

T
1146

123978

 XOCHIMILCO SERVICIOS DE INFORMACIÓN
ARCHIVO HISTÓRICO

123978

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES



**LA INTERVENCION PSICOSOCIAL:
EXPERIENCIA Y SIGNIFICACIÓN**

TESIS

PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES
CON ESPECIALIDAD EN
PSICOLOGÍA SOCIAL DE GRUPOS E INSTITUCIONES

PRESENTA

MARÍA DE LOS ÁNGELES MORENO MACÍAS

DIRECTOR DE TESIS: DR. RAYMUNDO MIER GARZA

MÉXICO, D.F.

2011

*A mis hijas: Aura y Alia
por enriquecer mi vida
con su modo de ser.*

*A mis padres porque su fuerza
y su amor siempre
han estado conmigo.*

*A mis amigas y amigos
que me han acompañado de
muchas maneras en esta tarea.*

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis es producto de un largo proceso de trabajo en el que hubo encuentros y desencuentros, dudas, sorpresas, dificultades, interrogantes, atisbos, certezas, recuerdos y sueños. Reconozco que en este trayecto he estado muy acompañada, y por ello quiero agradecer enormemente a:

Raymundo Mier, por darme la oportunidad de pensar, equivocarme y volver a pensar.

Carolina Lozoya, por sus palabras e imprescindibles silencios.

Alicia Rojas, por su apoyo, entusiasmo y opiniones para el desarrollo de esta tesis.

Teresa Mckelligan, Ana Treviño, Javier de la Rosa e Iván Azuara, porque sin su solidaridad, apoyo y confianza hubiera sido muy difícil concluir.

Mis colegas y amigos del Seminario Interinstitucional Cultura, Educación e Imaginario Social, por la creación de un espacio que nos permite reflexionar.

Los sinodales que con sus valiosas observaciones han enriquecido este trabajo: Dra. Silvia Radosh Corkidi, Dra. María Luisa Murga Meler, Dr. Marco Jiménez García, Dr. Hans Saettle, Dra. María Eugenia Ruíz Velasco y Dr. Raúl Anzaldúa Arce.

RESUMEN

La práctica de la intervención psicosocial es extensa y se desarrolla al amparo de diversos enfoques teóricos y metodológicos. Cada uno de estos enfoques sustenta formas de intervención particulares a partir de sus concepciones de sujeto, de grupo y de institución; en este sentido, los desarrollos han sido muy amplios y las discusiones han sido interminables. No obstante esta riqueza, la intervención en sí no ha sido objeto de discusión teórica en la misma magnitud que ha sido ejercicio práctico.

Analizar los fundamentos teóricos de una intervención no es discutir teóricamente la intervención. Por ello, esta tesis propone algunos elementos para construir un camino de dilucidación teórica sobre la intervención. En este camino, cobra relevancia el interés que –entre otros– se expresa sobre la transformación de las significaciones, por parte de algunas de los enfoques más importantes para la psicología social de grupos e instituciones.

Como desarrollo teórico, el psicoanálisis tiene un lugar destacado; sin embargo, ha sido objeto de múltiples críticas por no incluir la dimensión socio-histórica tanto en su teoría como en su práctica. En este sentido y por sus concepciones sobre la institución imaginaria de la sociedad, la perspectiva de Cornelius Castoriadis resulta valiosa para pensar la intervención.

Desde la visión castoriadiana se pueden abrir interrogantes sobre la significación, de tal manera que se hizo necesario acudir a la concepción de Charles Sanders Peirce que brinda las bases para pensar la intervención como experiencia.

ABSTRACT

In social psychology, the intervention is an extended practice based on several theories and methodologies. Each one of them gives the bases for the intervention according to the way the theory exposes the conception of subject, group and institution; we can find a wide development of these theories and methodologies and countless discussions about them. However, the intervention has not been theoretically discussed like it has been practiced.

The theoretical discussion of the intervention is not the same that the theoretic bases analysis. This is the reason why the doctoral thesis suggests some key elements that allow building a theoretic elucidation about intervention. In this way, some of the more important theories in the social psychology of groups and institutions have been showed their interest on the transformation of significances.

The psychoanalysis is a significant theory but it has been judged because it does not involve a social and historical perspective; that is why we take the Cornelius Castoriadis approach about the imaginary institution of the society and we consider it valuable to elucidate about intervention.

The castoridian point of view opened several questions about significance and we needed other perspective, the Charles Sanders Peirce one because his thought gives us the bases to think the intervention like experience.

ÍNDICE

Introducción	11
Capítulo I. La intervención psicosocial como campo problemático	19
1. El origen de la intervención en la modernidad	22
2. Concepciones de la intervención en los procesos sociales	28
Capítulo II. Antecedentes de la intervención en la psicología social	33
1. La ilusión utópica	40
2. Las primeras intervenciones	43
3. Del laboratorio al cambio social	44
4. Psicodrama y sociometría	53
5. El dispositivo grupal	56
Capítulo III. La intervención en la psicología social de grupos e instituciones	63
1. Psicoanálisis y grupos	66
1.1 Los supuestos básicos de Bion	75
1.2 Group-Analysis	80
1.3 La escuela francesa	85
1.4 El dispositivo psicoanalítico grupal	100
1.5 Transferencia y asociación libre en los grupos	106
2. Grupo operativo	113
2.1 Epistemología convergente	115
2.2 El Esquema Conceptual Referencial y Operativo (ECRO)	119
2.3 Los momentos grupales	124
2.4 El proceder de la intervención	129
2.5 El dispositivo del grupo operativo y el cambio social	132

3. Análisis institucional	140
3.1 Los conceptos centrales del análisis institucional	143
3.2 El socioanálisis y el proceder de la intervención	149
3.3 El dispositivo del AI y el estallamiento de la institución	155
4. Dispositivo de intervención: ¿emplazamiento o emergencia de sí?	162
Capítulo IV. La intervención psicosocial: experiencia y significación	167
1. De la imposibilidad al imaginario	173
2. Experiencia y significación: pensar la intervención	180
Conclusiones	197
Referencias	203
Anexos	
A. La institución imaginaria de la sociedad: C. Castoriadis	221
1. Teoría: elucidación y praxis	223
2. La institución imaginaria de la sociedad	224
B. Filosofía de la significación: Ch. S. Peirce	231
1. La teoría de los signos y la significación	233
2. El proceso de semiosis	236
3. La creencia... el hábito	241

INTRODUCCION

En un intento por caracterizar a la psicología social, Aguilar y colaboradores (2008) describen tres perspectivas; la primera de ellas la identifica como una rama de una psicología, misma que forma parte de las ciencias biológicas en apego a los planteamientos y el método positivista. La segunda perspectiva concibe a la psicología social como una disciplina

(...) intersticial, ciencia gozne e híbrida, que abreva simultáneamente de la psicología y la sociología y que, según se enfaticen estos referentes, se dimensiona una *psicología social psicosociológica* y una *psicología social sociológica*. La primera, apegada a interpretaciones bio-psicológicas y, por ende individuocentristas, próxima a los quehaceres de las ciencias formales y experimentales; la segunda, ligada a razonamientos de orden sociestructural y relacionales, con enfoques ex post facto e interpretativos (Aguilar et al, 2008 p. 13)

La tercera perspectiva define a la psicología social como una disciplina con discurso y desarrollo propio que la hace independiente de la psicología general; esta psicología social se ubica en las ciencias sociales y sus enfoques teóricos y metodológicos se distinguen en dos grandes grupos: aquellos que derivan del positivismo y aquellos que siguen marcos comparativos e interpretativos.

En la opinión de Montero (1994) la prevalencia de una psicología alineada al modelo positivista entró en crisis en Latinoamérica en los años 70, dando lugar a la construcción de una psicología social centrada en el reconocimiento de los seres humanos como sujetos activos en la construcción de su realidad socio-histórica. No obstante este impulso, en el ejercicio profesional y la formación de especialistas se sigue observando la fuerza de una concepción apegada a un enfoque biologicista como la que prevalece en la Universidad Nacional Autónoma de México (Aguilar et al, 2008)

Aunado al surgimiento de instancias e instituciones que aparecieron –en la década de los 70– con el fin de atender las demandas de diversificación y cobertura en educación superior en México, tuvo lugar el desarrollo de construcciones de psicología social alternativas al modelo hegemónico.

En este marco se destaca la fundación de la Universidad Autónoma Metropolitana y el trabajo realizado en la Unidad Iztapalapa al establecer la primera licenciatura en Psicología Social en América Latina. En el diseño de la licenciatura se ubicó a la psicología social como parte de las ciencias sociales y se le concibió como una “opción explicativa y de intervención en las relaciones sociales” (Aguilar et al, 2008 p. 19).

Por su parte, la Unidad Xochimilco creó una licenciatura en psicología con dos áreas de concentración: educativa y social, con una orientación epistemológica que “opta por una mirada interdisciplinaria, procesual e histórica del campo de la psicología, lo cual obliga a una reflexión permanente en torno a los sentidos posibles de toda acción de intervención profesional” (Baz, Jaidar y Vargas, 2002 p. 11).

En una línea de interés por el sentido histórico en la comprensión de las relaciones sociales y la intervención en ellas, la UAM-Xochimilco –en los años 90– da inicio a un posgrado en Psicología Social de Grupos e Instituciones. En la Maestría se entiende a los grupos y a las instituciones “como formas concretas de manifestación de las relaciones sociales, susceptibles de procesos de análisis y de intervención especializados” (Baz, 1988 p. 6). En el Doctorado, el objeto de estudio está constituido por “las dimensiones simbólicas e imaginarias del movimiento social y sus consecuencias para el análisis y la comprensión e instrumentación de estrategias de intervención y análisis que incorporen perspectivas de análisis del discurso y concepciones políticas centradas en lo simbólico y lo imaginario” (UAM-X, 1999 p. 13)

Esta tesis tiene como campo de reflexión a la psicología social de grupos e instituciones, específicamente en lo que toca al tema de la *intervención*, que no es exclusivo de la psicología, ni de esta psicología social en particular, pero que forma parte de los propósitos explícitamente enunciados.

El término *intervención* proviene del latín *interventio*, que suele entenderse como “venir entre” y que alude a una forma de mediación que ha adquirido muy distintas acepciones y connotaciones. La noción de intervención ha sido

interpretada en un amplio rango de atribuciones que van desde la idea de ayuda, cooperación, apoyo, hasta aquellas que se refieren a la intromisión, el control, la coerción, la intrusión e, incluso, la obstaculización.

La práctica de la intervención en psicología social es tan amplia como los campos en los cuales tiene cabida. Existe una gran tendencia a recuperar la experiencia, a analizar los métodos, a describir las condiciones específicas y los acontecimientos, a señalar sus alcances y sus límites, y además –en la psicología social de grupos e instituciones– se pone en cuestión la implicación de quienes la coordinan. En este sentido, el interés por reflexionar sobre el ejercicio de la intervención se hace patente y ello motiva a preguntar ¿Por qué no ir más allá de la reflexión y tomar a la intervención como objeto sobre el cual pensar teóricamente?

La reflexión teórica sobre la intervención tiene un propósito distinto a analizar las bases teóricas de la intervención. Esta última, permite establecer relaciones entre el ámbito conceptual y el empírico; la reflexión en este tenor, favorece la formación de quienes desarrollan esta práctica y muestra la necesidad de la revisión crítica del hacer propio. La reflexión teórica sobre la intervención no tiene que derivarse del trabajo empírico, pero no podría ser tal si no hubiera una elucidación y transformación del trabajo mismo para tener sentido en la psicología social.

Al ser la intervención inherente a la psicología social, su tratamiento no puede quedar como término del conocimiento cotidiano, ni debería ser tratada sólo como una actividad. El hacer de la intervención psicosocial no es el mismo que en cualquier otro campo disciplinario y, más aún, habría de diferenciarse según la corriente de pensamiento de la que se trate, pues como intervención, deriva de una perspectiva teórica en particular.

En este sentido, la psicología social de grupos e instituciones amerita su propia concepción de intervención –derivada de sus fundamentos teóricos– como punto de análisis de su desarrollo en el ámbito conceptual y empírico.

En este marco, la presente investigación es un ejercicio de reflexión teórica sobre la intervención en psicología social de grupos e instituciones, con el fin de plantear algunos elementos que contribuyan a su conceptualización. Con este propósito, el recorrido da inicio con la problematización de la intervención psicosocial a partir de la revisión del hacer de la intervención en el marco de la modernidad.

De los diferentes caminos que se pueden tomar para la dilucidación de la inscripción de la intervención en la modernidad, aquí se ha elgido aquel que la distingue como dominio/racionalización y emancipación/subjetivación. Esta elección permite ilustrar/distinguir con claridad las orientaciones predominantes en la psicología social de aquellas que pugnan por sujeto como potencia para la transformación.

La construcción de alternativas teóricas y metodológicas a la práctica de psicología social de carácter positivista, se plantean partir de los sujetos mismos, de sus formas de organización, del reconocimiento de los procesos propios de los grupos para la atención de la problemática en lo social y lo cultural (Aguilar et al, 2008 y Alvis, 2009). Así, en primera instancia, la intervención en psicología social de grupos e instituciones se ubica en la línea de la emancipación/subjetivación.

Pensar teóricamente la intervención no es posible sin pensar a los sujetos, más ¿habría que pensar en el sujeto como categoría o en los sujetos como singularidad? Plantear esta pregunta no es mera disyunción, es preámbulo a la pregunta central de esta tesis ¿qué es aquello del sujeto que se pone en juego en la *reflexión teórica* de la intervención? La pregunta no es sobre los enfoques teóricos que estudian a los sujetos en sus relaciones; la pregunta versa sobre la *intervención* y aquello de los sujetos que ha de incluirse en esta reflexión.

Aunado a esta pregunta y por ser el campo de especialización en el que se inscribe esta tesis, planteo ¿es la misma psicología social de grupos e instituciones la que puede aportarlo? Sin duda alguna, los enfoques incorporados a esta psicología social ayudan a comprender los fenómenos y procesos que se

producen en los colectivos pero ¿también permiten comprender cabalmente el acontecer de la intervención en sí?

La definición de la psicología social responde a las peculiaridades sociohistóricas en las que se gesta. El segundo capítulo muestra un breve panorama de algunas de las vicisitudes en la construcción de enfoques de la psicología social y como dio inicio el trayecto de la intervención psicosocial con los trabajos de Elton Mayo en la Western Electric Company a finales de los años 1920. Es con Kurt Lewin –especialmente con los trabajos realizados a inicios de la los años 1940– que se define a la intervención como inherente a la psicología social; en este sentido, destaca el trabajo empírico de Lewin y su modelo de investigación-acción.

El tercer apartado de este trabajo aborda las principales teorías/enfoques que constituyen el cuerpo conceptual de la psicología social de grupos e instituciones: el psicoanálisis –en dispositivo grupal– los grupos operativos y el análisis institucional. En cada uno de ellos se ha desarrollado un corpus teórico extenso que apoya la definición de métodos particulares para la intervención; éstos han sido guía para el trabajo empírico en distintos lugares y tiempos.

Cada teoría/enfoque constituye en sí misma una vertiente de intervención y guardan diferencias particulares entre sí; su valía conceptual, su propuesta metodológica, su postura política y su concepción de las posibilidades de los sujetos, han sido parte de los motivos por los cuales la psicología social de grupos e instituciones ha tomado sus planteamientos.

En el camino de constitución y reflexión de la psicología social referida, se han incorporado concepciones teóricas de distintas disciplinas y diversas fuentes de pensamiento; en este itinerario se ha producido el encuentro con la filosofía. Desde una perspectiva filosófica, el último capítulo “Intervención psicosocial: experiencia y significación”, retoma uno de los planteamientos que han sido incorporados como reflexión en la psicología social de grupos e instituciones: la institución imaginaria de la sociedad.

El psicoanálisis es uno de los enfoques teóricos que han enriquecido la comprensión sobre los fenómenos humanos aunque ha sido objeto de algunas críticas por apartarse de los referentes sociales para el abordaje de los procesos psíquicos. Castoriadis recupera la veta psicoanalítica y la incorpora como parte de sus explicaciones; en este marco, la noción de significación es central, pues es por y a partir de las significaciones imaginarias sociales que se conforma la sociedad.

La noción de significación de Castoriadis (1989) como haz indefinido de *remisiones* que conducen a *otras cosas* que son simultáneamente significaciones y no significaciones, no alcanza a clarificar los procesos por los cuales se producen las significaciones.

La significación es un punto central de la actividad de la intervención; dicho de una manera u otra, la revisión del psicoanálisis en dispositivo grupal, los grupos operativos y el análisis institucional muestra que se apunta a la transformación de las significaciones de los sujetos de la intervención. Por ello, la significación es componente fundamental en la reflexión teórica sobre la intervención.

Estas son las razones que condujeron el proceso de investigación hacia las ideas de Charles Sanders Peirce, filósofo norteamericano del siglo XIX con una gran producción intelectual sobre el proceso de semiosis. Para Peirce, la significación es acción y es un proceso triádico en el que participan tres instancias: representamen, objeto e interpretante –que no es un sujeto, es un signo–; es un proceso en el que los signos tienen tres formas de darse: primeridad, secundidad y terceridad, y es un proceso en el que se presentan tres procesos lógicos: abducción, inducción y deducción.

Para Peirce, la significación es un proceso sin fin, es el proceso de acción de los signos presente en cada uno de los actos de la vida de los individuos y no se restringe a un universo dado de signos pues también hay creación de signos.

Ambos filósofos tienen planteamientos que, de ninguna manera pueden ser equivalentes al momento de hacerlos entrar en relación; lejos de ello, es precisamente la distancia que guardan entre sí, lo que posibilita la exploración de

la confluencia de dos nociones centrales: la *imaginación radical*, en el primero y la *experiencia*, en el segundo.

Si bien, es indispensable no allanar las diferencias entre uno y otro, vale la pena recuperar la *potencialidad* que vislumbran en los sujetos que abordan, como elemento central de su aportación para pensar la intervención en psicología social de grupos e instituciones. Sea ésta, entonces, la propuesta que se pone en la mesa.

Capítulo I

La intervención psicosocial como campo problemático

Intervención es un término que en la vida cotidiana se emplea para designar una actividad o un hecho desde una amplia diversidad de sentidos. No obstante, la intervención, como noción de alguna disciplina de conocimiento, no puede ser considerada sólo por los sentidos que se le asignan en el conocimiento cotidiano, pues involucra varias dimensiones que no permiten pensarla como una acción simple. Por ello, en la especificidad del campo de lo social, la intervención suele ser considerada en su complejidad y se le reconocen dimensiones relacionadas con lo epistemológico, la ética, la política, la ideología y la acción; pese a ello, el análisis teórico en torno de ella aún es incipiente.

Como actividad humana, la intervención puede ubicarse en diversos campos y en cada uno de ellos se le caracteriza de una manera particular: la medicina, la sociología, el trabajo social, la antropología, la educación o la psicología, por ejemplo. Los ámbitos en los que se puede ejercer la intervención son de gran diversidad: la ciencia, la milicia, la salud, la inmigración, el medio ambiente, el sindicalismo, las empresas, los grupos políticos, los desastres, las adicciones, la familia, la seguridad laboral, la educación especial y la orientación educativa, entre otros. Así también, dependiendo del campo del saber en qué se inscriba la práctica y el análisis de la intervención, ésta es llevada a cabo en diversos "terrenos".

La intervención psicosocial es un campo de acción y de saber que tiene su origen en los primeros años del siglo XX y hoy cuenta con una amplia variedad de teorías y prácticas, que se diferencian según la corriente con la que se identifiquen. Dada esta multiplicidad, caracterizar a la intervención como parte del hacer de las ciencias sociales es casi imposible y la caracterización en sí no alcanzaría para que la *intervención* adquiriera el carácter de término disciplinario. No obstante, Sévigny (1977) se anima a identificar las constantes que definen la intervención psicosocial: la participación y la retroalimentación, la preeminencia de las dimensiones afectivas y simbólicas, la apoyatura de una teoría sobre el sujeto,

el grupo como objeto o instrumento de intervención, la acción como fuente de aprendizaje e investigación, la intención de cambio y la dimensión ideológica que sustenta la acción. Pese a los esfuerzos de Sévigny, esta tarea de identificación apunta más a la necesidad de contar con una noción de intervención menos empírica que realmente constituirse como aporte para pensar la problemática de la intervención.

En contraste con la extensión de los campos en los que se realizan procesos de intervención, no es suficiente la documentación sobre ésta como objeto de descripción, análisis, cuestionamiento, reflexión y menos aún, como objeto sobre el cual teorizar. En la revisión de diversos textos en los que se pone en relación la intervención y los procesos sociales –ya sea con un abordaje directo y explícito o de manera indirecta y poco clara– los autores describen su experiencia en términos de los procesos que siguieron para realizar una intervención, independientemente del tema o campo del saber en el que se le ubique.

Es frecuente que a partir de estas descripciones se expongan reflexiones sobre las condiciones y circunstancias de la intervención psicosocial, así como de los efectos generados en sus participantes: los destinatarios y los que la realizan. En menor medida, existen trabajos cuyos autores presentan y analizan las bases teóricas y/o metodológicas que fundamentan la intervención que reportan; en esta misma línea de la reflexión, hay otros escritos en los que se trata la cuestión de la ética de la intervención. Estas tendencias se encuentran principalmente en el campo del trabajo social, la educación, la antropología y la psicología social.

Pese a la búsqueda especializada, la mayoría de los textos recurren al análisis articulado a los objetos empíricos en los que se fincan los procesos de intervención psicosocial y son pocos los textos dedicados a tratarla desde una perspectiva teórica. El ejercicio teórico sobre la intervención permite ir más allá de lo descriptivo y lo analítico/reflexivo sobre las concepciones que subyacen a su práctica y sus implicaciones epistemológicas, éticas, políticas, metodológicas y técnicas.

El abordaje teórico de la intervención no puede confundirse con la recuperación analítica de la base conceptual con la cual se desarrolla un proceso específico y de la cual se desprende el hacer metodológico y técnico. Teorizar la intervención implica tomar como eje el concepto mismo, desmontar sus implicaciones de sentido y dilucidar sus posibilidades en el abordaje empírico para su transformación.

Teorizar la intervención psicosocial es –partiendo de la concepción de Peirce ([1903] 2003)– realizar con ella un proceso de abducción en el que se razona *hacia* una hipótesis y no *desde* una hipótesis. “La teoría no podría ser dada previamente, puesto que emerge constantemente de la actividad misma” (Castoriadis, 1983 p. 131), por ello teorizar la intervención remite necesariamente al hacer de la intervención, pero no es quedarse en la descripción o la reflexión; teorizar la intervención es elucidación y transformación de ese hacer.

Teorizar la intervención psicosocial es un ejercicio imprescindible que no se agota en un solo esfuerzo debido a su complejidad y a su condición de indispensable para la generación de conocimiento sobre los procesos sociales. Para la antropología, la intervención es necesaria para la generación del conocimiento antropológico, pues éste sólo se puede producir *en* la intervención (Mier, 2002). De la misma manera, podemos pensar la intervención para otras disciplinas de las ciencias sociales, pues el conocimiento sobre los procesos por los cuales nos constituimos como sujetos en el mundo y creamos condiciones de existencia con los otros, sólo pueden ser explorados desde la intervención.

La psicología social es una de esas disciplinas en las que la intervención es fundamental; no obstante, el análisis y la reflexión sobre este tema no se halla en todas las vertientes teórico-metodológicas. Por ello, esta investigación se ubica en una vertiente para la cual la intervención es mucho más que una modalidad de trabajo para el abordaje de los problemas sociales. En esta psicología social que tiene como objeto de estudio la producción de la subjetividad (Baz et al., 2002), la intervención es también un dispositivo para la investigación en el campo grupal e

institucional (Baz, 1996) y, por lo tanto, se requiere de la discusión del saber y el hacer que genera.

La intervención psicosocial se puede concebir de manera general, como una modalidad de trabajo empírico o como un dispositivo para la investigación; de manera específica, las concepciones sobre la intervención se diversifican ampliamente sin que se puedan unificar. Por ejemplo, Manzi (2002) plantea que la intervención es un ejercicio que se desarrolla a partir de tres componentes: la formación del interviniente, su práctica profesional y sus aportes personales. Esta descripción pone todo el peso del proceso del lado de quien interviene sin dar lugar a los sujetos con los cuales se interviene.

No es banal trabajar en la distinción de las ideas sobre la intervención y sus diferencias, pues la concepción define el carácter de la misma, los medios para realizarla, las acciones de quien interviene, así como –en gran medida– las consecuencias en la vida de la población intervenida, porque cada idea de intervención se produce a partir de una concepción de sujeto y de sociedad.

En esta perspectiva y con el propósito de iniciar la dilucidación de la intervención psicosocial, este capítulo presenta un bosquejo del origen de la intervención y la propone como un tema sobre el cual se requiere teorizar.

1. El origen de la intervención en la modernidad

La concepción de lo moderno tiene como primera referencia lo antiguo; de tal manera que en cada época se ha señalado a lo anterior como antiguo y a lo presente –en ese momento– como moderno; así, los griegos consideraban a los egipcios como antiguos y los hombres del medioevo consideraban como antiguos a los que les precedían históricamente; sin embargo, tanto los griegos como los hombres del medioevo no se denominaban a sí mismos como modernos. Es hasta la *modernidad* cuando los hombres se nombran “modernos” (Viano, 2004).

Lo moderno se gesta desde una clave trágica: la palabra ilumina y esconde. Da cuenta de las metamorfosis y aparece como conciencia del nuevo hogar del hombre, a la medida de sus obsesiones. Una lógica discursiva y sistematizadora

de lo humano proyectará y marginará, anunciará y limitará. La palabra no es ya el camino de la creación de Dios, el Verbo, sino que alumbra un inédito horizonte de visibilidad –la mecánica del mundo y de la naturaleza– para coincidir con él en términos de signo y código (Casullo, 2004 p. 24).

En la visión de Villoro (1992) la época moderna es un lapso muy amplio en el que se producen diversas vicisitudes y transformaciones signadas de múltiples contradicciones internas; la modernidad es una figura del mundo que expresa una concepción inédita de hombre en relación con la naturaleza y la sociedad.

La nueva figura del mundo se desprende de una creencia central: el sentido de todas las cosas, incluido el del hombre mismo, proviene del hombre. El hombre es fuente de sentido y no recibe él mismo de fuera su sentido. Los entes no tienen un sentido 'objetivo', independiente de los sujetos, adquieren sentido en relación a éstos. Por eso la labor del hombre es crear un segundo mundo a partir de la naturaleza: sólo en ese mundo las cosas se revisten de sentido (*ibid.* p. 91).

En la hegemonía del lenguaje y el sentido, la concepción de lo moderno no es unívoca y ello dificulta la comprensión de los términos que se le asocian; aún así, aquí presentamos un esbozo de la modernidad y la modernización para contextualizar el origen de la intervención.

En el siglo XV y XVI con las ideas de Nicolás de Cusa y de Giordano Bruno respectivamente, se gesta el pensamiento moderno que propiamente da inicio cuando el hombre deja de designarse a sí mismo a partir de la divinidad y puede designar al mundo a partir de sí mismo. En los siglos posteriores, el pensamiento moderno se fue haciendo cada vez más complejo y no siguió un solo rumbo; tanto en la perspectiva de Villoro (1992) como en la de Touraine (1994) la modernidad siguió dos rumbos distintos. Las denominaciones de ambos autores son diferentes; no obstante, apuntan a concepciones similares sobre los cursos de la modernidad y nos permiten comprender el origen de la intervención.

Para Villoro, uno de los rumbos que tomó la concepción del pensamiento moderno es como *dominio* y el otro rumbo derivó en la concepción del pensamiento moderno como *emancipación*. En la misma idea de la bifurcación,

para Touraine la modernidad está constituida por figuras complementarias: la *racionalización* y la *subjetivación*.

Una idea predominante sobre la modernidad es aquella en la que se le define por su eficacia instrumental y por el mundo logrado por la ciencia y la técnica. La concepción fundadora de la modernidad atribuye a la razón la significación del mundo, ciertamente a partir de los sentidos y la percepción, pero con un fuerte acento en la razón, pues es desde ella que se crea el mundo, se hace la diferencia entre la certeza y el error, y se establece la creencia absoluta en la razón para conocer la verdad.

En esta idea, se ubica el pensamiento moderno como *dominio* en tanto que el mundo es materia moldeable por la ciencia y la técnica porque el hombre conoce las fuerzas elementales de la *naturaleza* y las pone a su servicio, y con ello convierte al mundo en un objeto que debe ser organizado y estructurado por la razón humana. Aquí mismo ubicamos la *racionalización*, ya que esta concepción implica a un sujeto en identificación con un orden establecido, que ya no es el orden al que estaba sometido por el destino, por lo sagrado y por las fuerzas que le eran ajenas. Así, a decir en la modernidad se reemplaza el sometimiento al mundo de lo natural y de lo divino, por el orden que marca la *integración social*.

El otro rumbo de la modernidad, menos difundida en contraste con la anterior, es la que Villoro (1992) define como pensamiento moderno de *emancipación*, pues en esta idea, el hombre se coloca al centro del mundo y de su destino; ya no hay una voluntad divina que lo determine. Es el hombre mismo quien se reconoce como sujeto con potencia para la construcción de su devenir,

en lugar de representar el lugar dictado por otros, [el hombre] se atrevió a erigirse como autor de su propia obra. Empezó a vencer también sus demonios internos. La razón encontró vías para liberarlo de la esclavitud de las ideas heredadas y de los prejuicios. Al ver en el hombre la fuente de sentido y el engarce de todas las cosas, el pensamiento moderno reivindicó para él la dignidad y la excelencia (*ibid.* p. 92).

En esta misma línea, Touraine (1994) presenta a la *subjetivación* que pone en relieve al sujeto formándose en la responsabilidad de sí mismo y de la sociedad,

enfaticando que el hombre no puede ser reducido a la razón y, por lo tanto, a la despersonalización. En esta figura de la modernidad se reconoce el carácter del sujeto y su subjetividad más allá de la razón, se reconoce la dimensión de su libertad en el ejercicio de sus actos y la relación con sus circunstancias, así como su posibilidad de concebirse como partícipe de su propia historia.

La subjetivación es la penetración del sujeto en el individuo y por consiguiente la transformación –parcial– del individuo en sujeto. Lo que era orden del mundo se convierte en principio de orientación de la conducta. La subjetivación es lo contrario del sometimiento del individuo a valores trascendentes: antes el hombre se proyectaba a Dios; en adelante, en el mundo moderno, es el hombre quien se convierte en el fundamento de los valores, puesto que el principio central de la moral es la libertad, una creatividad que es su propio fin y se opone a todas las formas de dependencia (*ibid.* p. 209).

En algunos estudios sociológicos, el origen de la intervención es ubicado en la modernidad, asociada ésta a la idea de progreso o a la de modernización. Para Cimadevilla (2004 p. 42) “toda intervención se concibe como progreso cuando ésta implica el aprovechamiento del conocimiento para el avance continuo de la racionalidad instrumental sobre las condiciones sociales de existencia.” Para Carballada (2002) la intervención se justifica en tanto “ingresa a la modernidad” a todo aquél que no coincida con la racionalización, el ordenamiento y la vida metódica que marca la sociedad.

Antes de dar por válida la asociación de la intervención a la idea de progreso, es importante atender las advertencias de Solé (1998) en relación a la confusión que suele producirse en torno a la noción de progreso y cómo ésta –erróneamente– se presenta en términos de la modernización.

La idea de progreso, señala Nisbet (1981), fue predominante entre el siglo XVIII y el siglo XX; gracias a ella, los anhelos de libertad, igualdad y soberanía popular se convirtieron en objetivos concretos y factibles de lograr por los hombres. Entre 1750 y 1900, los dos valores más importantes asociados a la idea de progreso fueron la *libertad* y el *poder*.

Durante los siglos XVIII y XIX, la libertad era un valor sagrado y para muchas personas la finalidad genuina del progreso era el avance de la libertad de

los individuos y de las naciones. En tanto se lograban avances importantes en los campos de conocimiento y el dominio del hombre sobre la naturaleza se hacía patente, era necesario preservar las condiciones del progreso suprimiendo todo aquello que limitara la libertad de pensar, trabajar y crear. Entre quienes compartían y promovían esta postura se encontraban –según presenta Nisbet (1981)– Adam Smith, Condorcet, Kant, John Stuart Mill y Spencer.

En la misma época en la que la libertad era un valor sagrado, hubo otra tendencia que afirmaba que la finalidad del progreso era el poder. En esta concepción de poder “no se trata tanto de limitar o constreñir el campo de las acciones humanas como de dirigir y dar forma a la conciencia humana” (Nisbet, 1981 p. 332). En la perspectiva del mismo autor, los principales representantes de esta tradición fueron Rousseau, Fichte, Hegel, Saint Simon, Comte, Marx y Gobineau.

Aunque los ideales de libertad y poder originales de la idea de progreso se han transformado en el siglo XX, aquí nos quedaremos con ellos para cuestionar que la intervención, en la forma que la presentan Carballada y Cimadevilla, surge en la modernidad asociada a la idea de progreso.

En consecuencia con los valores primordiales de la idea de progreso, la intervención no tendría como propósito la sujeción al cumplimiento de ciertas condiciones restrictivas e impositivas sobre el ser, el pensar y el hacer de los seres humanos. En todo caso, la intervención sería una acción social orientada a favorecer el potencial de las personas para el ejercicio de la libertad y el poder. Esta concepción de intervención entra en consonancia con los planteamientos de subjetivación y del pensamiento moderno como emancipación presentados anteriormente. Así, habría lugar para una concepción de intervención que parte del reconocimiento de una subjetividad que no se centra en el uso de la razón; ahí caben diversos rasgos de la subjetividad: los sueños, la ilusión, los afectos, los anhelos, las emociones, lo irracional, y la imaginación, entre otros. En esta concepción de la intervención lo que está en el horizonte de la misma, es la potencia de los sujetos para tomar decisiones y construir su devenir; la

preocupación por ajustarse a la norma y al orden establecido aparece como un espectro a analizar para construir otras formas de relación con lo instituido.

Es común la referencia a lo moderno como algo cualitativamente superior y en ello prevalece una confusión al identificar lo moderno con lo progresivo, lo mejor o lo más apropiado para conseguir determinados objetivos. En esta identificación entre el progreso y lo moderno, no se distinguen las connotaciones ideológicas de cada término, que resultan opuestas entre sí. Mientras que la idea original de progreso tiene implicaciones políticas de izquierda, la modernización es un término propio del siglo XX que surge cuando entra en crisis el colonialismo y el centro de poder económico y político se desplaza de Europa a Estados Unidos (Solé, 1998). Las implicaciones políticas de izquierda de la idea de progreso están muy lejos de las implicaciones políticas de dominio de la idea de modernización.

Desde la perspectiva de la modernización, la intervención toma forma en la acción que se ejerce sobre todo aquél que no coincida con las marcas de racionalización establecidas por la sociedad; el propósito de la intervención es reordenar al individuo en una vida metódica, porque para quien no se integra al orden se instrumentan distintos mecanismos de exclusión, pues “para quien altera impunemente la configuración establecida de las cosas y los valores, sólo un lugar es conveniente: el exilio” (Duvignaud, 1982, p. 35). Así, desde las aspiraciones de la modernización, la intervención queda signada como portadora de un conjunto de valores que hacen patente la mirada que el hombre tiene sobre sí mismo como sujeto capaz de observar, experimentar, teorizar, dominar y transformar la realidad, ante la cual marca una gran distancia. Así, la intervención es un proceso disciplinario que tiene a su cargo la configuración de nuevas formas de relación social por medio de discursos, prácticas e instituciones que promueven el tránsito hacia lo nuevo, hacia lo que es mejor que lo anterior, que es visto como atraso y barbarie. Esta idea de intervención es la que suele identificarse con mayor frecuencia en las acciones que se realizan en diversos campos del saber y en los distintos ámbitos de aplicación empírica.

Si bien la distinción de dos concepciones de intervención correspondientes a dos ideas surgidas en la modernidad –progreso y modernización– puede ser clarificadora del origen y el sentido de la intervención, no podemos asumir que son concepciones puras y excluyentes y que como tales orientan la práctica de la intervención. En un análisis más profundo, que se presentará en los capítulos que integran este texto, podremos elucidar sus implicaciones, de tal manera que la discusión sobre la intervención deje de lado cualquier posibilidad de construir una visión maniquea sobre el *dominio* y la *emancipación*.

2. Concepciones de la intervención en los procesos sociales

La polisemia del término *intervención* permite la designación de una actividad o función (diagnosticar), un método (intervención en crisis), un enfoque (intervención feminista), un corte disciplinario (intervención psicosocial), la práctica de una profesión (intervención terapéutica) o un objeto (intervención sanitaria). Estas designaciones –sin que sean excluyentes– muestran la diversidad de caminos que han tomado los autores que abordan el tema de la intervención en los procesos sociales y, en parte por ello, se puede entender que la proliferación de los textos sobre el tema responda más a la comunicación de las experiencias que a la discusión de la intervención como una categoría de las ciencias sociales.

Teorizar sobre la intervención psicosocial no nos permite fragmentarla por las designaciones que le son posibles, por el contrario, éstas quedan implicadas; no obstante, el rumbo del ejercicio teórico sobre la intervención no tiene que ser único pero debe ser crítico pues, de otra manera, tendríamos una postura dogmática que clausuraría cualquier posibilidad de acción, como ha llegado a suceder en ciertas prácticas de la intervención.

[En la intervención] Las preguntas pueden lanzarse y dejarse allí, abandonando el campo (hay prácticas de intervención que operan en esa lógica: lanzar preguntas ácidas, violentas, vertiginosamente sucesivas una detrás de la otra, sin los ritmos ni los espacios para el pensamiento y la construcción significativa. Solo golpes que en su pretensión de derribar los constructos cerrados, obligan a una defensa, sea pasiva o furibunda, de lo existente) (Salazar, 2002 p. 106).

Más allá de la consabida etimología de intervenir (*interventio*, "venir entre"), las formas de presentar la intervención psicosocial se diversifican de tal manera, que se muestra la variedad de concepciones sobre la condición humana y los intereses que se filtran en la acción de intervenir. Así. Para Berthin (2004) la intervención es un lugar privilegiado para el conocimiento de los procesos humanos y se juega entre la teoría y la práctica, la acción y la reflexión, el laboratorio y el campo. Para Couturier (2001) la intervención designa una investigación sobre la acción, por la acción, a partir de la acción; de esta manera, la intervención es una investigación realizada por sus propios actores. Para Minguet (2001 citado en Manzi, 2002 p. 3) la intervención es una secuencia lógica de fases y encadenamientos que producen un encuentro entre el interviniente y el intervenido, a partir de una regulación establecida.

