciente colectivo; su vehículo, los arquetipos y sus manifestaciones concretas los sueños, los mitos y las leyendas entre otras producciones psíquicas.

La concepción de lo “colectivo” aplicada al inconsciente junguiano no debe confundirse con una categoría de naturaleza

sociológica. El inconsciente colectivo se funda en una episteme y en una condición onto y filogenética inmanente al ser humano, es una característica innata de la especie, un sustrato psíquico anterior a la experiencia social e histórica, pero cuyas manifestaciones impactan siempre a la subjetividad. El inconsciente colectivo se manifiesta a lo largo de la historia, pero es más que un producto histórico, incluso podemos decir que trasciende y persiste más allá de las vicisitudes sociales, culturales e históricas que le sirven como telón de fondo para su materialización concreta, sin trocar su esencia. Es una constante atemporal que desafía a la historia y a la sociedad, una invariante que contribuye a definir los horizontes de la naturaleza humana.

Otra categoría fundamental en el edificio teórico junguiano lo constituyen los arquetipos, los cuales pueden ser remotos o recientes y con manifestaciones diversas, aunque siempre guardan los rasgos prototípicos que los caracterizan y hacen reconocibles como tales y entre sí, fundamentalmente a partir de aspectos temáticos e “imágenes primordiales” a ellos asociados (Jung, 1991). Los arquetipos son representaciones del inconsciente colectivo y la posibilidad de acceder a este, no en su condición de totalidad, sino como una de sus expresiones. Los arquetipos expresan simbólicamente procesos psíquicos propios de la condición humana de todos los tiempos, a pesar de que sus manifestaciones ocurren en concordancia con el tiempo histórico y la cultura en que acaecen. Cada cultura expresa sus procesos psíquicos en función de los símbolos surgidos por la experiencia histórica; sin embargo, estas variaciones se dan en función de un tema o una imagen arquetípica universal, tal y como ocurre con los mitos y leyendas.

Dentro de la concepción junguiana son también relevantes los conceptos de “ánima” y “animus”, los cuales asumen la representación inconsciente de lo femenino y de lo masculino, respectivamente. El ánima en Jung alude a lo afectivo y a la creación, en tanto el animus hace referencia al logos y

a lo racional. Lo femenino y lo masculino son experiencias individuales dadas, y aun cuando no son valores absolutos y se contienen entre sí, definen formas y tendencias subjetivas diferenciales de ser a nivel social, cultural e históricamente hablando. Tales dimensiones psicológicas se encuentran implícitas en los mitos y leyendas y su discernimiento es fundamental, para la cabal comprensión de dichos productos culturales dentro del sistema junguiano.

Desde el punto de vista psicológico, muchos de los dramas y dilemas personales encuentran su equivalente en la mitología y en otras producciones culturales, colectivizándose en este acto. Sin lugar a dudas, los mitos y leyendas representan la trama vital de la humanidad, dicha circunstancia facilita la proyección e identificación de los más arcaicos temores y de los más inconfesables anhelos, permitiendo así su realización fantaseada, lo cual funciona como una suerte de “válvula de escape” tolerada por la sociedad y la cultura, valga decir sublimada.

Un hecho importante que destaca Jung (1980), en la comprensión del mundo occidental, es su origen cristiano. El cristianismo como tal se define en sus contornos fundamentales, a partir de su oficialización, proyectándose hasta nuestros tiempos. El mundo feudal que se erige sobre los escombros de la antigüedad clásica, retoma las viejas filosofías y las cristianiza al servicio de nuevos propósitos en San Agustín y Santo Tomás, inspiradas en las clásicas nociones de alma y esencia. La mirada nostálgica que supone el renacimiento de la Antigüedad clásica pagana también se cristianiza, poniéndose al servicio de las nuevas deidades en la arquitectura, pintura y escultura, y el hombre redimido del Renacimiento se postra con su arte magnificante ante Dios Padre. Los conceptos de polis y democracia se redefinen bajo la máxima cristiana de que toda la humanidad ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, por tanto son semejantes en derechos y deberes, lo que da lugar a conceptos como la libertad, la igualdad y la fraternidad. Tal y como se

indicó anteriormente, el racionalismo cartesiano (Descartes, 1998) apela a la comprobación racional de la existencia de Dios, lo que impulsa el movimiento de la experiencia y el misticismo al logos. La Revolución Industrial, por su parte, fraguada en la ética cristiana protestante, según lo postula Max Weber, contribuyó a configurar las sociedades “desarrolladas” de occidente signadas por un orden patricio bajo el imperio de la ley, el orden y el trabajo. Cuando el mundo occidental se ha visto amenazado por el “ateísmo marxista”, el “islamismo terrorista” o el “materialismo capitalista”, se invoca una y otra vez el origen cristiano en tanto inspiración, fundamento y esencia de su particular forma de ser.

Desde una perspectiva psicológica, el cristianismo está determinado por la culpa, una culpa primordial relacionada con el desafío a Dios Padre, lo cual, en buena doctrina, motivó la expulsión del Paraíso terrenal y propició posteriormente el “Nuevo Pacto”. Esta tradición de la culpa y el arrepentimiento reverbera en la historia de la cultura occidental, y es un dato y un hecho insoslayable para su comprensión y entendimiento. En cierto sentido, el psicoanálisis es una psicología de la culpa que tiene su asiento cultural en la tradición judeocristiana, que precisamente gravita en torno a una falta y a la culpa que suscita. Si la constitución de la subjetividad y la comprensión de los fenómenos psíquicos y sociales están predeterminados de alguna manera por los contextos y tradiciones culturales de donde emergen, es claro que en el caso de Occidente su origen es cristiano.

Si bien es cierto estamos signados por el cristianismo, no es menos cierto el sincretismo que existe entre este y ciertas tradiciones vernáculas, particularmente en nuestra América Latina, de las cuales muchas veces son tributarios los mitos y leyendas. Los vestigios de estas tradiciones ancestrales se revelan en múltiples signos y símbolos de la cristiandad, tal y como se plantea en *Tótem y tabú* (Freud, 1913). Aun cuando el cristianismo supone una ruptura en muchos sentidos

con el mundo antiguo y en particular con las concepciones mágicas y animistas originales, el nuevo orden necesariamente contiene elementos de sus predecesores; por ejemplo, las reminiscencias propias de las religiones pastorales que remiten, en el caso del cristianismo, al antecedente de la tradición judaica antigua, a partir de la cual se nos legó la metáfora del pastor y el rebaño y la dialéctica del amo y el esclavo, propios del mundo antiguo, que se invoca en el cristianismo como sometimiento absoluto a la deidad o, en un lenguaje más medieval, la dialéctica del siervo y del señor. Se debe tener en cuenta también que el oscurantismo medieval implicó un importante retroceso en las ciencias, las artes y el conocimiento en general, caracterizándose fundamentalmente por la dicotomía del alma y el cuerpo, así como por el desprecio del mundo a partir de una promesa supraterrrenal de la cual todos somos herederos pero de la que hay que hacerse merecedor.

A partir del orden de cosas descrito, es importante hacer referencia a un interesante trabajo (Quirce, 2011), en donde se plantea que el origen de la conciencia como especie se caracterizó por la necesidad de una experiencia extática y unitaria interior en un mundo siempre cambiante, en el cual se estaba perennemente a merced de los elementos. Este hecho que alude a la constitución subjetiva es de naturaleza eminentemente intimista y acaece según dicho autor con el culto a la madre tierra, por lo general relacionado con lo lunar, numinal, matrilineal y el inframundo, en tanto condición protectora contra los avatares de una exterioridad brutal que amenazaba y aniquilaba en los albores de la humanidad. A dicha forma de conciencia se le opone aquella otra que remite a un orden solar, donde se eleva la mirada a la exterioridad simbolizada por lo celestial y relacionada con lo patricio, para la cual, lo de abajo es sinónimo de oscurantismo, ignorancia y peligro. El nuevo orden es fundamentalmente patrilineal, racional y se funda más en el conocimiento del mundo circundante que en la experiencia

de sí mismo, donde el propio sujeto se convierte en objeto de conocimiento a partir de una mirada exterior (Quirce, 2011).

No ha de observarse dicho proceso como una evolución o un salto cualitativo hacia adelante, ya que el reencuentro y contacto consigo mismo es siempre conveniente y necesario, incluso en función de dirigir y gobernar el desarrollo material, el cual, desprovisto de los más altos valores de la espiritualidad humana, corre el riesgo de convertirse en un fin en sí mismo y acabar por gobernarnos. La espiritualidad, tal y como la concibió Freud (1927), es una apelación a las más sublimes condiciones humanas y nunca fe ciega e irracional.

Dentro de una concepción junguiana, todas estas experiencias quedan asentadas en el inconsciente colectivo y nos determinan a nivel individual y como humanidad.

Consideraciones en torno a la comprensión psicoanalítica del mito

Según Melanie Klein (1948), el acto es primigenio a la palabra, lo cual queda constatado en sus célebres análisis tempranos con niños menores de 3 años. En dicho periodo de desarrollo, los niños y niñas poseen una limitada capacidad de representación simbólica en lo que al lenguaje se refiere; más que verbalizar sus conflictos psíquicos, los representan en actos, constituyéndose el juego en la vía regia para acceder al alma infantil, de esta manera actúan de manera franca y espontánea sus deseos y conflictos. De dicha realidad derivan todas las modalidades de terapia de juego, en tanto estrategias de intervención clínica a nivel psicológico con población infantil.

Análogamente a lo que ocurre con los niños y niñas, el mito es una explicación –o acaso una justificación– posterior al acto, que en este caso asumiría la forma de rito (Solsona, 2001) o, dicho en otras palabras, es una realización simbólica de deseo. En el historial clínico de Freud de *El hombre de*

las ratas (1909), encontramos que el acto obsesivo remite a un componente ideatorio en tanto la compulsión conlleva al pasaje al acto como tal. A nivel psicopatológico estamos en presencia de la entidad clínica denominada neurosis obsesivo-compulsiva. Siguiendo a Freud en *Tótem y tabú* (1913), se puede pesquisar la concreción óntico-social de la neurosis que arranca con el complejo de Edipo en su condición filogenética, la cual remite a un origen primordial que tuvo su génesis en la acción parricida de la fraternidad, a partir de lo cual se inaugura el advenimiento de la civilización. En este mito fundante freudiano encontramos, en primera instancia, el pasaje al acto como tal, esto es el parricidio mismo, el cual convoca la culpa concomitante y la necesidad de expiación, dando lugar posteriormente al acto ritual que conmemora y recuerda el hecho de sangre con la solemne promesa de nunca más derramar la sangre propia, dicha circunstancia, según Freud (1913) tiene su correlato en la eucaristía católica.

El rito surge entonces de la necesidad de expiación simbólica y reafirmación del pacto original de nunca reeditar el parricidio cometido. El mito, como tal, justifica y brinda una cobertura ideológica al rito que por esta vía se convierte en precepto y posteriormente en una ley que se debe guardar. Este pacto mítico define y configura los contornos de la comunidad cuyos integrantes se asumen como hermanos con un mismo origen, una misma culpa y una misma responsabilidad. La génesis de las religiones pastorales se asienta en la muerte simbólica del padre, la culpa resultante y el pacto de la fraternidad, este pacto que se renueva en el rito y adquiere una dimensión retórica con el mito, el cual se sacraliza con el advenimiento de las religiones.