Dada la complejidad del proceso y la diversidad de sus campos de aplicación, es imposible tomar una definición como válida para la comprensión de la intervención psicosocial. Para esta investigación no existen definiciones "válidas" porque tratar de definir la intervención es un ejercicio vacuo, pues más que precisar el sentido de una categoría para el análisis del hacer social, sólo se responde a una lógica instrumental que no hace visibles las categorías que se anudan al término y su condición problemática, no sólo en el terreno de la aplicación empírica, sino también en sus implicaciones epistemológicas, éticas y políticas. Por ello, cualquier ejercicio de definición tendería a acotar los múltiples sentidos de la intervención, cualquier intento de definición procuraría establecer los cercos en los que se deben ubicar el interviniente y aquellos sobre los que se ejerce la intervención, cualquier tentativa de definición sería expresión de un esfuerzo por condicionar la mirada, la interrogación, el lugar y la potencialidad.

Lejos de buscar su definición y lejos de los informes/reflexiones que confirman a la intervención como un medio para el dominio de lo social, aquí se recupera la dirección de las preocupaciones que interrogan a la intervención psicosocial, su sentido, su práctica y las aspiraciones que le suelen ser depositadas en pos de una transformación que sea de beneficio para el colectivo.

En este marco, una de las preocupaciones que se expresan, es el uso de la intervención como una forma de dominio sobre los procesos sociales. Landázuri (2002) señala que la intervención se ha entendido desde la acción gubernamental, como un proceso efectivo de interacción-negociación en el que se transmite un mensaje específico para que los destinatarios lleven a cabo las acciones concordantes. Asimismo, la intervención, en el amparo de una disciplina o práctica profesional puede encubrir, en su manto de racionalidad, una estrategia de supresión de lo político (Salazar, 2002).

Por su parte, Renaud (2001) sostiene que la intervención suele ser un proceso de gestoría en donde los sujetos son problemas o síntomas y por ello, propone convertirla en una vía para la ruptura de las pretensiones del dominio técnico y tecnológico sobre lo social, a partir del reconocimiento del otro como sujeto, reconstruyendo una noción de intervención que sea un acompañamiento y no una forma de imposición.

En pos de realizar una acción legítima, la intervención en los colectivos suele tomar el camino de la dominación y, así, contribuye a conformarla como un instrumento de dominio consecuente con las aspiraciones de integración a las condiciones normativas determinadas y ajenas a los sujetos.

Las propuestas de intervención social para ser legítimas, junto con integrar un fundamento ético respecto de la inaceptabilidad de la situación de determinados individuos, deben postularse como un aporte a la construcción de la modernidad y a la noción de progreso social, en síntesis, deben mostrarse como parte de una estrategia modernizadora de la sociedad (Corvalán, 1996 p. 6).

Si bien, esta idea de la intervención es predominante y, de alguna manera, representa un canon en el hacer social, existen otras formas de intervención que se proponen romper la continuidad intervención-cambio-modernización y que pretenden establecer condiciones propicias para favorecer la potencia creadora de los colectivos. Aún así, no podemos olvidar que la intervención psicosocial se allega dispositivos diversos en los que confluyen discursos, poder, normas y miradas sobre sí y sobre los otros. Por ello, no podemos asumirla como una práctica ingenua; quien realiza procesos de intervención no puede –no debe–

suponer que sólo basta realizar un examen sobre sus pretensiones para hacer una valoración ética de sus acciones. La intervención es intrusión, es irrupción y, por tanto, es violencia.

[La intervención] evoca un acto violento, extrínseco, ajeno –una evidencia de la heteronomía– que perturba un régimen estable, un conjunto de certezas, una red de vínculos, un amasijo de normas o un universo de categorías implantadas. Es un acto intempestivo, ajeno al desarrollo autónomo de la colectividad, a sus dramas propios, a una acción cuyos móviles o impulsos son indiferentes a la historia de ahí donde intervienen (Mier, 2002 p. 13).

La violencia de la intervención toma diferentes formas, el asistencialismo y la filantropía son dos de ellas; la primera como una postura de “ayuda” a los “necesitados” y la segunda como una postura que asume que la humanidad requiere ser salvada de sí misma. En la óptica de Miranda (2002), éstas son creencias de una intervención en la que no se mira al otro, una intervención en la que no cabe la posibilidad de que las personas y los colectivos logren su autonomía porque para ello requieren de espacios en los que se generen rupturas en la clausura de la significación, lo cual sólo se produce en la interrogación radical de la institución actual de la sociedad (Castoriadis, 2001) y ésta, no es característica distintiva del común de las intervenciones en los procesos sociales.

Si la intervención psicosocial evoca un acto violento por ser extrínseco, por ser ajeno, por ser heterónimo entonces ¿no queda más que concebirla como una práctica de dominación, aún con sus pretensiones de emancipación? Si la concepción de la intervención en los colectivos define la práctica de la misma ¿cómo concebir a la intervención para que ésta permita la creación de un proyecto para un presente y un futuro distinto, en la perspectiva de la autonomía colectiva como autolimitación, como darse la propia ley? ¿cómo pensar la intervención para que ésta sea espacio de fractura de las significaciones determinantes de lo social?

Si la intervención busca ante todo acrecentar la potencia de afección de las acciones singulares y colectivas, su capacidad de producir enlaces, vínculos y, por consiguiente, esta potencia de afección se manifiesta como la creación de posibilidades de sentido cuyo desenlace es imprevisible, entonces la intervención tiene como condición primordial volverse contra sí misma. Hacer de toda intervención una contraintervención. La intervención orientada éticamente a

la cancelación de su propia posibilidad busca quebrantar los hábitos para hacer posible una ampliación de las potencias de acción colectiva articulada sobre el deseo, la búsqueda de autonomía no involucra sólo al ámbito social en el que se inscribe la intervención, sino en el propio agente de ésta. Acrecentar la potencia de acción es también ampliar, trastocar, transformar la calidad significativa de los signos y símbolos presentes, crear otros inauditos: quien interviene habrá de quebrantar entonces su propio marco, desmontar sus categorías, dislocar sus marcos de referencia, construir su propia acción como una creación de su propia autonomía (Mier, 2002 p. 48).

La noción de intervención “suscita una polémica intrincada e inacabada, inacabable” (*ibid.* p. 13), pero no por ello inabordable. Aún así, abordar la cuestión de la intervención es por sí misma una acción compleja pues “involucra otras nociones y procesos en apariencia implícitos: una noción de subjetividad, la autonomía de la acción, el desplazamiento o la cancelación de la autonomía, la trama de vínculos donde se interviene” (*ibid.* p. 14).

Abordar la cuestión de la intervención psicosocial es, también, una labor difícil pues pone en tela de juicio los conocimientos, las intenciones, las prácticas, los valores, los supuestos de quien se involucre en esta tarea; de muchas maneras, es una confrontación permanente consigo mismo y con el otro, es un juego de encuentros y confusiones entre lo presente, lo no visible, lo pasado, lo deseado, lo inaudible. Abordar la cuestión de la intervención requiere del esfuerzo –ineludiblemente interrumpido e intermitente– dispuesto para trascender la mirada egocéntrica camuflada en la “necesidad” de quien pide el auxilio de la intervención.

Abordar la cuestión de la intervención psicosocial es enfrentarse a lo insondable, pero abordar la cuestión de la intervención es una tarea necesaria para asomarse –aunque sea breve y fugazmente– a ese “acto que da lugar a un conjunto de actos enlazados para la creación de sentido y que involucra un repertorio de categorías y determina un cierto horizonte político.” (*ibid.* p. 15).

Capítulo II

Antecedentes de la intervención en la psicología social

Cuando se hace referencia al objeto de estudio de la psicología social, es común que se le identifique como *la conducta o el comportamiento de un individuo en relación a los otros* (Deutsch y Krauss, 1997; González, 1993 y González, 1995). En los supuestos de esta definición se podría concebir a la Psicología Social como una disciplina homogénea y con una clara determinación de su objeto de estudio; de esta manera, se desconocerían las diferencias que existen tanto en los fundamentos como en los métodos de las distintas corrientes que existen, y se ignoraría la condición histórica como una dimensión que suscita el hacer humano y en la que se gesta un campo de saber.

La definición del objeto de estudio de la psicología social no es cosa fácil, en la segunda década del siglo XX, Kantor (citado en Blanco, 1995 p. 14) destacaba ocho objetos de una psicología social dirigida al estudio de: a) la conducta grupal; b) los fenómenos de la masa; c) la socialización; d) los orígenes mentales y las causas psíquicas de los fenómenos sociales; e) los fenómenos étnicos; f) las fuerzas sociales; g) la mentalidad colectiva y h) la fisiología de la conducta compleja.

En contraste y, en una postura extrema que puede producir muchas discusiones, Irle (citado en Blanco, 1995 p. 17),

se niega rotundamente a ofrecer una definición de Psicología social porque, en su nada desmesurada opinión, ninguna ciencia posee en exclusividad un objeto de estudio o un ámbito de investigación y, sobre todo, porque lo psicosocialmente etiquetado está sujeto a continuas variaciones y cambios; lo que en el pasado fue, hoy apenas tiene sentido que siga siendo y lo que hoy mueve el interés de los teóricos y los fondos de investigación, sufriría también el desalmado paso del tiempo; lo que para unos es psicosocialmente relevante y esencial, es para otros, con toda legitimidad, marginal y secundario; en una palabra (...) lo que denominamos Psicología social no es más que un conglomerado más o menos arbitrario de teorías y estudios empíricos sobre el comportamiento humano.

La visión de la psicología social que es heredera de una psicología con pretensiones científicas –que en su nacimiento, se ajustó al canon predominante

en la época, y se le reconoció como un campo de conocimiento con un objeto de estudio plenamente identificado y diferenciado de otras disciplinas– ubica el origen de la psicología social en los primeros años del siglo XX con el surgimiento de dos vertientes muy claras: la psicológica y la sociológica. Entonces se gestaron y desarrollaron diversas líneas de pensamiento e investigación con gran influencia de la filosofía y la sociología; de hecho no existían propiamente psicólogos sociales, pues eran los especialistas de las primeras áreas quienes se encargaban de los proyectos de la psicología social.

En la opinión de Sabucedo (1997) pese a la gran aceptación de este dato, no se puede establecer un origen específico de la psicología social, pues su desarrollo ha sido producto de la tensión y el enfrentamiento de distintos enfoques, por lo que no se puede pensar en una trayectoria lineal y simple que, sin lugar a dudas, marque su origen.

La psicología social se ha forjado como tal, en tanto que ha procurado responder a las cuestiones que plantea el tema del individuo y la sociedad de una manera que no es la propia de la psicología ni la de la sociología y, por ello se ha llegado a considerar que la definición de la psicología social se produce a partir de las primeras, aprovechando los intersticios entre ellas. Sin embargo, definir a la psicología social de esta forma, le atribuye más un carácter funcional que una vocación de interrogación sobre la complejidad de la problemática del individuo y la sociedad, cuando ésta es la que ha originado las diferencias entre las vertientes que la conforman, pues las investigaciones y las prácticas de intervención psicosocial son marcadas por la forma en que conciben al individuo, a la sociedad y a los nexos que existen entre ambos.

En esta línea de abordaje de la relación entre individuo y sociedad, a mediados del siglo XX, se produjo lo que algunos autores han denominado "crisis de la psicología social", pues se cuestionó severamente la predominancia del carácter experimental, así como el énfasis en el individuo y en la determinación del entorno, la preeminencia de las investigaciones de corte racionalista, la falta de

relevancia de muchos de los temas de investigación y el desconocimiento de la relatividad histórica y cultural del acontecer humano (Paéz et al., 1992).

Esta crisis de la psicología social, según Montero (1994), produjo en Latinoamérica la construcción de un nuevo paradigma centrado en el carácter histórico de la psicología, el reconocimiento de los seres humanos como partícipes activos en la construcción de su realidad, la consideración del conflicto como parte de la acción humana y un propósito orientado a que los seres humanos adquieran conciencia y control sobre sus vidas y circunstancias.

La construcción de este nuevo paradigma muestra que “la apuesta [es] por una psicología social más social” (Doménech, 1998 p. 35); una psicología social que busque

atender las preocupaciones más actuales de la sociedad, la psicología social debe ocuparse de atender los procesos psicosociales en los espacios donde se encuentre el individuo; de los fenómenos que acontecen al interior de los grupos y sus procesos; de aquellos cuya naturaleza provenga del lugar o posición social que ocupen los sujetos, sus grupos y organizaciones, también de la presencia estridente de las masas y, finalmente, atender problemáticas en el orden de lo social y cultural, de las instituciones y de la ideología (Aguilar et al, 2008 p. 14)

Una mirada superficial sobre el tema, llevaría a suponer que el origen de las vertientes críticas de la psicología social se halla en su momento de crisis en el siglo XX; sin embargo, el fundamento de éstas puede rastrearse en épocas anteriores a la definición misma de la psicología social.

Para Baz y colaboradores (2002) el origen de la psicología no está marcado por su inauguración como ciencia –cumpliendo con las condiciones de demarcación de las ciencias de la naturaleza–, sino que radica en el abordaje del tema del alma que durante muchos siglos correspondió únicamente a las discusiones filosóficas. Desde estas discusiones y la concepción de alma que se iba generando se fue marcando lo que en algún momento se denominó psicología.

El descubrimiento, desde la visión europea, del Nuevo Mundo echaba por tierra muchas concepciones religiosas acerca del mundo y la aparición del hombre sobre él. Era el momento también de una concepción diferente del ser humano. Este entramado social, político, religioso y cultural que cambió al mundo,

determina que desde la primera mitad del siglo XVI se inicie la evolución de la psicología científica. Podemos dividir estos siglos, para el desarrollo de la psicología en tres etapas: la primera de transición, la segunda caracterizada por la innovación de las ideas de Descartes, el así llamado pensamiento cartesiano que tanta influencia tiene en todas las ciencias, y la tercera o postcartesiana donde se suceden las bases de doctrinas y cuerpos teóricos de la psicología moderna (*ibid*, p. 45).

Es el siglo XIX el que va a dar ubicación temporal a algunos de los aportes más importantes para el ulterior desarrollo de la psicología. De manera muy amplia, se reconoce como hecho fundante de la psicología, a la instalación del primer laboratorio a cargo de Wundt, a finales del siglo XIX. En ese entonces nace la psicología experimental abordando en el laboratorio los mismos objetos que se habían estudiado a través de la introspección: la voluntad, la inteligencia, la asociación de ideas, por ejemplo. Este hecho marcó a la psicología como una disciplina científica por derecho propio, autónoma de la filosofía y la fisiología, con evidencias, ideas y procedimientos generados por sí misma que le dieron “una condición no solamente legítima sino predominante en el espectro del conocimiento del hombre.” (Mier, 1998 p. 18).

No obstante la importancia del nacimiento de la psicología como disciplina reconocida y autónoma, su particularidad en la comprensión de los fenómenos humanos no surge únicamente en el laboratorio de Wundt en 1890. En el siglo XIX, se produjo en las ciencias filosóficas, una tendencia por liberarse de la especulación y fundarse en hechos de la experiencia; esta idea rindió frutos rápidamente en las ciencias naturales que ya se encontraban en la línea de un positivismo incipiente y también fue válida para las ciencias históricas que se orientaban por un ideal de búsqueda de un conocimiento objetivo, metódico e institucionalizado.

En la segunda mitad del siglo XIX la psicología se estableció como disciplina fundamental y ganó una posición predominante para el desarrollo y la autocomprensión de las ciencias y de la misma filosofía. Eso aplica en primer lugar para las ciencias naturales en donde el papel de la psicología, que se basaba en el análisis fisiológico de los hechos psíquicos y que enfocaba una investigación empíricamente comprobada de lo mental, se volvió cada vez más importante. Pero la psicología también obtuvo una función central en las ciencias históricas, en la discusión sobre el método adecuado para la investigación del

ámbito propio de la historia. E incluso en el ámbito de la filosofía pura se le dio a la psicología una importancia creciente como disciplina básica y fundamental que pretendía trazar el camino en el cual se iba a explicar la constitución de la experiencia, del conocimiento científico e incluso del valor lógico (Volpi, 2006 p. 31).

En este contexto y como contribución importante para la definición de la psicología como una disciplina fundamental para la comprensión de los fenómenos humanos, Franz Brentano (1838-1917) desarrolla su obra "Psicología desde un punto de vista empírico". En ella quedan marcadas claras diferencias con la visión experimentalista de Wundt y se perfilan algunos de los conceptos más relevantes para el desarrollo no sólo de la psicología, sino también el de algunas otras disciplinas que abordan las relaciones entre los seres humanos.

Mientras que para Wundt los objetos de la psicología eran aprehensibles por medio de la utilización de la introspección en el marco del método científico, para Brentano la experiencia conciente no está integrada por un conjunto de procesos alcanzables por la vía de la introspección wundtiana; la experiencia conciente es un acto intencional, es decir, es un acto "dirigido desde un sujeto hacia un objeto concreto (que no es necesariamente material, puede ser un sueño o una idea) y que muestra necesariamente, la inseparabilidad del sujeto y el objeto." (Tamayo, 2006 p. 149).

Lo psíquico o la conciencia, que iba a ser el objeto de la psicología como ciencia, se entendió –bajo la influencia que finalmente se dedujo de Descartes – como una dimensión accesible para la percepción interna y que se distingue del mundo, heterogéneo a ella, dado a la percepción externa. Sin embargo, la dimensión de lo psíquico o de la conciencia accesible para la percepción interna ya no se pensó como sustancia espiritual, sencilla e inmortal. Lo que es dado para la percepción interna son solamente apariciones mentales. Estas sin embargo son homogéneas para la conciencia y por eso presentes en una forma de ser dadas que Brentano caracteriza como "inmediata e infalible" –es decir no "meramente fenomenal" como la forma de ser dado en la cual aparecen los fenómenos físicos para la percepción externa–. Los fenómenos psíquicos tienen entonces una evidencia "más segura" que las apariciones físicas (Volpi, 2006 p. 30).

La concepción de Brentano sobre la intencionalidad, caracteriza a los fenómenos psíquicos y los distingue de los físicos; de esta manera, la conciencia es

concebida como un conjunto de relaciones intencionales y los fenómenos psíquicos se organizan en tres categorías: las representaciones, los juicios y los afectos. Desde esta óptica, la psicología experimental de Wundt dio lugar a la psicología “científica”; la psicología descriptiva de Brentano abrió ricas e importantes posibilidades que, en el trabajo de otros pensadores como Husserl y Freud, tomaron forma para concebir al hombre y sus relaciones con el mundo desde un camino distinto al de la ciencia de fines del siglo XIX.

Para la psicología se inaugura aquí una tarea universal: explorar sistemáticamente las configuraciones típicas de las vivencias intencionales, de sus variantes posibles, de sus síntesis en nuevas configuraciones, de su edificación estructural desde intencionalidades elementales, y a partir de ahí, avanzar hacia un conocimiento descriptivo de las vivencias en su integridad, del tipo total de una vida del alma (Husserl, [1925] 1992 p. 40).

Para Farr (1983, citado en Estramiana, 1995) en el trabajo de Wundt se pueden distinguir tres trayectorias diferentes: la creación de una psicología experimental, el desarrollo de una metafísica científica y la concepción de una psicología social. En vertiente complementaria a la individualización –base de la psicología experimental– la psicología social de Wundt (*Völkerpsychology*, Psicología de los pueblos) parte de que la comprensión del desarrollo de la conciencia individual no permite comprender el desarrollo mental de cualquier comunidad y, por ello el método de la introspección resulta inadecuado.

La *Völkerpsychology* puede ser considerada como una rama de la psicología [...] Su objetivo es el estudio de los productos mentales que son creados por una comunidad humana y que son, por lo tanto, inexplicables en términos de una conciencia individual, al presuponer la acción recíproca de muchos. Éste será para nosotros el criterio que defina el objeto de la *Völkerpsychology* [...] en el análisis de los procesos mentales superiores, la *Völkerpsychology* es un elemento indispensable de la psicología de la conciencia individual. Si bien esta última descansa en los principios de la *Völkerpsychology*, no debe olvidarse que no puede haber *Völkerpsychology* fuera de los individuos que entran a formar parte de relaciones recíprocas, de forma tal que también la *Völkerpsychology* presupone una psicología individual o, como generalmente se la denomina, una psicología general. La primera, sin embargo, es un suplemento importante de esta última, al proveer de los principios necesarios para una interpretación de los complejos procesos de la conciencia individual (Wundt, 1916 p. 3 citado en Estramiana, 1995 p. 6)

Junto con la *Völkerpsychology*, la Psicología de las masas forma parte de los principales enfoques que han contribuido al desarrollo de la Psicología social. La Psicología de las masas tuvo particular influencia en la psicología social europea y se le puede enmarcar en un proceso de cambio acelerado e inestabilidad social producido por la creciente industrialización y conformación urbana (Estramiana, 1995)

El concepto más importante en el estudio de las masas fue el de *sugestión*. En esta línea, los trabajos más representativos fueron el de Charcot y el de Le Bon. Según Charcot la sugestión “produce un efecto de disociación entre el mundo consciente e inconsciente de los individuos, y es este último el que adquiere el papel principal” (Sabucedo, 1997 p. 30). Mientras que Charcot exploraba los procesos inconscientes por la vía de la sugestión, en opinión de Sabucedo (1997) Le Bon realizaba sus estudios sobre la masa como una forma de destacar el valor de la psicología individual como superior al de la psicología colectiva.

El desarrollo de la psicología se ha dado en un devenir en diferentes “especialidades” –como la psicología social– y en múltiples perspectivas; algunas de ellas continúan la tradición científicista ligada a la experimentación, otras siguen abordando los fenómenos humanos exclusivamente desde una óptica psicologista, y otras más –siguiendo la idea de avanzar hacia el conocimiento descriptivo de las vivencias en su integridad– continúan trazando rutas en las que se producen encuentros con otras áreas de conocimiento, como la filosofía, la sociología, la antropología, la historia y el psicoanálisis. En esta perspectiva no se hace referencia a un objeto de estudio absolutamente determinado y diferenciado de los objetos de otras disciplinas;¹ por el contrario, se reconoce la imposibilidad de deslindar el hacer humano y sus circunstancias para seccionarlo en objetos de distribución para su investigación.

Es en esta concepción, en la que se ubica el tema de la intervención psicosocial, primero porque surge como práctica antes de que la psicología social

¹ Los inicios de la psicología se caracterizaron por la dificultad para definir su objeto de estudio, lo cual aún prevalece según González (1993) y González (1998)

tomara forma como tal y, segundo, porque sus concepciones, metodologías y técnicas han requerido de la conjugación de saberes de diferentes campos y de una reflexión compleja que no tiene como referencia única a la psicología.

1. La ilusión utópica

Si bien no es considerada como una intervención psicosocial, una de las primeras experiencias que se produjeron con la finalidad de transformar las condiciones de existencia social de las personas, fue la desarrollada por Charles Fourier (1772-1837), socialista utópico que, con el propósito de ser una voz contestataria en contra del despotismo y en defensa del "instinto social" y los derechos de la colectividad, cuestionó el naciente desarrollo industrial y se preocupó por sus repercusiones en la sociedad.

Por ello, Fourier se inició en el análisis psicosociológico de las pasiones humanas y propuso reformas que liberaran a los hombres de las fuerzas opresoras que les impedían desarrollar sus propias facultades y cultivar su propia personalidad. El principio básico de Fourier era que la naturaleza humana, por designio de la Providencia, debería seguir las leyes de la armonía, tal como lo hacen los astros del universo en relación a las leyes establecidas por Newton. Desafortunadamente, señalaba Fourier, los hombres no han seguido dichas leyes, ni han cumplido con el mandato divino, por lo que –como consecuencia– ha tenido lugar la represión de las pasiones, de la libertad y de la personalidad.

El libre juego de las pasiones era para Fourier,² una condición indispensable para la armonía universal y con ello, las colocó en el fundamento de una propuesta revolucionaria de la organización social y como objeto de estudio para la psicología; así, ésta podría contribuir activamente con el análisis científico de los fenómenos sociales.

Fourier propuso la creación de una nueva sociedad basada en grupos organizados en falansterios; el objetivo de los falansterios era ser un espacio en el

² Lourau (1975) llama a Fourier "fundador de una especie de sociología del deseo"

que los individuos desarrollaran al máximo sus capacidades logrando, con ello, la armonía y la felicidad. Dentro de un falansterio, cada persona seguiría libremente el dictado de sus pasiones, lo cual los llevaría a asociarse y trabajar conforme se desarrollara la atracción entre ellas.³

Para Fourier la variedad y conjugación de las pasiones humanas era lo que permitiría dar cumplimiento natural a todas las tareas de un colectivo porque, el ser parte de un grupo está en la naturaleza psicológica del hombre. Son doce las pasiones humanas identificadas por Fourier, las cinco primeras se relacionan con los sentidos (tacto, gusto, oído, vista y olfato); las siguientes cuatro tienen que ver con el deseo por establecer lazos afectivos y en este conjunto, las tendencias más importantes son la amistad (origen de los grupos de camaradería) y la ambición (origen de los grupos corporativos); las otras dos tendencias son menores: el amor (origen de la pareja) y la paternidad (origen del grupo familiar); las últimas tres pasiones son "mecanizantes" pues son el "motor" del funcionamiento grupal: la emulación (espíritu de partido), la variación o alternancia (la necesidad de cambio de compañeros y de trabajo) y el esmero (entusiasmo irracional).

Para Fourier, las doce pasiones se combinaban en forma diferente en cada persona y, de ahí, resultaban 810 tipos de carácter aritméticamente posibles. La comunidad ideal debía reunir alrededor de 1620 personas y a esta agrupación Fourier la denominó *falange*. La comunidad vivía y trabajaba en un territorio (generalmente agrícola) al que se le denominaba *falansterio*. Fourier admitía que el objetivo de los falansterios no eliminaba la posibilidad de la discordia; sin embargo, consideraba que ésta contribuía al equilibrio del grupo.

En lo económico, el falansterio estaba organizado como cooperativa de distribución, en la que se repartía el sobrante de la producción a manera de remuneración del capital y de recompensa por el trabajo y el talento de sus integrantes. La organización en falansterios, propiciada por la atracción entre las

³ A partir de 1840, en Estados Unidos se desarrollaron varias experiencias en la línea marcada por Fourier. El falansterio que más duró no fue más allá de los 13 años; las razones del fracaso obedecían a una pobreza en la variedad de caracteres y a que, en los falansterios más exitosos, se producían deserciones de personas que buscaron su éxito personal.

personas, le devolvía a la actividad productiva el sentido lúdico y placentero que la sociedad industrial estaba arrebatando.

El proyecto de Fourier pone en pleno la realización de una experiencia global, de larga duración y basada en el arreglo de condiciones subjetivas. Anzieu y Martin (1997) ven en esto la anticipación de tres ideas muy importantes en Kurt Lewin: la creación de grupos artificiales con tareas de grupos reales, la práctica social como condición necesaria para poner a prueba las hipótesis de la psicología social y la imposibilidad de separar la investigación y la intervención.

La experiencia de Fourier y su propósito de transformación de la organización social es un antecedente importante para la concepción y práctica de la intervención psicosocial, pues ante un orden dado, se promueve otra forma de convivencia social en el que tenga lugar el sujeto –de las pasiones– y éste no se quede en una asignación de objeto derivado del desarrollo industrial.

No obstante, en esta forma de proceder las personas asignadas a los falansterios son colocadas según establece un arreglo externo y las pasiones – fundamento de la propuesta– son puestas a disposición de una organización técnica dada para su “desarrollo”, como si fuera posible “ordenar” la subjetividad e ignorar su condición histórica. A esta forma de intervención le subyacen la intrusión y la violencia que conlleva el cerco externo sobre las posibilidades de acción de los sujetos.

En la interpretación de Anzieu y Martin (1971), el pensamiento utopista de Fourier delinea algunos de los principios que fundamentan una “ciencia sobre los grupos”; en tanto que Lapassade (1999) la considera una importante actividad precursora de la psicosociología de los pequeños grupos. Así entonces, habrá que poner atención al desarrollo de las concepciones de lo grupal y las implicaciones del desarrollo de sus métodos y técnicas.

2. Las primeras intervenciones

La primera intervención psicosocial, reconocida como tal, fue realizada por Elton Mayo (1880-1949) en la Western Electric Company de Chicago a finales de los años 20. Algunos años antes de la intervención de Mayo, se había buscado incrementar la producción con base en la reorganización de los periodos de descanso, bajo el supuesto de que ésta era la variable que afectaba el rendimiento.

Para cuando Mayo realizó su intervención, ya se había detectado que la fatiga –concebida como situación fisiológica– no era el problema a resolver, sino la monotonía del trabajo; misma que se pretendía resolver a partir de un programa de incentivos. Fiel al enfoque experimental, Mayo manipulaba diversas variables –no sólo las de espacio e iluminación– en los planes de incentivos en los jornales, con el fin de encontrar aquellas condiciones que incrementaran notablemente la productividad de los obreros encargados de tareas de ensamblaje.

En un primer período de experimentación, Mayo hizo un seguimiento diario de las obreras durante dos años, con el fin de distinguir los factores que influían en el mejoramiento del rendimiento. Las variables que se manipulaban se relacionaban con las condiciones materiales de trabajo, los salarios, la disminución del número de horas de trabajo y la concesión de pausas de descanso; no obstante el control, Mayo se encontró con un factor de rendimiento que no había considerado: las obreras mantenían entre ellas una calidad de relaciones interpersonales que les facilitaba el trabajo.

En un segundo período de experimentación, dentro de la misma empresa pero con soldadores, Mayo observó la existencia de un código implícito entre los obreros. Este código regía a los obreros para no superar determinadas normas de desempeño y no llevar al máximo las ganancias en el orden individual por encima del colectivo.

Posterior a la experiencia de la Western Electric Company, Mayo realizó otro experimento denominado "Bank Wiring Observation Room" que tenía como propósito demostrar que a mayor paga, mayor producción de los obreros, según la

racionalidad de los directivos. Sin embargo, la racionalidad de los obreros no correspondía a esta expectativa, pues éstos creyeron poner en riesgo su trabajo si demostraban que eran capaces de trabajar con mayor celeridad. Los estudios realizados por Mayo pusieron en evidencia algunas características y principios generales que se distinguen en los grupos primarios: el desarrollo de una red social informal, la comunicación por medio de códigos propios compartidos de manera implícita y la diferenciación de roles.

Según Cornaton (1972) numerosos especialistas han puesto en duda la científicidad de los estudios de Mayo al señalar la carencia de un aparato conceptual y la falta de hipótesis en sus investigaciones. Tanto en la Western Electric Company como en el Bank Wiring Observation Room, se fracasó en el intento por determinar las condiciones externas que propiciarían una mayor productividad en los trabajadores.

Si bien el trabajo de Mayo puso en relieve la manera en que las agrupaciones sociales emergen con reglas informales, propias y compartidas que generan en los individuos una situación de pertenencia grupal, no se puede dejar de lado que se trata de aportaciones que dejan al margen las condiciones y circunstancias sociales en las que se producen los fenómenos observados.

3. Del laboratorio al cambio social

Kurt Lewin (1890-1947) es uno de los investigadores que mayor influencia han tenido en el desarrollo del trabajo con grupos estableciendo un marco de legitimidad científica para el estudio y la conceptualización de los procesos grupales, tanto en el laboratorio como en el trabajo en campo.

Lippit (Delahanty, 1996) y Faucheux (Lapassade, 1999) coinciden en distinguir tres etapas en el trabajo de Lewin; sin embargo, varían los contenidos que definen para cada fase. Para Lippit, la primera etapa comprende sus estudios sobre la percepción y el aprendizaje, la dinámica de la motivación y la emoción, el tema del conflicto y la influencia social, así como los procesos interpersonales a través de recompensas y castigos. La segunda etapa estuvo dedicada al estudio

de los fenómenos de grupo, destacando sus aportaciones sobre el liderazgo, el clima social, las normas del grupo y sus valores. La tercera etapa se distingue por el estudio de lo social, en cuanto a las limitaciones que la tecnología, la economía, la ley y la política imponen a los grupos.

Para Faucheux, las etapas de la producción de Lewin se pueden distinguir por períodos: el primero concluye en 1930, el segundo va de 1930 a 1938 y el último inicia en 1938. Lapassade (1999) no está de acuerdo con el señalamiento de la última etapa de Faucheux e indica que se puede distinguir una cuarta etapa que fue interrumpida por la muerte prematura de su autor. En esta última etapa (1943-1947), Lewin estaba interesado en fundar una ciencia del campo social otorgándole un peso importante a la intervención del psicólogo en situaciones sociales reales; asimismo, se ocupó del desarrollo de métodos de formación (iniciado en el Centro Bethel), la creación del método del *action research* y su interés por la integración de las ciencias sociales.

Con el fin de presentar un panorama de las aportaciones relevantes de Lewin, seguiré la periodización de Faucheux, tomando en consideración los comentarios de Lapassade respecto a una cuarta etapa.

La primera etapa en el trabajo de Lewin culmina en 1930 y corresponde al periodo en que él –aún viviendo en Alemania – se interesaba por temas y problemas de la psicología, abordados desde un punto de vista centrado en el individuo y dentro de la psicología de laboratorio: la voluntad, las percepciones, el movimiento, el afecto y la motivación. Los primeros trabajos de Lewin dieron continuidad al objeto de la psicología definido por Wundt y a la modalidad de trabajo alternativo a la introspección: el uso de instrumentos de laboratorio. “Para Lewin el criterio de validez de los experimentos psicológicos no es la posibilidad de repetición sino la variación sistemática predecible. Lewin ignoró la estructura inherente del ambiente y se centró exclusivamente en la estructura percibida.” (Delahanty, 1996 p. 66).

En los años 30, Lewin se vio obligado a huir de Alemania –por ser judío– y refugiarse en Estados Unidos, donde realizó los estudios que lo llevarían a

formular su modelo general del comportamiento denominado *Teoría del Campo*. Esta teoría fue el resultado de su segundo periodo de trabajo (1930-1938) y ha sido considerada como el producto de una exitosa aplicación del método experimental a la psicología social.

Los estudios iniciales de Lewin fueron en el área de las ciencias (física y biología) y en filosofía. Particularmente en la Teoría del Campo, se puede observar la gran influencia de su pensamiento como físico, pues consideraba que la revisión de los problemas dinámicos exige a la psicología emplear los conceptos fundamentales de la dinámica topológica.

Lewin sigue su formación como físico e incluye la perspectiva de la Gestalt para construir un modelo que describiera el comportamiento de un individuo como producto de factores interdependientes. Esto es, Lewin plantea que todos los fenómenos psicológicos se hallan determinados no por las propiedades aisladas de los individuos o de su medio ambiente, sino por las relaciones mutuas entre la totalidad de los hechos que coexisten y que componen el espacio vital.

Los conceptos básicos que Lewin empleó en la Teoría del Campo son: espacio vital, sistema de fuerzas, locomoción, meta y conflicto. Estos conceptos primero fueron útiles para describir el comportamiento de un individuo, posteriormente Lewin (1938) aplicó su modelo para la descripción y análisis de situaciones en pequeños grupos, en lo que Faucheux considera su tercera etapa.

Aún en la línea del trabajo experimental riguroso, Lewin extendió el modelo de la Teoría del Campo al estudio de los grupos pequeños; en esta época, se ubican los estudios sobre clima social que realizaron Kurt Lewin, Ronald Lippit y Ralph White (1939) en la Iowa Child Welfare Research Station, con un grupo de niños que, teniendo asignada una tarea específica, fueron sometidos a tres distintos climas sociales –autocrático, democrático y *laissez-faire*– derivados de la actuación de un monitor-psicólogo previamente entrenado.

Los resultados del experimento mostraron que cuando el grupo se hallaba con el monitor democrático, las relaciones entre los integrantes del grupo eran más personales y amistosas. Cuando ese mismo grupo, trabajaba con el monitor

laissez-faire, era notable su falta de incentivo para el trabajo; en cambio, cuando el grupo permanecía con el monitor autoritario se generaban dos grandes reacciones, algunos niños respondían de manera agresiva y los otros en forma apática. Este es uno de los primeros experimentos realizados con grupos y con métodos de laboratorio, en que las actividades del grupo son modificadas sistemáticamente y observadas en términos de categorías precisas, con la finalidad de derivar principios generales.

El trabajo de Lewin, Lippit y White puso al descubierto el carácter ideológico de las relaciones en los grupos; cuestión que hasta ese momento, no se había considerado (Olmsted, 1978). A partir de los resultados de esta experiencia, Lewin concibe al grupo por la interdependencia de los miembros y se opone a cualquier definición de grupo sustentada en la similitud entre ellos. Así, aunque se tengan los mismos objetivos o enemigos, se asemejen los miembros del grupo o crean experimentar sentimientos de pertenencia, sólo puede tratarse de un grupo si se produce una interdependencia.

La idea de interdependencia es central para comprender porque Lewin concibe al grupo como una necesidad y no como un hecho fortuito. En la interdependencia se produce tal necesidad por el otro, que el grupo se convierte en sustento del individuo de tal forma que la mayoría de las metas sociales pueden explicarse por el interés de pertenecer a un grupo o evitar a alguno. Lewin tiene “el mérito de haber contribuido decisivamente a la aceptabilidad teórica del concepto de ‘grupo’ en los medios psicológicos, en su tiempo mayoritariamente adheridos a la idea de que sólo el individuo merece la consideración de entidad psicológica real.” (Blanch, 1982 p. 101).

Según Lapassade, hacia 1943 inició la última etapa del trabajo de Lewin, en la que salió del ámbito del laboratorio para incluirse en ámbitos de la cotidianidad; en esta etapa, Lewin se ocupó del tema del cambio social considerando que –al igual que en un campo físico y de la misma forma que concebía a los individuos y a los grupos– las propiedades estructurales de un todo

dinámico están caracterizadas por las *relaciones* entre partes, más que por las propiedades estructurales de las partes en sí.

Para Lewin, el concepto de cambio es relativo pues, la vida de un grupo no permanece siempre inalterable; en todo caso, sólo existen diferencias entre la cantidad y el tipo de cambio. Asimismo, "cualquier fórmula que enuncie las condiciones para el cambio implica las condiciones del no cambio como límite, y las condiciones de constancia pueden analizarse sólo contra un fondo de cambio <potencial>." (Lewin, 1978 p. 187).

Desde sus trabajos iniciales, Lewin (1969) se interesaba por la investigación experimental de los hábitos –concebidos dentro del principio de la asociación– y los siguió considerando como punto fundamental en la idea de cambio social. El cambio de hábitos sociales –como sustituir el consumo de pan blanco por pan negro– implica el reconocimiento de un juego de fuerzas en torno al cual Lewin se pregunta "¿qué significa un hábito social en función de campos de fuerza y qué 'quebrar un hábito'?" (Lewin, 1978 p 209). Desde fórmulas matematizadas, Lewin señala que para superar la resistencia interna del hábito es necesaria una fuerza adicional de suficiente magnitud como para "quebrar el hábito", como para "descongelar la costumbre".