La acción mítica es una construcción social que tiene un impacto óntico en la constitución de las subjetividades. En tanto explicación del mundo y de la vida, impone determinados juicios de valor y prescripciones que brindan cánones y marcos regulatorios entre los individuos, formando lo que Bourdieu (2000) denominó el “habitus”, a través del cual se incorporan

en las cotidianidades individuales y colectivas. En el psicoanálisis, el mito cumple la función de socializar aquella dramaturgia proscrita por la cultura que los individuos viven y padecen secretamente. Es la realización de un deseo colectivo prohibido que se vehiculiza a través del mito como espacio y posibilidad permitida de existencia social, de allí su poderosa fuerza que trasciende los tiempos por cuanto el secreto que devela alude a la más primitiva naturaleza humana, es decir, el incesto, el parricidio, el fratricidio, el infanticidio, la envidia, la traición y, en general, las más “bajas” pasiones humanas. Alude también a las fantasías omnipotentes que resarcan nuestras propias debilidades y sentimientos de venganza, como posibilidad de su realización fantaseada y proyectada en una suerte de sueño diurno o ensoñación individual y colectiva a la vez.

En realidad, el acontecimiento mítico ocurre de forma simultánea en el ámbito social y en el dominio individual como espacios del desarrollo propios de la subjetividad. La realización de los deseos que proyectivamente los mitos propician son una parte de la constitución subjetiva socialmente dada. Lo culturalmente transmitido son las prohibiciones y la denegación del deseo –que es el precio que el individuo paga por su adscripción a la cultura–, los mitos en general tienen la función social de moralizar y advertir de los riesgos y peligros de la trasgresión (Freud, 1930). Como una suerte de pasión sublimada, los mitos posibilitan los procesos identificatorios en los que la trasgresión se visibiliza y materializa a manera de una concesión cultural.

El mito tiene una doble función psíquica y social que sirve a dos diferentes propósitos; por un lado, permite los procesos de socialización y asimilación de la cultura a partir de la moraleja y el temor al castigo por la infracción que el mito recrea; y, por otro, facilita la realización proyectiva de deseos inconscientes proscritos; tales son las vertientes y el espacio paradójico en que se desenvuelve la mitología. En este sentido, existe una semejanza con la naturaleza de los sueños tal y

como se formula en *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900), los cuales se constituyen a partir de un contenido manifiesto mediatizado por los intereses y mandamientos culturales al servicio de la acción civilizatoria, y por un contenido latente que alude a pulsiones y deseos socialmente prohibidos y, por ende, reprimidos. Es en virtud de esta dualidad del mito que su estudio permite una comprensión profunda de la psicología de los pueblos, ya que el mito entraña las contradicciones y dilemas éticos y morales que viven las sociedades, esto se refiere a sus más elevadas y sublimes aspiraciones y a sus más secretos e inconfesables deseos. Análogamente, el mito posibilita desentrañar los procesos y contenidos subjetivos e inconscientes que caracterizan a la subjetividad.

La misma existencia del mito implica un desafío al *statu quo*, a aquello que el contenido manifiesto anuncia pero no acaba de expresar en toda su magnitud, aquello que se niega y que solo el contenido latente da cuenta. El mito tiene la capacidad de transmitir, de una manera velada, los anhelos y esperanzas secretos de los pueblos, la mitología se esgrime como alteridad colectiva e individual frente al discurso opresor. Los mitos y las leyendas son la historia de los pueblos contada por los propios pueblos, son su esencia misma.

*La comprensión hermenéutica profunda:
aspectos teórico-metodológicos en la aprehensión
de la subjetividad, el caso de los mitos y leyendas*

En la complejidad del análisis hermenéutico profundo persisten dos tradiciones teóricas fundamentales, una de ellas inspirada en el análisis freudiano de diversas producciones culturales, entre las cuales destacan: *Un recuerdo infantil de Leonardo De Vinci* (Freud, 1910), *El “Moisés” de Miguel Ángel* (Freud, 1914), *Un recuerdo infantil de Goethe en “Poesía y verdad”* (Freud, 1917), *Dostoyevski y el parricidio* (Freud, 1928), entre otras, a partir de su noción de inconsciente y de

la correspondiente propuesta metodológica. La otra tradición teórica se refiere a las diversas aportaciones de las ciencias sociales sobre la base de una comprensión materialista e histórica del acontecer humano. La hermenéutica profunda, a partir de su conceptualización del inconsciente como un acontecimiento social (Sanabria, 2007), brinda el andamiaje metateórico que facilita la interlocución de ambas tradiciones teóricas en tanto sistemas de análisis y de comprensión de la realidad. Las aportaciones de los diferentes edificios teóricos al análisis de los productos culturales, sean literatura, mitos, leyendas y otros, deben ser tratados como integridad psicosocial. La hermenéutica profunda deviene a manera de un sistema y un método que posibilita el metaanálisis para el entendimiento de la génesis social y subjetiva de la producción cultural, logrando así un metasentido que trasciende el análisis de lo individual, de lo social, de lo consciente y de lo inconsciente en sus particulares dimensiones.

La comprensión hermenéutica profunda de un producto social, sea una obra literaria, un mito o una leyenda, supone un tratamiento teórico, metodológico, técnico e instrumental desde una perspectiva psicoanalítica e histórico-materialista. El marco de referencia teórico-conceptual y las categorías de análisis mediatizarán los diversos momentos analíticos e interpretativos, brindando a la vez coherencia metodológica y epistémica.

La lectura de la obra implica una relación entre el texto y el lector, de lo cual deriva una nueva realidad que trasciende a la obra misma y al estatus del lector previo a la lectura, generándose, a partir de esta dialéctica, nuevas textualidades y nuevas experiencias subjetivas. A diferencia de la investigación positivista, en la investigación hermenéutica profunda se conjugan la dimensión subjetiva y la realidad objetiva como aspectos esenciales que determinan el proceso de conocimiento, lo cual es particularmente crítico en las ciencias sociales. Resulta necesario recalcar que la hermenéutica

profunda, como método de análisis, supone una vinculación subjetiva del lector con el texto, a partir de lo cual se impone una interpretación de la relación entre el texto y el lector en función de decodificar los contenidos “presentativos”.

La hermenéutica profunda parte de determinada fundamentación teórica del análisis textual y contextual, que implica el análisis de los contextos y vicisitudes de su escritura. A este propósito contribuye también el análisis intertextual, es decir, el estudio de otros textos y documentos que hacen referencia a la obra en cuestión o que están relacionados con esta de alguna manera, los cuales a su vez remiten a sus propias contextualidades. Para Hidalgo (2003), el abordaje de la obra implica manejarse en tres dimensiones del análisis; esto es, la relación texto/contexto/intertexto. El análisis textual implica un entendimiento de la vida social propuesta en la obra, sus personajes y la relación entre ellos, a partir de lo cual se crean las dramaturgias que la caracterizan. Se debe también analizar el contexto histórico-social en que fue escrita la obra, independientemente de la época que se recrea en ella, es decir, las circunstancias sociohistóricas en la cual fue concebida y los avatares históricos y políticos que le tocó vivir al autor. Por último, es necesario analizar la recepción histórica de la obra, esto es, otras interpretaciones y análisis intertextuales que la obra ha suscitado a lo largo del tiempo.

Desde una perspectiva metodológica, se trata en primera instancia de dilucidar los contenidos tabuizados ocultos en el texto que desafían el consenso social. En un segundo momento se analiza el trasfondo histórico, cultural y social que recrea la obra, el cual debe compararse con el mundo social correspondiente, estableciéndose las coincidencias y diferencias. En un tercer momento –diacrónico y sincrónico–, se debe interpretar la obra a la luz del contexto sociohistórico en que nace y al cual pertenece el autor (Hidalgo, 2003). Finalmente, agregaríamos la vigencia de la obra en la historia sirviéndonos de la intertextualidad. El análisis

de estos niveles de interpretación, que los podríamos recapitular como las temáticas tabuizadas inherentes al relato, el mundo social ficticio creado por la producción cultural y su relación con la realidad social correspondiente, el contexto sociohistórico de la producción textual y las vicisitudes biográficas del creador/a y su vigencia actual, deben entrar en una relación dialógica con las interpretaciones que históricamente el texto ha provocado. De esta compleja conjunción de elementos interpretativos que obedecen a diferentes niveles de análisis de la realidad, emergerá una lectura más integral y profunda que trascenderá el nivel subjetivo, textual, social e histórico y posibilitará el surgimiento de inéditos contextos analíticos.

El contenido dramático de los textos culturales, la naturaleza de los personajes, las vivencias, dilemas, sentimientos, contextos, escenas y circunstancias sociales que se desarrollan en el relato, así como la estructura narrativa, las metáforas, alegorías y demás figuras retóricas constituyen también aspectos fundamentales del análisis textual.

Tal y como lo hemos establecido anteriormente, lo que caracteriza a la investigación psicoanalítica como tal es la indagación del sujeto del inconsciente, al cual se accede en el texto a partir de la emergencia de una subjetividad latente que surge precisamente de la interrelación del texto con el lector-analista (Sanabria, 1996). El texto es sometido a un doble proceso que permite, por una parte, discernir las prescripciones y prohibiciones culturales que se asoman en las discursividades, incoherencias, contradicciones y ausencias; por otra, la dramaturgia subjetiva que surge en función de la textualidad a partir de lo que esta produce en el analista investigador.

En la hermenéutica profunda, al igual que en el psicoanálisis, las fantasías –de la cual son tributarios el arte, los mitos y leyendas–, juegan un papel fundamental en la interpretación y análisis de los productos culturales. Las fantasías como tales se ubican en el intersticio de una oscura región entre el mundo

psíquico y la vida exterior, siendo las fantasías el resultado de las tensiones entre dichas dimensiones de la realidad. En tanto producciones humanas, el arte, la mitología y las fantasías en general surgen de la imperiosa necesidad de satisfacer deseos que la realidad exterior e interior niegan, son una forma de “satisfacción sustitutiva”, una especie de “formación de compromiso” (Freud, 1938) que permite satisfacer por esta vía y solo hasta cierto punto diversas demandas psíquicas conscientes e inconscientes; en tal sentido, cumplen funciones análogas al sueño (Freud, 1900) y a los síntomas también (Freud, 1938). El discernimiento de las fantasías es esencial para el análisis y comprensión de los mitos, las leyendas y demás productos culturales.

La comprensión del material inconsciente de la producción cultural alude con frecuencia a temáticas tabuizadas que el consenso comunicacional excluye, y que análogamente a los sueños se encuentran deformadas e irreconocibles en arreglo a las proscripciones culturales (Freud, 1900). Sin embargo, a diferencia de los sueños, los productos culturales guardan una mayor correspondencia con las convenciones comunicacionales y con los sistemas de representación simbólica socialmente aceptados, disminuyendo así la ambigüedad y el margen de interpretación que es mayor en el lenguaje onírico, dado que en los sueños opera una mayor disminución de los procesos represivos del aparato psíquico y los productos oníricos tienden a expresarse en un lenguaje primario (Hidalgo, 2003).

Los mitos y leyendas expresan simultáneamente deseos inconscientes individuales y colectivos. Para la hermenéutica profunda, ambas dimensiones inconscientes, en lo que a represión se refiere tendrán siempre un origen cultural, lo reprimido es lo socialmente proscrito. La producción artística y cultural, por su parte, son una suerte de socialización del “inédito del inconsciente”, en tal sentido, los mitos y leyendas como tales vehiculizan las fantasías inconscientes

colectivas, estableciendo una conexión con el individuo que se ve representado en dichas producciones culturales. Constituyen un espacio inconsciente común, donde la individualidad se siente asumida, verbigracia de la proyección y la identificación (Freud, 1954), evocadas por una producción de naturaleza social.

En las modalidades literarias y culturales en general, la deformación inconsciente que produce la represión tiene como resultado imágenes socialmente reconocibles e incluso socialmente comprensibles, aun cuando cuestionen el *statu quo*. De hecho, hasta la literatura más vanguardista e intimista tiene que ajustarse a las convenciones sociales si quiere ser un acto comunicativo efectivo. Tal y como señalamos anteriormente, esta es una de las diferencias centrales con la producción onírica, la cual se expresa de una manera más franca en el lenguaje del inconsciente, pudiendo volverse del todo incomprensible hasta para el propio soñante. Las fantasías expresadas en los mitos y leyendas constituyen una región intermedia entre “el inédito del inconsciente” y las formas y prescripciones socialmente establecidas, lo cual facilita y propicia el pesquisaje del material inconsciente, sea este individual o colectivo. A través de la literatura o del relato mítico, se provee al material inconsciente de una gramática y una semántica que lo hace susceptible de ser comprendido por el propio sujeto y por los demás también (Hidalgo, 2003).

El placer y la seducción que provoca la literatura provienen justamente del reencuentro con aquellos temas, imágenes y sentimientos del orden del tabú, que se expresan de múltiples maneras en la experiencia de la lectura a través de las identificaciones con los personajes en sus diversos papeles y facetas. Se vuelve lícito experimentar sentimientos de venganza, odio, destrucción, pasión, lujuria, grandiosidad y en general todo aquello que el orden social sanciona y reprime. Tales evocaciones adquieren una particular significación que remite siempre a la experiencia individual, trascendiendo el

texto y ubicándose en un nuevo contexto, el subjetivo. En esto consiste el poder subversivo de la literatura y de las demás formas de producción cultural como los mitos y leyendas.

Para Freud, en *Los múltiples intereses del psicoanálisis* (1913), el lenguaje mitológico está cifrado, es una alegoría que en su plasticidad comunica otro sentido, un sentido metafórico y velado en cuya conformación se conjuga una suerte de inconsciente social con simbolizaciones e interpretaciones colectivas; también Freud (1913) se refiere en dicho texto a un inconsciente individual, que alude a la dimensión particular del ser. Ambos constituyen la sociedad y la subjetividad en tanto dimensiones superpuestas y complementarias de la realidad humana.

La imprecisión y la ambigüedad del lenguaje que encontramos en los mitos y leyendas, a diferencia del lenguaje científico, permite los intersticios para el encarnamiento de lo inconsciente que queda atrapado en la palabra, la cual es trascendida al aflorar lo “presentativo” (Sanabria, 1997), es decir, lo innombrado, que se ubica más allá del sentido común, del consenso social y de la convención comunicacional.

En el inconsciente se “registran” las tempranas experiencias de socialización de manera prelingüística, las cuales pueden emerger, ser evocadas y recreadas por los mitos y leyendas. Esta forma de presentización y su ulterior elaboración produce un reencuentro con partes extrañadas del sí mismo por la sociedad y la cultura, cuya apropiación conlleva a una mayor integración yoica.

La región intermedia que ocupan el arte, los mitos y las leyendas entre la convención social del lenguaje y el inconsciente hace que sean un lugar propicio para las ensoñaciones, fantasías y deseos prohibidos. Los mitos, leyendas y demás productos culturales facilitan la indagación del material inconsciente en su doble determinación, esto es como producción biográfica inédita y como acontecimiento social que en

su origen plantea una proscripción y una exclusión culturalmente establecida. Esta doble determinación supone dos niveles de análisis superpuestos y complementarios a la vez, la dimensión analítica, tal y como la entiende el psicoanálisis y la dimensión histórico-social de inspiración materialista. Estas dimensiones interpretativas se sintetizan en la hermenéutica profunda, la cual cumple una función metateórica que es capaz de conjugar dos diferentes sistemas de sentido, el de la vivencia y el de la con-vivencia o, dicho de otra manera, la del sujeto y la de la cultura como tal (Martínez, 2007).

El relajamiento de las defensas del yo que propician los mitos y leyendas por la acción de la fantasía, la proyección y la introyección (Segal, 1971) permite la emergencia de lo reprimido en su doble función: como producto social y como atribución subjetiva. Es un espacio propicio para las pulsiones libidinales y de muerte que se juegan en la tensión atracción-repulsión, eros y tánatos que el texto provoca.

El análisis contratransferencial desplazado del dispositivo analítico clínico al análisis de la narrativa y la textualidad constituye una piedra angular de la hermenéutica profunda (Sanabria, 2007). Es una puesta en escena de la subjetividad del intérprete propiciada por su encuentro con la obra, es un nuevo texto que se inaugura a partir de la relación dialógica de ambas realidades, la del texto o relato y la del lector o analista, lo cual provoca nuevas textualidades y nuevas experiencias. El complemento social de la contratransferencia, en lo que al análisis textual se refiere, lo constituye la recepción histórica del texto, es decir, otras versiones e interpretaciones de este que contrastan con las propias; así, se ubica la indagación más allá del análisis textual, valga decir en la intertextualidad. Al igual que en la transferencia analítica, los demás textos constituyen discursividades que producen reacciones contra transferenciales susceptibles de ser analizadas e interpretadas.

Por otra parte, la contrastación intertextual de la recepción histórica del texto, permite comparar diversas interpretaciones con la propia y considerar la reacción histórico-cultural que el texto ha suscitado a lo largo de su existencia. La dimensión biográfica entra en interacción con otras subjetividades socialmente dadas, con otras textualidades y con otros escenarios sociológicos y culturales que no son necesariamente los del analista, exponiéndolo a mundos vivenciales, juicios de valor y concepciones del mundo que contrastan con los suyos (Hidalgo, 2003). El análisis de la producción cultural solo es comprensible en su complejidad inherente, lo que pasa necesariamente por considerar el contexto histórico-social donde se desarrolla, las subjetividades que interpela y las subjetividades y realidades sociales a partir de las cuales se producen los textos y relatos.

En definitiva, el análisis de los productos culturales según la hermenéutica profunda implica, por una parte, dejarse raptar, dejarse llevar por la obra, tal y como lo entendió Walter Benjamin (1980), a la vez que un escrutinio objetivo a partir de su determinación sociohistórica. El esclarecimiento de aquellas otras determinaciones de los productos culturales que la obra arrastra e incorpora como legado ancestral y divisa histórica (Benjamin, 1982), son también una condición sin la cual no es posible la comprensión y el entendimiento de la producción cultural. Según Martínez (2003), para Walter Benjamin, la realidad de la obra no reside en su materialidad, sino en la admiración que esta ha concitado a través del tiempo, redimiendo, a partir de su existencia contemporánea, las miradas pretéritas de quienes la contemplaron y nos precedieron. Para dicho autor, la evocación histórica y nostálgica de la obra –o para el caso mito o leyenda– es una parte inalienable y esencial de su concreción material.

La tradición que es vista no pocas veces como enemiga del progreso es, en realidad, nuestro anclaje con el pasado, a partir de lo cual se brinda un necesario sentido de continuidad e

identidad, y es, a la vez, un refugio y una fuente de valores que deberían inspirar y motivar el progreso en lugar de ser su antítesis. Cada nueva generación impone su sello característico al ideario social; el cual pasará a la generación siguiente incorporándolo a la tradición y así sucesivamente, ergo, la tradición no es estática y se remozca a sí misma. A partir de la intención del interés instrumental de suplantar la tradición (Ricoeur, 2009), se corre el riesgo de que se pierda un conocimiento y una experiencia invaluable; no obstante, se corre el riesgo de que el progreso se deshumanice y la tecnología dicte los parámetros éticos y estéticos, tal y como está ocurriendo con el consumismo capitalista, que amenaza devorar el planeta. A manera de conclusión, diremos que toda axiología debería urdir sus raíces en la tradición y en la historia.

A manera de síntesis

Los mitos son consustanciales a la humanidad desde los albores de los tiempos aunque no en condición de tales, sino como explicación originaria del mundo y la vida, en tal sentido poseen estatuto de certeza y verdad. Solo a partir del establecimiento de la racionalidad –filosófica, científica o instrumental– que antagoniza y sustituye la comprensión mítica de la realidad, el mito se refugia en las religiones y en la tradición en tanto sistemas organizados de creencias y certezas dogmáticas, brindando de esta manera su auxilio a las explicaciones acerca del origen del mundo, de la vida y de la existencia misma de la humanidad que, en muchos casos la ciencia aún no acierta a explicar a cabalidad. Sin embargo, pese al largo reinado de la racionalidad, el mito emerge sempiternamente como explicación irracional –en términos del discurso hegemónico– y a la vez alternativo de hechos y circunstancias, desafiando de esta forma a la ciencia y a la lógica. En tal sentido, la realidad factual no ha logrado aplacar los oscuros dominios del mito, el cual contribuye a dar otro sentido y otra comprensión a la existencia.

La pregunta acerca de la función social y psicológica del mito no es nueva e históricamente se han brindado diversas respuestas. En todo caso, la complejidad del asunto no admite una respuesta unívoca; en primera instancia, porque así formulada la pregunta, ya de por sí nos remite a dos dimensiones de la realidad como lo son el sujeto y la cultura cuyas coordenadas no suelen concatenarse, absolutizándose o privilegiándose alguna de tales dimensiones. Las respuestas son disímiles, una de ellas inscribe al mito en el orden de la existencia de un pensamiento “a-científico” y “pre-lógico” en los albores de la humanidad, al cual correspondería determinada estructura “ingenua, primitiva y emotiva del pensamiento”. Por otra parte, los mitos son considerados la expresión de una normatividad social en ellos contenida y a cuyo sostenimiento contribuyen; desde esta perspectiva, serían una especie de restos “arqueológicos” que dan cuenta de un orden primordial que se cristaliza en la estructura mítica y son una oportunidad extraordinaria de inquirir en un pasado remoto. En general, ambas concepciones se ubican en un nivel antropológico de explicación.

Desde una perspectiva psicoanalítica, se plantea que los mitos re-crean los grandes complejos psíquicos tal y como los entendió Freud (Freud, 1907), lo cual implica la realización fantaseada de un deseo tabuizado o proscrito, con sus consecuentes dilemas morales y la culpa concomitante. De esta manera, los mitos son una expresión socialmente tolerada de secretas intenciones establecidas de forma subjetiva y un reflejo de lo que acaece en el psiquismo del individuo, propicio en tal sentido para una especie de “arqueología psíquica” de la humanidad.

Para la psicología analítica junguiana, los mitos son consustanciales al origen mismo de la humanidad, una especie de condición original que desafía el tiempo y el espacio, una realidad inmaterial que constituye y determina al sujeto más allá de los avatares históricos-sociales y culturales de manera inmanente y esencial, una suerte de matriz genealógica

transcultural que tiene consecuencias psicológicas colectivas e individuales concretas (Jung, 1991). La esencia misma del sujeto, en su condición de tal y como parte integrante de la humanidad la constituyen los arquetipos, los cuales son símbolos de diversa índole que quedan “registrados” en una especie de memoria inconsciente asocial y ahistórica que se transmite de generación en generación.