La teoría del hábito social responde que la constancia histórica crea un 'campo de fuerza adicional' que tiende a mantener el presente nivel sumado a cualquiera de las fuerzas que mantienen el proceso social en ese nivel. Dos formulaciones están implicadas en esa teoría; una afirma la existencia del 'campo de fuerza adicional', la otra respecto de su origen histórico. (...) La vida social que se desarrolla en cierto nivel conduce con frecuencia al establecimiento de instituciones organizacionales. Resultan equivalentes de los 'intereses creados' en un cierto nivel social. Una segunda fuente posible de hábitos sociales está relacionada con el sistema de valores, el *ethos* del grupo (Lewin, 1978 p. 210).

Desde esta concepción, el proceso de cambio tanto en un grupo como en lo social, se produce en tres pasos: descongelamiento, reemplazo o cambio de nivel y congelamiento de la vida grupal (Lewin, 1978). El *descongelamiento* (*unfreezing*) implica un proceso en el que los hábitos son sometidos a métodos de discusión no

directiva, hasta el punto de producir un shock que lleve a su ruptura⁴ para dar lugar al *reemplazo* (*moving*) o cambio de nivel; este proceso concluye cuando se produce un nuevo *congelamiento* (*freezing of group standards*) o un nuevo equilibrio en la vida colectiva. Si bien es cierto que el estado de equilibrio es una condición necesaria en todo grupo, Lewin advierte que equilibrio no significa ausencia de tensión.

Las investigaciones de Lewin mostraron que la fuerza de la decisión grupal es superior a la fuerza de la decisión individual debido a dos razones. La primera, los individuos tienen una tendencia a privilegiar su condición de miembro de grupo por encima de su condición individual. La segunda, existe una vinculación entre emoción y acción que únicamente se produce en la toma de decisión. Esto último, Lewin lo explica ejemplificando las diferencias en la acción que se producen si un individuo únicamente escucha una conferencia que tenga como propósito producir cierto cambio en sus hábitos y cuando, este mismo individuo, participa en una discusión que lo lleva a tomar una decisión. La decisión que une la motivación con la acción produce un efecto "congelante".

Para Lewin, las ideologías y estereotipos que gobiernan las relaciones intergrupales responden a estándares culturales, así que sus momentos de estabilidad y sus momentos de cambio dependen en gran medida de lo que suceda en los grupos. Desde esta concepción se puede comprender por qué los cambios producidos en un grupo, pueden no ser definitivos; esto es, si un grupo cambió sus hábitos de consumo de pan blanco por pan negro debido a influencias ejercidas desde fuera y desde dentro del grupo, es factible que cambie nuevamente sus hábitos si se presentan nuevas fuerzas que ejerzan la influencia correspondiente.

Vinculado al nombre de Kurt Lewin, se halla la concepción de la *dinámica de grupos*; como tal, éste término apareció por primera vez en 1944 y designa

⁴ "El 'descongelamiento' del nivel presente puede incluir problemas bastante diferentes en casos distintos. Allport describió la 'catarsis' que parece necesaria antes de que los prejuicios puedan extirparse. Para abrir la cápsula de la complacencia y la virtud es algunas veces necesario provocar deliberadamente una conmoción emocional" (Lewin, 1978 p. 214)

mucho más de lo que comúnmente se identifica con él: las técnicas de grupo. El tema de la dinámica de grupos implica las dos grandes orientaciones del trabajo de Lewin, por un lado, el análisis sistemático y científico de los caracteres generales de la vida en grupo, estudiada en el laboratorio, como el que hemos revisado hasta aquí; y, por el otro, el abordaje y la resolución de conflictos sociales desde la perspectiva dinamista.

Intervenir para producir el cambio social es una tarea que requiere tener una visión amplia sobre los individuos que participan, sus condiciones y su contexto, los grupos y subgrupos implicados, los sistemas de relaciones y de valores, así como la constelación del campo social.⁵ En esta línea de interés por las relaciones intergrupales y por el cambio social, Lewin crea el método investigación-acción a partir de la siguiente premisa:

La mejor caracterización de la investigación necesaria para la práctica social es la investigación para la gestión social o la ingeniería social. Es un tipo de acción-investigación, una investigación comparativa sobre las condiciones y efectos de diversas formas de acción social y una investigación que conduce a la acción social. La investigación que no produce más que libros no es suficiente (Lewin, [1946] 1988 p. 230).

El modelo de investigación-acción contiene una planeación general, a partir de la cual se implementa una primera acción directa con la población y se recolectan los datos derivados de ella. Estos datos, que son la base para evaluar los logros de la acción, también representan una oportunidad de aprendizaje para los planificadores, permiten la correcta planificación del siguiente paso y propician la modificación del plan general.

Este modelo constituye una propuesta metodológica que se contrapone al modelo positivista de investigación pues parte del reconocimiento de que los procesos sociales se transforman continuamente y que la relación sujeto-objeto es de mutua afectación. El modelo de investigación-acción reconoce esta condición y

⁵ Para Lapassade, retomando a Lewin, el análisis de grupo sólo es tal si tiene como base el análisis institucional. "En la base de las 'relaciones humanas' (e inhumanas) estás las relaciones de producción, de dominación, de explotación" (*ibid*, 1999 p.17)

procura disminuir la brecha a través de una configuración de recursos que permitan intervenir al mismo tiempo que se investiga.

A la par de la vinculación entre la investigación y la acción, Lewin se interesó por la formación de quienes cumplieran las funciones de asistentes en el manejo de las relaciones intergrupales. Al dirigir un seminario de trabajo en Connecticut, con 50 asistentes sociales del campo de las relaciones intergrupales, Lewin quedó impresionado por el fuerte efecto que las reuniones de evaluación – cuyo fin era el registro científico– tenían sobre el proceso de adiestramiento de sus asistentes.

(...) la atmósfera de objetividad, la disposición por parte de los profesores a discutir abiertamente sus errores, sin preocuparse por los riesgos a los que su posición, como tales, se exponía, parecía llevar a un aumento de la comprensión y a implantar ese espíritu de objetividad relajada que en ningún sitio es más difícil de encontrar que en el campo de las relaciones intergrupales que está cargado de emocionalidad y de actitudes rígidas, incluso, entre aquellos que a sí mismos se llaman liberales y aquellos cuyo trabajo consiste en promover las relaciones intergrupales (*ibid.* p. 236).

Así fue como quedó establecida la importancia de la acción, la investigación y el adiestramiento como un triángulo para el progreso de la ciencia social y la gestión de las relaciones intergrupales.

A cuatro meses de la muerte de Kurt Lewin (1947), sus discípulos crearon el *T-Group* que también es conocido como grupo de base, grupo de evolución, grupo centrado en el grupo, grupo de sensibilización, grupo de expresión verbal o grupo de diagnóstico.

El *T-Group*, no es una modalidad diseñada por Lewin directamente, pero es producto de su pensamiento y trabajo; sus principales características son:

- la ausencia de vínculos anteriores entre participantes y con el staff
- la diversidad de los participantes (a mayor heterogeneidad, mejor armonía externa fundada en intereses comunes)
- número óptimo de participantes (de 7-8 a 12-15)

- la presencia de un líder (de formación pedagógica y psicosociológica) que no participa en los debates
- la obligación de intercambios verbales y la libertad respecto a su contenido y,
- al menos, 10 reuniones consecutivas.

La finalidad central del T-group es ser un espacio pedagógico para abordar la dinámica de grupo, a partir del autoanálisis del *aquí y ahora*, en relación a una particular experiencia vivida. Para ello, el grupo se constituye, a la vez, en sujeto y objeto de experiencia, sin una tarea preestablecida –más que el aprender de los procesos de funcionamiento del grupo– bajo la conducción de un preceptor que, sin participar del debate, comunica al grupo su diagnóstico de la situación cuando lo considera necesario. Aunque al inicio del proceso, los roles de cada integrante no hayan sido definidos, de manera progresiva y táctica, el grupo se organiza y realiza acciones autogestivas.

El grupo de formación obedece a una regla que implica tres unidades:

- unidad de tiempo: el grupo debe respetar los límites de tiempo previstos: una hora y media o dos horas por sesión;
- unidad de lugar: se reúne en la sala prevista al efecto y a las horas indicadas;
- unidad de acción: el estilo de participación de cada uno de los miembros y su papel se definen mediante la verbalización, que excluye al acto. Los problemas tratados son, en principio, los del grupo, y por lo demás este es el único nivel en que interviene el preceptor. A los problemas individuales sólo se les discute en la medida en que determinan al mismo tiempo los problemas del grupo actual, *aquí y ahora*.

[Por otro lado] los principales caracteres de esta actitud pedagógica son: el preceptor no aporta al grupo *ni directivas, ni juicios de valor*. (...) El preceptor despoja, pues, de todo "don" su participación en el grupo (Lapassade, 1999 p. 82)

La muerte prematura de Lewin impidió que continuara con lo que, en ese momento, era su principal proyecto: la fundación de una ciencia del campo social en donde el psicólogo social interviniera en situaciones reales en sustitución de la experimentación en laboratorios. No obstante que este proyecto quedara

inconcluso, Lewin legó gran riqueza conceptual y metodológica a los estudiosos de los grupos y a la intervención psicosocial.

4. Psicodrama y sociometría

Jacob Levy Moreno (1889-1974), quien ha llegado a ser considerado como el padre de la psicología de grupos, es presentado por Anzieu y Martin (1997) como un inventor con una mezcla que reúne su interés por niños abandonados y prostitutas, su condición de inmigrante y su “experiencia de psiquiatra en ruptura con la medicina oficial, de actor en conflicto con el teatro tradicional y de místico fuera de las religiones establecidas” (p. 53). Estas características y su experiencia, señalan los mismos autores, llevaron a Moreno a preocuparse por aquellos que tuvieran dificultades para ser aceptados en un grupo.

J. L. Moreno –contemporáneo de Lewin– consideraba la necesidad de una revolución terapéutica que permitiera al hombre liberar “la espontaneidad creadora que siempre ha permanecido en un estado embrionario en la humanidad y reconquistar la que a lo largo del tiempo ha sido proyectada de la tierra al cielo (...) Este es el punto de partida de la sociometría” (Cornaton, 1972 p. 54)

La relevancia que Moreno da a la espontaneidad se muestra en la sociometría y el psicodrama desarrollados por él. Según explica Carnaton (*ibid*) la socionomía o sociometría, en sentido amplio, es un método de análisis de los grupos que incluye tres ramas: la sociodinámica, la sociometría (en sentido estricto) y la sociatría. Cada una de estas ramas emplea ciertos métodos: la sociodinámica utiliza la representación de roles, la sociometría recurre al test sociométrico, mientras que la sociatría emplea el psicodrama y el sociodrama. Para el mismo autor, el test sociométrico y la representación de roles son instrumentos de investigación, mientras que el psicodrama y el sociodrama son instrumentos de terapia.

La *sociometría* toma a los lazos afectivos como el hecho básico en los problemas humanos y sociales. A partir del reconocimiento del carácter afectivo de

la elección social, la sociometría ayuda en la identificación de las preferencias y los rechazos entre las personas, a la hora de elegir compañeros para la realización de ciertas actividades. La expresión gráfica de esta técnica es el sociograma pues muestra la organización interna del grupo, revelando jerarquías y sistemas de dependencia generalmente diferentes a las relaciones establecidas en los organigramas.

[La] revolución sociométrica [de Moreno] no es sólo la expresión de un privilegio concedido a los pequeños grupos dentro de un programa de cambio social; además expresa la idea de una revolución permanente en el interior mismo de la revolución social, y la exigencia de no dejar que las sociedades nuevas se burocraticen, abandonen el impulso que produce los cambios decisivos, echen abajo las viejas estructuras y encuentren durante cierto tiempo la espontaneidad creadora de grupos sociales 'en fusión' (Lapassade, 1999 p. 54).

Para Moreno, el método freudiano de asociación libre de *ideas* no era aplicable al trabajo grupal, por ello ideó un método para el análisis de la asociación libre de *individuos*: la sociometría. En este contexto, lo importante no era preguntar con *qué* (idea) se hace la asociación, el valor radicaba en con *quién* (persona) se asociaría libremente (González, 1995).

El trabajo con el test sociométrico puede parecer simple sin que lo sea; el mismo Moreno (citado en Cornaton, 1972) previene que aunque la aplicación del test sea en un grupo muy pequeño, la diferenciación entre quienes conforman el colectivo plantea un problema psicológico confuso y complicado, abriendo la posibilidad de generar fuertes conflictos y rivalidades entre los integrantes del grupo. No obstante la contribución de la sociometría,

se le reprocha la permanencia a un nivel descriptivo. Define el *status*, pero sin buscar las causas (...) Tampoco indica el grado de intensidad de las elecciones positivas o negativas. Además, está muy lejos de haberse demostrado que el grupo más eficaz sea el que contiene mayor número de elecciones mutuas positivas. Cabe preguntarse sí, desde el punto de vista del rendimiento, el grupo mejor no es el que no tiene demasiados rechazos, demasiados aislados, pero tampoco demasiadas elecciones positivas. (*ibid.* p. 60)

Para Moreno, el psicodrama representa la oportunidad de transformar las redes psicosociológicas identificadas por el test sociométrico (*ibid.*). De esta manera, el

psicodrama –que tuvo su origen a fines de la primera guerra mundial– recurre a la improvisación dramática para generar una terapia profunda de grupo con el fin de “trascender la esfera de la abreacción y la discusión y configurar experiencias tanto internas como externas” (Moreno, 1998 p. 23) que den lugar a la proyección de problemas psicológicos, mediante ejercicios catárticos. Así, Moreno fundaba el trabajo terapéutico en grupo.

Moreno asigna al psicodrama la misión de restaurar la espontaneidad perdida en nuestra civilización. Espontaneidad de los orígenes, y de la infancia: en la escena psicodramática, los encargados del drama recuperan un estado de gracia análogo al del nacimiento, tal cual lo comprende Moreno: nacimiento de un ser inacabado y creativo, creativo en razón misma de ese inacabamiento. El psicodrama es regreso a la infancia, a su genio; es descodificación de los papeles sociales petrificados, recuperado impulso creador, con la capacidad de inventar incesantemente soluciones adecuadas a las dificultades de la vida diaria (Lapassade, 1999 p. 52).

Los núcleos teóricos del psicodrama son: la teoría de los roles, tele y transferencia, la teoría del desarrollo del niño y la teoría de la técnica (Bello, 2002). En la teoría de los roles, Moreno distingue entre roles psicósomáticos, psicodramáticos y sociales, “los roles se van desarrollando como ‘unidades de conducta’ (...) y siempre en relación con otro u otros, de manera que cada rol tiene su complementario” (*ibid* p. 163)

La tele y la transferencia son conceptos que integran una teoría de la comunicación y en ella también se encuentran los conceptos sociométricos de criterio, signo, emisor, receptor, mutualidad e incongruencia. La teoría del desarrollo del niño es el núcleo teórico más representativo de la obra de Moreno, pues de ahí se desprenden tanto los elementos de la teoría de la técnica del psicodrama como los otros núcleos teóricos. Finalmente, la teoría de la técnica, como la presenta Bello (2002), desarrolla los elementos o instrumentos del psicodrama: el protagonista, el yo auxiliar, el director, el espacio dramático y la audiencia.

En la interpretación de Cornaton (1972), Moreno tiene cierto enfrentamiento con el psicoanálisis al plantear que éste se desarrolla en el tiempo y pretende la

catarsis sólo mediante la palabra, mientras que el psicodrama se desarrolla en el espacio y pone en juego todo el cuerpo.

No todo el desarrollo posterior del psicodrama se apega a esta intención de poner distancia con el psicoanálisis, de ahí que surja el psicodrama psicoanalítico que se distingue “sobre todo desde el punto de vista doctrinario” (Cornaton, 1972 p. 68) y en este sentido, se pueden indentificar tres corrientes (*ibid*): a) vinculación de la formación clínica con el psicodrama centrado en el grupo (Moreno, Acelin-Schützenberger, Favez-Boutonier y Tosquells); b) tendencia al tratamiento analítico individual (Lebovici y Diktine); y c) la expresión de los sujetos articulada a la comunicación y al paso de lo imaginario a lo simbólico (Anzieu).

De acuerdo con Cornaton (1972) las críticas que se pueden hacer a los planteamientos de Moreno incluyen la reducción del grupo a una suma de relaciones interpersonales; la naturalización de la espontaneidad despojándola de cualquier huella cultural y la ilusión de que el restablecimiento de la espontaneidad es la vía para la solución de cualquier problema. No obstante estas críticas, la práctica del psicodrama –en la perspectiva de Bello (2002)– es muy extendida y no se queda sólo en el ámbito clínico, también se recurre a él para desarrollar procesos de formación; en este marco, particularmente se destaca el psicodrama pedagógico.

5. El dispositivo grupal

En la interpretación de Fernández (1989) el trabajo realizado por Mayo, Lewin y Moreno no sólo ayudó a conformar un campo de conocimiento sobre los grupos, también sentó las bases para crear los dispositivos grupales y crear una nueva convicción: “los abordajes grupales pueden operar como espacios tácticos con los que se intentará dar respuesta a múltiples problemas que el avance de la modernidad despliega.” (*ibid* p. 79).

Las investigaciones de Mayo incluyeron condiciones arregladas para el manejo de variables con el fin de incrementar la producción de los obreros; esto propició la aparición de elementos socio-afectivos inesperados, que parecían

ajenos a la finalidad de su intervención. En tanto, en el caso de Moreno –atento a los procesos socioafectivos–, las condiciones fueron arregladas para propiciar y contener lo inesperado.

Por su parte, Lewin con su idea sobre el cambio de la costumbre –constituida ésta por una constancia histórica– conceptualiza un proceso que tiene una base diádica para la transformación del hacer grupal: congelamiento (hábito) y descongelamiento (fractura del hábito) que, organizada en tres fases, lleva al grupo del congelamiento al descongelamiento y a un nuevo congelamiento del hábito. Si bien, la metáfora⁶ del congelamiento no se sostiene como tal en otras perspectivas teóricas y metodológicas para el abordaje de lo grupal, sus dispositivos suelen contemplar este proceder básico en el que se parte de lo establecido para interrogarlo/confrontarlo/fracturarlo y abrir la posibilidad de que algo nuevo se establezca.

Las bases para la creación de dispositivos grupales, por parte de Mayo, Lewin y Moreno responde a la necesidad de lograr los fines que, en su momento, cada uno estableció. Los hallazgos sobre los grupos y el conocimiento que se generaba en torno de ellos, fueron de tal importancia que ninguno de los tres autores se detuvo a considerar el arreglo de las condiciones –por sí mismo– más que en términos de los efectos que generaba en los grupos. Para reflexionar sobre el dispositivo por sí, en la psicología social que interviene e investiga en grupos e instituciones, se toman los planteamientos de Foucault.

Foucault (1983) designa al dispositivo en tres términos. En el primero, el dispositivo es un conjunto heterogéneo inscrito en el orden discursivo y sus elementos quedan implicados en una red que incluye una diversidad de instancias tanto de lo dicho como de lo no dicho: instituciones, disposiciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas.

⁶ “El valor de la metáfora es analógico; contribuye a establecer diferencias y semejanzas. Sin embargo, este carácter de muleta de la metáfora no es inocente, de un modo u otro, este propósito se delata a sí mismo de inmediato; la cuestión es cuando la metáfora reemplaza (oculta o conduce al olvido) y se asume como auténtica figura del saber” (Jiménez, 2006 p. 205)

En segundo término, hay que ver el dispositivo por el tipo de vínculo que existe entre los elementos de la red, pues dependiendo del vínculo puede producirse visibilidad u ocultamiento de las prácticas discursivas y las no discursivas.

En tercer término, el dispositivo puede ser visto como una producción histórica que ha tenido que responder a una *urgencia* y, en ese sentido, el dispositivo juega una posición estratégica dominante que supone la manipulación de relaciones de fuerza.

Foucault (1991) explica la génesis de los dispositivos en dos momentos: en un primer momento, prevalece un objetivo estratégico y luego, en su segundo momento, el dispositivo queda establecido como tal dando lugar a dos procesos: un proceso de *sobredeterminación funcional* y un proceso de *relleno estratégico*.

En el proceso de *sobredeterminación funcional* tienen lugar los ajustes entre los elementos del dispositivo según los efectos –deseados o no, positivos o negativos– que entran en resonancia o en contradicción con los otros y que requieren revisión. En el segundo proceso –*relleno estratégico*– se generan efectos incalculados que “no tenían nada que ver con una argucia estratégica de algún sujeto meta o transhistórico que se hubiera dado cuenta de ello o lo hubiera querido.” (*ibid* p. 129).

Si bien en el primer momento de la génesis de los dispositivos prevalece un objetivo estratégico, éste no desaparece cuando el dispositivo se establece como tal, pues éste sigue suponiendo una manipulación de relaciones de fuerza con propósitos específicos, lo cual quiere decir que el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder y que las estrategias de relaciones de fuerzas soportan ciertos tipos de saber y son soportadas por ellos.

Así, el objetivo estratégico inicial puede transformarse o puede generarse una *estrategia sin sujeto*, esto último se observa cuando la estrategia inicial va creando efectos que producen nuevas estrategias que pueden ser globales, coherentes, racionales pero en las que ya no se puede identificar al sujeto que las generó y que, en primera instancia, respondían a un *objetivo urgente*.

Foucault parte de los sentidos⁷ que generalmente se le atribuyen al término estrategia⁸ para analizarla desde la óptica del poder,⁹ enfatizando la articulación existente entre las relaciones de poder y las estrategias de confrontación. Toda relación de poder implica al menos en potencia, una estrategia de lucha entre dos fuerzas –señala Foucault (1995)– y cada una es para la otra un límite permanente y, a la vez, un punto posible de reversibilidad.

(...) toda definición, intensificación, toda extensión de las relaciones de poder tendientes a someter al insubordinado sólo puede resultar en los límites del poder. Este último alcanza su término final, sea en un tipo de acción que reduce al otro a la impotencia total (en cuyo caso la victoria sobre el adversario reemplaza al ejercicio del poder) o una confrontación con aquellos a quienes gobierna y en su transformación de adversarios. Lo cual equivale a decir que toda estrategia de confrontación sueña con transformarse en una relación de poder, y toda relación de poder tiende a pensar que, si sigue su propia línea de desarrollo, encuentra una confrontación directa, puede convertirse en una estrategia ganadora (*ibid* pp. 187-188)

Por su parte, Deleuze (1990) hace una reflexión sobre el tema del dispositivo en Foucault y lo describe como una especie de madeja constituida por líneas y dimensiones de diversa naturaleza, sin trazo homogéneo ni curso de predicción, con direcciones múltiples que “forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras. Cada línea

⁷ “La palabra estrategia es corrientemente utilizada en tres sentidos. Primero, para designar los medios empleados para alcanzar un fin; es la racionalidad funcionando para la consecución de un objetivo. Segundo, para designar la forma en que en un juego uno de los participantes actúa respecto de lo que supone que debería ser la acción de los otros jugadores y de lo que considera que esos otros suponen que es la suya; es una forma de intentar sacar ventaja sobre los demás. Tercero, para designar los procedimientos empleados en una situación de confrontación con el fin de privar al adversario de sus medios de combate e inducirlo a abandonar la lucha; se trata pues, de los medios destinados a obtener la victoria. Estos tres significados confluyen en situaciones de confrontación –guerras o juegos– en donde el objetivo es actuar sobre el adversario de manera tal que le sea imposible continuar la lucha. La estrategia está por tanto definida por la elección de las soluciones ganadoras.” (Foucault, 1995 p. 186).

⁸ “Cuando hablo de ‘estrategia’, tomo el término con seriedad: para que una cierta relación de fuerzas pueda no sólo mantenerse, sino también acentuarse, estabilizarse, ganar en extensión, es necesario para que exista una maniobra”. (*ibid*, 1991 p. 140).

⁹ “El poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones.” (*ibid* p. 132).

está quebrada y sometida a *variaciones de dirección* (bifurcada, ahorquillada) sometida a *derivaciones*." (*ibid* p.155).

Las líneas que componen a los dispositivos y lo atraviesan son líneas de fisura, de fractura, de fuerza, de objetivación, de subjetivación, de fuga, que se entrecruzan, se mezclan, se suscitan entre sí a través de variaciones y mutaciones. Estas líneas se clasifican en dos grupos: líneas de estratificación o sedimentación y líneas de actualización o creatividad. Estas líneas representan variaciones continuas que no permiten la formulación de universales y, por tanto, plantean dificultades para "estimar el valor relativo de un dispositivo si no se pueden involucrar valores trascendentes como coordenadas universales" (*ibid* p. 158).

Asimismo, el dispositivo tiene varias dimensiones, Deleuze destaca las referidas a la visibilidad y a la enunciación. El ver, la visibilidad, se produce por las líneas de luz que propician la figuración variable e inseparable al dispositivo; no se trata de la iluminación de lo preexistente. El hablar, la enunciación, remite a líneas en las que se muestran la distribución diferencial de las posiciones. Ambas dimensiones son regímenes que tienen derivaciones, transformaciones y mutaciones, no se trata de sujetos ni de objetos. Particularmente Deleuze señala la forma en que Foucault entiende la regularidad de la enunciación: como la ruta de la curva que toca puntos singulares o valores diferenciales del conjunto enunciativo y cómo a Foucault le es más importante la novedad del régimen de enunciación que la originalidad de la enunciación.

Puesto de esta manera, en los dispositivos no hay cabida para los universales, el consenso y lo eterno. El dispositivo se define por la novedad y creatividad para fisurarse, para transformarse y para dar lugar a dispositivos futuros y, en ello, las líneas de subjetivación son las que trazan los caminos que logran la ruptura del antiguo dispositivo para la creación de uno nuevo.

El trabajo de Foucault, principalmente con el dispositivo de sexualidad, está dedicado a mostrarnos circunscritos a ciertos dispositivos. Pertenece a ellos y obramos en ellos, dice Deleuze (1990), y es necesario desenredar la madeja para

distinguir las líneas del pasado reciente y del futuro próximo “la parte del archivo y la parte de lo actual, la parte de la historia y la parte del acontecer” (*ibid* p. 160). Asimismo hay que discernir entre la parte de la *analítica* –lo que somos y por eso mismo lo que cesamos de ser– y la parte del *diagnóstico* –el devenir diferente al que llegamos–. “No se trata de predecir, sino de estar atento a lo desconocido que llama a nuestra puerta” (*ibid* p. 160)

En la psicología social que interviene en grupos e instituciones, la noción de dispositivo a la que se acude con mayor frecuencia, es la que presenta en su interpretación Deleuze (1990 p. 155): “una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilíneal (...) los dispositivos son como las máquinas de Raymond Roussel (...) máquinas para hacer ver y para hacer hablar”. Esta mirada sobre el dispositivo, permite dar lugar a la contradicción, el silencio, los vacíos, las palabras, el malentendido, la convergencia, las fantasías, el desencuentro, como dice Foucault: tiene lugar lo discursivo y lo no discursivo.

Este tipo de intervención psicosocial reconoce la red de instancias implicadas en el dispositivo y procura hacer visibles los vínculos que hay entre ellas sosteniendo y siendo sostenidas por un saber y un poder singular. Sin embargo, poco se recupera y analiza la condición estratégica implicada en el dispositivo, los procesos de sobredeterminación funcional, el relleno estratégico y la posibilidad de una estrategia sin sujeto, aunque si es claro el reconocimiento a los efectos incalculados e incalculables.

La pregunta que centralmente plantean Foucault y Deleuze cuando abordan el tema del dispositivo es: ¿Qué nuevos modos de subjetivación vemos aparecer hoy? Podemos trasladar esta pregunta al ámbito de la intervención en grupos y formularla así: ¿Qué nuevos modos de subjetivación impulsamos hoy en la intervención psicosocial?

Desde los años cincuenta, el estudio y la reflexión sobre los procesos grupales se ha dado en relación a “su lugar *en* la trama social hasta su lugar *como* trama social y entre estos dos polos hay infinidad de matices” (Salazar, 2004a p. 92); no obstante, el dispositivo sigue siendo la vía privilegiada para la intervención

en grupos e instituciones. Ante ello, habría que discutir si la noción de dispositivo para la intervención psicosocial puede deslindarse de su naturaleza estratégica para convertirse en un espacio para la experiencia hacia la autonomía.

A partir de la posición central de la experiencia, la relevancia de la dimensión temporal de las acciones, su vínculo con la memoria, con la imaginación lleva a pensar la *situación* –toda situación social– no sólo como una configuración de fuerzas, una fisonomía del acontecimiento colectivo en el aquí y ahora, sino como un complejo proceso de la reinención colectiva del tiempo, de la narración, de los vínculos. La calidad central de la libertad como categoría ética constitutiva del marco de la comprensión de lo social admite, en consecuencia, una revisión radical a partir de la noción de autonomía (Mier, 2002 p. 49).

Capítulo III

La intervención en la psicología social de grupos e instituciones

Las primeras investigaciones sobre los grupos, respondieron a una demanda económica-política vinculada a intereses empresariales; estas demandas impulsaron el desarrollo de un nuevo campo de conocimiento en el que se identificaron las condiciones básicas para la configuración de los grupos y algunos de los procesos que tienen lugar en los fenómenos que les son propios. No obstante la clara implicación ideológica en la producción de estos saberes,¹⁰ el análisis de la misma, de lo político, de lo no racional y de lo institucional se mantuvieron invisibles como constituyentes de los fenómenos en los grupos y del discurso sobre lo grupal que quedó fincado en concepciones atemporales y, por tanto, sin una perspectiva histórica.

Particularmente la influencia de Lewin, desde el estudio y difusión de la dinámica de los grupos, ha sido primordial en la constelación de nociones que se manejan para conducir grupos, especialmente en el campo de la educación, tanto en las modalidades escolarizadas como en los ámbitos de capacitación y profesionalización. Asimismo, esta influencia –aunque no de manera tan notable– alcanzó a vertientes del conocimiento sobre los grupos que tomaron como tarea el develamiento de las cargas ideológicas y el reconocimiento de las condiciones y fines políticos en los que se inscriben los integrantes de un grupo y los procesos que se desarrollan.

En este sentido, Delahanty (1997) enfatiza la influencia de Lewin en el origen de los grupos operativos y el análisis institucional como espacios de dilucidación de lo social, pero en un ámbito de reflexión e implementación de trabajo colectivo muy lejano de las concepciones de la dinámica de grupos y del arreglo estratégico para propiciar aquellos efectos que eran deseables en la época.

¹⁰ Por ejemplo: las formulaciones sobre los grupos derivadas de la Teoría del Campo de Lewin, fueron ampliamente aceptadas por estar vinculadas a las pretensiones de una sociedad democrática prevalecientes en esa época

En la misma línea, muy lejos de las ideas lewinianas y con severas críticas hacia sus planteamientos, tuvo lugar un importante campo de saber sobre lo grupal desde algunas teorías psicoanalíticas. El desarrollo de esta perspectiva respondía a tres necesidades: la socio-histórica, la clínica y la de una elaboración epistemológica interna del pensamiento psicoanalítico (Kaës, 2000).

El interés prestado al grupo por las “ciencias humanas” está estrechamente asociado a diversos componentes de la crisis del mundo moderno. Los periodos de desorganización social y cultural se caracterizan por el debilitamiento de los garantes metasociales y metapsíquicos: por la alteración de sus funciones de encuadramiento, de creencias compartidas y de representaciones comunes. Al tambalearse esos garantes, que recogen todo lo implícito de una cultura, resultan particularmente afectados los fundamentos del orden simbólico: la ley que se impone a todos y organiza al conjunto es sustituida por la arbitrariedad y la anomia. (*ibid* p. 9).

Los tres: psicoanálisis en dispositivo grupal, los grupos operativos y el análisis institucional, son grandes vertientes del pensamiento, teoría y metodología sobre lo grupal que adquirieron especial relevancia en la década de los años 70 como contrapeso a la psicología social anglosajona y como propuesta alternativa para la formación de psicólogos con una perspectiva compleja de lo social.¹¹ Particularmente en nuestro país, en la misma década, ya existía la Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo (AMPAG) desarrollando trabajo teórico y clínico sobre lo grupal y sobre el análisis institucional. En estas condiciones, el abordaje de lo grupal que trajo consigo el exilio argentino,

¹¹ En esta perspectiva se desarrolla el programa de posgrado de la UAM-Xochimilco que específicamente se denomina Psicología Social de Grupos e Instituciones. “El análisis de los procesos colectivos, las formas de organización y participación social que surgen de distintas pautas del vínculo intersubjetivo. Asimismo, mediante el análisis de estos procesos se busca esclarecer la naturaleza del fenómeno grupal en tanto como dinámica y condiciones sociales complejas, la trama heterogénea de tensiones constructivas de lo social que se manifiesta en la pugna entre las fuerzas institucionales y lo instituido. Se busca profundizar en aquellas teorías que exploran estos procesos que involucran tanto los conflictos y estrategias microsociales, como los distintos niveles y calidades de la interacción social, hasta expresarse en el desarrollo histórico de las formaciones sociales. Se enfatizan con esta perspectiva, las dimensiones simbólicas e imaginarias del movimiento social y sus consecuencias para el análisis y la comprensión e instrumentación de estrategias de intervención y análisis que incorporen perspectivas del análisis del discurso y concepciones políticas centradas en lo simbólico y lo imaginario” (UAM-X, 1999 p. 13)

uruguayo y chileno, encontró terreno fértil para impulsar formulaciones como las del Grupo Operativo. Todo ello contribuyó a establecer vías para el trabajo con los grupos, tanto en la implantación de prácticas de intervención como en el campo de la formación y de la investigación.

Desde su propio desarrollo, cada vertiente ha generado concepciones y métodos que configuran un ámbito de relación, convergencia y diferenciación en el saber sobre los grupos, por ello es importante elucidar la intervención en el marco de los alcances y posibilidades –de cada vertiente– en la compleja tarea de responder a la cuestión del pasaje de la individualidad a la colectividad y, sobretudo, preguntarse sobre los modos de subjetivación que se impulsan desde la intervención.

De fondo, lo que se halla en cada vertiente es la indagación respecto a los nexos entre el individuo y la sociedad, entre lo unitario y lo múltiple que, a su vez da lugar a la discusión sobre si ha de verse o no como una nueva unidad ¿de qué manera se establecen las conexiones entre los individuos para crear el colectivo? ¿desde cuáles concepciones y formulaciones metodológicas se interviene? ¿de qué manera se adhieren o no a los fines estratégicos derivados de los trabajos y teorías que les anteceden? ¿cuáles son los sentidos de la intervención?

En este contexto, es importante discutir las formulaciones del psicoanálisis –en su vertiente grupal– el grupo operativo y el análisis institucional, en la óptica del carácter estratégico de la intervención para la conformación del sujeto de la modernidad.

Desde esta idea de la conformación del sujeto, en la genealogía de Foucault, las formas de gobierno están asociadas al gobierno de sí mismo mediante técnicas y procedimientos que establecen una fuerte articulación entre sexualidad, subjetividad y obligación de verdad. En este marco, la práctica de la confesión y el poder pastoral cobran particular relevancia pues es a través de ellas que,

se promueven formas de identidad que dependen en buena medida de lo que el sujeto dice de sí, pero bajo la dirección de su “pastor” (sacerdote, médico, gobernante, psiquiatra, sociólogo, pedagogo, psicoanalista, etc.). Lo cual implica

que el "espacio" para constituir su identidad es únicamente el que media entre el sujeto mismo y su "director" de conciencia y, además, que el proceso de construcción de su individualidad pasa necesariamente por las líneas que establece el propio "pastor" o, en su caso, por la enunciación de lo que "debe ser"; es decir, de aquello que es *normal*. (Martiarena, 1995 p.76).

Foucault (1990) advierte que desde el siglo XVIII las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente por las ciencias humanas para que, sin renuncia al yo, se constituya un nuevo yo. En esta óptica ¿la intervención en los grupos desde el psicoanálisis, los grupos operativos o el análisis institucional responde a fines estratégicos sostenidos por modalidades de la confesión y el poder pastoral? o ¿de qué manera se libran de ellas y, al mismo tiempo, participan en la producción de subjetividad?

1. Psicoanálisis y grupos

La ruptura con una noción de sujeto racional, indiviso, dueño de sí mismo, es una de las reflexiones fundamentales para la comprensión del ser humano y el psicoanálisis ha contribuido ampliamente en esta línea. Si bien, desde la concepción del sujeto del inconsciente Freud desarrolló en conjunción sus formulaciones teóricas y clínicas en el ámbito de la práctica individual, muy pronto el psicoanálisis incursionó en la comprensión de los procesos sociales y de los sujetos como parte de ellos. Entre *La interpretación de los sueños* (1900) y *Tótem y tabú* (1913-1914) no transcurrieron más de quince años. Esta última obra, junto con *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1929-1930) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939) muestran las ideas de Freud sobre la relación entre los procesos psíquicos y los procesos sociales; ideas cuyas formas tienen anclaje en el conocimiento y la experiencia que le brindaba la práctica psicoanalítica.

El abordaje de lo grupal en el psicoanálisis, se produjo en el marco de la dinámica propia del movimiento psicoanalítico y en un contexto de crisis en el mundo moderno (Kaës, 2000). En lo que toca a la dinámica del movimiento psicoanalítico Kaës (1995) interpreta la constitución del grupo de discípulos

acompañantes que Freud fundó al rompimiento con Fliess, en los siguientes términos:

La cuestión del grupo ya está introducida en el psicoanálisis: desde su origen, con insistencia, resistencia y aversión. Una afinidad conflictiva fundamental asocia al psicoanálisis a lo que llamo, en las condiciones que acabo de precisar, la cuestión del grupo. Esta afinidad, reprimida y resurgente por el hecho mismo de los conflictos que trae, se deja ver en muchos lugares del psicoanálisis: en su fundación y su institución, en su práctica, su metodología y su clínica, en su trabajo de teorización. Mi tesis es que el grupo constituyó la matriz fecunda y traumática de la invención del psicoanálisis, de su institución y de su transmisión: su teoría y su práctica llevan las huellas de las apuestas apasionadas, a menudo violentas y repetitivamente traumáticas hechas en su fundación. Estos lugares diferentes se sobredeterminan unos a otros, y esa imbricación no pensada mantiene al grupo como cuestión indefinidamente suspendida, rechazada e ignorada. La cuestión adquiere valor de síntoma y mantiene la resistencia epistemológica a transformar la afinidad conflictiva en problema *en y para* el psicoanálisis; sostiene también y en primer lugar la resistencia epistémica del psicoanalista a reconocerse como sujeto constituido y constituyente de esta cuestión. (*ibid* p. 27).

En cuanto al contexto de crisis habrá que referirse a los hechos bélicos de la primera mitad del siglo XX y sus consecuencias en el tejido social; el entramado psíquico y cultural que desvelaba las guerras, las rupturas y las crisis sociales que acarrearaban, impulsaron la necesidad del cuestionamiento y elucidación del orden simbólico. Así, el psicoanálisis desarrolló una elaboración distinta a la de la psicología o a la de la sociología y puso atención a los efectos del inconsciente sobre los procesos de grupo, a los efectos del grupo sobre los procesos psíquicos y a las dimensiones de la subjetividad que operan en el grupo con diferencias a lo que acontece en los dispositivos de trabajo individual.