La función social y psicológica del mito pasa por diversas asignaciones sociales y psicológicas; en todo caso, su verdadera comprensión estriba en superar la dicotomía entre el sujeto y la cultura, lo individual y lo colectivo, la fantasía y la realidad, lo racional y “lo irracional” como antinomias excluyentes que acaecen de manera irreconciliable en los procesos psíquicos y sociales; cuando en realidad son una unidad indivisible bajo el dominio de sentimientos, pensamientos, creencias, adscripciones sociales, preceptos culturales y socializaciones personales que nos constituyen.

El mito es una comprensión “no racional” –lo cual no es equivalente a irracional–, que conlleva a un conocimiento intuitivo y emotivo de la vida, el cual obedece a una modalidad de aprehensión diferencial de la realidad mediada por la experiencia subjetiva, no por ello menos válida y menos real en sus manifestaciones y consecuencias. Siguiendo a Freud (1913), diremos que el mito entraña prescripciones –ritos– y prohibiciones –tabúes– que se encuentran en la base de toda organización social; el mito, a partir de su función psicosocial, recrea en el orden cultural los más inconfesables deseos del individuo, posibilitando así su realización proyectiva y sublimada.

Para la tradición freudiana, el rito eucarístico católico conmemora la trasgresión mítica primordial y el pacto que originó la denegación colectiva e individual del deseo del objeto primario, convertido así en tabú. Las constantes histórico-culturales encontradas por Jung (1991) a nivel temático, en lo que a la mitología se refiere, podrían tener su explicación última,

no tanto en una invariante trascendente o en el inconsciente colectivo, sino en la condición humana misma. Idénticos deseos, complejos y ansiedades encontrarían propuestas, soluciones y respuestas culturales y simbólicas semejantes, y es precisamente esto lo que de colectivo hay en el inconsciente. La invariante no serían entonces los arquetipos, sino la peregrina necesidad humana de frente a la carencia y el deseo con que la existencia nos encara. El mito, así entendido, apela no tanto a una intelección como explicación plausible, sino a una afectividad que interpela y brinda respuestas a nuestros y anhelos y ansiedades.

Por su parte, la hermenéutica profunda, en tanto método de indagación social, posibilita el establecimiento de las contextualidades histórico-sociales y culturales en la producción material de los mitos y leyendas, que permiten explicar su emergencia y evolución a partir de determinadas coordenadas espacio-temporales y culturales, así como su lugar y función social. Por otra parte, la hermenéutica profunda, en cuanto método de interpretación psicológica, permite reconocer las motivaciones subjetivas e inconscientes en la autoría de los productos culturales –tal es el caso de los mitos y leyendas– en su condición psicosocial, a la vez permite determinar el impacto que los mismos provocan en las subjetividades sometidas a sus designios, incluidos por supuesto los investigadores quienes se sirven de la propia subjetividad y de su producción inconsciente para discernir y descubrir nuevos e inéditos significados y sentidos. Precisamente por la posibilidad de discernimiento inconsciente de la obra cultural y por su vía de la cultura misma, la hermenéutica profunda es propicia para la investigación de temáticas culturalmente tabuizadas y proscritas, tales como las que se abordan en los mitos y leyendas.

La hermenéutica profunda se propone el establecimiento de relaciones metateóricas entre dos dimensiones del análisis de la realidad, esto es el individuo y la cultura, que dialécticamente se

encuentra en el centro de las tensiones de las ciencias sociales. La hermenéutica profunda, en tanto corpus teórico-metodológico integrador de dos monumentales edificios teóricos de la modernidad, como lo son el marxismo y el psicoanálisis (Hidalgo, 2003), deviene a manera de una síntesis superadora que propicia un conocimiento más profundo, exhaustivo y comprensivo del acontecer humano.

Hasta aquí hemos analizado la subjetividad en términos más o menos universales, empero la subjetividad como proceso diferencial y de apropiación social e individual acaece también a nivel de lo concebido como masculino y femenino en cada sociedad históricamente hablando. En consideración a dicha condición y habida cuenta de que la titularidad de la representación de la humanidad –masculina y femenina– es asumida históricamente por el hombre, se hará un énfasis en la constitución de la subjetividad femenina en virtud de su exclusión.

Subjetividad femenina

La condición actual de la mujer es por mucho dilemática, el debate y la lucha por una sociedad más inclusiva y equitativa da paso, históricamente, a un reacomodo cultural que conmueve las estructuras, estamentos y prácticas sociales, impactando de manera directa las subjetividades que anuncian un nuevo orden. En el presente apartado se plantean algunas de las principales tesis referentes a la constitución de la subjetividad abordando el desencuentro entre los discursos y las prácticas sociales, en lo referente a lo masculino y femenino como dimensiones convergentes y divergentes a un mismo tiempo del ser social.

Para Foucault (1979), el sexo en el pasado, previo a los hallazgos freudianos, existía como una característica y condición humana sin cuestionamiento alguno, era una cosa dada. El género, por su parte, era una alteridad asumida en función de determinadas condiciones sociales diferenciales y asimétricas impuestas, a partir de lo cual se devenía como sujeto sexual; en todo caso, el reconocimiento de la sexualidad en la construcción de la subjetividad es históricamente posterior a la pregunta acerca del sujeto. El concepto, en su acepción actual, es un hijo de la modernidad reciente.

Siguiendo a Dio Bleichmar (1989), diremos que la construcción social de la sexualidad y su ubicación a partir del “continuum” de la masculinidad-feminidad históricamente dados, pasa en primera instancia por una marca somática (cromosomática, hormonal y gonadal) que establece una diferencia biológica entre el hombre y la mujer. Dicha definición biológica y fisiológica nos señala tan solo la existencia de dos tendencias del desarrollo sexual que son, a la vez, semejantes y diferentes sin que existan separaciones “químicamente puras”, las cuales se inscriben en la corporalidad de hombres y mujeres como un estigma, sobre el cual se erige a nivel social la definición de género. En el ámbito social, se intenta de manera denodada hacer coincidir las características sexuales biológicas con lo culturalmente tipificado como masculino o femenino. El ubicarse, sentirse y saberse desde un lugar distinto a la adscripción social genéricamente dada en arreglo a la biología y a la cultura es considerado por la psiquiatría y la psicología clínica como un trastorno (Asociación Americana de Psiquiatría, 1997), lo propio ocurrió con la homosexualidad, que fue considerada por la OMS como un trastorno mental hasta 1990.

El género es una construcción histórico-cultural que prescribe determinadas formas diferenciales de pensar, actuar, sentir y ser para hombres y mujeres. El género es un referente, una especie de concreción sociohistórica que se juega en la cotidianidad consciente y la mayoría de las veces es inconsciente pero siempre con consecuencias. Lo masculino y lo femenino, en tanto construcciones sociales enunciadas, interpelan a la subjetividad que se adhiere a sus cánones reproduciendo en uno u otro sentido, con “o” de exclusión, dicho imaginario social y con él sus estereotipos, prejuicios y la discriminación social concomitante. Lo masculino y lo femenino son más que construcciones sociales, son también filtro cultural, constitución subjetiva e interpretación genérica del mundo y de la vida.

La definición genérica es una asunción temprana –a partir de los 24 meses de vida o antes–, que transita por diferentes estadios de su desarrollo y que se constituye en un elemento básico y determinante al articularse como núcleo y fundamento de la identidad. Es precisamente sobre dicho núcleo donde descansarán las adquisiciones ulteriores mediadas por su conducta, que en su conjunto conformarán los atributos personales que nos definirán en nuestras características básicas. La adscripción a lo masculino o femenino determinará un primer lugar desde el cual se posesionarán, actuarán y hablarán las personalidades según sean sus vicisitudes históricas. El género, como definición básica de la personalidad es estructural, constitucional y determinará a la vez la orientación sexual en última instancia.

Lo masculino y lo femenino son siempre coordenadas espacio-temporales que se ubican en un momento histórico, una clase social, una etnia y una cultura determinadas. No existe algo así como la experiencia masculina o femenina esencialmente dada, en general y en abstracto. Aún cuando hombres y mujeres residan en una misma cultura, etnia y clase social, es un hecho que habitan en mundos y realidades sociales y emocionales diferentes, siendo la naturaleza y experiencia subjetiva de sus vivencias también disímiles, lo que a la postre les constituyen de manera diferencial. En el plano individual, la definición genérica de cada quien se vive a su vez como realidades, vivencias, intelecciones y emociones particulares. La masculinidad y la feminidad son vividas, en último término, como experiencias íntimas y profundamente subjetivas.

Aun cuando la historia oficial ha sido escrita por el hombre, que según hemos dicho asume la representación universal de la humanidad, otra muy diferente es la historia cuando la escriben las mujeres. Es así como lo masculino y lo femenino, en tanto producciones sociales en un momento dado, no se están exentos de tensiones y están siempre en movimiento. Sin embargo, más allá de determinadas variaciones culturales, las

sociedades históricamente imponen normas, patrones y pautas diferenciales a hombres y a mujeres que ubican a estas últimas en una condición histórica de desventaja y subalteridad.

Los hombres y las mujeres tienden a reproducir a nivel ontogénico la perpetuación de estas condiciones sociales vejatorias, las cuales a pesar de los profundos cambios estructurales en la esfera de la producción, la ideología y las leyes acaecidas a través de los tiempos, se mantienen relativamente invariables. La perpetuación de las condiciones vejatorias femeninas, cuyo origen se pierde en los albores del tiempo humano, nos lleva a preguntarnos acerca de cuáles son los procesos subyacentes a dicha constante histórica.

El género femenino ha sido históricamente conceptualizado sobre la base de parámetros masculinos y está fálicamente definido por la ausencia, la falta, la carencia o la atrofia, lo cual dentro de dicha “lógica” falogocéntrica convoca la envidia del pene (Freud, 1938) y un sentimiento de inferioridad. Lo femenino es entonces establecido por oposición a lo masculino, es su negativo, el reverso, una otredad inexpugnable y temida; lo femenino es lo que no es, lo que no se debe ser, un lugar proscrito que convoca el horror, el rechazo, el escarnio y la vergüenza. En tal sentido, el rival se deshonra asemejándolo a una mujer. La feminidad se erige así como un antivallor determinado por la exclusión y no como un valor intrínseco a partir de sus propias características y condiciones. De lo anterior se concluye que el sexo femenino es un no sexo o, dicho en palabras de Irigaray (1977), un sexo extrañado a la mujer. La tarea fundamental será entonces forjar una identidad y una subjetividad genérica femenina autónoma y libre de la determinación y del tutelaje masculino.

Las teorías feministas brindan, como corpus teórico polisémico, algunas claves para la comprensión del problema de la reproducción de las condiciones históricas de la discriminación femenina, derivando diversas explicaciones en dos órdenes: uno a nivel de las relaciones de poder omnipresentes en la

teoría de género y otro que alude a la constitución y construcción del género como atribución cultural, personal y psicológica, ambas dimensiones se entrecruzan y multideterminan entre sí. Para Scott (1996), han sido tres los enfoques teóricos privilegiados en los análisis del género, a saber: un esfuerzo específicamente feminista por explicar el patriarcado, un intento de compromiso de la tradición marxista con las críticas sociales y feministas y la tradición psicoanalítica en dos de sus vertientes fundamentales, la denominada teoría de las relaciones objetales y el estructuralismo freudiano francés.