El desarrollo teórico del psicoanálisis se funda en la atención individual – con la única presencia de analista y analizado– más lo que Kaës (2000) denomina tres vías: la especulación y la imaginación, la confrontación clínica y la crítica interna a la teoría psicoanalítica. De manera semejante, el desarrollo teórico y metodológico del psicoanálisis con respecto a los grupos ha requerido de su propio proceso y de la creación de dispositivos específicos.

La primera noción de Freud en este tenor, fue el *grupo psíquico* como una definición del yo que aparece en *Proyecto de psicología* (1895) y en los *Estudios sobre la histeria* (1895).

En estas obras, Freud presenta como **grupo psíquico** a un conjunto de elementos (neuronas, representaciones, afectos, pulsiones, etcétera) que están ligados entre sí por investiduras mutuas conformando una cierta masa y funcionando como atractores de ligazón. Este grupo psíquico se organiza bajo principios propios, las fuerzas con las que cuenta permiten establecer relaciones de tensión con elementos aislados o desligados que pueden modificar ciertos equilibrios intrapsíquicos, a la vez que constituyen un sistema de protección y de representación-delegación de sí mismo. La noción de grupo psíquico contiene la función preponderante que Freud atribuye a las investiduras pulsionales en la formación y organización de las instancias del aparato psíquico.

Entre 1912 y 1938 Freud desarrolló tres modelos del agrupamiento que muestran su preocupación por trascender sus explicaciones sobre la psique individual; estos modelos no son un simple ejercicio de aplicación de conceptos psicoanalíticos a ámbitos externos a la realidad intrapsíquica, son elaboradas construcciones hipótéticas que dan cuenta de complejos procesos psíquicos en los colectivos.

Kaës (2000) identifica las nociones centrales en cada uno de los modelos; el primer modelo se distingue por la noción de *realidad psíquica*, el segundo modelo toma a la *identificación como el eje que ordena la estructura libidinal de los vínculos intersubjetivos* y, finalmente, el tercer modelo presenta al *renunciamiento mutuo a la realización directa de los fines pulsionales*.

La realidad psíquica. En su inquietud por dilucidar el pasaje de la individualidad al agrupamiento, Freud expuso por primera vez en *Totem y Tabú* (1913), la hipótesis de una psique de masa o de un alma de grupo. Esta hipótesis señala que la realidad psíquica propia del conjunto deriva de los efectos de la alianza fraterna para matar al padre de la horda primitiva y supone la formación de procesos psíquicos específicos de las configuraciones intersubjetivas, implicando

que la realidad psíquica no tiene localización en la singularidad del aparato psíquico del individuo. Para Kaës (1995) el modelo grupal de la psique es uno de los más fecundos de Freud, recurrente en toda su obra, pero también será uno de los más desconocidos.

A más de aventurarse a formular explicaciones sobre lo social, para Freud resultaban valiosas estas incursiones en tanto favorecían el desarrollo teórico del psicoanálisis. La teoría psicoanalítica propuso dos modelos de la formación de la realidad psíquica: el modelo de las formaciones y el modelo del apuntalamiento.

El modelo de la formaciones “supone un ya-ahí de las formas organizadoras de la realidad psíquica” (*ibid* p. 97). Así como en la psique individual, en la psique de masas los procesos siguen las mismas tendencias.

Ninguna tendencia desaparece: reprimida, deja un sustituto, una huella, que sigue su camino hasta que toma cuerpo y significación para un sujeto singular. La huella insiste, la generación, el conjunto, el grupo no son allí amos, no más que el sujeto. Lo que se transmite es pues una huella, y algo más que una huella: un resto. Nada puede ser abolido que no aparezca, tarde o temprano, como signo de lo que no ha sido, o de lo que no pudo ser reconocido y simbolizado por las generaciones precedentes. La huella continúa sus efectos –de sentido y de no sentido– a través de los Otros a quienes liga juntos: lo que se transmite es, para Freud, la huella del asesinato originario, las formaciones sustitutivas que de él derivaron, la culpabilidad, pero también los sueños de deseos irrealizados (...). (*ibid* p. 45).

El modelo del apuntalamiento tiene como base que la realidad psíquica deviene de órdenes de la realidad y de experiencias generadoras de realidad propiamente psíquica. El apuntalamiento de la realidad psíquica individual en los grupos tiene lugar en tanto también existe un *aparato que permite interpretar y producir* significaciones.

El psicoanálisis nos ha enseñado, en efecto, que cada hombre posee en su actividad mental inconsciente un aparato que le permite interpretar las reacciones de otros hombres, vale decir, enderezar las desfiguraciones que el otro ha emprendido en la expresión de sus mociones de sentimiento. Por ese camino del entendimiento inconsciente, todas las costumbres, ceremonias y estatutos que había dejado como secuela la originaria relación con el padre primordial permitieron tal vez que las generaciones posteriores recibieran aquella herencia de los sentimientos. (Freud [1913-14] 1976 p. 160).

Este mismo texto es citado Kaës (1995 p. 353) y contiene algunos cambios en la traducción que incluyen a la significación explícitamente:

[Cada hombre posee] un aparato para interpretar y para dotar de significación a las reacciones de otros hombres, es decir, para anular las deformaciones que los otros han hecho sufrir a la expresión de los movimientos de sus sentimientos (GW IX, p. 191)

La elaboración –inconsciente– de una realidad psíquica, nos está diciendo Freud, se figura a partir de huellas, signos, formaciones sustitutivas, sustitutos como representantes, restos que producen significaciones y sentido para generar un *entendimiento* también inconsciente. No obstante, Freud no explicita este proceso y sólo queda como un referente hipotético de la transmisión entre generaciones ¿por qué sólo entre generaciones? ¿no podría aplicar también entre sujetos? o ¿cómo explica el psicoanálisis este *entendimiento* inconsciente entre individuos para conformar colectivos?

En un sentido similar, Kaës (*ibid* p. 354) formula una pregunta que es de particular interés para este trabajo “el estatuto tópico de este aparato de interpretar/significar ¿es sólo inconsciente o más bien constituye una función específica del preconscious?” Retomamos ésta para plantear ¿es sólo inconsciente o más bien constituye una función que involucra otras actividades psíquicas?

La identificación como ordenadora de la estructura libidinal de los vínculos. El segundo modelo, expuesto en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), define el proceso psíquico del agrupamiento como un proceso mediado por la identificación como eje ordenador de la estructura libidinal de los vínculos intersubjetivos. Con esta idea, la noción de psique de masa o alma de grupo adquiere nuevos contenidos y la tarea original de Freud –el análisis del sujeto singular en tanto miembro y parte de un conjunto– deriva en el análisis de los diferentes tipos de formación de masa y la descripción de los fenómenos psíquicos que en ella se expresan, lo cual presupone la noción de realidad psíquica propia del conjunto.

Desde el punto de vista de González (1991), Freud no logra hacer consistente su explicación sobre las masas y recurre a descripciones histórico-sociológicas que lo desvían del camino del psicoanálisis. No obstante, *Psicología de las masas y análisis del yo*, señala efectos como la homogeneización de los individuos, su calidad de atemporales e intercambiables y la firme creencia en un líder, que serán importantes para el desarrollo ulterior del abordaje psicoanalítico de los grupos.

Diseminada en el texto freudiano ya citado, se encuentra una concepción de grupalidad de la que mínimamente se pueden hacer explícitos cinco elementos (*ibid*, p. 41):

1. La constitución de la posición libidinal del líder.
2. El lazo libidinal entre 'iguales'.
3. Los OTROS que no pueden ser 'incluidos' en el NOS grupal, y que sin embargo, hacen sistema con él.
4. Los elementos que desagregarían la grupalidad.
5. a) El referente 'trascendental' del que ocupa la posición de 'ombligo' de la masa y b) el referente de los que lo 'colocan' allí, como tal ombligo.

El renunciamiento mutuo a la realización directa de los fines pulsionales.

Con la hipótesis del alma, Freud supuso formaciones psíquicas comunes e intermediarias entre el individuo y los colectivos en los que se constituye y a los que constituye. Con *El malestar en la cultura* (1929-1930), Freud da cuenta de una articulación fundamental que se contrapone a las concepciones clásicas de polaridad entre individuo y sociedad.

En esta obra, Freud plantea el principio de la renuncia mutua para la realización directa de los fines pulsionales; este pacto de renunciamiento da lugar a la cultura y al amor, vía el narcisismo como centro de las formaciones colectivas. Es el narcisismo de las pequeñas diferencias, junto con las diferencias de sexo y de generación, el que opera en la definición de la identidad y la pertenencia, distinguiendo a un grupo de otro y caracterizando la relación de cada

individuo con el grupo que narcisísticamente lo sostiene y al cual él sostiene (Kaës, 1995).

Para Kaës (2000) estos tres modelos son fundamentales para el posterior desarrollo de las teorías psicoanalíticas del grupo pues contienen tres hipótesis centrales: una organización grupal de la psique individual, el grupo como lugar de una realidad psíquica específica y la realidad psíquica del grupo que precede al sujeto y a la estructura. El desarrollo de nuevos planteamientos hipotéticos también dio lugar a nuevas interrogantes, particularmente en lo que toca al pasaje de la serie al agrupamiento: "¿en qué medida los procesos psíquicos de la psique de masa se cumplen en los grupos 'como en la vida psíquica de un sujeto singular'?" (Kaës, 1995 p. 50).

Esta pregunta de Kaës, como expresión del interés por el pasaje de la serie al agrupamiento, supone que para que se produzca este pasaje existe un cumplimiento análogo de los procesos psíquicos del individuo y de la masa ¿por qué tendrían que ser análogos? Una formulación de esta naturaleza antecede los desarrollos teóricos que mostrarán procesos psíquicos propios de los sujetos en grupo con claras distinciones con respecto a la consideración del sujeto en atención individual. No obstante el saber sobre el sujeto como ser social por antonomasia, ¿vale suponer que un sujeto integrado al grupo o a la masa por la fuerza del dispositivo es distinto al sujeto del dispositivo psicoanalítico individual? Si hablamos de procesos singulares en un dispositivo y otro, tal vez también habría que referirse a procesos singulares del sujeto según se encuentren en un dispositivo o en otro.

Si bien los antecedentes freudianos son fundamentales, esta base conceptual no es suficiente, pues partiendo de la hipótesis de que el grupo tiene una realidad psíquica propia, una teoría psicoanalítica que le corresponda debiera ser (Kaës, 2000 p. 19):

- una teoría de la realidad psíquica propia del *grupo en tanto conjunto específico*;
- una teoría de los *vínculos intersubjetivos* de los que el grupo es la manifestación y, en parte, la matriz;

- una teoría del *sujeto del inconsciente* en tanto es *sujeto de/en la intersubjetividad*.

El desarrollo de la conceptualización sobre las formaciones psíquicas intermediarias y comunes a la psique del sujeto singular y a los colectivos tiene un muy importante punto de arranque en las formulaciones freudianas; sin embargo, se hacía necesaria la implementación de dispositivos metodológicos que las pusieran a prueba.

El antecedente inmediato del trabajo psicoanalítico con grupos es la *psicoterapia colectiva*.¹² En ella se desarrollaba una dinámica centrada en la actuación *por* las emociones del grupo; esto es, en vez de tratar de comprender la naturaleza del proceso grupal o la estructura subyacente al mismo, el trabajo terapéutico se basaba en propiciar sentimientos de emulación y solidaridad en el grupo, mediante la acción de un médico que se encargaba de ocupar el lugar de una figura paternal idealizada.

La construcción del corpus psicoanalítico sobre los grupos se enfrentó al principio con una diversidad de posturas: algunas de ellas se resistían a aplicar los conceptos del psicoanálisis a una situación distinta a la de la cura, otras mantenían su apego a los planteamientos de K. Lewin o G. H. Mead y otras más se centraban en una visión marxista sobre la alienación producida por el capitalismo (Kaës, 1997).

Fernández (1989) –citando a Slavson, Schilder y Klapman– describe cómo las primeras experiencias en este terreno desarrollan una terapia interpretativa individual *en* grupo; esto es, se trasladaba el conjunto de términos psicoanalíticos a las circunstancias de la colectividad pero manteniendo la interpretación de índole individual.

En contraste, más adelante se desarrollaría una técnica interpretativa *de* grupo, en la que el grupo como tal –no los individuos que lo integran– es

¹² Fernández, (1989) ubica el origen de la psicoterapia colectiva a principios del siglo XX (1905) en la experiencia desarrollada por Pratt con un grupo de más de cincuenta enfermos de tuberculosis.

considerado como el fenómeno central, como totalidad y punto de partida de toda interpretación.

El tamaño del grupo, la dirección de la interpretación, la disposición espacial y el tiempo son parte del dispositivo psicoanalítico que, de manera genérica, podemos encontrar en el trabajo con los grupos.

Con ligeras variantes, lo fundamental del bagaje tecnológico de ese dispositivo [psicoanalítico] fue: siete u ocho integrantes se reúnen durante una hora y media, se sientan en forma circular con el analista; como no se les da un programa a desarrollar ni indicaciones precisas, todas las contribuciones surgen espontáneamente de los pacientes; todas las comunicaciones del grupo son consideradas como equivalentes a las asociaciones libres del paciente en la situación psicoanalítica; el coordinador mantiene una actividad similar a la que asume el psicoanalista en el tratamiento individual (es el objeto figura de la transferencia) e interpreta contenidos, procesos, actitudes y relaciones. Todas las comunicaciones son de importancia central para la curación y la actividad terapéutica del analista, y se consideran como partes de un campo de interacciones (la matriz del grupo). Todos los miembros deben tomar parte activa en el proceso terapéutico total. Todos los integrantes, incluido el coordinador, se sientan en *círculo* porque 'esto involucra inconscientemente, la posibilidad de hallarse todos a un mismo nivel' (*ibid*, p. 93)

La descripción de Fernández sobre el dispositivo psicoanalítico es una síntesis de las aportaciones de varios psicoanalistas que contribuyeron al diseño del trabajo con grupos. Los primeros dispositivos creados por quienes consideraron al grupo como entidad específica para el tratamiento clínico, aparecieron en la década de 1940.

Entre los autores a los que más se les reconoce como iniciadores del trabajo psicoanalítico con grupos, se encuentran Elliot Jacques, Wilfred R. Bion y S. H. Foulkes. El primero era un psicoanalista inglés que a mediados del siglo XX realizó trabajos de intervención en instituciones desde esta perspectiva, con el fin de facilitar la comunicación al interior de la empresa, clarificar las funciones y precisar las responsabilidades (Mejía y Campuzano, 1995). No obstante, la aparente funcionalidad de su trabajo de intervención, Jaques también encontró que en los grupos naturales se constituyen defensas colectivas –por ejemplo, las instituciones y el reglamento– que funcionan contra las angustias y las fantasías desorganizadoras (Anzieu, 1986).

Esta primera introducción de un punto de vista *meta* en el abordaje psicoanalítico de los grupos constituyó un progreso considerable en la articulación de los procesos o mecanismos individuales y los procesos o mecanismos del nivel del grupo. La institucionalización del grupo es ejemplo de una función metadefensiva contra la regresión hacia las angustias psicóticas o arcaicas. Las alianzas inconscientes (pacto denegativo, comunidad de renegación, etc.) pero también ciertos componentes del liderazgo, de los ideales y de las creencias compartidas, constituyen metadefensas. (Kaës, 2000 p. 60)

1.1 Los supuestos básicos de Bion

Por su parte, Bion –influido por la corriente kleniana–, realizó sus primeras experiencias en el trabajo psicoanalítico con grupos, durante la Segunda Guerra Mundial como director del sector de rehabilitación (adiestramiento) del Hospital Psiquiátrico Militar de Northfield. Las condiciones de trabajo de Bion eran las propias de un campo militar y debía adiestrar a un gran número de pacientes para que se incorporaran nuevamente a sus tareas militares; para ello, Bion instrumentó formas de trabajo grupal que le permitieran atender sus funciones como rehabilitador sin apartarse de su formación psicoanalítica.

A diferencia de otros pensadores, como McDougall y Le Bon, Bion no compartía la idea de que la psicología de grupo sólo surge con la presencia de una reunión de varias personas en el mismo lugar y tiempo. Para Bion, estas condiciones sólo son necesarias para el estudio de los grupos, pero no para la producción del fenómeno grupal; esta idea delineaba dos cuestiones de suma importancia que posteriormente retomaría la Escuela Francesa: la problemática de las representaciones psíquicas del grupo y la importancia del dispositivo para la investigación de los fenómenos grupales.

Por la conjunción de las exigencias de su labor en la rehabilitación y su formación psicoanalítica, Bion desarrolló concepciones muy importantes para la comprensión de los fenómenos grupales y su intervención en ellos, desde una perspectiva que implicaba un movimiento dialéctico entre lo progresivo y lo regresivo, los temores y las fantasías, a la vez que atendía a las tareas del mundo externo y la necesidad de resolver los problemas que se presentaban para lograr los niveles de eficacia requeridos.

Bion considera la situación de grupo como un movimiento permanente entre una actividad transformadora de la realidad y una tendencia a la regresión al servicio del principio del placer. Los grupos constituyen, así, instrumentos muy eficaces para el desarrollo de una tarea organizada, enfrentándose simultáneamente a la irrupción de la fantasmática psíquica más primaria. Interpreta en los grupos, porque considera que es posible que dentro de un grupo se pueda desarrollar una actividad de alto rango, siempre que sea consciente de las emociones que circulan en el mismo. Este sería el valor de la terapia de grupo: experimentar en forma consciente una actividad de grupo de tal naturaleza (Kordon, 1995 p. 25).

Las observaciones de Bion sobre los grupos, lo llevaron a conceptualizar dos tipos de tendencias que se daban en ellos: una, conducía al grupo a la tarea propuesta y la otra, se oponía a ella a través de resistencias que expresaban regresión. A estas dos tendencias coexistentes y permanentemente en conflicto, Bion las denominó *grupo de trabajo* y *grupo de supuesto básico*.¹³ En el grupo de trabajo prevalece la tarea manifiesta con objetivos explícitos, expresada por una actividad racional y consciente que está al servicio del principio de realidad. Mientras que en el grupo de supuesto básico se presenta una actividad en la que predominan los procesos regresivos¹⁴ y la indiferenciación, expresada por la circulación fantasmática inconsciente que está al servicio del principio del placer.

Los supuestos básicos son poderosas tendencias emocionales que surgen en una forma que Bion denomina "involuntaria, automática e inevitable" llegando a obstruir, diversificar o asistir la actividad del grupo de trabajo; a diferencia de éste –que demanda la cooperación de los integrantes–, el grupo de supuesto básico se orienta por la valencia¹⁵ y en él se produce una preeminencia de ideas que

¹³ Para Anzieu (1986), la concepción del supuesto básico de Bion es un desarrollo derivado de la imago de Freud. Asimismo, Anzieu nombra a los supuestos básicos de Bion como nudos fantasmáticos colectivos inconscientes.

¹⁴ "El adulto (...) en su contacto con las complejidades de la vida de grupo, recurre, en forma que podría ser una regresión masiva, a mecanismos que M. Klein describió (1931, 1946) como típicos de las fases más tempranas de la vida mental" (Bion, 1994 p. 115)

¹⁵ Bion considera a la valencia como una función, espontánea e inconsciente, que muestra la cualidad gregaria del ser humano. Desde esta concepción de la valencia, Bion supone que es posible la combinación instantánea entre individuos y que esta combinación se da acorde a los supuestos básicos que él describe. Esta capacidad de combinación instantánea entre individuos que refiere Bion, evoca los planteamientos de Fourier respecto a la combinatoriedad de las pasiones humanas como criterio para el

quedan investidas de realidad por la fuerza de la emoción articulada a ellas. Un supuesto básico es “producto de fantasías subyacentes, fantasías grupales de tipo omnipotente y mágico acerca del modo de satisfacer los deseos (...) Son fantasías primitivas, universales, que corresponden a las primeras relaciones objetales” (Kordon, 1995 p. 28).

Los supuestos básicos sintetizan los fenómenos psíquicos primarios que organizan al grupo y que son vividos –de manera inconsciente– por sus integrantes, como condiciones mágicas que les permitirán satisfacer sus deseos. Bion llegó a denominarlos “estados mentales” e identificó tres: supuesto básico de dependencia, supuesto básico de apareamiento o mesiánico y supuesto básico de ataque-fuga.

El supuesto básico de *dependencia* se manifiesta cuando la reunión del grupo se rige por la creencia de lograr el sostén de un líder que le proteja y le nutra material y espiritualmente; la expectativa del grupo hacia el líder es que éste satisfaga sus necesidades y deseos.

El supuesto básico de *apareamiento* o *mesiánico* se observa en el grupo cuando, en un ambiente de esperanza y expectación, se pone atención a un momento futuro y promisorio que se personifica en una pareja o en una figura mesiánica.

El supuesto de *ataque-fuga* implica que la reunión del grupo tiene como propósito luchar por algo o huir de algo, en forma indistinta. El grupo de ataque-fuga se encuentra en un estado mental en el que se aceptará a cualquier líder que lleve al grupo a una condición de producir agresión o de escapar.

El funcionamiento del grupo de trabajo siempre está en relación con un solo supuesto básico; esto es, el grupo puede transitar por los tres supuestos básicos indistintamente y en cualquier momento, pero sólo se presentará uno a la vez. No obstante,

establecimiento de los falansterios (agrupaciones que cumplen el ideal de equilibrio social).

existen muchos elementos que sugieren que estos aparentes “supuestos básicos” no pueden ser considerados como estados mentales bien diferenciados. Con esto no pretendo sostener que sean explicaciones “básicas” que aclaren todo el comportamiento del grupo –lo que sería en verdad un disparate–, sino que, aun cuando sea posible diferenciar con razonable certeza un estado de los otros dos, cada uno de ellos participa de una cualidad que pareciera ser en cierto sentido el dual o la recíproca de uno de los otros dos, o quizás, simplemente, otro aspecto de lo que había sido considerado como un supuestos básico distinto (Bion, 1994 p. 134).

En cada supuesto se expresan emociones como ansiedad, temor, odio o amor; sin embargo, la expresión de estos sentimientos es cualitativamente distinta en cada grupo de supuesto. Aun así, pueden distinguirse sentimientos predominantes: en el grupo de dependencia, se hallan la culpa y la depresión; en el grupo de emparejamiento se encuentra la esperanza mesiánica y en el grupo de ataque-fuga destacan el disgusto y el odio. Asimismo, la existencia de un líder es importante en cada supuesto, pero éste no tiene que ser una persona, puede ser una idea o un objeto inanimado.

Aún cuando Bion mismo presentaba los supuestos básicos como una contribución, –pues pese a lo complejo y caótico de los estados emocionales en los grupos, éstos podían adquirir forma y significado –, reconocía que no existe una explicación razonable respecto a la existencia de tales supuestos. Aún así, el pensamiento teórico de Bion fue de suma importancia para muchos psicoanalistas que trabajaban con grupos, ya que permitió visualizar la presencia/interferencia de lo afectivo inconsciente en un proceso de trabajo, tradicionalmente concebido como algo meramente racional.

En el trabajo de Bion, Jaques es un precedente importante en cuanto al desarrollo conceptual sobre los grupos y los fenómenos que le son propios. Su interés y la preocupación de ambos por incorporar la perspectiva psicoanalítica es patente; sin embargo, ninguno de los dos logra descentrarse de intereses de orden productivo prevalecientes en la época. Tanto Jaques como Bion apuntan al cumplimiento de criterios sociales respecto al hacer de los individuos, el primero al ocuparse de facilitar los procesos de comunicación con fines de eficiencia y el

segundo al elaborar una concepción de grupo de trabajo como grupo centrado en una tarea manifiesta con objetivos explícitos.

Ambos planteamientos se inscriben en condiciones histórico-sociales-culturales que no son develadas ni explicitadas como constitutivos de las explicaciones teóricas. Posiblemente las demandas de eficiencia y producción propias de la época, hacen que Bion escinda lo grupal en dos fenómenos –que él denomina tendencias–: el *grupo de trabajo* y el *grupo de supuesto básico*. Esto es, el primero es un grupo del orden de la satisfacción de las demandas sociales –un grupo productivo– mientras que el segundo –el grupo de supuesto básico– manifiesta aquello que había quedado invisible a las miradas eficientistas sobre los grupos.

Para Kaës (1995) aquello que Bion denomina “tendencias”, son modalidades de funcionamiento psíquico en los pequeños grupos; en la modalidad de grupo de trabajo prevalece el orden de una lógica secundaria que integra la representación de la tarea, el objetivo del grupo y sus redes de comunicación. En cambio, la modalidad de grupo básico se distingue como actividad mental “que toma forma en un grupo a partir de la opinión, la voluntad y los deseos inconscientes, unánimes y anónimos de sus miembros” (p. 75)

La diferenciación que hacen tanto Bion como Kaës supone dos mundos estrechamente interrelacionados pero distinguibles, lo cual pudo ser muy importante en su época, pero ahora podría discutirse si acaso la representación de la tarea, la configuración del objetivos del grupo o las formas de comunicación no estarían constituidas también por el deseo inconsciente. Por otro lado, ¿podríamos hablar de deseos inconscientes unánimes? ¿hasta dónde la unanimidad de la opinión, la voluntad y los deseos es tal? o ¿se trata de procesos de significación generados por actividad no inconsciente? La misma pregunta que Kaës (*ibid*) hace a Freud sobre el aparato de interpretar, podemos adaptarla y traerla para Bion: la unanimidad en un grupo ¿es sólo inconsciente o también se constituye por procesos de otro orden?

1.2 Group-Analysis

S. H. Foulkes con formación previa en el gestaltismo, constituyó junto con J. Rickman y H. Ezriel, la corriente denominada *Group-Analysis* con la idea central de que el grupo posee propiedades terapéuticas específicas en tanto es una totalidad productiva de formaciones psíquicas.

El *Group-Analysis* es –en un sentido amplio– un método de investigación sobre los procesos psíquicos que se desarrollan en un grupo, abordados desde una perspectiva psicoanalítica. A su vez, el *Group-Analysis* –en un sentido más restringido– es una técnica de psicoterapia de grupo (Kaës, 1997).

Los factores terapéuticos del grupo son cuatro (Kaës, 1995):

1. El alivio del aislamiento mediante la estimulación a la integración social.
2. Las reacciones *en espejo* producidas por la actuación de los integrantes del grupo.
3. El proceso de comunicación, pues “todos los datos observables, conscientes o inconscientes, verbales o no verbales, son comunicaciones pertinentes, sea de los participantes, sea del grupo considerado como un todo” (*ibid* p. 79)
4. La interdependencia de las modificaciones que se generan tanto en los individuos que integran el grupo como en el grupo mismo.

Del *Group-Analysis* cabe recuperar las siguientes ideas que han sido de gran influencia para desarrollos ulteriores (Anzieu, 1986):

1. Al grupo se le concibe y se le comprende como totalidad y en una situación de “aquí y ahora”.
2. En la trama transferencial existente en un grupo, no se toman en cuenta las transferencias laterales o intragrupales; la única transferencia importante es la del grupo hacia el analista.

3. Entre los miembros del grupo tiene lugar un fenómeno de resonancia¹⁶ inconsciente (que Ezriel¹⁷ denomina fantasmática).
4. Existe una tensión común y un denominador común entre los fantasmas inconscientes de los integrantes del grupo.
5. El grupo es una matriz psíquica.

En 1945, el mayor Foulkes (2007), redactó un memorándum en el que, a partir de las dificultades que ofrece el ámbito hospitalario para el desarrollo del Group-Analysis, proporciona orientaciones clave a los terapeutas para lograr lo que él denominaba el propósito declarado del Grupo: la mejoría y la salud. Foulkes señala que la técnica no se puede condensar en un conjunto de reglas y enfatiza que cualquier forma de terapia de grupo, para considerarse como tal, debe sostenerse por los principios de Análisis Grupal.

En el marco del trabajo psicoanalítico¹⁸ pero renunciando a objetivos terapéuticos ambiciosos, porque el terapeuta está emplazado al logro de los resultados, Foulkes recomienda anticiparse a las situaciones de resistencia que ofrezca el grupo y hacer concesiones técnicas con el propósito de mantener al grupo interesado, cooperador y receptivo.

¹⁶ La metáfora grupal de la resonancia está tomada del concepto de la física "la resonancia *inconsciente* se define como el conjunto de respuestas emocionales y conductuales inconscientes del individuo a la presencia y a la comunicación de otro individuo. La vibración excitadora despertaría en ese caso el mismo universo pulsional y representativo entre los sujetos, manteniéndolos en una interacción mutua. (...) En los grupos, la resonancia fantasmática es un agente de la tensión común y del común denominador del grupo: la fantasía de un participante despierta y moviliza otras formaciones fantasmáticas en otros miembros del grupo en relación de resonancia con el primero." (Kaës, 1995 p. 80-81)

¹⁷ Ezriel, H. (1950) A psycho-analytic approach to group treatment. *British Journal of Medical Psychology*, 23, pp. 59-75 citado en Anzieu (1986)

¹⁸ "Si se sigue el abordaje analítico, debe hacerse entender al Grupo que han de exponer todo lo que deseen y que no es necesario que hablen continuamente de un determinado aspecto o tema, sino más bien expresar todo lo que les venga a la mente. Inicialmente se les puede explicar que esto será beneficioso para el tratamiento pero en general es mejor que lo descubran por si mismos a medida que pasa el tiempo. En un Grupo bien dirigido no hay ninguna dificultad en dejar que los pacientes descubran que esto es una parte, esencial, por lo demás, del tratamiento." (Foulkes, 2007 p. 82)

En esta línea de privilegiar al grupo, Foulkes nos ofrece directamente una perspectiva que se apega más a las condiciones y circunstancias de exigencia del momento, que a las prescripciones conceptuales que suelen ser rescatadas en la literatura especializada. Así, Foulkes hace énfasis tanto en las ventajas que tiene el terapeuta formado psicoanalíticamente como en las bondades de un modelo grupal que permiten a un terapeuta inexperto –y sin formación psicoanalítica– realizar un trabajo adecuado con el grupo.

De igual manera, advierte al terapeuta de la importancia de observar la dinámica del hospital y del ejército, así como a las “corrientes y contracorrientes” que los surcan pues un verdadero terapeuta lo es cuando puede *distinguir* y *dominar* estas dinámicas utilizándolas como referentes para *influir* en los individuos integrantes del grupo.

Foulkes busca el logro de un trabajo terapéutico en el marco de las restricciones propias de los hospitales y, por ello, es difícil comprender si las recomendaciones que emite son parte de sus convicciones teóricas o si éstas son sacrificadas en aras de la eficacia exigida. Así tenemos, por ejemplo, que una de sus indicaciones es hacer la selección de los integrantes de un grupo conforme criterios científicos;¹⁹ no obstante, abre la posibilidad de formar grupos con pacientes no seleccionados y descartar posteriormente a aquellos que resulten *inapropiados*, lo cual proporciona *validez* al grupo:

En general, lo que más debe cuidarse es que el grupo no sea demasiado variado en cuanto a edad, inteligencia y fecha prevista de alta. Al reunir el grupo hay que actuar como un buen cocinero (...) Combinando los pacientes pueden obtenerse Grupos válidos, aunque al dirigir las sesiones habrá que disculpar las peculiaridades de las diferentes materias primas que componen el Grupo. (*ibid* p.84).

[Desde el inicio de la formación del grupo] debe aplicarse ya una regla fundamental de la Terapia de Grupo: debe sacrificarse el individuo en aras del Grupo. Si se demuestra que un individuo representa una influencia negativa para el conjunto del Grupo, habría que descartarlo, aunque pudiera beneficiarse personalmente de su inclusión. (*ibid* p. 80).

¹⁹ Criterios científicos que no se explicitan

En lo que toca a la conducción de las sesiones, Foulkes es explícito al sugerir que la autoridad del terapeuta sea utilizada para *persuadir, sugestionar o reeducar* al grupo:

En esta línea puede utilizarse también un cierto grado de abordaje psicoanalítico, centrado en el insight. Pueden observarse las interacciones entre los miembros del grupo y utilizarlas deliberadamente con finalidad terapéutica, o planear y crear situaciones especiales para obtener determinados resultados. (*ibid* p. 82).

La principal condición para el manejo adecuado del Grupo es que el terapeuta mantenga una actitud correcta. Lo ideal es que él se sienta libre de abordarlo con un espíritu experimental con el fin de determinar qué estilo de manejo es el adecuado para sus propias características personales. (*ibid* p. 85).

Existe lo que podríamos denominar Estrategia de Grupo y Táctica de Grupo. A veces es necesario actuar temporalmente contra todo principio estratégico para conseguir una ventaja táctica. Siempre que el Grupo y sus miembros funcionen bien, deberíamos estar satisfechos y no intentar mejorarlo: siempre se observan cosas de interés. Esta es una regla simple, que no siempre se aprecia. El tratamiento grupal, como el individual, no siempre produce efecto en forma de elevadas tensiones dramáticas o revelaciones impresionantes; por el contrario, los detalles aparentemente insignificantes pueden ser de gran valor. (*ibid* p.86).

El valor de las aportaciones de Foulkes contrasta con algunas de las recomendaciones que aquí hemos presentado. Una parte de las críticas que se han hecho al psicoanálisis tocan su carácter trascendental, en el que los sujetos son a-históricos; llevar las ideas psicoanalíticas al campo empírico –sin diván y por fuera de la condición privilegiada del analista-paciente– impuso a Foulkes la necesidad de “combinar” las proposiciones teóricas con las exigencias prácticas de la intervención, a fin de *obtener determinados resultados*.

Seguramente Foulkes no ha sido el único que se ha encontrado en tal encrucijada y no sabemos sobre las actuales prácticas de intervención en grupos que se encuentran ante dilemas semejantes. Lo cual nos lleva nuevamente al terreno de los dispositivos y las estrategias para preguntarnos ¿hasta qué punto y de qué manera la intervención es consecuente con fines estratégicos? Si la

intervención responde a fines estratégicos ¿cuál es la concepción²⁰ de sujeto integrante del grupo que prevalece en quien realiza la intervención?

Otro tema relevante en el trabajo de Foulkes, que tanto Anzieu como Kaës han destacado, es el de la transferencia y las formas que adquiere en el dispositivo grupal. Kaës (1995) aborda ampliamente la cuestión del dispositivo para la cura individual y el dispositivo grupal, interpretando que si bien Freud no dio el aval para crear dispositivos distintos al que él seguía en su práctica clínica, tampoco se negó rotunda y explícitamente a ellos. La discusión en relación al dispositivo individual y el dispositivo grupal no es fútil, pues los procesos psíquicos que se desencadenan son de un orden distinto aunque altamente implicados entre sí.

El tema de la transferencia es uno de los puntos de peso en la discusión sobre las diferencias y conveniencias clínicas del dispositivo individual y los dispositivos grupales. En el discurso freudiano, el dispositivo que impide el contacto visual entre el analista y el analizado, permite aislar la transferencia y que ésta se presente como resistencia con la cual hacer el trabajo de reelaboración.

En el caso de Foulkes, una de sus construcciones es referida a la trama transferencial del grupo hacia el analista y, contrario a la idea de Freud, considera que el frente a frente propicia reacciones en espejo que favorecen el proceso terapéutico.

A esta discusión y construcción teórica, contribuyen de manera importante los psicoanalistas de la escuela francesa que trabajan con grupos, particularmente Jean Bertrand Pontalis, Didier Anzieu y René Kaës.

Las primeras teorías del grupo, pensadas por Lewin, Moreno, Foulkes y Bion, propiciaron una importante transformación en la concepción del grupo; no

²⁰ Entendemos concepción a la manera de Peirce en el marco de su máxima pragmática: "Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, pensamos (*conceive*) que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de estos efectos es el todo de nuestra concepción del objeto." Traducción en Sini (1999 p. 27).

obstante, al considerar al grupo como una entidad específica, el sujeto quedaba desdibujado, quedaba desprovisto de lo que lo singulariza –como sujeto y como sujeto del grupo– apareciendo de manera anónima y desubjetivada. (Kaës, 1995). La escuela francesa toma la vía del reconocimiento de las pulsiones en los procesos grupales y desde ahí construye formulaciones que han derivado en trabajos más recientes.

1.3 La escuela francesa

Así como la década de 1940 abre el periodo de los primeros desarrollos psicoanalíticos en lo grupal, la década de 1960 es testigo de un nuevo impulso en el desarrollo teórico y metodológico asociado, en parte, con las vicisitudes del movimiento psicoanalítico francés a inicios de la década. En este marco, Kaës (2000) distingue dos grandes movimientos que influyen en el desarrollo del psicoanálisis sobre los grupos. En uno de ellos, tienen lugar los conflictos, las escisiones y la creación de nuevas instituciones, marcando el contraste entre el papel que cumplió el grupo en la fundación del psicoanálisis y el rechazo, por parte de algunos psicoanalistas que consideraban al grupo como objeto inadecuado para la elaboración psicoanalítica, lo que generó “violentos efectos de grupo”.

En el otro movimiento, se critica que los grupos sean psicologizados mediante una aplicación artificial de los conceptos psicoanalíticos. Asimismo, arremeten contra el trabajo de Lewin y de Moreno, especialmente por lo que toca a la producción de un imaginario de curación social. Ambos movimientos críticos fueron estimulantes para los psicoanalistas franceses interesados en el abordaje psicoanalítico de los grupos.

La introducción de la hipótesis del inconsciente en lo social produjo una ruptura epistemológica con la psicología social predominante. De esta manera, el grupo ya no seguiría siendo un espacio de relaciones personales objetivadas, como sistema que tiende a la estabilización, ni sería más la producción de normas reguladoras del proceso. Ahora el grupo es concebido esencialmente como “un

objeto de investiduras pulsionales y de representaciones inconscientes, un sistema de ligazón y de desligazón de las relaciones de objeto y de las cargas libidinales o mortíferas que están asociadas con ello" (Kaës, 1997 p. 232).

La perspectiva del psicoanálisis en los grupos –particularmente en los grupos de formación– es encabezada por Jean Bertrand Pontalis, Didier Anzieu y René Kaës. Esta corriente no pretendía propiciar la adaptación de los integrantes del grupo a normas establecidas, ni tener un conocimiento objetivo del fenómeno grupal; su finalidad era crear un dispositivo para la emergencia, liberación y reacomodación de formaciones y procesos psíquicos que tuvieran lugar en un grupo (Fernández, 1989).

En 1963, J. B. Pontalis rompe con los planteamientos de Lewin (Kaës, 2000) y, desde el reconocimiento de la importancia del trabajo de Bion, inicia la producción teórica en torno de los fenómenos fantasmáticos²¹ en los grupos.

En el texto "El pequeño grupo como objeto" Pontalis hace un análisis del grupo de diagnóstico²² preguntándose si, como dispositivo artificial, provocaba los fenómenos o sólo develaba aquellos que ocurren en los grupos naturales. La construcción de una respuesta lo llevó a retomar el trabajo de Bion, particularmente en lo que se refiere al grupo de supuesto básico.