En general, las distintas explicaciones y teorizaciones coinciden en la existencia de dos constantes históricas como elementos determinantes en la construcción social de la feminidad, una de ellas es lo que Bourdieu (2000) denomina el cuerpo de la mujer como capital simbólico, en tanto objeto de apropiación y deseo, como cuerpo para el otro; por otra parte, tenemos a la mujer/madre o madre/esposa –con independencia de si lo es–, siempre al servicio y cuidado de los demás en función de la procreación, reproducción y protección de la vida. De esta forma, la mujer se debate entre dos representaciones sociales disociadas entre sí, la maternidad a ella asignada y el erotismo que remite a la mujer a una condición primigeniamente sexual/genital, ambas signadas por la apropiación masculina.

Para Lagarde (1997), la feminidad está históricamente atravesada por una dimensión óptica de ser para otros, que es a donde adquiere sentido vital y reconocimiento de sí, en tanto contribución a la realización de los demás; dicha condición remite a la mujer a una incompletud permanente, en la medida en que se es en función del otro y la ubica al servicio de una ética de cuidados encargada de la reproducción y preservación de la vida en sus distintas manifestaciones. Los demás siempre tendrán prioridad sobre ella vehiculizando su ser femenino en la postergación de sí misma, construyendo su identidad en función de esta relación de servidumbre,

sometimiento y dominio históricamente dados. La prohibición de ser para sí, se constituye a partir del surgimiento del patriarcado en un tabú cultural, cuya trasgresión es socialmente peligrosa y se vive con vergüenza y culpa, lo cual ejerce una función de control y coerción introyectados bajo la modalidad de “mala conciencia” o de “ser mala”.

La ubicación de la mujer en una esfera no tradicional supone romper con el ideal estereotipado de mujer-madre y la coloca en el sospechoso lugar de trasgresión, lo cual funciona como una fuente de represión social y psicológica que le impele a mantenerse dentro de los parámetros y dictados del *statu quo*. Según Hidalgo (2003), la mujer que subvierte el lugar social asignado, se le representa de manera grotesca y terrorífica en estrecha comunión con una naturaleza primitiva e incontrolada, como en el caso de las brujas, las hechiceras y de siniestros personajes femeninos como Medea y la repugnante Segua. Dicha mujer temida y deseada, dadora de vida y que también la quita, es afín a los mitos y tradiciones en muchas de las culturas ancestrales. El abandono, e incluso el solo alejamiento del horizonte cultural de la feminidad, provoca profundos sentimientos de culpa, vergüenza y depresión por una parte, y miedo, rechazo y repulsión por otra, llevando hasta al cuestionamiento de “la esencia femenina” —en tanto construcción histórica— y a la negación del ser mismo de mujer para quien se sustrae a los dictados culturales.

En Freud encontramos la propia variante de esta versión de la dualidad femenina, por una parte tenemos la madre omnipotente, deseada y temida de la simbiosis y, por otra, la clásica mujer castrada, carente, dependiente, receptiva y pasiva prototípica del psicoanálisis. La feminidad se escinde aquí entre la mujer-madre y la mujer objeto de deseo. Para algunos psicoanalistas, la “esposa” no es otra cosa más que una especie de regreso sublimado al regazo materno, que encuentra su culminación edípica justo en la concepción de la madre/esposa. En todo caso, históricamente la feminidad reposa como en

“esencia” en la maternidad que se convierte en el núcleo duro de la identidad femenina y en el ideal social de mujer.

En general, las diversas lecturas psicoanalíticas, desde sus respectivas interpretaciones de Freud y siguiendo la tradición freudiana, están interesadas en los procesos de constitución de la subjetividad –desde las experiencias primarias hasta la consumación edípica–, en las funciones parentales (materna y paterna) dentro de este proceso, así como en el interjuego entre el sujeto (femenino o masculino) y la cultura.

En el psicoanálisis se transita, como parte esencial del proceso de subjetivación, de la indiferenciación del narcisismo absoluto a la fusión dual materna y de esta a la separatividad, para acceder posteriormente a la resolución edípica. La subjetividad se inscribe a partir del continuum de indiferenciación, simbiosis, separación e identificación tanto para hombres como para mujeres. La constitución subjetiva para el psicoanálisis fluctúa entre la completud y la pérdida, entre el apego y la separación, entre el goce y el principio de realidad, entre Narciso y Edipo, entre la carencia y la tenencia fálica, entre el miedo y la culpa, entre el deseo y la renuncia y entre la madre y el padre, todo se vive de manera diferencial dependiendo de si se es hombre o mujer.

Sin embargo, Freud plantea en *Los instintos y sus destinos* (1915) que existe una sola libido que es masculina. En el caso específico de la feminidad, una vez superado el bisexualismo y el polimorfismo infantil, dicha libido masculina se pone al servicio de fines y objetivos “pasivos”, es decir “femeninos”. Los primitivos impulsos pregenitales poco diferenciados ceden su paso, en el caso de la niña, a un intenso deseo de ser poseída, confirmando así la posición pasiva; en tal sentido, Freud propone en *Introducción al masoquismo* (1914) que este como tal es de signo femenino.

Muchas feministas sostienen que la actitud pasiva femenina es una imposición cultural falogocéntrica –que en el mejor

de los casos se encuentra en vías de extinción—, antes que una condición dada de forma constitucional, las mujeres son impelidas cultural y socialmente a ubicarse en el lugar del objeto del deseo y de la pasividad.

Las diferentes tareas evolutivas, aunque compartidas por ambos sexos, muestran rasgos distintivos en la constitución de lo masculino y lo femenino, lo que para el psicoanálisis tiene su explicación en el posicionamiento diferencial del sujeto frente al acontecer materno y paterno a partir de las correspondientes identificaciones. En todo caso, para el psicoanálisis la vinculación materna es la piedra angular sobre la cual descansa, en primera instancia, la constitución del ser; este hecho tiene una extraordinaria importancia, ya que la madre, o su sucedáneo será el primer referente de una temprana representación genérica. Tal como lo plantea Fox (1991), generalmente nuestros primeros pasos son guiados por nuestra madre, quien es el primer ser con el que se tiene la primera y más significativa de las relaciones, lo que convierte esta experiencia primigenia, que suele llevar un sello femenino, en el arquetipo y prototipo de la feminidad por antonomasia y se constituye en el ideal social de mujer. Es a partir de la asociación de la maternidad y la feminidad que la mujer se inscribe en la esfera del cuidado, la protección y la reproducción de la especie en tanto realidad psíquica para sí y para los demás.

Es menester dejar sentado que la maternidad concebida no como hecho biológico, sino en su doble carácter psíquico y social, en cuanto tarea y función, brinda la posibilidad de su ejercicio tanto a hombres como a mujeres. Si esta ha sido históricamente asociada a la mujer y a la feminidad bajo el influjo de las fuerzas patriarcales, no es debido a una condición natural inmanente o a una supuesta esencia femenina, ya que para ser madre no se requiere serlo en el sentido biológico y ni siquiera se requiere ser mujer, el padre, no pocas veces, cumple la función materna y deviene en el lugar en y la función de madre. El denominado “instinto maternal” es una constitución vincular y una construcción simbólica que trasciende

la adjudicación genérica, y cuya asunción cultural en forma casi exclusiva por parte de la mujer es una clave esencial para comprender el estereotipo sociocultural del binomio feminidad/maternidad. Este imaginario social de la feminidad es introyectado y asumido, de manera tal que la subjetividad femenina se construye a imagen y semejanza de la cultura, la cual realiza la operación madre = mujer.

Clásicamente, para el psicoanálisis, el padre cumple con una función de corte entre la madre y el hijo o hija, y se constituye en el tercero, en ese otro que no es la madre, precisamente en el padre. Según lo plantea Harding (1991), el padre adviene como el otro diferenciado de la maternidad y de lo femenino, en el cual aparece encarnada la masculinidad como valor diferencial. Sin embargo, también se ha increpado el lugar y la función asignados dentro del psicoanálisis al padre, en relación con que sea el “nombre del padre” el que introduce la escisión y la diferencia. Para Chodorow (1978), el padre deviene como metáfora a partir de la introducción discursiva de la madre, ya que es quien metafóricamente le dice al hijo o a la hija: “He aquí a tu padre”. Si la madre no abre la puerta e introduce a ese tercero significativo que es el padre, no se romperá la simbiosis. Benjamin (1996), por su parte, cuestiona la posición del padre como el “único liberador” de la simbiosis y del universo simbólico de la madre, reivindicándola en tanto factor de crecimiento y autonomía al establecer límites y fronteras al vínculo erótico y simbiótico, propiciando y estimulando así la independencia de hijos e hijas. De hecho, teóricamente estos procesos ocurren en la etapa preedípica, la cual se caracteriza por una pobre intrusión paterna, que solo adquiere preponderancia como ese otro del deseo de la madre –que no es el hijo o la hija– en la etapa fálica. Incluso previo a los procesos identificatorios edípicos, la madre enseña más o menos de forma consciente al niño –al menos más conscientemente que a la niña– los comportamientos estereotipados por la sociedad como masculinos, por lo que la madre, desde esta perspectiva, niega

la fusión dual, libera y diferencia a sus hijos respecto a sí misma e inspira a lanzarse al mundo y a asumir el autogobierno y propicia los procesos identificatorios masculinos, desmintiendo así la concepción del padre como única condición civilizatoria. De suyo, los niños y las niñas en su infinita capacidad de asombro y aprendizaje descubren el mundo –inspirados por sus madres– con plenitud de gozo y autodeterminación, la “expulsión del paraíso” simbiótico no es tal.

La dualidad de lo masculino y lo femenino se manifiesta también en antinomias sociales como lo privado y lo público, la razón moral y la razón instrumental, la protección y la explotación, la cooperación y la competencia que se asumen a su vez como atributos diferenciales de la feminidad y de la masculinidad, respectivamente, teniendo consecuencias no solo sociales sino también psíquicas. Lo masculino y femenino, sin embargo, no pueden ser definidos en términos de oposición o negación absoluta, sino a partir de su manifestación y concreción histórica. Para Cixous (1998), lo masculino o femenino puesto en términos de oposición binaria está al servicio de una “concepción machista”, lo cual no implica el borramiento o negación de las diferencias.

El monismo fálico psicoanalítico, como referente que marca la diferencia con su presencia o ausencia, es igualmente tendenciosa a aquella reivindicación feminista que plantea lo masculino como oposición a lo materno y femenino, o lo femenino como autoafirmación negativa frente a lo masculino o como denegación de la feminidad propiamente dicha.

Desde la empírea clínica es difícil corroborar tanto el complejo de castración freudiano en las niñas como el supuesto repudio y alejamiento más o menos rotundo del niño de la madre y de su universo femenino que se aducen en la teoría psicoanalítica. Pareciera más bien que la masculinidad y la feminidad se encuentran en algún intersticio ambiguo y compartido entre la maternidad y la paternidad, y no necesariamente en la preponderancia de alguno. Para Benjamin (1996), la construcción de

una “identidad verdadera” pasa por el reconocimiento y aceptación de la diferencia y de la semejanza también.

La concepción de la maternidad y la feminidad en tanto constantes histórico-sociales deben trascender la obviedad funcional de la socialización primaria, la educación y la simple imitación de roles –donde se supone que las madres feminizan a las hijas y los padres masculinizan a los hijos– como explicación. Tampoco es suficiente enunciar la reproducción de la maternidad y la feminidad a partir de aquellas constelaciones sociales –familia, religión, educación, etcétera– que contribuyen a definir sus contornos culturales, dejando por fuera los procesos intrapsíquicos subyacentes. Chodorow (1984), por otra parte, manifiesta que las explicaciones de corte intrapsíquico son metodológicamente inadecuadas para dar cuenta de los procesos de un fenómeno tan complejo como el que nos ocupa. Se trata entonces de reconocer la interioridad y la exterioridad, lo psíquico y lo social, lo masculino y lo femenino en su particular y compleja multideterminación y relación.