En la línea de desarrollo establecido por Pontalis, en 1966 Anzieu (1986) concibe al grupo como una envoltura que mantiene unidos a los individuos, como el lugar del cumplimiento de los deseos inconscientes de sus miembros²³ y como "una puesta en común de las imágenes interiores y de las angustias de los participantes". Desde esta concepción, el encuadre psicoanalítico tiene como

²¹ "Es necesario aclarar que lo que los autores franceses denominaron originalmente imaginario fue reemplazado luego por el término *fantasmatique* derivado de *fantasme*, traducción que hacen al francés del original alemán *phantasie*" (Cao y L'Hoste, 1995 p. 37)

²² El grupo de diagnóstico era un dispositivo que Pontalis, Anzieu y otros diseñaron, en el Círculo de Estudios Franceses para la Investigación y Formación en Psicología Dinámica (CEFFRAP), para investigar los fenómenos inconscientes en los grupos.

²³ "Como el sueño, como el síntoma, el grupo es la asociación de un deseo inconsciente que busca su camino de realización imaginaria, y de defensas contra la angustia que suscitan en el yo esos cumplimientos" (Kaës, 1997 p. 233)

propósito favorecer la emergencia, elaboración e interpretación de las formaciones y los procesos psíquicos que tengan lugar en el grupo.

En el juego de imágenes y angustias de los individuos, el grupo fabrica simple ilusión –señala Anzieu– y por eso mismo, puede producir ilusión grupal. La ilusión grupal responde al deseo de preservación de una seguridad que se ve amenazada por las fantasías de rotura que cargan al grupo de pulsiones de muerte. En la ilusión grupal, el narcisismo individual –que es seriamente amenazado por la constitución del grupo– es reemplazado por la instauración de un narcisismo grupal. La ilusión grupal se expresa en la producción de una euforia fusional, en la que los integrantes del grupo se sienten bien juntos y se consideran a sí mismos como un buen grupo.

El grupo tiene como telón de fondo un espacio imaginario que Anzieu coloca en una metáfora del cuerpo en forma analógica al sueño, que tiene como propio telón de fondo la imagen del propio cuerpo desrealizado. De esta manera, el cuerpo que el grupo vive como realidad es el cuerpo de la madre y Anzieu lo analiza como boca, como seno, como vientre y también como máquina desde el registro de la fantasmática persecutoria.

Así, el grupo es un contexto que permite el descubrimiento de las formaciones de lo inconsciente,

es un lugar de fomento de imágenes que trasuntan en sentimientos y emociones que excitan o paralizan la actividad grupal, sea ésta cual fuere, y que generan fenómenos de unidad, de disgregación, de defensa, apatía o resignación. La violencia de estas emociones, el poder de las imágenes que las desencadenan o mantienen, son algunos de los fenómenos de grupo más potentes y misteriosos. (Cao y L'Hoste, 1995 p. 39).

En este sentido y con base en la experiencia adquirida con grupos naturales, grupos de formación y, en menor medida, con grupos de psicoterapia, Anzieu (1986) propone el análisis del acontecer del grupo a partir de los organizadores psíquicos inconscientes. La noción de organizador se inscribe en un modelo

genético²⁴ que restablece la perspectiva de la historización, describe procesos, plantea un crecimiento psíquico y presenta como una noción central a la sucesión de fases organizadoras del proceso grupal.

Los organizadores psíquicos son para Anzieu, en un primer momento de conceptualización (1975): la fantasía individual, la imago y las protofantasías; en un segundo momento (1981) quedan incorporados, como cuarto organizador el complejo de Edipo y, como quinto organizador la imagen del cuerpo propio y la envoltura psíquica del aparato grupal.

La fantasía individual. Una fantasía individual, externada por uno de los integrantes y escuchada por el resto como una puesta en escena, se convierte en “organizadora” del funcionamiento del grupo. No existe un fantasma grupal, sino que se genera una articulación fantasmática entre los miembros del grupo a partir del fenómeno de resonancia.

La *resonancia fantasmática* es el reagrupamiento de algunos participantes en torno a uno de ellos que, a través de su manera de ser, sus actos, sus ideas, ha hecho ver o ha dado a entender una de sus fantasías individuales inconscientes. Reagrupamiento quiere decir no tanto acuerdo como interés, convergencia, eco y estimulación mutua. Como portador de un deseo reprimido, una fantasía suscita en aquél ante quien se desvela el horror, la fascinación o la indiferencia según despierte en este testigo, que se siente invitado a convertirse en actor, violenta condena por el superyo o un deseo análogo pero hasta ahora latente pero dispuesto a flamear si se le solicita o, por último, eficaces mecanismos de defensa, especialmente de denegación. (Anzieu, 1986 p. 205)

La imago. Mientras que la fantasía es una representación de la acción atribuible al desarrollo psíquico del individuo, la imago²⁵ es una representación de persona que coadyuva a constituir las instancias psíquicas reguladoras del Yo, en el marco histórico del desarrollo de la especie. En este sentido, las imagos proporcionan una organización psíquica profunda al grupo en tanto que un fundamento

²⁴ El modelo genético surge como reacción ante el modelo estructuralista y su postulado en el que plantea que “la compulsión de repetición es inherente a la estructura y que su cambio es una ilusión” (Kaës, 2000 p. 70).

²⁵ La imago es una especie de “cristalización” que puede o no tener que ver con el personaje al que representa

imagógico le permite sobrevivir mejor al cambio de líder, a diferencia de los grupos organizados en torno a la fantasía de un individuo.

Las protofantasías. Además de las imagos, existen otras representaciones psíquicas inconscientes compartidas por la especie humana: las protofantasías, que son las fantasías sobre los orígenes. Como organizador psíquico grupal, Anzieu acude a la clasificación de las protofantasías de Laplanche y Pontalis – orígenes del individuo, orígenes de la diferencia de sexos y orígenes de la sexualidad– para comprender algunas manifestaciones de los procesos grupales.

El complejo de Edipo. Aunque Anzieu presenta al complejo de Edipo como cuarto organizador, reconoce que por ser un núcleo psíquico de la cultura, funcionaría en el grupo más como un metaorganizador. Esto quiere decir que mientras los tres organizadores ya descritos aseguran la organización fantasmática de la vida grupal, el complejo de Edipo –y el mito de la horda primitiva que también ha sido considerado por Anzieu y Kaës como posible organizador en los grupos– constituyen el fundamento de su estructura tópica.

La imagen del propio cuerpo y la envoltura psíquica del aparato grupal. Las dudas de Anzieu sobre la identificación de los organizadores grupales, aplican también para la imagen del propio cuerpo pues, pese a la metáfora del *grupo como cuerpo* y de sus *integrantes como miembros*, Anzieu considera que éste sería más bien un pseudo-organizador en tanto “responde al sueño nostálgico de una unión simbiótica entre los miembros del grupo en una matriz materna primitiva” (*ibid* p. 222). En cambio, la envoltura psíquica del aparato grupal, cumple con su función como organizador grupal en tanto constituye una envoltura que lo contiene, lo protege y lo delimita, permitiendo intercambios con el exterior.

No obstante que Anzieu centra su trabajo en los organizadores psíquicos inconscientes, reconoce que existen otro tipo de organizadores en los grupos como los económicos y los históricos, y que no todos los organizadores tienen el carácter de inconsciente. Pese a este reconocimiento, Anzieu no apunta a la comprensión de los fenómenos grupales más allá de los procesos psíquicos, no incorpora los otros organizadores en sus explicaciones, tan sólo los menciona. Lo

mismo sucede con el reconocimiento de la falta de precisión para el trabajo psicoanalítico en “un campo más complejo que el del grupo” –refiriéndose al ámbito organizacional–. No hay un desarrollo específico al respecto, pero si hay un esfuerzo por dotar al trabajo psicoanalítico con grupos de un conjunto de reglas que coadyuven a la elaboración del conocimiento psicoanalítico y a la producción de la experiencia de la realidad psíquica grupal.

En este sentido, Anzieu (1986) presenta un conjunto de reglas referidas al desarrollo del pensamiento psicoanalítico ante los fenómenos de grupo, a la instauración de un proceso psicoanalítico en la situación de grupo y a la interpretación psicoanalítica en situación de grupo.

a) En cuanto al *desarrollo del pensamiento psicoanalítico ante los fenómenos de grupo*, se enfatiza que el proceder del analista se rige por el sometimiento a prueba de sus hipótesis sobre los procesos inconscientes, articuladas al conjunto de hipótesis preexistentes en el psicoanálisis en general.

La explicación psicoanalítica, sobre el fenómeno grupal, ha de ser pluridimensional; esto es, todo proceso inconsciente –evidente en un campo dado– ha de ser explicado desde diversas perspectivas: dinámica, económica, tópica, genética y fantasmática. Asimismo, la interacción que se produce entre el inconsciente de quien interpreta y el inconsciente de los participantes de la experiencia se analiza desde la consideración de que “a todo afecto inconsciente que tiende a manifestarse en un campo cualquiera corresponde una resistencia que se opone a esta manifestación” (*ibid* p. 26).

b) En relación a *la instauración de un proceso psicoanalítico en la situación de grupo*, Anzieu plantea dos reglas primordiales: la no omisión y la abstinencia. La regla de no omisión implica que cada integrante del grupo puede decir todo lo que desee, aunque esto signifique entrar en discordancia con otro u otros miembros del grupo. La regla de abstinencia define la ausencia de relaciones personales entre los integrantes del grupo y el coordinador (único o equipo), tanto al interior de las sesiones o como fuera de ellas; de esta manera se da la condición *sine qua non* para que se instaure una transferencia interpretable.

c) Finalmente, en lo que toca a la *interpretación psicoanalítica en situación de grupo*, Anzieu (1986) toma de Ezriel las dos primeras reglas que aquí se enuncian y presenta tres más que son propias:

- A diferencia de la interpretación individual, que señala la repetición de una situación infantil subyacente en un conflicto actual, la interpretación grupal es ahistórica; esto es, las angustias, los deseos inconscientes, las defensas actuales son interpretadas en un “aquí y ahora” del grupo.
- La interpretación se dirige al colectivo y no sólo a uno de sus integrantes.
- La interpretación de la transferencia apunta, en las primeras sesiones, a aquello que no se ha dicho en el discurso colectivo y, en las últimas sesiones, se busca la transferencia en lo que se expresa en forma literal en todas las primeras frases que se pronuncian.
- Los silencios también se interpretan porque suelen ser expresión de una angustia de persecución que genera el grupo, al ser vivido como una madre mala; “la interpretación debe dirigirse, entonces, a la presencia inconfesada, en el espíritu de los participantes, del miedo a la ‘rotura’ que semejantes métodos de formación, se piensa, pueden provocar en ellos” (*ibid* p. 36)
- La aparición de cualquier *acting-out* será comprendido e interpretado en el marco de la transferencia, sin ser condenado ni ignorado.

En la línea del trabajo generado en el Círculo de Estudios Franceses para la Investigación y Formación en Psicología Dinámica (CEFFRAP), pero desde un modelo de transformación²⁶ y no un modelo genético, se encuentra el trabajo de Kaës, para quien el modelo del aparato psíquico grupal es una expresión clara del citado modelo de transformación.

Previo a la noción de aparato psíquico grupal, Kaës –en 1966– concibió al *inconsciente estructurado como un grupo* en tanto consideraba necesario que la

²⁶ Los modelos de transformación ponen el énfasis en los vínculos entre los integrantes del grupo y de cada uno para con el grupo; en este sentido, los modelos de transformación se ocupan de la articulación dialéctica entre los integrantes del grupo y los espacios psíquicos que ahí se generan.

grupalidad psíquica había de ser pensada en su relación con el inconsciente. De este interés se desprenden las investigaciones –realizadas entre 1965 y 1968– sobre los organizadores inconscientes y culturales.

Con gran influencia de Anzieu, con antecedentes de trabajo con él y con el potencial para un desarrollo teórico propio, Kaës no sólo reconoce la existencia de organizadores socioculturales –además de los organizadores psíquicos– sino que, estableciendo ciertas diferencias con Anzieu, concibe a ambos como sistemas de representación que hacen efectiva la construcción del grupo como objeto.

En el sistema psíquico, el grupo funciona como representante-representación de la pulsión y sus organizadores son formaciones inconscientes de los vínculos de agrupamiento y su desarrollo. Por organizadores psíquicos²⁷ se entiende a los principios, procesos y formas de la realidad psíquica inconsciente que permiten la ligazón, integración, ensambladura y transformación de los elementos de un grupo (Kaës, 1995).

Para la descripción de los organizadores psíquicos, Kaës emplea el término *grupo interno* que describe formaciones y procesos intrapsíquicos. Un grupo interno es

una configuración de vínculos entre pulsiones y objetos, sus representaciones de palabra o de cosa, entre instancias, *imago* o personajes. En estas configuraciones de vínculos, el propio sujeto se representa directamente o a través de sus delegados. Este abordaje estructural de los grupos internos hace hincapié en el sistema de relaciones entre elementos definidos por su valor de posición correlativa, reunidos y ordenados por una ley de composición: la desviación diferencial entre los elementos engendra la tensión dinámica de la estructura. Semejante sistema está dotado de principios de transformación que movilizan diversos mecanismos asociados con los procesos primarios: condensación, desplazamiento, permutación, negación, inversión y difracción. Una propiedad funcional de los grupos internos es su disposición de libreto y sintagmática, disposición apropiada para dramatizar las colocaciones de los objetos y sus desplazamientos, de acuerdo con apuestas de la acción psíquica por realizar, según las necesidades de la dinámica y de la economía psíquicas. (Kaës, 1997 p. 234)

²⁷ La noción de organizador psíquico de Kaës refiere “por una parte, a Spitz, quien la transfirió de la embriología a la psicología genética y la aplicó a las crisis del desarrollo en la primera infancia, y, por otra, a Lacan por su trabajo sobre los complejos familiares y la rivalidad edípica como organizadora de la familia, y, finalmente, a la teoría de los sistemas y organizaciones” (Anzieu, 1986 p. 15)

En el sistema sociocultural, el grupo es modelo de relación y expresión; ahí se encuentran los organizadores socioculturales que Kaës concibe como

figuraciones de modelos (prácticos o teóricos) de relaciones interpersonales, grupales y colectivas; estas figuraciones constituyen referencias que expresan una conexión valorizada con las relaciones sociales. Su propiedad mayor no es sólo la de designar y definir lugares concretos e históricos de la existencia grupal, sino también la de proporcionar imágenes colectivas míticas, proféticas y preactivas para esta existencia (*ibid* p. 59).

Aunque cada sistema de representación tiene un estatuto relativamente autónomo, los organizadores psíquicos y los organizadores culturales guardan una interrelación importante y son irreductibles uno al otro; razón por la cual no se puede abordar el proceso grupal sin la consideración de ambos sistemas. No obstante, los organizadores psíquicos son configuraciones originales que, en su estructura invariante, no deben nada a algún modelo social de grupalidad o algún sistema de representación colectiva (Kaës, 1977).

Los organizadores psíquicos afloran en el acontecer grupal y se hace visible su actuación debido al dispositivo psicoanalítico; asimismo, son formaciones inconscientes que se aproximan al núcleo del sueño concebido como imagen; a su vez, pueden ser comunes a varios individuos y están constituidos por objetos más o menos escenarizados del deseo infantil.

En cambio, los organizadores socioculturales son producto de la elaboración social respecto a la experiencia generada a lo largo de diversas formas de grupalidad y funcionan como un código cultural con el fin de regular los intercambios sociales e interpersonales. Los organizadores socioculturales hacen posible “la elaboración simbólica del núcleo inconsciente de la representación” permitiendo la comunicación entre los miembros de una sociedad.

En la obra de Kaës se explicita la concepción de grupo en diferentes formas, no contradictorias sino convergentes en el desarrollo histórico de sus concepciones. Así, encontramos al grupo como una organización intersubjetiva en la que se conjugan procesos psíquicos y representaciones que se han formado en cada sujeto a través de los vínculos que, en primera instancia, lo unían a su grupo

primario. En este marco de intersubjetividad, la configuración de los vínculos entre los sujetos integrantes del grupo es lo suficientemente estable, permanente y significativa como para posibilitar la cohesión del grupo.

El grupo también es producto de interferencia multidimensional, conjunción de discursos y, sobre todo, de tensiones producidas por los encuentros problemáticos entre sujetos que, en sus diferencias, en sus historias y en sus estructuras específicas pretenden mantenerse tanto en la identidad como en la alteridad y la diferencia. (Kaës, 1997).

Una de las aportaciones más relevantes de Kaës es el modelo del aparato psíquico grupal y sus dos modalidades de acoplamiento²⁸ (isomórfico y homomórfico); con ello, se articulaba la noción de grupo interno con la realidad psíquica del grupo.

Kaës parte del concepto freudiano de aparato psíquico,²⁹ para su propia definición de aparato psíquico grupal, que no es una extrapolación del aparato psíquico individual; el modelo del aparato psíquico grupal refiere un dispositivo de ligazón y transformación de los elementos psíquicos que sólo opera por las aportaciones de los sujetos de un grupo en tanto se produce una combinación de las psiques que, en su acoplamiento, definen la realidad psíquica del grupo.

El carácter primordial del aparato psíquico grupal es asegurar el intercambio entre la realidad psíquica y la realidad grupal, a la vez que procurar la mediación respecto a sus diferencias (Kaës, 1977). En este sentido, el aparato psíquico grupal "permite pensar el ordenamiento específico de la realidad psíquica

²⁸ "El espacio interno tiende a reproducirse (a repetirse y a recrearse) en las configuraciones inter- y trans-psíquicas según modalidades que describí como *isomorfas* (coincidencia narcisística e imaginaria de los espacios) o *heteromorfas* (distinción de los espacios reconocidos como heterogéneos)" (Kaës, 1995 p. 126)

²⁹ "El aparato psíquico freudiano tiene como trabajo integrar en el psiquismo, derivándolas y ligándolas, las excitaciones cuya acumulación amenaza ser patógena y en establecer entre ellas conexiones asociativas. Se trata de un proceso de transformación que se aplica a diversas formaciones psíquicas y cuyos paradigmas han sido la pulsión, el sueño, el duelo y la memoria" (*ibid*, 2000 p. 74)

del sujeto singular con el conjunto intersubjetivo del que forma parte y al que da consistencia" (Kaës, 1996 p. 28)

El modelo del aparato psíquico grupal también permite analizar la compleja trama de la relación entre sujetos e instituciones. K  es (1996) aborda a la institución como un sistema de vinculación –en el cual el sujeto es parte interviniente y parte constituyente– que tiene como una de sus finalidades centrales, el proporcionar representaciones comunes y matrices identificatorias. La institución precede a los sujetos, los sitúa, regula sus relaciones y se impone permanentemente a través de las formas y las estructuras instauradas por la ley y la costumbre. La institución es una formación socio-cultural que también realiza funciones psíquicas múltiples para los sujetos, pues moviliza cargas y representaciones que contribuyen a la regulación endops  quica, ya sea porque ella contribuye a formarlas o porque las recibe en depósito.

En la institución confluyen procesos heterogéneos: sociales, políticos, culturales, económicos, psíquicos. Cada uno de estos procesos tiene una lógica particular que, en la confluencia, dan lugar a una doble relación: la del sujeto singular con la institución y la del conjunto de sujetos que est  n ligados por y en la institución. La unidad imaginaria de estas diferentes lógicas es un trabajo psíquico que fomenta la sinergia y sostiene la relación isomórfica entre los individuos y su grupo,

hasta que la interrupción violenta de lo reprimido o lo negativo hace volar en fragmentos los pactos inconscientes que sellan el consenso y, disociando el ensamblamiento del grupo, revela las lógicas distintas que estaban disimuladas en las formaciones comunes, tan necesarias para el sujeto singular como para el conjunto de donde procede y que él compone. (*ibid* p. 30)

Para K  es, la vida misma implica sufrimiento en tanto la existencia del sujeto se da en medio de restricciones, coacciones y desilusiones que le son inherentes al relacionarse con el mundo. Este sufrimiento conlleva un trabajo psíquico en el que tienen lugar mecanismos de defensa y de sublimación mediante la búsqueda de realización de satisfacciones superiores; cuando estos mecanismos fallan puede tener lugar la destrucción del sujeto. Las instituciones no son ajenas a los sujetos,

forman parte fundamental de su existir y, en ese sentido, toman lugar en el sufrimiento; sin embargo, las instituciones no sufren, son los sujetos quienes sufren su relación con la institución, la institución en los sujetos, lo que en ellos es la institución.

En la relación del sujeto singular con la institución, el grupo es una formación intermediadora trans-psíquica que vincula a los sujetos de la institución; asimismo, como sostén de esta relación, la institución se funda sobre un doble status del narcisismo: la existencia del individuo en tanto persigue su propio fin y su existencia como integrante de un complejo social al que está sometido sin mediar su voluntad. Los sujetos se ligan a la institución en su ideal, su proyecto y su espacio; en ello, operan mecanismos de identificación, de defensa, síntomas, deseos reprimidos, así como —enfatisa Kaës— el contrato narcisista y el pacto denegación.

Kaës toma el concepto *contrato narcisista* de Castoriadis-Aulagnier (1977) quien lo utiliza para incluir un factor extrafamiliar en la experiencia analítica:

El contrato narcisista nos confronta con un último factor que interviene en el modo de catectización del hijo por parte de la pareja. Nuestro planteo debe ser considerado como un simple bosquejo a partir de algunas hipótesis acerca de la función metapsicológica que cumple el registro sociocultural. Designamos así al conjunto de instituciones cuyo funcionamiento presenta un mismo rasgo característico: lo acompaña un discurso sobre la institución que afirma su justificación y su necesidad. Este discurso designa para nosotros al discurso ideológico. Es evidente que al hablar de institución y de ideología recurrimos a conceptos que desbordan en mucho nuestra disciplina, si es que en algún momento tuvieron lugar en ella. Por eso, queremos señalar que, si nos permitimos tratar sin las precauciones que merecen ciertos conceptos y modificar su acepción en un sentido particular, no por ello dejamos de reconocer su complejidad y su extraterritorialidad. Lo hacemos en vista de un objetivo muy preciso. (Castoriadis-Aulagnier, 1977 p. 159)

El concepto *contrato narcisista* muestra que en la relación padres-hijo existe huella de la relación que, a su vez, la pareja tiene con su medio social mediato e inmediato. Por esta relación, el discurso social que caracteriza al discurso parental anticipa también al nuevo sujeto, con la esperanza de que el modelo sociocultural sea transmitido; de esta manera, se precatectiza el lugar que se supone ocupará el nuevo sujeto. A su vez, éste busca y debe encontrar en ese discurso aquellos

soportes identificatorios que sustituyan los que en un principio ofreció la pareja parental.

Con el término *pacto denegación* Kaës (1996) designa a la formación intermediaria genérica –que contiene diversas operaciones: represión, denegación, renegación, desmentida, rechazo o enquistado– que están presentes en todo vínculo intersubjetivo (pareja, grupo, familia o institución). El pacto de negación es requerido por el sujeto para que el vínculo pueda constituirse y mantenerse.

Este acuerdo inconsciente sobre el inconsciente es impuesto o consumado mutuamente para que el vínculo se organice y se mantenga en su complementariedad de interés, para que se garantice la continuidad de las investiduras y de los beneficios ligados a la subsistencia de la función de los ideales, del contrato o del pacto narcisista. Se desprenden así dos polaridades del pacto de denegativo, una *organizadora* del vínculo y del espacio intrapsíquico, otra *defensiva* del espacio interno y del espacio intersubjetivo. En este sentido, el pacto denegativo es una metadefensa: crea en el conjunto un no-significable, un no-transformable; zonas de silencio, bolsones de intoxicación, espacios-basurero o líneas de fuga que mantienen al sujeto de un vínculo ajeno a su propia historia. (Kaës, 2000 p. 116)

Pese al desarrollo conceptual propio de un psicoanálisis en relación con los grupos, Kaës (2000) puntualiza que aún se carece de una verdadera teoría de los procesos de grupo y explica que lo que existe es más bien un conjunto de descripciones de procesos³⁰ y de fragmentos de teorías. Asimismo, señala que el progreso teórico, metodológico y clínico respecto a los grupos está en función de poder establecer un corpus de proposiciones “sobre las invariantes de la situación psicoanalítica de grupo, sobre el espacio psicoanalítico que en ella se construye, sobre la cadena asociativa grupal, sobre la interpretación” (Kaës, 2005 p. 80)

³⁰ Para Kaës en los grupos actúan cuatro categorías de procesos: 1) los procesos psíquicos grupales originarios, 2) los procesos primarios: onirismo de grupo y fantasmalización de grupo, 3) los procesos secundarios: representación y pensamiento, 4) los procesos terciarios: el vínculo con el aparato del lenguaje y el mito. “Estas cuatro categorías de procesos psíquicos grupales no funcionan de manera homogénea y sincrónica en los grupos: mientras que ciertos procesos se han estabilizado en el nivel del grupo, otros pueden permanecer activos dentro de cada psique” (*ibid*, 2000 p. 90)

No obstante el reconocimiento de Kaës sobre lo socio-cultural como componente importante para la comprensión de los fenómenos grupales, prevalece una perspectiva de dominio de los procesos inconscientes sobre los procesos sociales. En esta perspectiva, los organizadores socioculturales son transformados por el trabajo psíquico, mientras que los organizadores psíquicos son configuraciones originales que, en su estructura invariante, no deben nada a algún modelo social de grupalidad o algún sistema de representación colectiva (Kaës, 1977). De esta manera, Kaës plantea una suerte de autonomía de lo psíquico ante lo social y lo cultural.

Sin que específicamente se apliquen a los planteamientos de Kaës, existen serias críticas al psicoanálisis –o a alguna(s) corriente(s) del psicoanálisis– por su desconocimiento o subvaloración de lo social, lo cultural y lo histórico –por ejemplo– para la problematización y comprensión de los fenómenos individuales, colectivos y sociales.

Kaminsky (1991) plantea esta crítica al psicoanálisis en los siguientes términos: “Liberación de lo imaginario en lo imaginario, el psicoanálisis se ha encaminado peligrosamente hacia su propia metabolización en la puesta entre paréntesis de las condiciones sociales en el ejercicio de su práctica.” (p. 58)

Esta puesta entre paréntesis de lo social –como señala Kaminsky– contribuye a otorgarle al psicoanálisis el carácter de mito, crítica que comparten Guattari³¹ y Wittgenstein.

[Freud] no ha dado una explicación científica del mito antiguo. Lo que ha hecho es proponer un nuevo mito. Por ejemplo, el atractivo de la idea de que toda ansiedad es una repetición de la ansiedad del trauma del parto, no es sino el atractivo de una mitología. ‘Todo resultado de algo que ha sucedido hace mucho tiempo’, Casi como referirse a un tótem. (...) Es probable que el análisis cause daño. Porque, aunque se puedan descubrir en su transcurso diversas cosas sobre uno mismo, hay que mantener una actitud crítica muy fuerte, aguda y persistente para reconocer y ver más allá de la mitología que se nos ofrece e impone. Hay algo que nos induce a decir ‘Si, por supuesto, eso tiene que ser así’ Una mitología poderosa. (Wittgenstein, 1992 p.127).

³¹ 1983-*La psychanalyse doit être en prise direct avec la vie*. Conversaciones compiladas por Michèle Costa-Magna y Jean Suyeux, en *Psychologies*, Nro. 5, noviembre de 1983. (consultado en Hernández y Restrepo, 2008)

Por su parte, Deleuze y Guattari trabajan con conceptos del psicoanálisis y de la economía creando novedosas formas de interpretación que, a su vez, son cuestionamientos críticos a los límites que cada disciplina se impone en la comprensión de los fenómenos sociales. El deseo es tema central de su texto *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, y en su abordaje analizan las catexis sociales en concurrencia con las catexis psíquicas e, incluso, las primeras como previas a las segundas. De hecho, para estos autores, es un error que el psicoanálisis actúe “como si las cosas empezasen con el niño”.

En una palabra, lo que el niño carga a través de la experiencia infantil, el seno materno y la estructura familiar, ya es un estado de los cortes y de los flujos del campo social en su conjunto, flujo de mujeres y de alimentos, registros y distribuciones. Nunca el adulto es un ‘después’ del niño; ambos apuntan en la familia a las determinaciones del campo en el que ella y ellos se bañan simultáneamente. (Deleuze y Guattari, 1974 p. 285)

No se trata de biologizar la historia humana, ni de antropologizar la historia natural, sino de mostrar la común participación de las máquinas sociales y de las máquinas orgánicas en las máquinas deseantes. En el fondo del hombre, el Ello: la célula esquizofrénica, las moléculas de esquizo, sus cadenas, sus jergas. (*ibid* p. 299)

En la misma puesta en crítica del psicoanálisis y el marxismo, Lyotard (1990) distingue a la economía política como libidinal y señala que la falta de este reconocimiento sólo “reproducirá con otras palabras la misma fantasía de una región exterior en la cual el deseo estaría al abrigo de cualquier transcripción infiel como producción, trabajo y ley de valor” (p. 123)

Por su parte, para Castel (1980) el psicoanálisis –en su práctica y en su teoría– desconoce y hace invisible la problemática sociopolítica, aún cuando algunos autores creen que reconocen esa dimensión al mencionarla o enfatizarla, haciendo parecer que el psicoanálisis tiene sesgos políticos de protesta o subversión. Este posicionamiento obtura cualquier análisis sobre un nuevo tipo de poder que, desde la denuncia de aquello que caracteriza a la autoridad tradicional, se adecua a las nuevas formas de dominación.

A través del gran ensueño fetal del trabajo interdisciplinario, una sociología y una psicosociología tan inofensivas como ingenuas, que ofrecen a bajo costo “interacciones”, “contextos”, “influencias”, todos esos desvaídos reflejos de la

realidad social, han permitido ahorrarse una reflexión mínimamente elaborada acerca de la inscripción del psicoanálisis en las estructuras del poder. Su complacencia ha usurpado el lugar de un análisis sociopolítico radical del psicoanálisis en cuanto agente social específico (*ibid* p. 14)

Estos señalamientos críticos, entre otros, ponen en la mesa de discusión cualquier lectura del psicoanálisis que pretenda mostrarlo como mera producción de conocimiento ajeno a su contexto histórico-social. En el desarrollo esta sección, se ha mostrado que la evolución teórica y clínica del psicoanálisis tiene una correspondencia con los movimientos individuales y colectivos en los que sus gestores y seguidores fueron –y siguen siendo– protagonistas. Por otro lado, en la visión de pensadores como Castel, Wittgenstein, Deleuze y Guattari, se nos muestra una figura que –a manera de cinta de moebio– delinean un movimiento en el que lo psíquico, lo biológico, lo cultural, lo social, lo material, lo económico no pueden ser concebidas como unidades discretas de una serie; por el contrario, sugieren figuraciones complejas que requieren del discernimiento y la crítica para comprenderlos.

1.4 El dispositivo psicoanalítico grupal

En “La interpretación de los sueños”, Freud ([1900] 1976) describía que les pedía a los pacientes que cerraran los ojos³² y le comunicaran todo pensamiento que tuvieran, sin censura ni crítica de por medio. Freud era muy enfático en solicitar a los pacientes que no ejercieran crítica sobre su pensamiento, pues éste interrumpe el flujo de asociaciones derivadas de las observaciones que hace el individuo sobre sí. La censura y la crítica son parte del pensamiento reflexivo del paciente, un tipo de pensamiento que había que evitar en el trabajo clínico pues éste no permitía seguir las vías que las ocurrencias del paciente abrirían.

En 1904, Freud describía las condiciones del tratamiento a sus pacientes en términos de evitar cualquier procedimiento que se relacionara con la hipnosis. Ya

³² La solicitud de cerrar los ojos provenía del método de la hipnosis que pronto fue dejado de lado. En “El método psicoanalítico de Freud” (Freud, [1904] 1976) ya se indica al analista que no solicite al paciente que cierre los ojos.

no les pedía que cerraran los ojos, evitaba todo contacto con ellos, y les pedía que se tendieran cómodamente de espaldas sobre un sofá; en tanto él, apartado de su vista, se sentaba en una silla situada atrás. Para Freud, estas condiciones propiciaban el encuentro entre dos personas igualmente alertas, aunque una de ellas –el paciente– quedaba desprovisto de cualquier distracción que obstruyera su atención sobre su propia actividad anímica.

Para 1930, quedan definidas las características del procedimiento que hoy se identifica como dispositivo psicoanalítico,

sus modificaciones, a partir de ahí, están relacionadas con la forma de escuchar e intervenir con relación a esa libre asociación del paciente (y su correlato, la atención flotante del analista) y tendrán que ver, claro está, con los avances y descubrimientos teóricos que Freud irá efectuando (transferencia, neurosis de transferencia, compulsión a la repetición, profundización del concepto de resistencia, etc.) (Perrés, 1995 p. 106)

La transformación del dispositivo de atención individual fue un factor primordial en la generación del conocimiento de los procesos y formaciones inconscientes en los grupos. Tal transformación es justificada por Kaës (2005) en términos de que el dispositivo grupal responde a cuatro principios metodológicos invariantes del psicoanálisis:

- a) *La exigencia de decir.* El deseo inconsciente, “en tanto significación capaz de ser llevada al sentido, de ser descifrada, traducida e interpretada”. (*ibid* p. 69)
- b) *El deseo humano se dirige a otro.* Alejándose de cualquier posible interpretación que adjudique al deseo un carácter solipsista, Kaës destaca su condición intersubjetiva en términos de que el deseo es una energía, tensión y descarga dirigida hacia otro.
- c) *La consistencia de la realidad psíquica.* En la situación analítica se produce la consistencia, la resistencia y la insistencia de ciertas manifestaciones del inconsciente.

- d) *La historización*. El trabajo de la memoria en la situación analítica permite la reelaboración de la experiencia y la inscripción de ésta en el relato y la historia del sujeto.

Este trabajo de historización es destacado por Freud desde que introduce la noción de la resignificación y de la perlaboración, es decir; la noción de una reestructuración recurrente de acontecimientos anteriores que en su momento no pudieron ser integrados a un contexto significativo. El método de asociación libre proporciona acceso a él. (Kaës, 2005 p. 70)

En este marco, Kaës valida cualquier variación³³ del dispositivo de grupo en tanto que –en su especificidad – conserve cuatro rasgos principales “la presencia simultánea frente a frente de varias personas, la composición de los vínculos intersubjetivos en un aparato de ligazón y de transformación de las formaciones psíquicas, la interdiscursividad de los procesos asociativos y los efectos de trabajo psíquico consecutivos a estas tres características” (*ibid* p. 70)

¿Cuál es la noción de dispositivo de Kaës, que incluye como parte de sus rasgos aquello que él mismo ha presentado como procesos psíquicos desencadenados por el encuentro grupal?

He definido el dispositivo como la composición artificial de elementos distintos destinados a producir un efecto de trabajo psíquico, y he destacado en qué el dispositivo de la cura psicoanalítica es apropiado para las condiciones de manifestación de las formaciones y procesos del inconsciente en subjetividades singulares. Cuatro elementos representan las condiciones de una situación psicoanalítica de grupo: los invariantes del encuadre, la formación de los fenómenos de transferencia, la constitución de un discurso asociativo por efecto de la regla de asociación libre, el lugar y la función del psicoanalista en esta situación; esos cuatro elementos son en cuanto tales los componentes constitutivos de toda situación psicoanalítica. Permiten especificar la naturaleza de la realidad psíquica que se constituye en ella, cualificar las modalidades y formas del trabajo psíquico que allí se efectúa. (*ibid* p. 75)

Vale destacar dos puntos en esta noción de dispositivo: ser una *composición artificial* y la producción de *efectos de trabajo psíquico*. Desde esta idea, sólo el encuentro cara a cara es un rasgo del dispositivo en grupo que debe contemplar

³³ Kaës presenta como ejemplo de categorías de variantes la composición del grupo, sus objetivos y el soporte de los procesos asociativos, por ejemplo, el psicodrama y la asociación libre

cualquier variación del mismo, no así “los vínculos intersubjetivos en un aparato de ligazón y de transformación de las formaciones psíquicas [ni] la interdiscursividad de los procesos asociativos”, pues ambos son producciones psíquicas que el dispositivo genera como efectos y que no pueden considerarse como parte de una *composición propositiva* ni se les puede atribuir un carácter de *artificialidad*.

Más adelante, Kaës precisa la noción de dispositivo en otros términos:

El dispositivo de grupo, como el de la cura, contiene indicaciones precisas sobre la regla fundamental, el lugar, el ritmo y la duración de las sesiones, sobre las modalidades de pago. Algunas de estas indicaciones son adecuadas a la especificidad de la situación del grupo; como la invitación a responsabilizarse mutuamente de la discreción en cuanto a lo que se dice o se pone en escena; la invitación a devolver a las sesiones lo que hubiera podido ocurrir o intercambiarse entre los participantes en el intervalo de éstas. Estas dos proposiciones toman en cuenta dos parámetros de la situación de grupo: el vínculo intersubjetivo sincrónico y la relación de cada uno con el objeto-grupo. (*ibid* p. 79)

Ya en esta noción de dispositivo, Kaës ubica mejor los que se pueden considerar como elementos de composición propositiva, distinguiéndolos de aquello que es producción propia del grupo en el orden de los procesos psíquicos inconscientes. Desde el punto de vista de Kaës (2000, p. 20), el dispositivo debe responder a tres exigencias: “hacer manifiestos los efectos del inconsciente en los procesos asociativos y en el campo transfero-contratransferencial; sostener las relaciones de combinación o de *acoplamiento* entre los espacios que se cruzan en el grupo; interpretar las transformaciones de esos espacios, su diferenciación y su fusión por el efecto del trabajo psíquico que en él se produce”.

Si bien los psicoanalistas de la escuela francesa han expuesto el sentido investigativo de los dispositivos grupales para la construcción de un sistema conceptual propio, también han destacado el trabajo realizado con grupos de formación.

Las aportaciones de esta escuela ciertamente han sido guía para quienes intervienen en grupos,³⁴ pero también han orientado procesos que aún teniendo un propósito formativo, no justifican la intervención psicoanalítica,³⁵ pues hay otras formaciones grupales que son construidas y analizadas desde otras perspectivas, “pero particularmente, por cuanto [los participantes] *no se reúnen con el fin de considerar la dimensión inconsciente de los vínculos que los unen*” (Salazar 2004b p. 187).

La transición de la teoría psicoanalítica a los dispositivos de intervención grupal abre interrogantes importantes “¿cuáles son las formas derivadas de la práctica psicoanalítica que constituyen modalidades de intervención en procesos grupales? ¿cuáles son sus ámbitos de pertinencia? ¿qué producen?” (Salazar, 2004a p. 98)

Estas interrogantes nos recuerdan aquella pregunta de Pontalis que anteriormente presentamos: ¿el grupo como pequeño objeto, como dispositivo artificial, provoca los fenómenos o sólo devela aquellos que ocurren en los grupos naturales? Así entonces, parafraseando a Pontalis, preguntamos ¿los dispositivos psicoanalíticos de intervención grupal develan los procesos y las formaciones psíquicas que se producen en un grupo o producen esos efectos?