Para Bourdieu (2000), los valores y funciones sexuados se transmiten de “cuerpo a cuerpo” sin mediación de la conciencia y las más de las veces sin discurso, por la simple constancia de los hábitos. Más que un conocimiento es una certeza experimentada como vivencia, inscrita en la cotidianidad por la fuerza de la costumbre y establecida como un orden natural; son verdaderos aprendizajes existenciales vehiculizados a través de la convivencia misma. En todo caso, la dualidad entre lo masculino y lo femenino determina unas ciertas sensaciones, percepciones, cogniciones y prácticas diferenciales que se perpetúan a sí mismas y se transmiten a nivel vincular y comunicacional. La relación entre los sexos como construcción histórica reproduce las prácticas hegemónicas masculinas de manera irracional y espontáneamente, sin enjuiciarlas y sin siquiera enunciarlas.

La persistencia del hábito, sin embargo, no es suficiente para explicar la constancia, autonomía y rezago que persiste en el caso de la mujer respecto a los cambios estructurales acaecidos en la esfera de la producción, la ideología y las leyes entre otros órdenes sociales. Para Bourdieu, la “genética del inconsciente sexual” encuentra su prolongación lógica en las estructuras de los universos sociales de donde emerge y se reproduce en su primicia histórico-social androgénica, tanto individual como colectivamente. Bourdieu asigna una importancia capital a instituciones como la familia, la iglesia, la escuela y el Estado que, con diversos y variados niveles de influencia según cada época, han contribuido a la perpetuación del dominio masculino, nutriéndose a la vez de las prácticas y haceres que contribuyen a conformar.

La legitimación institucional de una situación histórica de inequidad brinda a esta una aureola de universalidad y de orden natural, invisibilizando toda manifestación de discriminación, asumiéndose como la única posibilidad de ser y como una condición irrevocable. Incluso aquellos y aquellas que se encuentran subyugados tienden a reproducir las condiciones de su propia dominación. Se debe recordar también que la razón instrumental masculina impone relaciones sociales desiguales al hacer abstracción de los sujetos concretos —hombres o mujeres— e ignorar las condiciones sociales vejatorias de estas últimas. Las condiciones histórico-sociales concretas se presentan y reivindican bajo el halo de una pretendida “igualdad”, cuando en realidad tiene un fuerte énfasis y acento masculino.

El interés instrumental (Ricoeur, 2009) de inspiraciones masculinas que priva en la sociedad contemporánea, funciona de manera análoga a las ideologías, esto es bajo una cobertura de conveniencia general fuera de toda sospecha de beneficios particulares en desmedro de las necesidades colectivas. La noción de progreso asume la forma fundamental de desarrollo científico y tecnológico, el cual, sin embargo, se encuentra al

servicio del consumo a contrapelo de la misma salud del planeta. Los llamados de conciencia exigiendo una mayor racionalidad y responsabilidad son vistos como arrebatos nostálgicos y utopías, cuando no, como acciones peligrosas que amenazan el desarrollo social. El interés instrumental se erige como el depredador dominante que asola y avasalla por doquier.

La liberación femenina, que debe ser un proyecto de toda la humanidad, se encuentra históricamente en la situación dilemática de asumir las asignaciones sociohistóricas de lo femenino, en tanto construcción masculina que la subordina, o asume para sí los atributos masculinos, masculinizándose en este acto. Existe también una tercera vía que, en el mejor de los casos, se encuentra en construcción, pues pasa por una re-conceptualización de los géneros y de su relación entre sí. De lo que se trata es de dismantelar las estructuras discursivas y sociales en las cuales se asienta la desigualdad, así como construir y redefinir la masculinidad y la femineidad a partir de una nueva ética de inclusión y respeto de lo diferente.

Más allá de las luchas por las discriminaciones positivas y las acciones afirmativas que permiten a las mujeres un mayor ejercicio de las ciudadanía, las mujeres, desde su propio lugar y condición histórica y, en virtud de ello suelen aportar determinadas sensibilidades y perspectivas alternativas, que derivan en nuevas formas sociales de ser, pensar, actuar y relacionarse. Tales modalidades contrastan con los paradigmas masculinos dominantes a los cuales cuestionan y contribuyen a su transformación positiva en la perspectiva de la preservación y generación de la vida, la cooperación, la solidaridad y la aceptación de la diferencia como parte constitutiva de la realidad y del propio ser.

A partir del reconocimiento de la diferenciación sexual, algunas feministas proponen que las mujeres son “un colectivo” diferenciado de los hombres, por lo tanto no basta con la incorporación plena de las mujeres a los espacios tradicionalmente masculinos en igualdad de condiciones. Antes bien, se requiere

de espacios sociales propicios para el pleno ejercicio de su singularidad a partir de la cual brindarán nuevas perspectivas y aportaciones que sin duda enriquecerán los horizontes socio-culturales de la humanidad. En todo caso, dichas transformaciones deberán realizarse en los espacios sociales compartidos entre hombres y mujeres. Al respecto surge la pregunta: ¿es lícito concebir a la mujer más allá de su condición de nacionalidad, clase o etnia?, ¿a partir de qué condiciones, intereses y objetivos, más allá de las diferencias, coincidirán las mujeres de distintas procedencias sociales? La respuesta a tales interrogantes la encontramos en el universo hegemónico de la masculinidad, que impone una condición de subordinación, discriminación y opresión hacia la mujer, común en los distintos estamentos sociales. La lucha contra estas condiciones vejatorias se constituye en el objetivo y consigna política de las reivindicativas de los colectivos femeninos de campesinas, obreras, intelectuales, empresarias y políticas, quienes luchan desde sus particulares lugares contra un sistema de iniquidad (Cobos, 2002). Lo anterior no obvia otras formas de discriminación social que acaecen como resultado de la conformación de una sociedad clasista, xenofóbica y racista, además de sexista, en la cual participan hombres y mujeres.

El feminismo como corpus teórico ha arrojado luz acerca de la falsedad de la supuesta neutralidad valorativa en relación con las condiciones sociales y la pretendida igualdad de derechos y oportunidades para todo el conglomerado social constituido por hombres y mujeres. La revelación del ocultamiento de las condiciones históricas de opresión femenina ha sido uno de los grandes aportes de los movimientos feministas, al mismo tiempo que el feminismo ha hecho históricamente una importante contribución al mejoramiento y profundización de la democracia.

No se trata de ontologizar y cristalizar la feminidad a partir de categorías esenciales a manera de un “eterno femenino” inmaterial y ahistórico, sino de concebir la feminidad en su particular concreción histórico-social, constituida y determinada

por los avatares de la humanidad a la cual pertenece, semejante pero diferente a los hombres. Se trata de reconocer la singularidad femenina sustrayéndola a la tutelaridad y representación masculina y de darle el lugar que le corresponde en la constitución y construcción de la materialidad social en la cual habita. De lo que se trata es de brindar un reconocimiento genuino de sí misma y de los otros, de este a una identidad alternativa –femenina– individual y colectiva al mismo tiempo. Se trata, en definitiva, de dismantelar aquellos aparatos y dispositivos sociales que privan a las mujeres de la posibilidad de su autorrealización.

Consideraciones finales

A manera de síntesis, se reseñarán a continuación un conjunto de tesis derivadas de las anteriores reflexiones, siempre bajo la égida de la constitución de la subjetividad, desde una perspectiva comprensiva que implica múltiples miradas a partir de la pluralidad de los diversos desarrollos teóricos abordados.

Realidad social y subjetividad

- Lo específicamente humano es la transformación y apropiación de la realidad en tanto mundo material y entorno social, estando definida la condición humana por su cualidad de sujeto y objeto de la propia transformación.
- El sujeto es el resultado de una práctica y experiencia social, de una praxis que le constituye y a partir de la cual surge la conciencia como construcción simbólica del mundo circundante con sus condiciones y contradicciones.
- La característica fundamental del funcionamiento psíquico es la acción-asimilación del contexto social y de las formas

de actividad históricamente estructuradas que definen las acciones, los pensamientos y las formas de existencia.

- Lo social y lo individual se contienen mutuamente; sin embargo, la individualidad va más allá de la incorporación de lo social, y lo social resulta más que la suma de individualidades.
- Las categorías psicológicas como “el yo”, “el ego”, “el self” y la personalidad derivan de la ficción de una identidad sustancial y fundante; empero, la constitución de una subjetividad previa al lenguaje y a la historia solo alimentan el mito fundacionista del que se nutren todas las cosmogonías psicológicas.
- 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 de la subjetividad.
- Es el entramado social el que brinda sentido y orientación a la estructura psíquica del individuo, en tanto realidad simbólicamente preestructurada en la cual emergen, comparten y conviven las subjetividades.

Procesos de individuación y subjetivación

- De lo que se trata es de establecer 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.
- En la comprensión de la subjetividad se aprehende el entramado social que contribuye a definirla; así mismo, en la interacción social se revela la participación intersubjetiva que conforma las individualidades. De esta manera, el sujeto se produce en los intercambios sociales y en la interacción con los demás; de allí que toda psicogénesis es, por antonomasia, una sociogénesis.

- La subjetividad se encuentra determinada por los contornos sociales y culturales históricamente hablando, que definen unos modos y condiciones sociales comunes a los individuos dentro de una formación histórico-social dada, los cuales imponen ciertas vivencias y experiencias compartidas.
- Los procesos identitarios surgen de una realidad sociohistórica concreta, que adviene como una definición cultural previamente establecida a la subjetividad.
- Según sea la participación del individuo en la construcción del mundo material, a partir de su adscripción de clase, derivará determinada conciencia del mundo y de sí.
- El orden imperante es más que una simple representación mental, es un conjunto de convenciones y estructuras sociales que se reiteran en las cotidianidades y vivencias. Son esquemas de sensaciones, percepciones y acciones aprehendidas que interpelan y constituyen al sujeto al margen de su conocimiento y de su voluntad.
- Aún adscritos a una misma condición sociohistórica, los procesos de socialización y subjetivación son particulares en cada individuo, por lo que este adviene como la propia síntesis singular de dichos procesos.
- La individualidad se conforma en el interjuego especular con los demás constituidos en sociedad, lo cual le permite a cada quien reconocerse en su singularidad y ser, a la vez, imagen especular (social) donde los demás se reconocen.

Subjetividad y lenguaje

- La mismidad de cada quien (aquello que lo constituye como tal) tiene su génesis en una exterioridad, en una discursividad preestablecida a manera de una identidad social.

- Las discursividades dominantes se cristalizan en prescripciones religiosas, políticas y científicas que estructuran las creencias, pensamientos y acciones a manera de un orden social dado. Dichas discursividades determinarán los intercambios y relaciones sociales entre los individuos.
- La socialización pasa por el proceso de asimilar e identificar determinadas construcciones sociales discursivas (hegemónicas o alternativas) que poseionan al sujeto en algún lugar social frente al orden establecido.
- La realidad simbólica –dominante o no– parte de construcciones lingüísticas sustantivas, adjetivas, genéricas, incluyentes y excluyentes que permean de manera diferencial las subjetividades.
- Los procesos de apropiación subjetiva del contexto histórico-social suelen ser, la mayoría de las veces, de naturaleza inconsciente, por lo que el sujeto piensa que él es el origen de sus “propios discursos” y de “sus propias ideas”.
- En todo caso, las discursividades alternativas y contestatarias se ubican en los linderos exteriores y excluyentes de los discursos dominantes, que son siempre su referente y que, quiérase o no, contribuyen a perfilar. Son un discurso acerca del discurso hegemónico.
- La subjetividad fluctúa entre el **consenso comunicacional** –que brinda el lenguaje– permitiendo el intercambio social y **la singularidad** que le es propia, aquello que se encuentra más allá del lenguaje y conforma la experiencia emocional del individuo.