En los estudios de corte psicoanalítico, Bejarano (1978 p. 134) describe que los participantes de un grupo experimentan la reactivación de fenómenos psíquicos específicos y eso los moviliza, pues muchos de ellos “acuden a estas sesiones porque tienen dificultades para vivir en grupo, mientras su vida profesional los obliga a ello y en sus relaciones duales, o incluso en grupo reducido de tres o cuatro personas, se sienten cómodos”.

Las formas de encuentro grupal son diversas, los motivos por los cuales acuden las personas no sólo son de una amplia gama, también pueden ser poco claros y suelen ser múltiples, pues no existen los motivos “únicos” en las relaciones personales. Tanto los grupos naturales como los artificiales suelen

³⁴ Radosh (1997) presenta un comentario personal al respecto.

³⁵ Salazar (2004a), realiza el análisis de una experiencia en este sentido.

conformarse por algo que los convoca y que ellos mismos pueden identificar como propósitos –que no siempre son accesibles o, incluso, nombrables–, así también los dispositivos en los que se constituyen son diversos ¿por qué habría que suponer que en todos los grupos se justifica una intervención de corte psicoanalítico? ¿hasta dónde tal suposición tiene que ver con la teoría misma, con sus propios procesos de constitución y de difusión? ¿hasta dónde tal suposición responde a los practicantes más que a los teóricos y, si es así, qué hace que ellos hagan tal lectura?

Esta investigación no incluye datos empíricos que nos permitan deslindar si se trata de una producción teórica o si es una interpretación de los practicantes. En el trabajo de la escuela francesa, Kaës (1997) reconoce los logros que se han obtenido en el estudio de fenómenos que no han sido abordados por otras perspectivas que estudian los grupos; particularmente aquellos que mejoran las comunicaciones y que suelen no ser abordados en los procesos de formación. A su vez, Kaës (*ibid*) mira su propio trabajo como la definición de una nueva clínica psicoanalítica que abarca tanto el campo de la cura individual, como el trabajo psicoanalítico en grupo. Así entonces, ¿es un entendido de algunos practicantes o los mismos autores dejan implícita la generalización de una intervención psicoanalítica?

De ahí que habría que pensar ¿cómo se elige una perspectiva de intervención? ¿ésta depende del saber de quien interviene y todas sus intervenciones se realizan con ese corte? ¿la perspectiva depende de las características de los grupos y sus fines? ¿cómo se configuran las estrategias que se hacen presentes o se construyen desde el dispositivo? ¿quién elige el dispositivo? ¿es el especialista quien por ser poseedor del saber, también detenta el poder por el cual se define el dispositivo? ¿cuál es la posibilidad de los integrantes del grupo para perfilar el dispositivo de intervención?

Teniendo presentes estas preguntas, y ahora centrándonos en la condición propositiva de *producción de efectos de trabajo psíquico*, podemos pensar al dispositivo psicoanalítico grupal en su carácter estratégico –desde la concepción

de Foucault–, como el juego de una posición dominante que supone la manipulación de relaciones de fuerza que soportan ciertos tipos de saber y son soportadas por ellos.

La reflexión sobre el dispositivo psicoanalítico en grupo no termina aquí y para efectos del análisis que se propone, destacamos dos factores señalados por Kaës como invariantes metodológicas del psicoanálisis y rasgos necesarios en los dispositivos grupales, que –al mismo tiempo– nos resultan de interés para pensar en la intervención psicosocial: la *transferencia* y la *asociación libre*.

1.5 Transferencia y asociación libre en los grupos

El dispositivo de atención individual en el psicoanálisis privilegia los procesos y contenidos de la representación y la palabra, neutralizando cualquier efecto de seducción y dominación que pudiera propiciarse en el frente a frente (Kaës, 2005).

Según explica Freud ([1913] 1976), el dispositivo individual –exento de contacto frontal– no es azaroso, tiene un sentido histórico y clínico. La disposición del paciente recostado en el diván y del analista sentado atrás de él –de modo que no haya contacto visual– tiene un sentido histórico en tanto que es “el resto del tratamiento hipnótico a partir del cual se desarrolló el psicoanálisis” y Freud la conservó por motivos personales.³⁶ En cuanto al sentido clínico, esta disposición física evitaba que los gestos del analista influyeran en la comunicación del paciente hacia él, con “el propósito y el resultado de prevenir la inadvertida contaminación de la transferencia con las ocurrencias del paciente, aislar la transferencia y permitir que en su momento se la destaque nítidamente circunscrita como resistencia” (Freud, [1913] 1976 p. 135).

Para Freud, la transferencia es una pieza nodal del trabajo analítico, pues en ella y en su correspondiente resistencia, se expresa la repetición en sustitución del recuerdo; mientras mayor sea la resistencia, más será sustituido el recordar por el actuar como repetición. Es la reelaboración de las resistencias –señala

³⁶ Freud explica que no le agradaba estar bajo la mirada de otra persona durante ocho horas o más al día.

Freud ([1914] 1976)– la que mayormente produce modificaciones en el paciente y, en ello radica la distinción fundamental entre el tratamiento analítico y el influjo sugestivo.

La transición del dispositivo de cura individual al dispositivo de cura y formación grupal, modificó la condición de no contacto visual entre el analista y el paciente. Ya Foulkes expresaba que en el encuentro cara a cara, no sólo se producían fenómenos de transferencia sino que las reacciones en espejo – generadas por el contacto visual entre los integrantes de un grupo– tienen efectos terapéuticos.

Lo apuntado por Foulkes respecto a la transferencia, es trabajado ampliamente por Bejarano (1978) quien describió los procesos transferenciales que ocurren en los pequeños grupos a partir del análisis de la transferencia-resistencia encarada por el líder, que no es representado por el monitor del grupo. Para Bejarano el término *líder*, designa a un participante que ejerce el liderazgo, pero no denomina al monitor del grupo quien –análogamente al analista en la cura individual– tiene una función esencialmente simbólica. En este sentido, el monitor es portador de la ley, su palabra, su mirada, sus gestos –por mínimos que sean– tienen un peso particular en el grupo, distinto al de cualquier integrante, debido a la transferencia, a las proyecciones específicas que recibe y las fantasías que moviliza.

A diferencia de otras perspectivas, en el trabajo psicoanalítico que expone Bejarano, el líder –cualquier participante que funja como tal en ese momento– no tiene la función de “animar” al grupo o lograr que haga o diga algo en particular, tampoco pretende organizarlo o dirigirlo. La función del líder es *real* e *imaginaria* a la vez; es *real* porque produce efectos estructurantes/desestructurantes, es *imaginaria* porque da soporte a identificaciones primarias, fantasías personales y colectivas, a mitos o ideologías y todos son expresión de la resistencia, misma que debe analizarse en y con el grupo.

En este marco, Bejarano explica que en todo grupo se plantean cuatro objetos transferenciales: tres de ellos al interior del grupo y el cuarto como objeto

exterior. Los tres objetos internos son: el *monitor*, con el que se produce transferencia central; los *otros* participantes, que son objeto de transferencias laterales; y el *grupo* como tal, con el cual se establece transferencia grupal. El cuarto objeto es el mundo exterior y con él se establece una transferencia societal. Las proyecciones, los clivajes, las resistencias y las transferencias tienen su peculiaridad, según el tipo de transferencia del que se trate.

En la *transferencia central*, la posición del monitor parece similar a la del analista en el dispositivo individual; sin embargo, la presencia de otros objetos transferenciales hace que las proyecciones hacia el monitor también sean distintas. En un grupo, el monitor no es ubicado en el lugar del ideal del yo, sino que se le identifica como portador de una ley tiránica; de esta manera, el monitor es ubicado en el superyó infantil.

Las *transferencias laterales* se producen por imagos fraternas que remiten a la horda primitiva, la familia y la sociedad (Kaës, 2005). Bejarano señala que el grupo funciona, tópicamente y dinámicamente, como modelo del aparato psíquico en tanto que cada integrante del grupo proyecta sobre los otros sus conflictos, haciéndolos aparecer total o parcialmente como portadores del yo, del ello y del superyó.

Para describir la *transferencia grupal*, Bejarano se obliga a aclarar su concepción sobre el *grupo* y sobre los *otros*. Con el término *grupo*, designa tanto al grupo en su totalidad como al conjunto de participantes con exclusión del monitor. Con el término *los otros*, designa a los participantes por las relaciones interpersonales y las transferencias laterales, pero no como entidad total.

Pese a la dificultad que implica diferenciar al grupo como objeto, cuando los *otros* son también parte del grupo, Bejarano enfatiza que, en su trabajo clínico, el grupo ha sido referido como “objeto” externo (presente, real) e interno (representaciones inconscientes). Kaës (*ibid* p. 84) señala que la transferencia sobre el grupo “funciona como imago materna arcaica y edípica y como ‘matriz’ societal (en el nivel arcaico: la horda; y en el nivel edípico-societario: el pasaje del grupo al estado de ‘cultura’ y de asunción de su historia)”.

En cuanto a la *transferencia sobre el mundo exterior*, Bejarano reconoce que es poco lo que conoce sobre este fenómeno y presenta una distinción de esta transferencia según la fase en la que se encuentre el grupo. Al inicio, el grupo hace una transferencia positiva con el *mundo exterior* en contraste con la regresión y la angustia persecutoria que producen las proyecciones intensas, rápidas y móviles que se desplazan entre los participantes. Posteriormente, la transferencia societal aparece como “poder tiránico, representante de un afuera amenazador, lugar de proyección de la destructividad individual, y también de la esperanza de un mundo mejor, y además como referencia estructurante a la ley simbólica” (Kaës, 2005 p. 84)

El estudio de Bejarano sobre la transferencia en situación de grupo, marca una postura distal en relación con autores como Lewin, Rogers o Moreno, quienes manejaron la transferencia en beneficio de la identificación de los participantes con el monitor, logrando que éste fuera presentado como Ideal del Yo. Para Anzieu (1986 p. 190) la consecuencia de la manipulación de la transferencia se observa en quienes fueron formados en estos métodos, pues desarrollaron –en correspondencia con este Ideal del Yo– una ideología que les impedía “reconocer y verbalizar los verdaderos procesos que están en marcha en un grupo y en un momento dado”.

Kaës (2005) reporta avances más recientes en materia de transferencia grupal; sin embargo, éstos no sólo no invalidan lo esencial de los planteamientos de Bejarano, sino que han sido confirmados en el análisis clínico.

Las correlaciones de los objetos de transferencia inducen un trabajo psíquico distinto en la situación individual y en la situación grupal; en este último, se actualizan, repiten y transforman las características de la neurosis infantil –propia de cada participante– “según modalidades que confieren a la neurosis de transferencia una configuración particular, descrita por la noción de grupo de transferencia, es decir, la transferencia múltiple administrada por los grupos internos y el aparato psíquico del grupo” (*ibid* p. 85). Asimismo, se presenta la peculiaridad “de atraer y de hacer posibles las conexiones de transferencias, es

decir, no solamente una multiplicidad de objetos transferidos, sino también y sobre todo sus relaciones” (Kaës, 1995, p. 122).

La movilización de la constelación de objetos infantiles y de los vínculos entre estos objetos en situación de grupo, produce procesos entre los que se destaca el de *difracción*. La difracción actúa como un mecanismo de defensa inverso a la condensación, este mecanismo permite presentar los diferentes aspectos del yo de cada miembro del grupo (Jaitin, 2007).

La difracción de la transferencia tiene una importancia primaria en el proceso asociativo, pues el carácter disimétrico de las transferencias y de su tratamiento en situación de grupo, conduce a una condición diferencial entre el psicoanalista y los otros participantes. Con el primero, los participantes sólo establecen una interacción imaginaria, mientras que con los segundos buscan –al menos es ciertos periodos– la validación o la invalidación, signada por las respuestas que emitan.

(...) debido a la ausencia de respuesta a la comunicación habitual de parte del psicoanalista, y porque sus interpretaciones indican la dirección del sentido y de la escucha de los discursos, los intercambios de palabra y sentido que conciernen a cada uno en su relación con los otros y con el grupo, y más particularmente con ese otro que representa el psicoanalista, pueden ser transformados en atención concedida a la actividad de representación y a los procesos psíquicos que la determinan. Esta diferencia en las trabazones de transferencia y en el tratamiento que reciben de parte de los psicoanalistas, sostiene y especifica el proceso asociativo del grupo (Kaës, 2005 p. 87)

La valoración de la transferencia³⁷ es uno de los cuatro procedimientos por los cuales –el tratamiento psicoanalítico– pone al alcance del analizando el descubrimiento de su propio inconsciente. Los otros tres procedimientos son la interpretación de los sueños, la apreciación de las acciones fallidas y la asociación libre. (Perrés, 1995). La asociación libre tiene un peso fundamental en el desarrollo de la neurosis de transferencia, pues es ella la que abre las vías para la

³⁷ Paulatinamente, la transferencia dejó de ser uno de cuatro procedimientos para convertirse en el rector de la situación analítica y eje primordial en el desarrollo de la teoría y es hasta 1910 que Freud introduce el concepto de contratransferencia. (Perrés, 1995)

reactivación del pasado primigenio y, por tanto, la posibilidad para su reelaboración. Por ello, Freud ([1900] 1976) insistía en que sus pacientes evitaran la censura y la crítica en el curso de su pensamiento, para no interrumpir el flujo de sus asociaciones.

En el caso del psicoanálisis en la situación de grupo, Foulkes fue el primero que –con el propósito de establecer equivalencias entre el dispositivo individual y el dispositivo grupal– designa como *cadena asociativa grupal* al proceso análogo a la asociación libre. Desde el punto de vista de Foulkes, la situación analítica en grupo alienta al máximo la liberación de la censura y propicia que la conversación en los grupos cambie continuamente de tema, lo cual los acerca más a la asociación libre; en cambio en los grupos en los que predomina la razón/ocupación por la cual fueron convocados es menos libre la asociación (Kaës, 2005).

Kaës desarrolla sus propias formulaciones al respecto y apela al concepto de interdiscursividad, pues es el que puede dar cuenta de las cadenas asociativas y de los procesos que se movilizan y, a su vez, constituyen la situación de grupo.

He llamado interdiscursividad a la composición de las asociaciones producidas por cada sujeto en la red de los intercambios que contribuyen, en parte, a organizar su economía, su proceso y su sentido. La interdiscursividad puede describir una condición necesaria del advenimiento de la palabra del sujeto; describe también una condición de la formación de una cadena asociativa del nivel del grupo (*ibid* p. 82).

Desde las teorías psicoanalíticas mismas y desde la práctica clínica puede hallarse fundamento a la asociación libre en el dispositivo psicoanalítico en grupo; sin embargo, en la óptica de la intervención psicosocial, ya sea nombrada como cadena asociativa grupal o denominada como interdiscursividad, la asociación libre y por tanto la transferencia –dada su condición de anudamiento– pueden ser puestas en cuestión.

Los grupos que se forman con fines distintos a los terapéuticos, tienden a poner al frente sus intereses de tipo práctico, que suelen ser los mismos que los convocan. Cuando –por diversas circunstancias– se interviene en ellos, se abren a

la reflexión, pero de muchas maneras tratan de preservarse en los fines originales. Una lectura y una intervención psicoanalítica, en estos grupos, puede resultar paradójica.

Al inicio de este apartado, Kaës nos recordaba que el dispositivo psicoanalítico individual pretende nulificar cualquier posibilidad de seducción y dominación que pudiera favorecerse con el “frente a frente”, después hicimos un breve recorrido por las ideas de Bejarano y los diferentes tipos de transferencia. Aparentemente, esta posibilidad de seducción se difumina en la multiplicidad transferencial propia del dispositivo psicoanalítico en grupo y, ahí Salazar pone en tela de juicio la noción de grupo como unidad que postula el psicoanálisis considerándola como ilusoria:

Si la unidad del sujeto es ilusoria desde el punto de vista psicoanalítico, dadas las escisiones, inconstancias y contradicciones que le constituyen, ello tampoco puede extrapolarse a la calidad ilusoria de la unidad del grupo, puesto que se trata de construcción de identidades y toda identidad humana es ilusoria por definición, ya que se constituye por operaciones de síntesis totalizante que borran las fracturas que le son constitutivas, sin que ello las haga equiparables a las fracturas que permiten construir la idea de aparato psíquico. La diferencia entre una ilusión y otra (la identidad del sujeto por un lado y el grupo como unidad psíquica, por el otro) reside en que la primera hace posible la acción y la segunda hace innecesaria la acción, lo cual no es para nada una nimiedad. (Salazar, 2004a p. 106)

En esta condición ilusoria, el psicoanálisis supone que todo proceso grupal se define únicamente por los procesos y formaciones psíquicas derivadas del inconsciente. Un grupo que no tiene como fin la cura psicoanalítica ¿tendría que entrar en un símil de la asociación libre para atender a los motivos por los cuales buscó la intervención? En situación analítica –dice Foulkes– el grupo se libera de la censura y propicia que la conversación cambie continuamente; en los grupos en los que predomina los motivos prácticos por los cuales fueron convocados –dice Kaës– es menos libre la asociación ¿realmente podemos hablar del mismo fenómeno en las dos condiciones?

2. Grupo operativo

Castel (1980) señala que la mayor parte de las críticas políticas al psicoanálisis derivaban de que éste desconoce a los agentes sociales por los lugares que ocupan y los papeles que desempeñan, específicamente se pregunta “¿en qué condiciones sociales y políticas sería posible universalizar el discurso del inconsciente?” De alguna manera –dice Castel– estas críticas políticas representaban alegatos en pro de la democratización del psicoanálisis.

En este marco podemos ubicar el trabajo de Pichon-Rivière y así lo confirma él mismo cuando explica que la psicología social tiene mayor capacidad operacional que el psicoanálisis, que se hace accesible a quienes no pueden pagar un tratamiento individual y que la democratización del psicoanálisis radica en que éste se hace “más útil, eficaz para la sociedad” (Zito, 1976 p. 103).

Según Kaminsky (1983) los primeros planteamientos de Pichon-Rivière sobre la psicología social incluían cuatro niveles: psicosocial (individuo), socio-dinámico (grupo), institucional (institución) y comunitario (comunidad-sociedad). Aunque la concepción original de psicología social aborda cuatro niveles, la teoría pichoniana se concentra en el segundo nivel: los grupos.

No es exactamente así como lo presenta el propio Pichon-Rivière (1979) en el marco de la crítica que hace a la psiquiatría por carecer del conocimiento que brinda la investigación social. Para Pichon-Rivière existen tres dimensiones de investigación social: la del individuo, la del grupo y la de la institución o sociedad; estas dimensiones de investigación dan lugar a tres niveles de análisis: el psicosocial –del individuo hacia fuera–, el sociodinámico –el análisis del grupo como estructura– y el institucional “que toma todo un grupo, toda una institución o todo un país como objeto de investigación” (*ibid* p. 22). Estos campos de investigación no están separados entre sí realmente, pues son campos que en el análisis completo del grupo que se esté investigando, se van integrando sucesivamente.

En esta referencia se puede observar que Pichon-Rivière no tiene claridad respecto a la cuestión institucional, pues en ella igual incluye al grupo que a un

país. Al respecto, Kaminsky (1983) señala que en la obra de Pichon-Rivière las instituciones quedaron omitidas y se pregunta por las razones, más no aventura ninguna posible respuesta.

La psicología social que postula Pichon-Rivière se caracteriza por ser una reflexión sobre el sujeto y su contexto desde una perspectiva crítica que propicia el cuestionamiento y la ruptura de estereotipos para que, en un movimiento dialéctico, se abra la posibilidad de construir nuevos entornos. El planteamiento pichoniano identifica al hombre concreto como punto de partida de toda ciencia social y de toda reflexión psicológica; en este sentido, es el *sujeto* –sus procesos psíquicos, su comportamiento y su vida cotidiana– el primer objeto de la realidad a explorar y aquello que es lo esencial al sujeto concreto como ser vivo, es ser un *ser de necesidades* (Quiroga, 1988).

La concepción pichoniana del sujeto lo define como *emergente* configurado en un sistema vincular a partir del interjuego fundante entre necesidad y satisfacción, interjuego que remite a su vez a una *dialéctica intersubjetiva*. Es decir, que esa dialéctica esencial constitutiva de lo subjetivo, tiene como sustancia la interpenetración de dos pares contradictorios: a) necesidad/satisfacción; b) sujeto/contexto vincular social en el que emerge y se resuelve, en una relación con otro, esa contradicción básica entre la necesidad y la satisfacción (Quiroga, 1992 p. 16)

El escenario inmediato para un sujeto con necesidades³⁸ es el grupo,³⁹ pues en él se produce el interjuego de lo psicosocial (grupo interno) y lo sociodinámico (grupo externo) a través de la adjudicación y asunción de roles. Y el escenario propicio para intentar cambiar las determinaciones histórico-sociales es el grupo operativo, que se caracteriza por abordar una tarea explícita a través de la confrontación y la resolución de aquellas ansiedades que aparecen al hacer el movimiento hacia el

³⁸ La necesidad es, en principio, un elemento de orden biológico que se remite a la base material del comportamiento del sujeto. La necesidad produce una tensión que tiene fundamento en la contradicción, misma que emerge del intercambio de la materia del organismo con su medio (Quiroga, 1992)

³⁹ El grupo es definido como “todo conjunto de personas ligadas entre sí por constantes de tiempo y espacio y articuladas por su mutua representación interna, [que] se plantea explícita e implícitamente una tarea [misma] que constituye su finalidad” (Pichón-Rivière, 1983 p. 152)

cambio y que obstaculizan su consecución. De esta manera, el sujeto se configura a sí mismo en una praxis.

La producción de Pichon-Rivière con respecto a los grupos y a la psicología social, responde al interés por los lazos que existen entre el sujeto y la sociedad; de ahí que defina como objeto de estudio la transformación de una realidad dialéctica en la que se juegan la estructura social y la fantasía inconsciente del sujeto con base en su necesidad (Zito, 1976).

Además de plantearse como un movimiento que trata de articular el psicoanálisis con las determinaciones sociales, la propuesta de Pichon-Rivière generó una “atmósfera contestataria de las instituciones consagradas” –como la Asociación Psicoanalítica Argentina– convirtiéndolo en precursor de una serie de rupturas con esa entidad.

Es esa Primera Escuela [Privada de Psicología Social] la que comienza a cuestionar el ejercicio clásico del psicoanálisis individual y a expandir por todas partes la actividad grupalista (...) dudo que en ningún lugar del mundo durante los años de 1960 se hicieran tantas prácticas grupales como las que esta tendencia originó. (De Mello, 1983 p. 50)

2.1 Epistemología convergente

Para Kaës, el trabajo de Pichon-Rivière implica la construcción de un nuevo campo del saber que plantea rupturas teóricas, para dar paso a la inclusión de perspectivas que antes no se habían conjugado en el campo del análisis y la intervención en grupo; particularmente, Kaës (1997) destaca la noción de aprendizaje de Pichon-Rivière que muestra una postura a favor de la incertidumbre como condición para el pensamiento y la creatividad, así como un desvelamiento de los obstáculos que funcionan como mecanismos de naturalización y totalización de la trama social.

Por otro lado, en un ejercicio de elucidación sobre el Esquema Conceptual Referencial y Operativo (ECRO), De Brasi (1987) señala que Pichon-Rivière, al acudir a teorías ya consolidadas –extrayendo algunos ejes constitutivos y tratar de hacer que confluyan– genera un alto grado de indeterminación de lo importado y

trastoca el sentido original de los términos. Como ejemplo de ello, De Brasi describe la situación que deja azorados a los oyentes de una conferencia⁴⁰ de Pichon-Rivière en la Asociación Psicoanalítica Argentina,

cuando estipula, sin fundamento alguno, que "esquematizar viene de fijar". El uso de un vocablo pasado del empleo común a otro previo, que abrió una problemática situada en el mismo plano que "el ombligo del sueño" freudiano, habla de la urgencia de ser entendido por un auditorio que comprende lo transmitido siempre y cuando lo pueda "fijar". Pero lo que se busca comunicar tiene generalmente un sentido opuesto al que le imprime el expositor y sus fugaces atribuciones. (...) Pichon en su alocución juega simplemente con la resonancia de las palabras, no desarrolla sus consecuencias. (*ibid* p. 100)

Para leer la obra de Pichon-Rivière, para comprender no sólo la gran difusión del Grupo Operativo sino también la amplia extensión de su práctica, es necesario tener presentes las observaciones de Kaës y De Brasi, pues ambas presentan líneas para la problematización del Grupo Operativo en el marco de la intervención psicosocial.

El grupo operativo es el instrumento de una psicología social, cuya base epistemológica⁴¹ es definida por el propio Pichon-Rivière (1983) como convergente,⁴² pues en ella confluye el pensamiento de Freud, Melanie Klein,⁴³ Karl Marx, Kurt Lewin.⁴⁴ Desde ahí, justifica lo que él mismo llama "multiplicidad interdisciplinaria" y "multiplicidad de las técnicas" en su operatividad e instrumentalidad.

⁴⁰ Esta conferencia tuvo como título "Esquema Conceptual Referencial y Operativo" y fue presentada en la A.P.A. durante el período 1956-1957, posteriormente fue publicada en "Teoría del vínculo"

⁴¹ Según refiere Delahanty (1997) citando a Quiroga (1986) el planteamiento conceptual de Pichon-Rivière se define por aportes del psicoanálisis, el surrealismo, la psiquiatría francesa, la fenomenología, la dialéctica materialista, la psicología social americana y la teoría del campo de Kurt Lewin.

⁴² La epistemología convergente tiene como base la aspiración de hacer posible una Teoría del Hombre Entero (incluyendo su escisión constituyente). Esta noción de Hombre responde a los paradigmas humanísticos vigentes en los años 1960 (Fernández, 1989)

⁴³ Kaminsky (1983) señala que una de las críticas que se han hecho a Pichon-Rivière, en lo que toca al psicoanálisis, es que seguía fundamentalmente la línea kleiniana siendo que había un amplio desarrollo en otras teorías psicoanalíticas.

⁴⁴ Aunque Pichon-Rivière, menciona con mayor frecuencia los aportes de Freud y Melanie Klein, de Marx y de Lewin, en su obra también se encuentran referencias a G.H. Mead, a J. P. Sartre y a la Teoría de la Información.

De la herencia psicoanalítica, Pichon-Rivière⁴⁵ toma algunos aspectos de la teoría de Melanie Klein, para el desarrollo de su teoría de la enfermedad única. Con el respaldo de una amplia experiencia clínica en el campo de la psiquiatría, Pichon-Rivière (1983) identificó a la depresión como un núcleo patogénico central que contiene articuladamente aspectos de protodepresión, depresión del desarrollo y depresión regresional. La situación depresiva es como un hilo conductor en el proceso de enfermarse y en el proceso terapéutico de disminución de las ansiedades psicóticas básicas,⁴⁶ que son desencadenadas por aquello que originó el reforzamiento de la posición depresiva infantil por medio de la regresión.

Son dos las ansiedades psicóticas básicas que se expresan como miedos ante la posibilidad de cambio: la *ansiedad depresiva* y la *ansiedad paranoide*, ambas son coexistentes, cooperantes y alternativamente manifiestas y latentes en toda estructura neurótica normal. La primera –*miedo a la pérdida*– “deriva del miedo a la pérdida real o fantaseada del objeto, el conflicto de ambivalencia, producto de un cuádruple vínculo [de amor-odio] que paraliza al sujeto por su intrincada red de relaciones” (*ibid* p. 25). La segunda –*miedo al ataque*– “es creada por el nuevo vínculo y la inseguridad social consiguiente” (*ibid* p. 124)

En la postulación de una teoría de la vida psíquica, Pichon-Rivière toma como punto de partida al psicoanálisis y al materialismo histórico y dialéctico de manera articulada, no como yuxtaposición, sí como convergencia de cortes perpendiculares (Quiroga, 1992). La premisa central de esta articulación es que la vida psíquica tiene como determinante al contexto histórico-social, pues sólo en él puede manifestarse como fenómeno y encontrar los límites en los que se produce la emergencia.

En su origen, el grupo operativo contenía la sugerencia de organizar a la psicología social-analítica como un campo disciplinario cuyo objeto de estudio fuera el grupo y este objeto, en sí, está constituido por elementos sociales y

⁴⁵ Enrique Pichon-Rivière, junto con Garma, Cárcano y Rascovsky, fue fundador de la Asociación Psicoanalítica Argentina en la década de 1940 (Zito, 1976)

⁴⁶ Pichon-Rivière aclara que no utiliza el término curación sino que prefiere hablar de la disminución de las ansiedades psicóticas.

elementos psíquicos que obliga a una articulación entre psicoanálisis y marxismo (Bauleo, 1983a).

En el horizonte de las relaciones sociales, las relaciones productivas –como sostén de la estructura social– tienen un lugar fundante, pues el sistema de representaciones que las legitiman, también conforman e interpenetran todas las instituciones sociales. Cada sistema social organiza materialmente la experiencia de los sujetos porque para sostenerse como tal, necesita gestar el tipo de sujeto apto para ello y, en este sentido, el grupo se constituye como la entidad en la que es posible la transformación de tales determinantes.

En este marco, la crítica de la vida cotidiana es un tema importante en la obra pichoniana pues en ella los determinantes se observan en el *qué se produce, cómo se produce y qué instrumentos se utilizan*.

Tal labor crítica encierra una *posición materialista*, pues la concepción que posee de la estructura y las relaciones sociales está basada en la *materialidad* de las mismas. Pero ese eje central no está pensado a partir de la categoría filosófica de materia, sino de las contradicciones y antagonismos que definen a las relaciones de producción. (De Brasi, 1983 p. 108)

De Kurt Lewin, Pichon-Rivière (1983) toma la noción de campo y la idea de laboratorio social; esta última es identificada como un conjunto de técnicas que permiten la indagación activa del campo y su transformación por medio de la planificación. En la óptica de Woronoski (1992, citado en Delahanty, 1997 p. 25), el trabajo de Lewin le da a Pichon-Rivière la oportunidad de “sostener la lucha contra el empirismo conductista y la institución médico-psiquiátrica en su propio terreno y, desde su propio terreno, demostrar un criterio de científicidad”. Por su parte, Delahanty (*ibid*) establece una semejanza entre el triángulo de Pichon-Rivière formado por la coordinación, la organización grupal y la tarea, con el triángulo de la investigación-acción-entrenamiento de Lewin.

Aunque las fuentes teóricas de Pichon-Rivière son de naturaleza distinta y el planteamiento de la epistemología convergente bien puede ser motivo de un

análisis formal,⁴⁷ aquí nos centramos en el valor de la propuesta y la extensión lograda en términos de la difusión y práctica de los grupos operativos. En este sentido, se destaca que la preocupación central de Pichon-Rivière estaba en el campo de la praxis, pues le parecía que sólo ahí es posible la crítica, la realimentación y la corrección de la teoría a través de mecanismos de rectificación y ratificación que hacen visible la objetividad.⁴⁸

En la perspectiva de Foladori (2007), el éxito de la técnica de Pichon-Rivière se debe a dos condiciones pre-existentes: por un lado, los psicólogos egresados de las universidades no cuentan con marcos referenciales que les permitan pensar los problemas en los que tienen que intervenir y, por otro lado, la psicología está compuesta por áreas –educacional, comunitaria, clínica, social, etcétera– que funcionan como feudos que erróneamente parcelan la problemática. Ante esto, la propuesta pichoniana ofrece un campo conceptual e instrumental que puede operar en cualquier problemática que concierna a la psicología –que en sí ya es social–, a partir del ejercicio de la escucha, del trabajo con la demanda y la intervención para elaborar las ansiedades que desencadena la tarea que apunta al cambio.

2.2 El Esquema Conceptual Referencial y Operativo (ECRO)

El concepto rector de la psicología social de Pichon-Rivière es el Esquema Conceptual Referencial y Operativo (ECRO), definido como "un conjunto organizado de conceptos generales, teóricos referidos a un sector de lo real, a un determinado universo de discurso, que permitan una aproximación instrumental al objeto particular (concreto). El método dialéctico fundamenta este ECRO y su particular dialéctica" (Zito, 1976 p. 106)

⁴⁷ Que no es motivo ni parte de los alcances de esta investigación. De Brasi (1987) presenta un ejercicio de elucidación sobre el ECRO que se aproxima a un análisis epistemológico.

⁴⁸ Este proceso de revisión crítica se sintetiza en la expresión gráfica de una espiral a través de la cual se muestra la imposibilidad del cierre de un proceso dialéctico.

En una línea de continuidad con esta definición, el autor explica que el ECRO es el punto focal del aprendizaje general y como tal es un esquema conceptual, referencial y operativo que al ser común, es producto y productor de la comunicación intragrupal. En esta explicación, Pichon-Rivière (1983) enfatiza que el proceso de aprendizaje debe conducir al grupo en el tránsito del lenguaje común al lenguaje científico.⁴⁹ "Este paso es de vital importancia ya que es inútil elaborar un pensamiento científico si no se parte de la comprensión y análisis de las fuentes vulgares del esquema referencial" (*ibid* p. 157).

En la entrevista realizada por Zito (1976), Pichon-Rivière explica con detalle el sentido del esquema conceptual –con atributos de referencial y operativo– que es instrumento en el campo de la psicología social. La noción de *esquema* denomina un conjunto articulado de conocimientos; el término *esquema conceptual* refiere a "un conjunto organizado de conceptos universales que permiten una aproximación adecuada al objeto particular" (*ibid* p. 109). Este esquema conceptual es susceptible de ser aprendido y transmitido. La idea de *referencial* toca al campo, a aquel sector de la realidad "sobre el que se piensa y opera y a los conocimientos relacionados con ese campo o hecho concreto a los que nos vamos a *referir* en la operación" (*ibid* p. 110).

Finalmente, la *operatividad* es el criterio que en otros esquemas –así lo explica Pichon-Rivière– se ha definido como criterio tradicional de verdad: "adecuación de lo pensado o enunciado con el objeto"; este criterio de operación es también un criterio de evaluación respecto a la producción planificada de cambio, entendido éste como el logro de los objetivos propuestos. Así, el ECRO es un modelo y un instrumento para la aprehensión de un sector de la realidad.

En esta tónica, Pichon-Rivière aclara que no es de su interés la exactitud de la interpretación lograda con este instrumento, sino la adecuación en términos de la operación. Es decir, el punto de interés es promover una modificación creativa que permita la *adaptación activa* a la realidad. Esto es lo que Pichon-Rivière tiene

⁴⁹ Pichon-Rivière (1979) explicita su interés por hacer un campo de investigación científica –entendida como experimentación– en el campo operacional del análisis

en mente cuando dice que la psicología social es *direccional* y *significativa*, en el sentido de que está orientada al cambio⁵⁰ (Zito, 1976).

En su esquema conceptual, Pichon-Rivière define la *adaptación activa*⁵¹ como la apropiación instrumental de la realidad para transformarla. Esto es, la *adaptación* indica el grado en que el sujeto responde a las exigencias que el medio le impone; un sujeto “sano” genera una repuesta con un doble movimiento: a la vez que es transformadora de la realidad, transforma al sujeto que emite la respuesta (*ibid*). La idea de adaptación implica una lectura de la realidad desde una perspectiva evaluadora que apunte al cambio y, de ninguna manera, se refiere a la aceptación indiscriminada de normas y valores.

En el logro de esta adaptación activa, el ECRO es un instrumento fundamental, pues él “nos permite una comprensión *horizontal* (las relaciones sociales, la organización, el sistema social) y *vertical* (el individuo inserto en este sistema) de una sociedad en permanente situación de cambio y los problemas de adaptación o de relación del individuo con su medio” (*ibid* p. 113).

En algunas secciones de su obra, Pichon-Rivière enfatiza –en el ECRO–la importancia de la elaboración de un pensamiento científico para la comprensión y el análisis de las fuentes vulgares del esquema referencial; así mismo, hace explícito su interés respecto a que en el grupo se generen procesos para pasar del lenguaje común al lenguaje científico. Este énfasis desaparece en otras secciones de su obra y pone el acento en el esquema referencial:

Nuestro esquema referencial del esquema referencial es conceptual. Es referencial en el sentido de que lo utilizamos para discriminar sobre algo en relación con el esquema anterior al mismo tiempo que sobre el propio esquema

⁵⁰ El grupo es un lugar social posibilitador de la experiencia de cambio o de la planificación de inserciones en lo social, en tanto que funciona como organización intermedia de lo social y lo individual (Bauleo, 1983b)

⁵¹ En el trabajo realizado junto con Ana Quiroga, sobre el sujeto como ser histórico, como ser de necesidades y el análisis de la coyuntura histórica, el concepto de adaptación activa fue llevado a la praxis política y desde ahí, Pichon-Rivière y Quiroga incluyeron el concepto de *conciencia crítica* como “una forma de vinculación con lo real, una forma de aprendizaje que implica la superación de ilusiones acerca de la propia situación, como sujeto, como grupo, como pueblo. Lo que se logra es un proceso de transformación, en una praxis que modifica situaciones que necesitan de la ficción o la ilusión para ser toleradas” (Zito, 1976 p. 86)

referencial. Debemos discriminar siempre sobre el objeto de conocimiento y sobre el esquema de conocimiento previo con el cual hemos considerado este conocimiento, o sea el conocimiento actual. Sería el proceso permanente de la mente sobre cualquier problema. Podemos decir que el esquema primero es conceptual, es decir que incluye todos los conceptos que se tienen en una estructura que posee un aspecto consciente y un aspecto inconsciente, que se va modificando en el transcurso del tiempo y con el andar de los conocimientos y la experiencia. Debemos unir la teoría del conocimiento con una posición dialéctica en el sentido de que lo que es tomado en un momento dado por alguien que tiene una experiencia previa, va a modificar dicha experiencia y a integrarse luego de tal modo que en la siguiente experiencia la experiencia anterior es enriquecedora de la experiencia posterior. (Pichon-Rivière, 1979 p. 107)

De Brasi (1987) hace un análisis de la construcción del ECRO y explica que los primeros escritos pichonianos corresponden a clases⁵² (1956/1957) que se publicaron después (1977 y 1980). Los escritos posteriores, en los que su autor toca el tema del ECRO, sólo presentan algunos rasgos del ECRO o éste es utilizado como una especie de muletilla, de tal manera que se pueden encontrar enunciados dispares acuñados por el mismo Pichon-Rivière.

En la apreciación de De Brasi (*ibid*) el ECRO tiene una imagen caleidoscópica que él asocia con una secuencia del acontecer discursivo. En primera instancia, el ECRO surge como un plan de investigación aplicado a la psicología social, posteriormente se constituye como un camino crítico, más adelante evidencia cuestiones que en el ámbito cultural e institucional fueron ocultadas; en cuarto lugar, el ECRO introduce a la solución de problemas que requieren operaciones específicas, después se convierte en una forma de interpretar el cambio "en situación", su sexta imagen supone la creencia en la eficacia de la multidiscipliplina, enseguida representa una visión progresista de los vínculos sociales y, finalmente, alimenta la esperanza del potencial del grupo para transformar el espacio vital.