Subjetividad y poder

- Existe, históricamente, una clase social que somete y subyuga al conjunto de la sociedad, a partir de lo cual se establece la lucha de clases, cuya resolución dialéctica deriva en un nuevo orden social y en la redistribución del poder.

- La clase dominante tenderá a imponer al resto de la sociedad su visión de mundo e intereses a través de la ideología dominante, valiéndose de instituciones sociales tales como la religión, la educación y la coerción.
- Las diferenciaciones sociales se incorporan de un modo particular en cada individuo según la propia historicidad, circunstancialidad y las modalidades de apropiación subjetiva; sin embargo, la subjetividad es más que la suma de las diferenciaciones sociales.
- El poder simbólico no puede realizarse sin la participación de quienes somete y contribuyen a reproducirlo, aunque no necesariamente como un acto consciente, deliberado y libre.
- La conciencia estará medida por elementos de “verdad” en tanto representación objetiva de la realidad, y por una distorsión ideológicamente inspirada que condiciona y obtura su comprensión y entendimiento.
- Las representaciones del mundo suelen aparecer bajo un halo de objetividad, sentido común y obviedad que desdeña todo esfuerzo analítico y prueba de realidad. Son certezas y creencias que no requieren comprobación alguna.
- El fundamento de la violencia simbólica no radica necesariamente en las conciencias engañadas, sino en las estructuras de dominación que imponen una realidad dada, la cual se interioriza a partir de los usos y prácticas sociales a manera de un orden naturalizado y al margen de la conciencia.
- Existe siempre un espacio social para que el individuo tome conciencia “de sí y para sí” en la construcción del mundo material, de manera tal que se libere de las viejas ataduras y dictados.
- El sujeto se reconoce a sí mismo en la alteridad y en el vínculo con el otro; por tanto, la liberación de las condiciones

sociales de opresión es un ejercicio colectivo y una tarea compartida. Nadie puede ser libre si oprime a los demás.

Subjetividad y marginalidad

- Cualquier categorización social define sus propios contornos, allende de los cuales se ubica en un acto de exclusión lo otro.
- Lo societal establece un ámbito de pertenencia a partir de una diferenciación donde se decanta lo propio, o más exactamente lo “nuestro”, frente a una exterioridad que se asume no pocas veces como ajena y hostil.
- Los sistemas simbólicos establecen sus propios criterios de validación y justificación tautológicamente definidos, determinando sus propios dictados y fronteras dentro de una lógica binaria de inclusión y exclusión.
- La diferenciación está múltiplemente determinada por clase, sexo, género, etnia, nacionalidad, credo religioso, convicción filosófica y política, entre otras, que impactan y definen las identidades como tales.
- De lo que se trata es de establecer una genuina aceptación de la diferencia, no como lo exótico y extraño, sino como una parte integral del acontecer cultural, construido a partir de similitudes y diferencias.

Lo consciente y lo inconsciente en la constitución subjetiva

- La materialización y dinámica de las realidades sociales se constituyen a partir de los intercambios conscientes e inconscientes, que contribuyen a perfilar sus contornos y definen las relaciones de intercambio entre los individuos.

- Lo subjetivo construido como exterioridades e interioridades, como individualidad e interacción social, como lo manifiesto y latente, carece de linderos y fronteras claras entre dichas dimensiones del ser.
- La socialización primaria acaece en el seno familiar donde se constituye la estructura del carácter, el asiento de la personalidad, las identificaciones –sexuales y psicológicas– y la asunción de las pautas de convivencia que determinan la vida psíquica y social del individuo, sin que este tenga conciencia de tales procesos.
- 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 y entre la realidad y el deseo.
- El orden hegemónico provoca de manera inconsciente determinadas sensaciones, percepciones y cogniciones que el sujeto asume como suyas y que mediatizan la recepción subjetiva de la realidad.
- La constitución de la subjetividad y su relación con la cultura navega en aguas tempestuosas y se debate entre los monismos estructuralistas, semióticos y del inconsciente.
- El concepto de inconsciente es el punto de partida que posibilita la articulación del sujeto y la cultura, en tanto contribuye a la construcción y concatenación de las realidades sociales e individuales de naturaleza simbólica, las cuales propician las interacciones e intercambios psicosociales, así como la conformación y dinámica de la subjetividad más allá de la virtualidad del lenguaje manifiesto.
- La hermenéutica profunda cumple una función metateórica al ser capaz de conjugar dos diferentes sistemas de sentido: el de la vivencia y el de la convivencia o, dicho de otra manera, la del sujeto y la de la cultura.

- En la investigación social, el individuo tiene un valor heurístico, siendo la principal fuente de información y revelación –incluido lo inconsciente–, a partir de la dialéctica establecida entre el sujeto como texto inédito y la realidad social como contexto.

Lo mítico y lo subjetivo

- El mito originalmente es una verdad indudable que brinda una explicación y una justificación a un orden de cosas dado, es una consustancialidad y una realidad viviente que sostiene un universo cosmogónico, es razón, certeza y causalidad. En tanto ámbito de certidumbre concierta conciencias y voluntades, definiendo las fronteras de la comunidad que en él se representa.
- El mito como tal se refugia en las religiones y en la tradición, en tanto sistemas organizados de creencias y certezas dogmáticas, brindando su auxilio a las explicaciones acerca del origen del mundo, de la vida y de la existencia misma de la humanidad.
- La acción mítica es una construcción social que tiene un impacto óntico en la constitución de las subjetividades. Es idiosincrasia e identidad colectiva a la vez que individual; su estudio y comprensión facilitan el entendimiento de la psicología de los pueblos y de las gentes que los habitan.
- La visión mítica, como explicación del mundo y de la vida, impone determinados juicios de valor y prescripciones que brindan cánones y marcos regulatorios y de acción entre los individuos, formando lo que Bourdieu (2000) denominó el “habitus”, a través del cual se incorporan en las cotidianidades individuales y colectivas.
- El mito con su doble función (psíquica y social) sirve a dos diferentes propósitos, por un lado permite los procesos de socialización y asimilación de la cultura a partir

de la moraleja y del temor al castigo que el mito provoca, y por otro, facilita la realización proyectiva de deseos inconscientes proscritos.

- El arte, la mitología y las fantasías en general surgen de la imperiosa necesidad de satisfacer deseos que la realidad exterior e interior niegan, son formas de “satisfacción sustitutiva”, una especie de “formación de compromiso” (Freud, 1938) que permite satisfacer por esta vía y solo hasta cierto punto diversas demandas psíquicas –prohibidas– conscientes e inconscientes.

Subjetividad femenina

- Lo masculino y lo femenino, en tanto construcciones sociales enunciadas, interpelan a la subjetividad que se adhiere a sus cánones, reproduciendo en uno u otro sentido dicho imaginario social y con él sus estereotipos, prejuicios y la discriminación social concomitante.
- El género es un referente, una especie de concreción sociohistórica que se juega en la cotidianidad consciente y la mayoría de las veces es inconsciente pero siempre con consecuencias.
- La adscripción a lo masculino o femenino determinará un primer lugar desde el cual se posesionarán, actuarán y hablarán las personalidades, según sean sus vicisitudes históricas. El género, como definición básica de la personalidad, es estructural y constitucional, convirtiéndose en el núcleo duro de la identidad.
- Sobre el núcleo género-identidad descansarán adquisiciones ulteriores mediadas por su conducto, que en su conjunto conformarán los atributos personales que definirán los rasgos y características básicas de la subjetividad.

- Lo masculino y lo femenino son más que construcciones sociales, son filtro cultural, constitución subjetiva e interpretación genérica del mundo y de la vida. El género es una construcción histórico-cultural que prescribe determinadas formas diferenciales de pensar, actuar, sentir y ser para hombres y mujeres.
- La relación entre los sexos como construcción histórica reproduce las prácticas hegemónicas masculinas, imponiendo un lugar de subalteridad a la mujer de manera irracional y espontáneamente, sin enjuiciarlas y sin siquiera enunciarlas.
- La mujer se debate entre dos representaciones sociales dissociadas entre sí, la maternidad a ella asignada y el erotismo que remite a la mujer a una condición de objeto sexual/genital, ambas signadas por la apropiación masculina.
- Es necesario reconocer la singularidad femenina sustrayéndola de la tutelaridad y representación masculina, y darle el lugar que le corresponde en la constitución y construcción de la materialidad social en la cual habita.

Bibliografía

- Alfaro, R. (2004). *Sujetos políticos e identidades: discurso crítico y utópico de los foros anti-globalización en la región Puebla-Panamá*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Programa Centroamericano de Posgrado. Maestría en Ciencias Sociales.
- Asociación Americana de Psiquiatría. (1997). *DSM IV*. Barcelona, España: Masson S. A.
- Benjamin, J. (1996). *Los lazos del amor. Psicoanálisis feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Benjamin, W. (1980). *Imaginación y sociedad: Iluminaciones I*. Madrid, España: Taurus.
- . (1982). *Discursos interrumpidos I*. Madrid, España: Taurus.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.
- Braunstein, N. (1993). *La clínica psicoanalítica: de Freud a Lacan*. San José, Costa Rica: Clínica de Psicología Dinámica.
- Butler, J. (1999). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México D. F., México: Paidós.
- Campos, A. (1981). *¿Qué es la Psicología del Trabajo?* San José, Costa Rica: CSUCA.
- Cardamone, R. (1992). *Temas de psicología, psicoterapia y neuropsicología. Un enfoque socio-cultural*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Carvajal, E.; D'Angelo, R. y Marchina, A. (1996). *Una introducción a Lacan*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa.
- Chodorow, N. (1984). Personalidad, sexualidad diferenciada y reproducción del ejercicio maternal. En: *El ejercicio de la maternidad*.

- Psicoanálisis y sociología de la maternidad y la paternidad en la crianza de los hijos*. Barcelona, España: Gedisa.
- Cixous, H. y Catherine, C. (1998). *The Newly Born Woman*. Minneapolis, USA: University of Minnesota Press.
- Cobo, R. (2002). *Democracia partidaria y sujeto político feminista*. Anales de la Cátedra Francisco Suarez. Universidad de la Coruña, España. Recuperado de www.ugr.es/~filode/pdf/contenido36_2.pdf [Consulta el 9 de abril de 2012].
- Descartes, R. (1998). *El discurso del método*. Barcelona, España: Fontana.
- Dio Bleichmar, E. (1989). *El feminismo espontáneo en la histeria. Estudio de los trastornos narcisistas de la feminidad*. México D. F., México: Fontamara.
- Echeverría, P. (1986). *Trabajo y socialización penitenciaria*. (Tesis de grado) Universidad de Costa Rica.
- Ehrenwald, J. (1969). *Psicoterapia: Mito y método*. Barcelona, España: Ediciones Toray.
- Eliade, M. (1985). *Mito y realidad*. Barcelona, España: Editorial Labor.
- Elías, N. (1994). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F. (1976). El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. En: *Karl Marx y Friedrich Engels. Obras Escogidas*. Tomo 3. Moscú, Unión Soviética: Editorial Progreso.
- Fadiman, J. (2001). *Teorías de la personalidad*. México D. F., México: Oxford.
- Femenías, M. (2000). *Sobre sujeto y género*. Buenos Aires, Argentina: Catálogos.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. México D. F., México: Siglo XXI.
- _____. (1979). *Historia de la sexualidad*. Vol. 3. México D. F., México: Siglo XXI.
- _____. (1983). *Las palabras y las cosas*. México D. F., México: Siglo XXI.
- _____. (1995). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Fox, E. (1991). Feminismo y Ciencia. En: G Batres (ed.). *Compilación bibliográfica sobre elementos epistemológicos y metodológicos de la*

investigación no sexista. San José, Costa Rica: Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la Prevención del Delito y el Tratamiento del Delincuente.