La construcción del ECRO deviene del esquema propio de Pichon-Rivière en el que tienen un lugar relevante las concepciones de *grupo interno* y de *vínculo*.

⁵² Las clases suponen interlocutores precisos y determinados ámbitos institucionales que, por el estilo de Pichon-Rivière, son expresión de un propósito comunicativo más que conceptualizador.

Pichon-Rivière fue el primero en emplear el término *grupo interno* y lo elaboró a partir del concepto kleniano de mundo interno-mundo externo y de la conceptualización social de G. H. Mead, sobre la formación del sí mismo a partir de la internalización del contexto social en que se origina (Bernard, 1995). Según refiere el mismo Pichon-Rivière (1983), la concepción de grupo interno indica la existencia de objetos internos –múltiples imago– que quedan articulados en un mundo propio (mundo interno) en un progresivo proceso de internalización que integra objetos y relaciones con la intención de reconstruir la realidad exterior y, en ello, se juegan las fantasías sobre el pasaje del “afuera” al “adentro” (ámbito intrasubjetivo).

La constitución del grupo interno y su relación con el mundo externo es un tema central en la teoría de Pichon-Rivière y en esta premisa se basa uno de los componentes básicos de la definición de grupo: la mutua representación interna (Rodríguez, 1984). Asimismo, es en la relación grupo interno-mundo externo donde se gesta y desarrolla el movimiento dialéctico de la transformación por el acontecer grupal centrado en la tarea.

Aunado a la concepción de grupo interno, se encuentra la concepción del vínculo pues éste apunta a la relación que el sujeto establece consigo mismo y con el mundo. El vínculo –explica Pichon-Rivière (1979)– es una estructura dinámica que incluye tanto al sujeto como al objeto, es manejable operacionalmente y siempre tiene un carácter social. Esto es, aunque el vínculo se establezca sólo con una persona, siempre aparece una historia de vínculos anteriores.

En la perspectiva de Pichon-Rivière, la noción de vínculo tiene como estructura interna a la relación de objeto, siendo el vínculo un concepto más concreto que la relación de objeto; a la vez –indica el autor– un vínculo es un tipo particular de relación de objeto, “de esta relación particular resulta una conducta más o menos fija con ese objeto, la cual forma un pattern, una pauta de conducta que tiende a repetirse automáticamente, tanto en la relación interna como en la relación externa con el objeto” (Pichon-Rivière, 1979 p. 35)

La conceptualización del vínculo en el grupo operativo se muestra como el elemento mínimo de interrelación, la marca de identidad-alteridad, el señalamiento de la relación Yo-Otro (Bauleo, 1983b).

2.3 Los momentos grupales

El origen de la técnica de los grupos operativos es ubicado por Pichon-Rivière en el Hospicio Mercedes (1946). Esta experiencia le enseñó que cuando un sujeto se enfrenta a una relación con otro, también se enfrenta al desconocimiento y al aprendizaje; asimismo, se generan ansiedades y obstáculos que devienen en agresión en caso de no ser resueltos (Lapolla, 1985). La problemática del hospicio llevó a Pichon-Rivière a instrumentar un proceso de formación que primero realizó con los enfermeros y después con los enfermos de menor grado, para dar atención a los enfermos de mayor cuidado.

En 1958, el Instituto Argentino de Estudios Sociales –dirigido por Pichon-Rivière– llevó a cabo una intervención denominada “Experiencia Rosario”, la cual fue organizada como laboratorio social ya que se trabajó directamente con la comunidad. La Experiencia Rosario es identificada como el punto de inicio de las investigaciones sobre los grupos operativos y, es ahí donde se aplica la didáctica interdisciplinaria que, en conjugación con los planteamientos conceptuales de Pichon-Rivière, configuran el proceso de formación para el trabajo con los grupos operativos.

Más adelante, ambas experiencias llevaron a Pichon-Rivière a fundar una escuela con la intención de formar operadores en el campo de la salud mental; la formación tenía como objetivo no sólo el análisis del proceso de enfermarse y de las tareas de prevención y corrección, sino también la revisión del aprendizaje y la comunicación, cuya perturbación –él consideraba– era origen de toda conducta desviada.

Las ansiedades y los obstáculos, no son privativos del medio psiquiátrico; Pichón-Rivière (1983) observó situaciones similares en diversos entornos como la

familia, las organizaciones y la vida cotidiana, en general. Tanto el trabajo de formación como el de intervención, se basaron en la técnica de los *grupos operativos*, que se caracteriza por centrarse explícitamente en una tarea; ya sea ésta terapéutica, de diagnóstico, de creación o de aprendizaje.

Uno de los temas centrales en la producción de Pichon-Rivière fue el problema de la apropiación del conocimiento y, por ende, el del *aprendizaje*. Su propia vivencia con los enfermos y los enfermeros del Hospicio Mercedes, le hizo pensar que la información moviliza a los sujetos hacia la confrontación de sus conocimientos y experiencias previas. La posibilidad de acceder a un nuevo saber produce tensiones en los sujetos; la confrontación con nueva información y con otros saberes, produce conflictos internos y ansiedades que sólo a través de un proceso de elaboración pueden ser resueltos para dar paso al aprendizaje, la comprensión del entorno y posibilitar la operación sobre el mismo (Lapolla, 1985).

La noción de aprendizaje tiene un peso peculiar, independientemente de la finalidad del grupo, porque aun en los procesos de creación o diagnóstico –según la concepción operativa– el grupo ha de pasar por un proceso de aprendizaje para lograr su fin. Sin embargo, no se trata de cualquier idea de aprendizaje, para Pichon-Rivière el aprendizaje no es lineal, progresivo ni acumulativo; el aprendizaje es un movimiento continuo de avanzar y retroceder, de aprender y “desaprender”. El aprendizaje puede representarse como una espiral dialéctica en la que no hay ciclos, ni círculos, sino avances que sintetizan la negación sobre lo aprendido previamente y la apertura a las nuevas posibilidades.

La adaptación activa a la realidad y el aprendizaje están indisolublemente ligados. El sujeto sano, en la medida en que aprehende el objeto y lo transforma; es decir, que hace ese aprendizaje operativo, se modifica también a sí mismo entrando en un interjuego dialéctico con el mundo, en el que la síntesis que resuelve una situación dialéctica se transforma en el punto inicial o tesis de una antinomia que deberá ser resuelta en este continuo proceso en espiral. (Pichon-Rivière, 1983 p. 155)

El grupo operativo es un grupo centrado en la tarea y ello mismo conlleva un proceso de formación, un proceso en el que se construye el ECRO del grupo, lo cual implica un proceso complejo en el que se da un co-pensar la temática

definida por la tarea del grupo y un co-pensarse como integrantes del grupo y como sujetos histórico-sociales. En sí, toda la experiencia de participación en grupo operativo –independientemente de la tarea explícita que comparta– implica necesariamente el aprendizaje, porque se da un proceso de integración de conocimiento como parte del ejercicio de la crítica a las condiciones de producción de la vida cotidiana. Así, Pichon-Rivière define al aprendizaje como *apropiación instrumental de la realidad para transformarla*.

Como universal, la tarea del grupo es el cambio de las determinaciones sociales en los sujetos y para realizarla éste se encontrará con las resistencias inherentes a todo sujeto y a todo colectivo: miedo al ataque –que muestra el temor a lo desconocido– y el miedo a la pérdida, que muestra el temor a no tener más aquello que uno ya conoce y que brinda cierto monto de seguridad.

La clara intención de propiciar el cambio lleva a Pichon-Rivière a definir algunas herramientas conceptuales que le permitan analizar el proceso del grupo e intervenir en él; de ahí que haya diseñado un esquema denominado *cono invertido* para la descripción, la evaluación y la explicación del acontecer grupal. El cono invertido es una representación gráfica de un conjunto de vectores cuya convergencia resultante se muestra a través de una espiral con destino al cambio: afiliación y pertenencia, cooperación, pertinencia, comunicación, aprendizaje y telé.

El cono invertido permite analizar el acontecer del grupo en sus diferentes momentos: *pre-tarea*, *tarea* y *proyecto* que no son fases en el desarrollo de un grupo, sino momentos que pueden presentarse en forma reiterativa sin superarse por completo una a otra. Estos momentos se presentan en una sucesión evolutiva, pero su aparición y juego constante dependen de la ubicación del grupo frente a cada situación o las modificaciones mismas que vaya sufriendo.

La *pretarea* se distingue por la manifestación de la resistencia, que siempre es resistencia a un objeto, porque la pretarea sólo es tal, en función de un objeto; en el caso de la formación es el objeto de conocimiento. Es en el momento de pretarea que se produce una fuerte tensión entre el proyecto –como apropiación

del objeto– y la resistencia al cambio; por esta razón, en el grupo se “resuelve” la tensión, de manera transitoria, a través de una impostura de tarea. Esto significa que el grupo hace ‘como si’ fuera a efectuar la labor especificada (Pichon-Rivière, 1983).

La pretarea, es un momento natural en todos los grupos, es imposible que un grupo se encuentre en tarea permanentemente. No obstante, el momento de pretarea puede presentar esquemas de estereotipia que, desde la coordinación han de procurar romperse; sólo así, desde la fractura de la estereotipia, es posible que el grupo transite hacia el momento de tarea (Rodríguez, 1985)

La *tarea*, por su parte, se caracteriza por el abordaje y la elaboración de las ansiedades, así como por la emergencia de una posición depresiva básica (miedo a la pérdida); en este momento, la ruptura de las pautas disociativas y estereotipadas –que deterioran la comunicación y generan estancamiento en el proceso– hace asequible el objeto de conocimiento. En la tarea, la posición depresiva requiere elaboración, en el sentido de hacer consciente lo inconsciente.

Todo grupo se plantea explícita o implícitamente una tarea, la que constituye su objeto o finalidad. La tarea, la estructura grupal y el contexto en el que se relacionan tarea y grupo constituyen una ecuación de la que surgen fantasías inconscientes, que siguen el modelo primario del acontecer del grupo interno. Entre estas fantasías algunas pueden funcionar como obstáculo en el abordaje del objeto de conocimiento y distorsionantes en la lectura de la realidad, mientras que otras actúan como incentivo en el trabajo grupal. El enfrentamiento de ambos tipos de fantasías inconscientes proyectadas en el grupo producirán las situaciones de conflicto características de la tarea grupal. El esclarecimiento de dichas fantasías inconscientes, así como la resolución dialéctica del dilema que dio origen al conflicto, constituyen la tarea latente del grupo, inaugurándose entonces la posibilidad de la creación. En ese momento el creador se hace cargo de su fantasía inconsciente, como estructura-función y puede construir una estrategia, una técnica y una logística para el abordaje de la realidad. (Pichon-Rivière, 1983 p. 143)

Entonces, la tarea consiste en la elaboración del miedo a la pérdida, dirigido a las estructuras existentes, y del miedo al ataque, dirigido a la nueva situación, o sea, a las nuevas estructuras que provocan inseguridad en el sujeto por serle desconocidas. Las dos ansiedades son necesarias para el proceso del grupo, son coexistentes, son cooperantes y, juntas, configuran la situación básica de

resistencia al cambio. Para superar esta resistencia se realiza un proceso de esclarecimiento que va de lo explícito a lo implícito –que cumple con los tres momentos dialécticos de tesis, antítesis y síntesis– a partir de la lectura de los niveles de construcción del grupo: el manifiesto y el latente.⁵³

En la pretarea, el saboteador⁵⁴ aparece como rol representativo; en la tarea el rol preeminente es el del líder, que no necesariamente está representado por algún integrante del grupo; de hecho, en los grupos operativos, se considera que el líder es la tarea. La finalidad de este momento es que, a través del trabajo en la tarea, el sujeto pueda mirarse a sí mismo, su relación con los otros y su relación con la situación.

El sujeto aparecerá con una 'percepción global' de los elementos en juego, con la posibilidad de manipuleo sobre ellos y con un contacto con la realidad en el cual, por un lado, le es accesible el ajuste perceptivo, es decir, su ubicación como sujeto, y por el otro lado, puede elaborar estrategias y tácticas mediante las cuales intervenir en las situaciones (proyecto de vida), provocando transformaciones. Estas modificarán a su vez la situación, nueva entonces para el sujeto, con lo cual comienza otra vez el proceso (modelo de la espiral). (Pichon-Rivière, 1983 p. 35)

Por su parte, el *proyecto* es el momento en el que el grupo logra la elaboración sobre el objeto por el cual se han reunido; cuando el grupo ha podido visualizar su proyecto, entonces los momentos de pretarea son más breves y el acceso a la tarea es más fácil. En este momento, la capacidad de insight del grupo es mucho mayor, las interpretaciones son tomadas por el grupo rápidamente, los roles se alternan fácilmente, los momentos de ansiedad son más esporádicos y la operatividad del grupo es más alta.

⁵³ “Ante todo, nos parece necesario aclarar que en Pichon-Rivière *explícito* tiene que ver con *manifiesto* y tiene que ver con lo *consciente*. En cambio *implícito* tiene que ver con lo *preconsciente* y tal vez en algunos textos, lo *latente* esté más imbricado con lo *inconsciente* en un sentido general y descriptivo” (Jasiner, Grassetti y Jasiner, 1982 p. 3)

⁵⁴ Pichon-Rivière distingue cuatro roles básicos en los grupos operativos: *portavoz*, el integrante que denuncia el acontecer grupal; *chivo emisario*, el integrante al que se hace depositario de los temores o aspectos negativos del grupo y/o generados por la tarea; *líder*, el integrante al que se le depositan los aspectos positivos del grupo y/o de la tarea; *saboteador*, líder de la resistencia al cambio.

Proyecto que marca la mutación del simple “estado de yecto” inicial en pro de reales posibles, fuerza intrínseca, ahora, de las ilusiones que trascienden los apresamientos imaginarios hacia creaciones inéditas. (De Brassi, 1987 p. 102)

El proyecto es tal, cuando los integrantes han logrado realmente su pertenencia al grupo; de esta manera, les es posible plantearse objetivos que van más allá del ‘aquí y ahora’, trascendiendo y construyendo una estrategia para alcanzar sus objetivos. Así, el momento de proyecto es expresión de un mecanismo de creación, que tiene como fin superar la situación de pérdida o muerte que viven los integrantes ante la proximidad de su separación o la finalización de la situación grupal.

La intención general de los grupos operativos es propiciar el cambio de las determinaciones sociales de los sujetos; en particular, en la situación grupal, tiene un propósito expresado en una tarea explícita –aprendizaje, diagnóstico, creación, etcétera– a la que le subyace una tarea implícita que apunta a la identificación y ruptura de las estereotipias que obstaculizan la operatividad del grupo de acuerdo a su tarea explícita. En este sentido, la intervención está dirigida a interrogar las estructuras, los vínculos y los obstáculos que van apareciendo en el proceso del grupo (Baz, 1996).

2.4 El proceder de la intervención

Los grupos operativos suelen estar conformados por una docena de integrantes –aproximadamente–, un coordinador y uno o dos observadores. Con estos roles preestablecidos, el grupo desarrolla su proceso de acuerdo a las tareas explícita e implícita que lo convocan, contenidos por un encuadre que no sólo define las condiciones de tiempo y espacio sino que, en sí mismo es portador de los conceptos de los grupos operativos. Una parte del trabajo de la coordinación es procurar que el grupo haga consciente aquello que se transfiere con respecto al encuadre, particularmente sobre el coordinador y los observadores.

Además de los momentos de pretarea, tarea y proyecto, en los grupos operativos se distinguen tres momentos en relación al desarrollo de una sesión:

apertura, desarrollo y cierre. Es importante aclarar que los momentos de apertura, desarrollo y cierre no guardan correspondencia alguna con los momentos de pretarea, tarea y proyecto. Durante una sesión, el grupo puede instalarse en la pretarea sin poder salir de ella, o puede tener momentos de pretarea y tarea alternados o, puede tener breves espacios de pretarea y básicamente instalarse en la tarea, etcétera.

Para el tránsito del grupo entre la pretarea, la tarea y el proyecto, se requiere de un equipo de coordinación-observación que lo acompañe como copensor de su proceso. Esta actividad se realiza a través de: a) el análisis de los emergentes que aparecen durante la *apertura*, se trabajan en el *desarrollo* y se transforman hacia el *cierre* de las sesiones y b) la devolución al grupo, a través de tres tipos de intervención: el *señalamiento*, la *construcción* y la *interpretación*.

El momento de *apertura* no sólo es el momento inicial de la reunión grupal, también es el momento en que se presenta una abertura en el grupo y se da una “mayor permeabilidad, en que, debido al alto nivel de desestructuración que supone todo comienzo, aparecen más fisuras para que emerjan por ellas los argumentos de la conflictiva grupal” (Jasiner, Grassetti y Jasiner, 1982 p.1). Es por ello, que el registro de los emergentes de apertura tiene particular importancia para el trabajo de la sesión.

Al iniciar una sesión, el grupo establece una escena a través de sus movimientos, sus interacciones, sus palabras o sus silencios, pero no todo lo que aparece en el grupo –en este momento de apertura– es importante para el desarrollo del mismo. Lo que en grupos operativos se considera como emergentes de apertura, tiene que ver con aquello que acontece en el momento inicial que, al ser puntualizado por la coordinación, adquiere significación para el grupo –en forma retroactiva– en el resto de la sesión o en el análisis de la crónica.⁵⁵

⁵⁵ Durante el desarrollo de las sesiones de grupo operativo se hace un registro escrito del acontecer en el grupo, el cual es analizado posteriormente por el equipo de coordinación-observación, que generalmente cuenta con un supervisor que lo auxilia en lo que se denomina lectura de crónica.

La noción de emergente es interpretada de diferentes maneras en la literatura sobre grupos operativos, ya que igual se presenta como una situación, una configuración, una producción y un elemento. En otras interpretaciones, se presenta una clara relación con procesos de significación que, necesariamente, involucran a los integrantes del grupo y al equipo de coordinación.

[Los emergentes] son situaciones significativas que desde lo explícito remiten como signos a formas implícitas de interacción. (Pichón-Rivière citado en Jasiner, Grassetti y Jasiner, 1982 p. 3)

[El emergente es] más que un signo al que le corresponde un significado implícito, es un significante que puede adquirir diferentes sentidos según la escucha del coordinador, escucha que no agota nunca el sentido de ese significante. (Manigot citado en Jasiner, Grassetti y Jasiner, 1982 p. 3)

La apertura inicia propiamente con la instalación formal del encuadre –tiempo, espacio y equipo de coordinación–. No se puede definir con claridad cuando termina la apertura e inicia el *desarrollo* de la sesión; generalmente, esta situación se da cuando el grupo logra establecer un tema articulador de la comunicación, o sea, cuando se produce cierta resonancia grupal.

Es en el momento de desarrollo que el grupo comienza a trabajar sobre los emergentes de apertura, a partir de la lectura que el coordinador realiza y les comunica. Finalmente, y dependiendo del trabajo realizado por el grupo y el equipo de coordinación, en el momento de *cierre*, se puede observar el o los emergentes de apertura ya transformados.

Por otra parte, las formas que adquiere la intervención de la coordinación son el *señalamiento*, la *construcción* y la *interpretación*, que se generan con base en la producción discursiva del grupo durante la sesión y sus *existentes*; es decir, la historia que el grupo ha construido previamente

La intervención vía el *señalamiento*, se hace mostrando explícitamente algún punto que está en el plano de lo manifiesto de la dinámica grupal o indicando al grupo el momento en el que se encuentra. La *construcción* es la recuperación de una parte de la historia del grupo, de su proceso, no tanto de los hechos sino de los emergentes que aparecieron en varias sesiones.

La intervención vía la *interpretación* es más compleja y tiene un nivel de desarrollo y elaboración más alto. La interpretación es la expresión verbal de una hipótesis del coordinador –que involucra sus fantasías– con respecto al sentido de un obstáculo generado en el grupo.

La interpretación es el instrumento mediante el cual realizamos la operación en la mente del otro para esclarecer algo tanto a él como a nosotros. En la interpretación podemos describir tres procesos que están permanentemente en acción: 1) esclarecernos nosotros acerca de lo que le pasa al otro; 2) formular la interpretación que posibilita al otro el esclarecimiento acerca de sí mismo; y 3) esclarecer lo que pasa entre el otro y uno mismo, sea desde adentro hacia fuera, sea desde fuera hacia dentro. (Pichon-Rivière, 1979 p. 100).

2.5 El dispositivo de grupo operativo y el cambio social

En el laboratorio social instrumentado en la Experiencia Rosario, se pusieron en práctica métodos de indagación operativa y una didáctica interdisciplinaria que caracteriza al dispositivo de los grupos operativos, tanto en la intervención como en la formación. En términos generales, se pueden distinguir tres fases en el planteamiento de Pichon-Rivière (1983): a) exposición temática, b) reunión del grupo con la presencia de un coordinador y un observador, c) reunión del equipo coordinación-observación para el análisis de la labor del grupo.

El grupo operativo generalmente está conformado por 10-12 integrantes acompañados por una figura de coordinación y una (o dos) de observación, quienes –como equipo de coordinación-observación– tienen como principal función portar los elementos básicos del encuadre y “asegurar el porvenir del grupo operativo” (Bauleo, 1989), por medio de su propio esquema referencial constituido por su formación en los grupos operativos, su profesión y su propia vida.

El coordinador del grupo tiene a su cargo la interpretación o señalamiento del acontecer grupal enunciando la articulación de la temática verbalizada con la dinámica del grupo. Asimismo, el coordinador “debe mostrar la unidad, al señalar los elementos contradictorios que la constituyen, pero que emergen durante el suceder grupal, como partes alejadas entre sí y sin conexión” (Bauleo, 1989). Por su parte, el observador tiene como actividad central organizar los emergentes

grupales con los cuales continúa el trabajo del equipo de coordinación-observación, fuera del grupo, para proseguir con el trabajo del grupo operativo en la siguiente sesión.

Al igual que en el trabajo psicoanalítico con grupos, en los grupos operativos un componente fundamental del proceso es la transferencia y la contratransferencia (transferencia recíproca), que derivan en expresiones de resistencia al cambio.

Pichon-Rivière (1983) parte del concepto freudiano de transferencia y lo interpreta en términos de que el rechazo en el deseo –gestado en el pasado– “se sitúa en el ámbito de la estructura vincular y es provocado por un sentimiento en relación con un objeto” (p. 192).

En este planteamiento sobre la transferencia, se puede observar una especie de montaje de conceptos en los que parecen “acomodarse” la concepción de relación de objeto y de vínculo en pos de “formular algunas hipótesis acerca de la existencia de los fenómenos llamados transferenciales en la relación grupal y de las posibilidades de su instrumentación a partir de la técnica operativa” (Pichon-Rivière, 1983 p. 191).

Laplanche y Pontalis (1968, p. 439) definen la transferencia de la siguiente manera:

Designa, en psicoanálisis, el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos, dentro de un determinado tipo de relación establecida con ellos y, de un modo especial, dentro de la relación analítica. Se trata de una repetición de prototipos infantiles, vivida con un marcado sentimiento de actualidad. Casi siempre lo que los psicoanalistas denominan transferencia, sin otro calificativo, es la transferencia de la cura. La transferencia se reconoce clásicamente como el terreno en el que se desarrolla la problemática de una cura psicoanalítica, caracterizándose ésta por la instauración, modalidades, interpretación y resolución de la transferencia.

Hay que recordar que para Pichon-Rivière la relación de objeto es una estructura interna del vínculo; de ahí que defina a éste como ámbito de la transferencia. No obstante, si consideramos que Pichon-Rivière (1983) opta por el concepto de vínculo por ser un concepto más concreto y con el cual se puede operar, entonces

puede inferirse que el traslado de la transferencia de la situación clínica individual a la situación grupal y particularmente al proceso de aprendizaje,⁵⁶ cumple más con una intención de manejo operacional que con una rigurosidad teórica. Así entonces –conforme ya lo había señalado De Brasi (1987)– se observa más el peso del carácter instrumental que el de la consistencia conceptual.

Para Pichon-Rivière (1983) –al igual que Ezriel y Bejarano– la relación psicoterapéutica no es la única en la que se presenta el fenómeno de la transferencia, los grupos despiertan el mismo efecto al hacer emerger técnicas defensivas como la proyección o el control omnipotente. En los grupos operativos, la transferencia es la manifestación del inconsciente que apunta a la reproducción estereotipada como característica de la adaptación pasiva y es definida como “un proceso de adjudicación de roles inscriptos en el mundo interno de cada sujeto” (*ibid* p. 193) que generan el estancamiento en el aprendizaje de la realidad y motivan la resistencia al cambio.

Según Fumagalli (2008), Ezriel plantea que la transferencia del sujeto en un grupo no es en relación con el coordinador, sino que es la resultante de la actitud que surge frente al “común denominador” grupal ante el cual se asumen diferentes roles y se ponen en escena residuos de conflictos infantiles no resueltos (fantasías inconscientes). En la postura de Pichon-Rivière, las transferencias emergen en la articulación de la verticalidad (las historias individuales) y la horizontalidad (lo compartido por el grupo, aquello que lo unifica); lo vertical del sujeto y lo horizontal del grupo se expresa en el portavoz, “vehículo –a través de una problemática personal– de una cualidad emergente que afecta toda la estructura grupal y que nos remite como signo a las relaciones infraestructurales, implícitas, en las que están comprometidos todos los integrantes del grupo” (Pichon-Rivière, 1983 p. 196)

⁵⁶ En los escritos pichonianos, el aprendizaje es presentado con un carácter terapéutico y así lo hacen también sus seguidores. Por ejemplo, Quiroga (1994) presenta al grupo como el instrumento para la cura (a diferencia de Pichon-Rivière, Quiroga sí habla de cura) y plantea que a través del trabajo grupal se ayuda a los integrantes a centrarse en la tarea común del cambio –visto como crecimiento, aprendizaje y comunicación– por medio del cual se reestructuran vínculos “logrando un mayor ajuste entre representación y realidad”

El concepto de contratransferencia apenas es esbozado por Pichon-Rivière (1983 p. 197) como un término inadecuado para referirse a la transferencia recíproca y la define como “conjunto de reacciones inconscientes del operador frente al grupo, la tarea y los procesos transferenciales que en él se cumplen”. La transferencia recíproca va a ser soporte de la capacidad del coordinador para establecer hipótesis acerca del acontecer implícito del grupo

Para Bejarano, el proceso transferencial se distingue en diferentes tipos y privilegia el análisis de la transferencia-resistencia encarada por el líder. Por la forma en que Pichon-Rivière presenta las transferencias de los individuos –hacia los integrantes del grupo, la tarea y el contexto de la operación grupal– parece que éstas se “unifican” en la expresión del portavoz (que puede ser más de uno). En este proceso cobra sentido la intervención del coordinador por la vía de la interpretación, pues “interpretar es iluminar el carácter transferencial de los contenidos que se manifiestan como conductas inadecuadas” (*ibid* p. 195)

En estos puntos habría que detenerse un momento. Por un lado, el planteamiento freudiano de la transferencia como resistencia que se expresa en la repetición a falta de la elaboración necesaria, se convierte –en el planteamiento pichoniano– en la transferencia que deriva en resistencia al cambio que se muestra como estereotipo. Como ya lo había señalado De Brasi (1987) el interés y esfuerzo de Pichon-Rivière por establecer marcos de operación lo lleva a realizar sustituciones semánticas –repetición y estereotipo no refieren a lo mismo– que trastocan el sentido del fundamento teórico.

Por otro lado, llama la atención el carácter que Pichon-Rivière le otorga a la interpretación, tanto porque la considera *iluminadora* como porque distingue las conductas *inadecuadas*. Son las propias palabras del autor las que atribuyen al coordinador ser portador de la luz de lo adecuado, lo hace portador de la *visibilidad* –de lo oculto de la transferencia– sobre aquello que se *adecua* a algo... aquello que ¿se adapta?

En el análisis de De Brasi (1987) el regulador del proceso evaluativo de los grupos operativos es el criterio de adecuación-operación que orienta a la

adaptación, la cual se sitúa en el lugar del *síntoma* y no en el de su resolución, pues la adaptación es la conducta como registro observable y por lo mismo, sujeta a control experimental.

Por otro lado, si dicha categoría tiene una palmaria conexión con lo elaborado de la metapsicología freudiana entonces, la dimensión del *grupo interno*, centro de la psicología social operativa, tendrá que ser redefinido desde el *Ello* o, en su defecto, deberá explicitarse el tipo de articulación que mantiene con la segunda tópica. Son planteos para tender líneas de trabajo e investigación futuras. (*ibid* p. 117)

El logro de la adaptación activa implica la construcción de un ECRO grupal, que – en la perspectiva de Bleger (1985) y De Brasi (1987)– cristalizan las repeticiones inconscientes en las formas que adopta la resistencia al cambio. En el mismo texto, De Brasi lanza una frase provocadora “estimo que no se debe tener un ECRO. Toda pregunta que apunte a dar cuenta de su propiedad lo cristaliza” (p. 117)

Es interesante el uso de la metáfora de la cristalización de las repeticiones inconscientes y su expresión como resistencia al cambio, es inquietante la idea de que el ECRO corra el riesgo de quedar cristalizado. La cristalización sugiere el alcance de un grado en el que algo puede quedar estático, sin posibilidades de modificación –o al menos no en un tiempo próximo– y por ello, la idea de la cristalización evoca la propuesta lewiniana de la congelación-descongelación-nueva congelación de la costumbre en los grupos, lo cual también nos lleva a la noción de cambio del mismo autor.

Lewin (1978) señalaba que el cambio es relativo pues la dinámica del grupo es la del cambio constante; sin embargo, la enunciación de las condiciones del cambio obliga a enunciar las condiciones del no cambio como límite y las condiciones de constancia como contraste. En este sentido, el criterio central de Pichon-Rivière en la enunciación del cambio está figurado por las determinaciones sociales que, tampoco son presentadas con claridad.

¿Cómo distinguir una determinación social en el orden de la subjetividad constituida per se como social? De entre todas las determinaciones que tenemos

como seres sociales ¿cómo distinguir aquellas que son objeto del cambio promovido por los grupos operativos? ¿quién o quienes las establecen? Si el criterio de identificación está puesto en las transferencias que se cristalizan como resistencia al cambio, habría que preguntarse ¿cuál cambio? ¿quién o quienes delinean ese cambio? ¿es la coordinación que cuenta con la venia de iluminar por medio de la interpretación?

El propósito del grupo operativo es el *cambio* y este a diferencia de una crisis "se va planificando poco a poco como una ideología. Cuando abarca toda la estructura social es con el objeto de corregir el daño máximo, y es observable en nuestro campo de trabajo relacionado con todo tipo de trastorno de adaptación" (Pichon-Rivière, 1983 p. 169-170). Como tal, el cambio planificado se conduce por estrategia, técnica, táctica y logística para erosionar defensas, abatir obstáculos y propiciar que el grupo se centre en la tarea como proceso de su conformación (De Brassi, 1987) y en todo ello, juega un papel preponderante la construcción del Esquema Conceptual Referencial y Operativo (ECRO) grupal, lo cual quiere decir que la misma noción de cambio y los criterios para valorarlo se construyen en el ECRO.

En este marco de reflexión, se puede comprender entonces la amplia difusión del grupo operativo y la enorme gama de prácticas que ha generado desde su gestación. En cierta perspectiva, el grupo conformado para trabajar con la técnica de grupos operativos es poseedor de su propio espacio y de su propio trabajo, pues define lo que se propone como cambio, dibuja y transita las vías posibles para ello, construye entramados que puede desmontar y volver armar una y otra vez hasta que el límite lo pone el grupo mismo o las condiciones en las que está circunscrito, pues el proceso de cambio en sí, no tiene límite. Así entonces, las posibilidades son tantas y tan diversas como grupos se conformen construyendo la tarea del cambio.

En una clase que Pichon-Rivière (s.a.) dictó en una universidad argentina respecto al ECRO, enfatiza la importancia y necesidad del cambio social. Por el carácter ilustrativo que tiene, presentamos un largo fragmento de esta clase:

Hay ejemplos típicos de que uno traslada sus pautas de conducta o su manera de ser. Por ejemplo: en una época determinada, integrantes de una villa miseria ocuparon un edificio en construcción y se introdujeron allí y era imposible sacarlos, pero el argumento, sobretodo el argumento medio clasista o medio burgués hizo la crítica más despiadada porque esa gente cocinaba sobre el parquet y evidentemente lo quemaba, pero eso no es intencional porque es la repetición de la pauta de cocinar en el suelo, en la tierra, etc. Así que si se quiere hacer un trabajo sobre ellos, hay que comprender las pautas originales para rectificarlas, pero no para hacer la crítica absurda de que "¿cómo se le puede dar a esa gente una vivienda adecuada!" porque quema el piso. Es este un argumento totalmente en contra del cambio social. La movilidad social que es el cambio de áreas, de zonas y sobretodo de la venida del medio rural al urbano, es lo que provoca este fenómeno universal en la villa miseria que es marginar, porque no se atreven a perder todavía lo que tenían y no se atreven a instrumentarse a ganar porque no tienen instrumentos para eso. Solamente por medio de escuelas técnicas se podrá instrumentar a los hombres a adquirir un oficio, el que tienen en el campo es hacer la cosecha, mientras que si van al asfalto deben aprender un oficio nuevo.

Entonces el fenómeno de movilidad social tiene su origen en la necesidad de emigrar por razones económicas, pero cuando se encuentran en el ámbito justo de la tarea aparece el conflicto entre los miedos a la pérdida y al ataque, y la paralización de la tarea que no puede ser corregida por medios violentos sino por el trabajo de psicólogos sociales que con técnicas de laboratorio social, que en dos palabras, consiste en la formación de líderes entre la comunidad que tratan de esclarecer la situación y la instalación de escuelas para dotar a cada sujeto de un oficio, porque sin oficio aparece el mal básico que la inseguridad y la incertidumbre. Allí también hay desviaciones de la conducta hacia la delincuencia con gran frecuencia, pero lo interesante es ver cómo se agrupan por lugar, por provincia, etc., y toda su comunicación se realiza en base a la música, al folklore en general.

Decir que esta se haragana es un absurdo. Que si quema el piso de madera no es intencional sino que las pautas de conducta rigen de una manera absoluta. Hay una confusión entre una estructura y otra, lo mismo que se realiza en el ámbito de las pequeñas costumbre, hábitos que hace que se diferencien las villas miserias como unidades de cualquier provincia o área que ha emigrado a la ciudad y se ha quedado al margen.

Otra solución es fomentar que la industria en general, que está instalada al margen, configure escuelas técnicas para hacer de esos incapaces urbanos sujetos con un oficio determinado. No hay otra solución. El hecho de hacer presión por llevarlos a su lugar de origen es la técnica más absurda, porque cuando vuelven a sus pueblos vuelven otra vez a la situación y la ambición de ir a la ciudad.

Aquí, Pichon-Rivière considera que el cambio social toma forma en la *rectificación* de pautas de conducta que les permitan a los sujetos rurales integrarse exitosamente a los modos y costumbres de la sociedad urbana. Es inevitable

pensar en el dispositivo foucaultiano y recordar que su propósito es responder a alguna urgencia, lo cual pone en juego una posición estratégica y la manipulación de relaciones de fuerza.

En el plano del análisis conceptual, esta lectura no se encuentra lejos del planteamiento pichoniano que claramente integra las nociones de estrategia, técnica y táctica como componentes del cambio planificado. En el amplísimo espectro de la casuística podría discutirse este punto ejemplificando una y otra vez la forma en que los grupos operativos realmente han logrado la transformación de ciertos determinantes sociales. Y, sin embargo, regresaríamos al punto de que los grupos operativos cumplen con fines estratégicos.

No obstante, el quid radica en señalar que el lenguaje con el cual se ha construido la propuesta de los grupos operativos es de tal naturaleza que da cabida, no sólo a una gran diversidad de prácticas y propósitos, sino también al cambio social como ilusión y a la ilusión del cambio social.

Existe un apuro, en el discurso vanguardista de Pichon, por meter todo en el mismo saco. Inversiones sorprendidas, ilusiones desmesuradas, analogías que obstaculizan la comprensión de las correspondencias, etc., hablan de un borrador lleno de sugerencias complicadas más que de una 'transmisión rápida y fácil' a un grupo debutante. (De Brassi, 1987 p. 111).

De acuerdo a Kaminsky (1983) el discurso pichoniano omite el tema de las instituciones; otra forma de interpretar este punto es que Pichon-Rivière (1979) invisibiliza a las instituciones cuando se refiere al campo de investigación institucional "que toma todo un grupo, toda una institución o todo un país como objeto de investigación" (p. 22) y esta confusión puede ser parte de la problemática del cambio social en los grupos operativos.

3. Análisis Institucional

Hablar de la institución es referirse a lo establecido,⁵⁷ es señalar una importante omisión temática en la historia de la psicología social de tradición anglosajona y es aludir al cuestionamiento a la sociología cuando define a las instituciones como una "función" para con el orden social (Lapassade, 1999). Pensar la institución hace inevitable referirse a Freud quien, a principios de siglo XX en *Psicología de las masas y análisis del yo*, trabajaba dos instituciones: la iglesia y el ejército, planteando que

las instituciones no son más que formas coaguladas que remiten a las masas, los episodios de masa son eso: episodios; fenómenos episódicos como una huelga, aunque sean más o menos prolongadas. Son fenómenos episódicos en una sociedad. Lo que no es episódico es como esas masas están organizadas permanentemente en la sociedad, el lugar de inscripción que tienen son las instituciones. (Kaminsky, 1983 p. 2)

En diversas perspectivas disciplinarias, la visualización de la relación individuo-sociedad se ha regido por una lógica disyuntiva; en los años 1960 comenzó la ruptura con esta visión y los grupos aparecieron como la instancia intermedia entre individuo y sociedad. Para la década de 1970, las instituciones se consideraron también como intersticio en la relación individuo y sociedad; para los 1980 –señala Kaminsky (*ibid*)– cabalmente se dice que no se puede pensar los grupos sin pensar en las instituciones, porque así como los grupos permiten ver la institución, no se puede dejar de ver a la institución en los procesos grupales.

En el interés por las instituciones como intersticio vinculante del individuo y la sociedad, se pueden distinguir varias vertientes importantes. Para Mejía y Campuzano (1995) son: 1) el psicoanálisis aplicado a las instituciones (Pichón, Bleger y Ulloa), 2) el socioanálisis (Lapassade y Lourau), 3) el sociopsicoanálisis (Mendel) y 4) el desarrollo organizacional. Por su parte, Lapassade (1999) distingue, como parte del movimiento institucionalista a la psicoterapia, la pedagogía, el socioanálisis y el Análisis Institucional.