Freud, A. (1954). *El yo y los mecanismos de defensa*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Freud, S. (1900/1996). *La interpretación de los sueños. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1907/1996). *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1909/1996). *Análisis de la fobia de un niño de cinco años. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1909/1996). *El hombre de las ratas. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1910/1996). *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1913/1996). *Tótem y tabú. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1913/1996). *Múltiples intereses del psicoanálisis. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1914/1996). *El "Moisés" de Miguel Ángel. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1914/1996). *Introducción al masoquismo. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1915/1996). *Lecciones introductorias al psicoanálisis. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1915/1996). *Los instintos y sus destinos. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1915/1996). *Lo inconsciente. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1917/1996). *Duelo y melancolía. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

_____. (1917/1996). *Un recuerdo infantil de Goethe en Poesía y Verdad. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.

- _____. (1920/1996). *Psicología de las masas y análisis del yo. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. (1921/1996). *Psicología de las masas y análisis del yo. Obras completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. (1923/1996). *El yo y el ello. Obras completas*. Tomo 3. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. (1924/1996). *Esquema del psicoanálisis. Obras completas*. Tomo 3. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. (1926/1996). *Inhibición síntoma y angustia. Obras completas*. Tomo 3. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. (1927/1996). *El porvenir de una ilusión. Obras completas*. Tomo 3. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. (1928/1996). *Dostoievski y el parricidio. Obras completas*. Tomo 3. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. (1930/1996). *El malestar en la cultura. Obras Completas*. Tomo 2. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- _____. (1938/1996). *Compendio del psicoanálisis. Obras Completas*. Tomo 3. Madrid, España: Editorial Biblioteca Nueva.
- Fromm, E. y Maccoby, M. (1973). *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano: un estudio de la economía y la psicología de una comunidad rural*. México D. F., México: Fondo de Cultura.
- García, E. (2001). La praxis psicoanalítica: un análisis del(a) lengua(je). *Folios, 14*. DCS-UPN. Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Humanidades, Universidad Pedagógica Nacional Colombia: Colombia. Recuperado de [storage/folios/articulos/folios14_09arti.pdf](#) [Consulta 15 de diciembre de 2006].
- González, J. (2008). Anatomía del poder: episteme y sujeto político en Michel Foucault. *Konvergencia Filosófica*. 6 (19), 35-49.
- Habermas, J. (1993). *Lógica de las Ciencias Sociales*. México D. F., México: Rei.
- Harding, S. (1991). Introducción a otra voz. Perspectivas feministas en la vida y en las ciencias sociales. En G. Batres (ed.). *Compilación bibliográfica sobre elementos epistemológicos y metodológicos de la investigación no sexista*. San José, Costa Rica: Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la prevención del Delito y Tratamiento del Delincuente.

- Henderson, J. (1974). *El hombre y sus símbolos*. Madrid, España: Aguilar Ediciones.
- Hidalgo, R. (2010). *La Medea de Eurípides. Hacia un psicoanálisis de la agresión femenina y la autonomía*. San José, Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Horkheimer, M. (1990). *Teoría crítica*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Irigaray, L. (1985). Is the subject of science sexed? *Cultural Critique*. 1, 73-78.
- Jung, C. (1977). *Símbolos de transformación*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- . (1980). *Los complejos y el inconsciente*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- . (1991). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Klein, M. (1948). *El psicoanálisis de niños*. Buenos Aires, Argentina: El Ateneo.
- Kristeva, J. (1988). *Poderes de la Perversión*. México D. F., México: Siglo XXI.
- Lagarde, M. (1997). *Claves feministas para el poderío y la autoafirmación de las mujeres*. Managua, Nicaragua: Puntos de encuentro.
- Lévi-Strauss, C. (1990). *Mito y significado*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Lorenzer, A. (1977). *El lenguaje destruido y la reconstrucción psicoanalítica*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- . (1986). *Símbolo, interacción y praxis*. México D. F., México: Siglo XXI.
- Malinowski, B. (1974). *Magia, ciencia, religión*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
- Martín-Baró, I. (1985). Entre el individuo y la sociedad. En: *Acción e Ideología. Psicología Social desde Centroamérica*. San Salvador, El Salvador: U. C. A. Editores.
- Martínez, M. (1982). *Métodos actuales de investigación social*. Madrid, España: AKAL.

- Martínez, M. (2003). Apuntes para la comprensión de la concepción estética en Walter Benjamin. *Reflexiones*. 82 (1), 71-78.
- . (2005). Subjetividad y cultura, una mirada freudiana. *Reflexiones*. 84 (2), 61-70.
- . (2007). Psicoanálisis y hermenéutica profunda. *Revista Costarricense de Psicología*. 26 (39), 43-52.
- . (2007). Psicoanálisis y marxismo: una imposibilidad paradigmática. *Revista de Ciencias Sociales*. 115 (1), 85-93.
- . (2007). La construcción de la feminidad: la mujer como sujeto de la historia y como sujeto de deseo. *Actualidades en Psicología*. 21, 79-93.
- . (2007). Claves para una mayor comprensión entre la subjetividad y la cultura. En I. Dobles, S. Baltodano y V. Leandro. *Psicología de la liberación en el contexto neoliberal*. San José, Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.
- . (2011). La función social y psicológica del mito. *Revista Káñina*. 35 (1), 187-199.
- Marx, K. (1984). *Manuscritos económicos filosóficos*. Madrid, España: Alianza.
- Marx, K. y Engels, F. (1985). *La ideología alemana*. San José, Costa Rica: Nueva Década.
- . (2000). *Manifiesto del Partido Comunista*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Montero, M. (2002). Construcción del Otro, liberación de sí mismo. *Utopía y praxis Latinoamericana*. 7 (16), 41-51.
- Océano Grupo Editorial. (1996). *Océano Uno Diccionario Enciclopédico*. Barcelona, España.
- Ochoa, J. (2002). *Mito y chamanismo: El mito de la tierra sin mal en los Tupi-Cocama de la Amazonia Peruana*. (Tesis de Doctorado del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura). Universidad de Barcelona, España.
- Quirce, C. (2011). El modelo del arriba y del debajo de la conciencia: análisis etnofarmacológico del uso de plantas enteogénicas. *Reflexiones*. 90 (1), 195-214.
- Rauber, I. (1994). *Construyendo el poder desde abajo. Claves para una nueva estrategia*. La Habana, Cuba: Ediciones para el debate popular.

- _____. (2004). *Sujeto social, político, histórico en Latinoamérica hoy. Razones para su rearticulación*. Recuperado de EL:\sujeto político\doc.pdf [Consulta 23 de febrero de 2012].
- _____. (2004). *Sujeto social, sujeto histórico, sujeto político. Movimientos sociales y representación política*. Recuperado de www.revelion.org/docs/4518.pdf [Consulta el 24 de febrero de 2012].
- Reale, G. y Antiseri, D. (2001). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona, España: Herder.
- Retamozo, M. (2011). Sujetos políticos: Teoría y epistemología. Un diálogo entre la teoría del discurso, el (re)constructivismo y la filosofía de la liberación en perspectiva latinoamericana. *Ciencia Ergo Sum*. 18 (1), 81-89.
- Ricoeur, P. (2009). *Ética y cultura*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros UCA.
- Rochlitz, R. (1996). *The disenchantment of art. The philosophy of Walter Benjamin*. New York, USA: The Guilford Press.
- Sanabria, J. (1995). Etnopsicoanálisis y hermenéutica profunda en la investigación social. *Actualidades en Psicología*. 11 (87), 1-55.
- _____. (1996). Hacia una aplicación del método psicoanalítico a la investigación social. *Actualidades en Psicología*. 12 (90), 5-54.
- _____. (1997). Hermenéutica profunda y etnohermenéutica. *Actualidades en Psicología*. 13 (93), 7-24.
- _____. (2007). *Hermenéutica profunda y análisis de la cultura*. San José, Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica.
- Scott, J. (1996). El género: Una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (ed.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. México D. F., México: PUEG.
- Segal, H. (1971). *Introducción a la obra de Melanie Klein*. En *Obras completas de Melanie Klein*. Buenos Aires, Argentina: Paidós-Horme.
- Solsona, H. (2001). *Mito y ritual*. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/ritual.pdf> [Consulta el 22 de febrero de 2008].
- Vygotsky, L. (1986). *Obras psicológicas escogidas*. Moscú, Unión Soviética: Editorial Akademichescaia.

Acerca del autor

Manuel Martínez Herrera. Magíster y especialista en Psicología Clínica y Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura de la Universidad de Costa Rica. Autor de diversos artículos referentes al tema de la constitución de la subjetividad y otros.

Ha sido coordinador de la Cátedra de Teorías y Sistemas de la Psicología, profesor de Historia de la Psicología y de cursos de Psicopatología y Psicoterapia en grado y posgrado de la Universidad de Costa Rica. Fue director de la Escuela de Psicología y actualmente funge como director del Posgrado en Psicología y vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales en esta universidad.

La licencia de este libro se ha otorgado a su comprador legal.

Valoramos su opinión.
Por favor [comente esta obra](#).



Adquiera más de nuestros
libros digitales en la
[Librería UCR virtual](#).

LIBRERÍA
UCR

VIRTUAL

La complejidad de la constitución de la subjetividad no admite explicaciones monistas que de manera unívoca den cuenta del acontecer humano, antes bien, la comprensión de lo humano está signada por una conjunción e inter-relación de realidades de índole y naturaleza diversa.

Desde una perspectiva disciplinaria el sujeto deviene múltiple y a la vez fragmentado bajo diversas titularidades, esto es, como sujeto psicológico, sujeto social, sujeto del lenguaje y sujeto del inconsciente. Las diferentes perspectivas y el desconocimiento de otros ámbitos de conocimiento y proposiciones teóricas contribuyen a la uni-lateralización y atomización de la comprensión de la subjetividad. A esta complejidad se suma la diversidad de enfoques metodológicos, epistémicos y ontológicos que pueblan las diversas disciplinas.

El presente texto problematiza el actual estado de cosas a partir de la interlocución de diversas discursividades y de su contras-tación crítica, en la perspectiva de establecer posibles confluencias meta-teóricas para una mayor y mejor comprensión del de-venir de la subjetividad.

Se parte del supuesto de que el sujeto es indivisible y que su constitución se conforma a partir de una historia compartida, la cual se vehiculiza sobre la base del consenso comunicacio-nal y de lo inédito de cada individuo, es decir, de lo social y de la aportación personal a la obra humana.