⁵⁷ "Etimológicamente, la institución es la cosa establecida. Del latín *instituo, ere*: poner en; en sentido propio y en sentido figurado, establecer, construir, preparar, fundar, arreglar, disponer, introducir, en uso". (Ardoino, 1980 p. 16)

El Análisis Institucional (AI) surge como teoría y método de un proceso de crítica de lo instituido que, a su vez, es una autocrítica que contiene el germen de la implicación del observador con respecto a lo que observa. El origen del AI se encuentra en el movimiento producido por la revolución psicosociológica –de los años 1960– cuyas marcas políticas derivaban de las interrogaciones sobre la visión macro social de las ciencias del hombre y de los cuestionamientos sobre lo que más adelante se denominó *implicaciones del trabajo grupal*.⁵⁸

Para Lourau (2001 p. 23) “la historiografía de las corrientes de investigación ligadas al análisis institucional permanecen en los limbos, la historia que se cuenta y que uno se cuenta es todavía una novela familiar”. En este sentido, el origen del término *Análisis Institucional* es incierto; desde la perspectiva de González (2002), las primeras ideas que le dieron forma surgieron alrededor de 1963 derivadas del trabajo de Georges Lapassade, pero es hasta el trabajo de René Lourau, a principios de la década de los años 1970 que se conceptualiza como el campo *análisis institucional*.

Según el propio Lapassade (1999 p. 15), fue él mismo quien en 1963 propuso denominar *análisis institucional* al “procedimiento que apunta sacar a luz ese nivel oculto de la vida de los grupos, así como su funcionamiento”. Sin embargo, Guattari (1981) se atribuye la denominación *análisis institucional* como una demarcación con respecto a la psicoterapia institucional alrededor del año 1964.

Las raíces del AI como una formulación teórica y como método de intervención se hallan en las prácticas de la psicoterapia institucional, en la psicosociología y en la pedagogía institucional.⁵⁹ En el marco de una crítica a la

⁵⁸ Lourau (2001) hace un reconocimiento –como antecedente importante– a los métodos de trabajo con grupo que generaron un fenómeno de politización del hacer social y especialmente menciona a los grupos operativos.

⁵⁹ “La corriente llamada ‘lapassadiana’ no habría denominado ‘pedagogía institucional’ a las experiencias y proyectos que convocaba si no hubiera existido ya, desde hace una veintena de años, aquello que –tardíamente– se denominó ‘psicoterapia institucional’. Lo que se trama al comienzo de los años 60 con los disidentes del movimiento Freinet de la región parisina se refiere globalmente a una suerte de equivalente del desalienamiento, aplicado a la institución escolar: alienación del alumno (niño, adolescente) y alienación del

sociología (tanto por sí misma como en sus relaciones con la antropología y la psicología social) y del análisis de su oferta conceptual para comprender las instituciones, el Análisis Institucional surge como una propuesta contrasociológica, pues

A fuerza de vaciar el concepto de institución de una de sus instancias primitivas (instituir en el sentido de fundar, crear, romper con un orden antiguo y crear uno nuevo), la sociología terminó por identificar la institución con el orden establecido. No es casual que, en el momento en que ese orden aparece ante capas sociales instituyentes como únicamente represivo, la palabra institución parezca designar sólo lo instituido. De este error teórico, que los revolucionarios cometen con frecuencia, es responsable la sociología de los últimos cincuenta años. (Lourau, 1975 p. 137)

La preocupación por una teoría de la institución trasciende el ámbito de la sociología estableciendo articulaciones con otros campos; Lourau propone que sean las intervenciones institucionales las que formen esas articulaciones con el psicoanálisis, la psicosociología, la psicoterapia y la pedagogía, pues “todas tienen en común no sólo desarrollarse en un marco institucional preciso (aunque a menudo oculto), sino también trabajar (...) con *un material que no es sino la relación que los individuos mantienen con las instituciones*” (ibid p. 144).

Adicionalmente a esta preocupación, el interés por la institución también es de orden político, pues se pretende mostrar la afectación de las fuerzas sociales en los procesos de institucionalización; en este sentido, el AI “en un principio se centra en el problema de la *autogestión*, no tanto para enarbolarla como consigna cuanto para echar luz sobre las razones que la impiden” (Varela, 2001 p. 155)

maestro dentro de un dispositivo autoritario donde la (supuesta) transmisión de un saber garantiza ante todo la perpetuación de un poder, como si la 'buena comunicación' exigiera este 'despotismo' que Marx analizaba en los comienzos de la empresa industrial (...) Un estado de espíritu libertario es pues innegable entre los primeros experimentadores-investigadores de la autogestión pedagógica”. (Lourau, 2001 p. 29)

3.1 Los conceptos centrales del Análisis Institucional

El Análisis Institucional es una construcción ecléctica en la que se puede distinguir la influencia de Marx, Weber, Freud, Lacan, Peirce, Dewey, Spinoza, Deleuze, Maxwell, Simondon, Ferenczi, Comte y Pichon-Rivière (Kaminsky, 2001).

Aunque Varela (2001) señala que los conceptos más importantes del legado teórico de Lourau son la *institución* y la *implicación*, para la comprensión de esta vertiente teórica es importante pensar en la configuración general de los conceptos que sostienen la mirada analítica de la institución y su método de intervención.

En la constitución del piso teórico del AI, la noción central es la *institución*, misma que confronta a la tradición sociológica constituyéndose no sólo en el plano teórico, sino también en la práctica de los movimientos sociales y contestatarios.

Lo que generalmente se llama institución es "todo comportamiento más o menos forzado, aprendido. Todo lo que en una sociedad funciona como sistema de coacción, sin ser enunciado, en resumen, todo lo social no-discursivo, eso es la institución" (Foucault, 1991 p. 132). En esta concepción se expresa lo que Lourau critica de la noción sociológica de institución, al asumirla únicamente como lo instituido, olvidando su carácter instituyente.

Para Lourau la noción de institución es polisémica, equívoca y problemática. Es polisémica por las diversas concepciones que existen de institución en la sociología y en la filosofía; es equívoca, en tanto designa alternativa o simultáneamente lo instituido y lo instituyente; y es problemática debido a que "la institución casi nunca se ofrece de manera inmediata a la observación o al estudio inductivo. Presente-ausente, la institución emite mensajes falsos directos mediante su ideología, y mensajes verdaderos en código mediante su tipo de organización" (Lourau, 1975 p. 144)

Lourau no se ocupa de dar una definición acotada a la institución; en todo caso, persiste en que su fundamento es el movimiento dialéctico de lo instituido y

lo instituyente en el que el componente imaginario se manifiesta.⁶⁰ Lourau prioriza el analizar la institución por encima de su definición y para ello plantea la universalidad, la particularidad y la singularidad como momentos de la institución. La universalidad es la expresión de una unidad positiva del concepto y en este momento, la institución es plenamente verdadera dada su condición de abstracción. La particularidad es el momento de la encarnación de la norma universal y ésta deja de ser un universal. La singularidad es "el momento de la unidad negativa, resultante de la acción de la negatividad sobre la unidad positiva de la norma universal" (Lourau, 1975 p. 10). El trabajo del Análisis Institucional es separar los momentos de la particularidad y la universalidad, pero debe también articularlos.

La institución como noción central del AI, es mostrada –por parte de quienes tratan el tema– como una noción compleja que implica ir más allá de los sujetos, de los grupos, de las organizaciones mismas pero que, al mismo tiempo las incluye reconociendo el movimiento dialéctico que se da entre ellos a partir de construcciones hipotéticas, que constituyen otra forma de institución, como son los modelos, los valores y las normas.

No obstante la dificultad de su definición, Kaminsky (2001) se anima a decir que la institución es un campo que concentra espacios y tiempos interferidos; es un campo en el que no se superponen los planos sino que se interfieren las dimensiones. Por su parte, Lapassade (2000) refiere que en ciertos contextos es preferible el término dispositivo al de institución.⁶¹

El Análisis Institucional contiene el germen de la observación sobre la *implicación* y esta noción tiene una importancia central en el proceso de intervención, pues expresa la forma en que las instituciones operan más allá de la

⁶⁰ Lourau toma estos planteamientos de Merleau-Ponty y de Castoriadis que en ese momento escribía al amparo de un seudónimo: Cardan

⁶¹ Esta reflexión proviene de la forma en que Fernand Oury se refiere a las instituciones cuando habla de la "organización de las instituciones en el grupo-clase" y cuando plasma la idea de que las instituciones "son los dispositivos organizados dentro del *establecimiento*, y el trabajo institucional aparece en el nivel de tales <<instituciones>>" (Lapassade, 2000 p. 87)

conciencia de los sujetos, enmarcando sus posibilidades de acción y produciendo diversas clases de reacciones, sentimientos y movimientos durante el proceso de intervención (Foladori, 2000).

Para Lourau, la implicación es el conjunto de relaciones que, de manera consciente o no, operan en el análisis de su práctica de intervención (Manero, 1992).

La teoría de la implicación –inspirado portaestandarte del análisis institucional– no empobrece sus registros ni solamente se restringe en alusiones a la negatividad, a la contradicción, incluso cuando dispone sus actos iniciáticos de intervención en torno a lo que el dispositivo 'no' es y a otros rituales de ausencia institucional. Más aún, el concepto de 'dialéctica institucional' es herramienta indispensable pero, impugnando la afirmatividad, se obtiene una idea justa y radicalizada de positividad, y ello es un déficit; como si del mismo modo fuera una exigencia necesaria abjurar, aislar el análisis institucional del mercado porque eso pertenece en exclusiva al liberalismo. Una pura cosa suya. (Kaminsky, 2001 p. 160)

La propuesta para el análisis de la implicación proviene del planteamiento de la contratransferencia institucional de la psicoterapia institucional que es el punto de vinculación entre el análisis institucional y el psicoanálisis (Delahanty, 1997). Lapassade (2000) específicamente señala a la *producción del inconsciente*, las nociones vinculadas a la *economía libidinal* y las nociones de *transferencia* y *contratransferencia*, como las aportaciones del psicoanálisis que son retomadas por el AI. En la particular óptica de Kaminsky (2001 p. 163) la contratransferencia no existe, "toda ella es la misma institución que opera, que habla por y en boca del sujeto implicado".

En el contexto de una trayectoria política, de una reflexión sobre la terapia institucional y de la afirmación de que en toda existencia se conjugan dimensiones políticas, históricas, sociales, económicas y deseantes, Guattari produce las nociones de *transversalidad*, *transferencia institucional* y *analizador* que, posteriormente fueron retomadas por Lapassade, Lourau y Lobrot. "Si a veces les he reprochado el haber usado, mal usado, estas nociones es únicamente porque las llevaron a un terreno universitario o a prácticas especializadas de psicología." (Guattari, 1981 p. 97).

En el cruce de las dimensiones de lo social, lo político, lo histórico, lo económico y lo deseante, Guattari distingue dos tipos de grupo: el grupo-sometido y el grupo-sujeto. El primero es un grupo que sufre su jerarquización en pos de adaptarse a los demás grupos; a su vez, soporta, deforma e imagina las realidades que le son generadas por la contratransferencia institucional. El grupo-sujeto delimita la jerarquización de las estructuras con el fin de ir más allá de los intereses del grupo y es capaz de analizar sus soportes simbólicos y los límites de su ser-del-grupo.

Al respecto, Manero (1990 p. 141) describe a los grupos sometidos como grupo objeto, caracterizándolos como

aquellos que caen en cualquiera de dos autonomizaciones: el grupo fuertemente burocratizado, que no se reconoce sino en función de la jerarquía que aparentemente los funda; o la pequeña secta o banda, que no puede reconocer sus atravesamientos verticales, en función de una horizontalidad de sus relaciones que se constituyen como ley.

Para Guattari, todo grupo oscila entre ambas posiciones –grupo sometido y grupo sujeto–; sin embargo, la constitución del grupo-sujeto tiene como soporte a la *transversalidad*, en tanto dimensión permanente de la institución que es cuestionada sin cesar y, con el mismo ritmo, es renovada. Por ello, “la posibilidad de intervención creadora dependerá de la capacidad de poner en descubierto al sujeto de la institución” (Guattari, 1965 citado en Lourau, 1975 p. 188).

La *transversalidad* se define por oposición a la *verticalidad* –estructura piramidal– y a la *horizontalidad* –relaciones más o menos formalizadas o institucionalizadas en los diversos grados de la pirámide. La transversalidad supera la verticalidad de lo formal y la horizontalidad de lo informal “tiende a realizarse cuando se efectúa una comunicación máxima entre los diferentes niveles y, sobre todo, en los diferentes sentidos. Es el objeto mismo de la investigación de un grupo-sujeto” (Guattari, 1965 citado en Lourau, 1975 p.188)

Implicarse..., estar implicado..., ya sabemos que no es ejercicio de lógica inferencial sino interferencial, a la que Lourau llama ‘transductiva’ que toma de jóvenes físicos y matemáticos. Curioso giro, porque no se trata de la vida instituida sino de la de un nombre antes propio que apropiado; que no se

consuela con los tics de la identidad que el 'identarismo' disuelve entre las fugas de la transversalidad. (Kaminsky, 2001 p. 165)

La *transducción* es una noción que Lourau toma de Simondon y resulta de interés particularmente –pero no exclusivamente– para la investigación. La transducción es “una operación física, biológica, mental, social por la cual una actividad se propaga de próximo en próximo en el interior de un dominio” (Simondon, 1987 citado en Varela, 2007 p. 24).

En el contexto de la lógica, la transducción se diferencia de la deducción y de la inducción. Es un principio activo en la historia de las ciencias y puede ser ilustrada con el descubrimiento del electromagnetismo. La historia comienza con la observación de dos fenómenos misteriosamente relacionados: la luz visible y las ondas hertzianas. Por un lado, la inducción trataría de establecer diferencias específicas que apunten a un género común, creando así una clasificación taxonómica. Sin embargo, en este caso no hay diferencias específicas que permitan pasar de una definición a la otra. Las propiedades de la luz visible tampoco pueden ser deducidas a partir de las ondas hertzianas. En cambio, el fenómeno de las ondas electromagnéticas está constituido, en palabras de Simondon, “a partir de la misma medida que permite establecer una distinción al mismo tiempo que una continuidad: la de la frecuencia. Es debido a que su única distinción es la de la frecuencia y la de su inverso, la longitud de onda, que esas dos realidades físicas no son ni *idénticas* ni *heterogéneas*, sino *contiguas*: este método de *transducción* permite establecer una *topología* de los seres físicos que no estudia géneros ni especies”. El pensamiento transductivo es analógico en un sentido real: no en el sentido sofista, en el que la identidad es inferida a partir de las propiedades que dos seres tienen en común: “La verdadera analogía (...) es una identidad de relaciones y no una relación de identidad”. Estas identidades no se basan en semejanzas sino en *diferencias* que explican la identidad. Este es un punto clave que Simondon repite insistentemente: *la relación tiene el estatuto de ser*. Simondon también distingue el método transductivo de la dialéctica, ya que no hay una elevación de planos sucesivos ni relaciones jerárquicas entre los órdenes de *explananda*. La “relación obtenida al término de una transducción rigurosa mantiene (...) la asimetría característica de los términos.” No hay síntesis, no hay negatividad, sino una “relación sintética complementaria”. (Vaccari, 2010 p. 25)

En el ámbito de la investigación tanto la inducción como la deducción exigen que el investigador se “encierre” en un método que implica la reducción de la subjetividad de quien investiga; la transducción, en cambio, es “una (re)construcción permanente del método o metacamino a lo largo del camino, por un sujeto en proceso que sigue al ser en su génesis, en su incesante producción de nuevas estructuras” (Ibañez, 1985 citado en Casado y Gatti, 2001 p. 154).

Lo interesante de la transducción es que articula en una misma lógica procesos cuya naturaleza es muy distinta; así de interesante también es la afirmación de que el pensamiento con el cual se da cuenta de los procesos no es radicalmente distinto a los procesos mismos, pues la génesis del pensamiento se cumple al mismo tiempo que la génesis del objeto. En este sentido, la producción de las instituciones y el análisis de las instituciones suelen presentarse como procesos diferenciados e, incluso, claramente antagónicos; por ello, suele marcarse la necesidad de la ruptura con el proceso o en el proceso institucional como vía para hacer posible el análisis. Si esto es así, es precisamente porque existe continuidad entre sujeto y objeto, entre el proceso institucional y el pensamiento y, por ello, es necesario que opere tal distanciamiento.⁶² (Varela, 2007).

Una otra lógica, otra racionalidad están puestas a trabajar en la información de un acto que nada tiene de 'natural' con respecto a las preocupaciones de la vida cotidiana de la masa y del investigador mismo (incluso si los instrumentos cognitivos son idénticos). Las vacilaciones, las contradicciones, los silencios de una exposición oral improvisada acerca del estado de una investigación, lo dicen todo sobre la lógica –de ninguna manera hipotética-deductiva– de nuestras prácticas que se quieren científicas. Esta lógica, que hace estallar las implicaciones del investigador, sea por medio de enunciados intempestivos, sea por silencios "cargados de sentido", rehabilita la singularidad del fenómeno, de la marcha, de la situación. Contra la lógica instituida, clasificatoria, que recorta la singularidad del acto de investigación en rebanadas cognitiva, epistemológica, ética, etc., la lógica transductiva intenta tomar en cuenta los encadenamientos de circunstancias, las propagaciones de señales dentro de un desfase permanente, a partir de un centro, el que, sin ningún privilegio subjetivista, es la situación (individual o colectiva) de investigación. (Lourau, 2001 p. 59-60)

La modalidad del Análisis Institucional con mayor presencia en la intervención, es el socioanálisis (Lourau, 1981); tan fuerte es esta presencia que no es extraño encontrar referencias al análisis institucional y al socioanálisis que dan lugar a concebirlas como lo mismo. Tal vez, esto se deba a lo que señala Lapassade (1999 p. 80):

Fuertemente signado por sus orígenes, cuéستale al análisis institucional efectuar un corte epistemológico que le permita despejar ambigüedades, articular mejor

⁶² Este distanciamiento no es el de la ajenidad.

sus principios y sus modos de intervención, definir de más cabal modo sus vinculaciones y sus diferencias con disciplinas vecinas.

3.2 El socioanálisis y el proceder de la intervención

“El análisis institucional consiste (...) en investigar las marcas, en lo colectivo y en la base material concernida, de la transversalidad estatal” (Lourau, 2001 p. 76) y con este propósito tiene como principal dispositivo de intervención al *socioanálisis*.⁶³ Al respecto, Manero (1992) considera que el socioanálisis no es la expresión formal –metodológica y técnicamente hablando– del Análisis Institucional, pues sólo se trata de una forma de intervención que ha sido privilegiada por encima de otras formas como la constitución de contrainstituciones, la investigación documental, el efecto de los analizadores naturales. En tanto, Lapassade (2000, p. 231) propone “construir, a partir de la práctica renovada de las pasantías y las intervenciones, nuevos dispositivos analizadores, nuevos métodos de trabajo para *encuentros institucionales autoadministrados*, que habrán de dar nacimiento a una nueva teoría de los grupos, las organizaciones y las instituciones”

El origen del socioanálisis es incierto,⁶⁴ no obstante, se le identifica como prolongación de la Psicoterapia y de la Pedagogía Institucional. Lapassade (1999 p. 147) define al socioanálisis como “el trabajo de intervención en los grupos y las organizaciones sociales dentro de una relación de consulta”; mientras que para Lourau (2001 p. 42) el socioanálisis es “el intento de colectivización del análisis del dispositivo”, lo cual significa la autogestión del trabajo socioanalítico.

⁶³ *Socioanálisis* es un concepto tomado de Van Bokstaele, de filiación lewiniana y con intenciones de abandonar cualquier perspectiva psicológica para privilegiar un enfoque meramente sociológico (Lourau, 2001).

⁶⁴ “Se trata de un método de intervención que tiene orígenes diversos y a veces desconocidos. Sin embargo, podemos decir que este método de intervención se sitúa en la prolongación de la Psicoterapia y la Pedagogía Institucional, en particular en lo que concierne a los conceptos de *autogestión*, *implicación* (el cual reemplaza ampliándolos, los conceptos de *transferencia* y *contratransferencia institucional*) de *transversalidad* y de *analizador*, poco elaborado pero enunciado por la Psicoterapia Institucional”. (Manero, 1990 p. 126)

Ambas definiciones reflejan de alguna manera, la hipótesis de que el no saber de los actores de una organización social respecto a esa misma organización, es lo que define los vínculos sociales que la constituyen (Lourau, 1975). De ahí que el propósito central de la intervención es generar el cuestionamiento crítico al orden establecido; en este sentido, la intervención no pretende la rehabilitación de los organismos sociales o el tratamiento de la disfuncionalidad; lejos de ello, la intervención se propone poner en evidencia lo que ha quedado oculto en los fenómenos institucionales e interrogar su sentido.

Sin embargo, no se trata de analizar a los individuos y su inconsciente, sino se trata del análisis de las implicaciones sintagmáticas⁶⁵ para relacionarlas con las implicaciones paradigmáticas.⁶⁶ En este sentido, no se toca lo individual como tal, sino que se procura su inclusión en una escena institucional o interinstitucional (González, 2002).

Para ello, señala Lourau (2001 p. 38), se hace necesario constituir un dispositivo⁶⁷ en el que se pongan a prueba las ideas, pero aclara:

La puesta a prueba no es la 'aplicación' y no tiene nada que ver con la llamada 'ciencia aplicada'. Ella se inscribe, conforme al pragmatismo original, el de Peirce y de Dewey (no el de William James, ya contaminado por el utilitarismo) en el movimiento mismo del pensamiento, en el momento que este pensamiento se sabe responsable (y no que se pretenda responsable, es decir, culpable)

⁶⁵ "Implicación inmediata propia a la práctica de los grupos, al agenciamiento de los datos disponibles para la acción". (Manero, 1990 p. 135)

⁶⁶ "Implicación mediatizada por el saber y por el no saber sobre lo que es posible o lo que no es posible hacer, pensar". (Lourau, 1975 p. 271)

⁶⁷ "La finalidad de una intervención es un punto capital, pero su enunciado no puede estar disociado de las condiciones sociales que permiten o no materializarla, con el fin de no dejarla en el estado de una pura buena intención ideológica. La organización de estas condiciones es lo que nosotros denominamos dispositivo. Teniendo el cuidado de evitar el positivismo, neologismo que me parece útil crear con el fin de designar un retorno solapado de cierto empirismo abstracto y del instrumentalismo, se puede hablar del dispositivo como la puesta a prueba de nuestras ideas." (*ibid*, 2001 p. 38)

De acuerdo a Manero (1990) el dispositivo del socioanálisis consta de:

- a) Un staff analítico, integrado por aquellos que reciben la demanda de intervención, con la posibilidad de que, a este staff se integren uno o más miembros del establecimiento en el que se interviene.
- b) Un staff cliente, constituido por las personas que comunican el encargo de intervención al staff analítico.
- c) Un grupo cliente, que es conformado por todos aquellos que tengan que ver con el encargo (o encomienda) de la intervención, sin límite de permanencia; lo cual propicia tener una población fluctuante con alta circulación
- d) Unas condiciones de tiempo y espacio que no deben cumplir con el criterio de constancia debido a que son elementos que el grupo cuestiona y están sujetas a las modificaciones que se generen durante la intervención.

Al principio el dispositivo del socioanálisis era muy similar a los dispositivos empleados para la intervención grupal; sin embargo, la inclusión del análisis de la institución trajo consigo modificaciones importantes. Manero (1990) señala que el dispositivo grupal se caracteriza por ser un espacio de análisis micro-social, cuyos integrantes conservan una constante –después de un periodo de ajuste con deserciones y nuevas inclusiones– durante un tiempo determinado previamente. En el caso del dispositivo socioanalítico, éste se constituye en el espacio de análisis y subversión del dispositivo establecido; de tal forma que no se conservan las constantes de tiempo y espacio que caracterizan al dispositivo de intervención grupal. Esto significa una apertura del dispositivo para la inclusión de todo aquel que tenga que ver con el encargo o la demanda y que desee participar sin sujetarse a ninguna forma de regulación respecto a su presencia.

(...) los horarios y los lugares en los cuales se realiza la intervención, pueden ser modificados, incluso pueden verse destruidas las formas psicosociológicas de intervención, por la presión del *grupo cliente* o por la voluntad experimental de los analistas. (*ibid* p. 128)

La intervención socioanalítica se define en dos campos: el de intervención y el de análisis. El campo de intervención⁶⁸ comprende un conjunto en el que se hallan el inmueble, el mobiliario, las personas y sus relaciones espacio-temporales reguladas por un organigrama y un sociograma implícito. Asimismo, aunque no sean visibles en primera instancia, el campo de intervención incluye las relaciones jerárquicas entre los sujetos y el empleo que hacen del tiempo, lo cual permite la exploración del imaginario sobre la delimitación del adentro-fuera de la organización (Lourau, 2001).

El campo de análisis está constituido por un conjunto –no estable y no cerrado– de nociones que propician la existencia del campo de intervención, al recortarlo de lo social, y permiten su descripción. Mientras que el campo de intervención se delimita por un recorte social, el campo de análisis se construye como parte de la dinámica social; no obstante el campo de análisis contribuye en la definición del campo de intervención. El campo de análisis está integrado por conceptos que abordan lo global social (encargo, demanda, asamblea general, autogestión) y por conceptos que abordan lo local.

Y lo local de la intervención es trabajado por los conceptos del campo de análisis, incluso antes de que se manifieste el discurso de los intervinientes: aquí el postulado es el del pragmatismo, parcialmente retomado por la etnometodología, de un *continuum* (y no de un foso entre lo sagrado y lo profano) entre la actividad mental de cada hijo de vecino. (Lourau, 2001 p. 47)

Es en el campo de análisis en el que se elucida sobre las determinaciones transversales –actuantes antes, exteriormente y después de la intervención– cuya resultante es el grupo-cliente. Estas determinaciones transversales son el objeto del socioanálisis y su elucidación se realiza de manera colectiva pues se parte de que el analista no es dueño de un saber “iluminador” del no-saber social.

A lo más, el especialista puede darse los medios para inyectar o restituir en el grupo-cliente los datos o informaciones sobre las características de la población o la situación que va a enfrentar. En otras ocasiones, el analista escucha y aprende del análisis efectuado por el grupo-cliente. *No es el saber especializado*

⁶⁸ Aresti, Manero y Villamil (2002) hacen un análisis de la noción *campo de intervención* como campo, como dominio y como terreno.

del interviniente un saber privilegiado, que le permita situarse por encima de los saberes y no-saberes del grupo-cliente. (Manero, 1990 p. 129)

Entre el campo de intervención y el campo de análisis se producen desfases permanentes que dan lugar a un componente que viene a integrar esta triada: la *implicación*. Del análisis de la implicación depende que los participantes logren el entendimiento sobre sí mismos y las relaciones que establecen y a las que se someten para con la organización a la que se afilian y la sociedad a la que coexisten.

Ardoino (1981) distingue de manera genérica, tres etapas de la intervención institucional. En la primera se definen las condiciones de la intervención, en la segunda se desarrolla la intervención en sí y en la tercera se establece la finalización de la intervención.

a) *Primera etapa*. Esta etapa se inicia con la expresión de una demanda por parte de un cliente; este primer paso, a su vez, da inicio a un proceso de negociación –como le llama Lourau– para establecer el por qué y el para qué de la intervención. El supuesto del cual se parte es que la demanda inicial expresada por quien solicita la intervención, terminará tomando la figura de encomienda (encargo) una vez que se inicia la relación con el staff analítico. La demanda tal cual, aparecerá después cuando el contacto se extienda a los demás miembros de la institución.

Suponer que el staff-cliente es el *portavoz* de una demanda del conjunto de la institución sería caer en una visión romántica de las estructuras sociales. Al interior de un establecimiento surgen una serie de demandas múltiples y contradictorias, de acuerdo a los diferentes lugares que ocupan en la base social, los integrantes de dicho establecimiento. La encomienda de intervención, el encargo, surge en el momento en que una o un grupo de demandas es privilegiada respecto de las otras, que son negadas, curvadas, desplazadas o resignificadas. (Manero, 1990 p. 132)

En esta primera etapa, también se define el contrato metodológico que, en síntesis, se refiere al conjunto de condiciones que regularán –a partir de ese momento– las relaciones entre el staff-cliente y el staff-analítico. En congruencia

con el propósito de la intervención socioanalítica, este contrato metodológico será puesto en cuestión "a partir del surgimiento de la conciencia de que estas condiciones están sobrecargadas tanto por proyecciones fantasmáticas, como por implicaciones ideológicas" (Ardoino, 1981 p. 23). Conforme se genere el cuestionamiento a los acuerdos previos para el desarrollo de la intervención, estos pueden modificarse según lo marque el desarrollo de la misma.

De esta manera, al desmontar el orden establecido, tanto por los dispositivos analíticos tradicionales (psicoanalítico, psicosociológico, organizacional y sociopsicoanalítico) como del propio dispositivo socioanalítico acordado inicialmente, el trabajo de intervención cumple con su finalidad de propiciar la autogestión⁶⁹ del análisis.

b) *Segunda etapa.* En esta etapa comienza propiamente la intervención con un acercamiento a la organización cliente, con el fin de familiarizarse con el tipo de actividades que se realizan, la normatividad que los rige, las formas de organización a las que recurren, las instancias de poder que existen y los problemas que detectan los involucrados. Toda esta información es recopilada y, posteriormente, restituida –sin restricciones– a todos los niveles de la organización-cliente.

La condición de temporalidad de la intervención socioanalítica no puede definirse de antemano; una intervención de esta naturaleza se rige por los ritmos propios de los participantes dado que se trabaja sobre la reconstrucción de la historia de la organización.

La reconstrucción de esta 'historia' es ardua debido a que ha sido ignorada u olvidada por la mayoría, en nombre de la lógica de la eficiencia, que coincide en la mayoría de los casos con una centración sobre el 'aquí y ahora'. Los verdaderos detentadores de una memoria histórica son frecuentemente quienes quieren resguardar, ocultar, si no es que monopolizar lo que saben que

⁶⁹ "En realidad, la proposición de la autogestión no sale espontáneamente del 'grupo-cliente', sino de los postulados del dispositivo socioanalítico. Sería más correcto hablar de una heterogestión. Eso, a su vez, implica que en los lugares donde se implanta una intervención el ejercicio del poder se 'suspenda' –según lo afirma Patrice Ville–, para que el A! pueda investir el establecimiento. Pero, ¿se suspende, o más bien, se actúa a medida que marcha el proceso? Más bien pareciera lo segundo" (González, 2002 p. 69)

constituye 'claves' para una lectura fina de la situación. (...) De tiempo en tiempo o de etapa en etapa, serán establecidos algunos 'puntos' ¿Dónde se está respecto de los proyectos iniciales? Los cambios, los mejoramientos en el funcionamiento, en las relaciones, en la definición de tareas, en el clima, en el conocimiento de las políticas y en la comprensión de las estrategias, en las comunicaciones y en la circulación de información ¿pueden ser advertidos, puestos en evidencia, 'medidos'? ¿por quién? ¿en qué niveles? ¿las decisiones se toman más democráticamente? ¿se trata entonces de una asociación con alternativas fundamentales o de una 'participación' reducida a su porción congruente por los cálculos de la administración? (Ardoino, 1981 p. 27)

El Análisis Institucional privilegia el abordaje de las relaciones de fuerzas socioeconómicas, las estructuras de los microsistemas y la lógica de dominación que las sustenta; para ello, se hace necesario "un análisis multirreferencial de las interrelaciones, los procesos de grupo, los modelos de organización y las significaciones institucionales" (Ardoino, 1981 p. 29)

c) *Tercera etapa.* La última etapa representa el fin de la intervención, lo cual puede suceder por acuerdo mutuo entre las partes o por una decisión unilateral del staff-cliente o del staff-analítico.

3.3 El dispositivo del AI y el estallamiento de la institución

La denominación *dispositivos grupales*, hace referencia a las diferentes modalidades de trabajo con grupos que han cobrado presencia en el campo de estudio, a partir de una construcción teórica y técnica articulada al ámbito de la aplicación. Cada dispositivo crea condiciones para procurar la producción de ciertos efectos –y no otros– y por ello, se les coloca en el orden de los artificios.

El socioanálisis no es un dispositivo grupal, es un dispositivo en el que las organizaciones grupales son parte de las condiciones con las que se encuentra para la intervención. Lapassade (2000) considera esencial el *momento*⁷⁰ *del grupo* en tanto que muchas intervenciones se realizan con grupos dentro de las organizaciones, el grupo tiene un reconocimiento como objeto de conocimiento y

⁷⁰ Lapassade aclara que el *momento* debe ser comprendido tanto como momento histórico, como momento del análisis institución y como momento en la construcción y contenido del concepto *institución*.

en el curso de una intervención socioanalítica se ha hecho necesario hacer el análisis en el nivel del grupo.

Los dispositivos grupales tienden a ofrecer una estructura estable, que funcione como espacio de contención, análisis y transformación –vía la elaboración– de las formaciones inconscientes, producidas en el grupo y articuladas a sus condiciones sociales. En cambio, en el AI se trabaja con un dispositivo que sufre metamorfosis durante el proceso; primero, se acuerda y establece al definir el contrato; segundo, se le analiza y tercero, se le subvierte, como efecto de la intervención. Así, lo que en otras corrientes el dispositivo es un organizador de la contención, en el AI es el objeto de análisis y transformación.

La finalidad de la intervención socioanalítica no está dissociada de las condiciones sociales que permiten o no su consecución y, la organización de estas condiciones es lo que se denomina dispositivo en el Análisis Institucional. Uno de los componentes que resultan centrales para la organización del dispositivo son los *analizadores*⁷¹ porque en ellos se distingue lo que obstruye o contribuye en la construcción de la institución (Varela, 2001).

El campo de análisis de la intervención socioanalítica tiene como objeto la elucidación de las determinaciones transversales que actúan unas sobre otras; dicha elucidación se realiza en forma colectiva entre los intervinientes y los participantes de la intervención.

Así como el significado de la escritura automática nace de la equivalencia y la asociación establecidas entre todos los materiales del discurso (con exclusión de toda referencia exterior), así también el significado del grupo sólo aparece en el habla plena, haciendo transparentes para ellos mismos a los miembros del grupo. La regla del grupo de análisis es 'decirlo todo'; el principio de la *intervención* es el compendio del habla del grupo y su puesta en circulación. Estos dos ejemplos bastan para indicar de qué modo el concepto de *palabra social* debería permitir elaborar por fin los principios del socioanálisis. (Lapassade, 1999 p. 105)

⁷¹ Se entiende por analizador "toda aquella persona, situación, acción que *reconstruye* lo instituido de la institución" (Manero, 1990 p. 143)

En el discurso que va tomando forma en la intervención socioanalítica –aun antes de que lleguen los analistas a la organización–⁷² se pueden identificar los analizadores, que muestran en pliegues las dimensiones que juegan a favor o en contra de la transformación de la institución (Varela, 2001).

Como tal, el dispositivo socioanalítico pone a prueba las ideas del AI, pero no como aplicación, sino siguiendo el pragmatismo de Peirce y Dewey “en el movimiento mismo del pensamiento, en el momento que este pensamiento se sabe responsable (y no que se pretenda responsable, es decir, culpable).” (Lourau, 2001 p. 38)

¿Responsable de qué es el socioanálisis? ¿cómo entender la responsabilidad a la que se refiere Lourau? ¿se trata de una responsabilidad moral o es la responsabilidad que entendían los griegos? En una reflexión sobre algunas intervenciones realizadas por Lourau, Salazar (1999) nos da elementos que pueden poner en cuestión cierta forma de responsabilidad:

Pero sus planteamientos respecto de la intervención y los momentos de interacción con René Lourau, en la Intervención en la UAM Xochimilco, en el Congreso de Buenos Aires, en su seminario de Buenos Aires y en el análisis de la demanda de intervención en El Atico examinada por Lourau en nuestra presencia, así como la lectura cuidadosa de los manuscritos de Lourau respecto a la intervención que había realizado años atrás en AMPAG, me plantearon grandes dudas respecto a la consistencia de sus intervenciones, su conocimiento sobre los procesos emocionales en las experiencias colectivas y su interés en el destino de las organizaciones mencionadas.

En una parte de la crítica que hace Guattari (1981) al psicoanálisis señala que en algunos grupos –y habría que pensar que también en algunas organizaciones– se requiere de los dispositivos para encontrar formas de expresión, para poder organizarse y, con frecuencia, la intervención psicoanalítica obstaculiza el logro de este fin. Ciertamente el psicoanálisis, al igual que el análisis institucional, no tienen el propósito de “hacer funcionar” a los grupos y a las organizaciones, pero también es cierto que la sociedad para ser tal, requiere de esos grupos y esas

⁷² Manero (1995) presenta un caso de intervención en el que se muestran los analizadores que aparecen antes de que los socioanalistas se presenten en la organización.

organizaciones; así entonces ¿cómo se expresa el pensamiento que se hace responsable y que esa responsabilidad no sea culpabilidad? ¿en dónde está el límite de la intervención y quién lo marca?

Lourau (2008 p. 211) plantea que “una sociología de la autodisolución de las formas debe venir a completar la sociología de la institucionalización de las formas”. Comparto con él la idea de analizar la contraparte de la institucionalización, pero no concuerdo con que ésta deba completar a la primera, pues el propósito de completar lleva en sí la aspiración de abolir la falta.

“Si aceptamos la hipótesis según la cual la institucionalización tiene por rasgo fundamental la falta de conocimiento o el rechazo de los analizadores, de todo lo que cuestiona a la institución y revela sus fuerzas ocultas, diremos que el efecto analizador es lo que permite fundar una sociología de la autodisolución” (Lourau, 2008 p. 11). Como sociología, vale la investigación para comprender los fenómenos de disolución, pero ¿el estudio de la autodisolución autoriza a propiciar tal en la intervención socioanalítica?

Ante la consigna más radical del AI “hacer estallar a las instituciones”, Markwald (2007) declara la imposibilidad de cumplirla, puesto que las instituciones se encuentran en estados diversos –ya que no es posible la homogeneidad–; la dialéctica instituido-instituyente no puede restablecerse si hay total disolución. Desde esta reflexión, Markwald propone como alternativa el *acompañamiento* y no en el sentido de propiciar la adaptación o el conformismo, sino en el sentido de reconocer el lugar del otro como protagonista en la institución.

En un comentario crítico que González (1990) hace a un texto introductorio al Análisis Institucional, aborda esta idea del estallamiento planteando que el autor del texto introductorio tal vez se refiera “más bien a *desbordamientos* que no necesariamente hacen volar en pedazos a lo instituido”. (*ibid* p. 157)

Estallamiento o desbordamiento –con todas las implicaciones que tiene la diferenciación– igual obliga a preguntar ¿el socioanalista debe ser indiferente ante los efectos que produce la intervención? ¿cuál es el sentido de la indiferencia?

En opinión de Mejía y Campuzano (1995) en el campo del socioanálisis se han producido importantes aportaciones a una teoría de las instituciones, pero la técnica de intervención ha sido tratada con desprecio, pues

ha quedado sujeta a principios tan generales que obligan al interventor a utilizar más un referente empírico personal que los principios operativos de una verdadera "teoría de la técnica" dando lugar a intervenciones del tipo de un "análisis salvaje" que no considera los procesos individuales del grupo sujeto de la intervención, lo cual como apreciamos con las intervenciones de Lourau en México, suele dejar en muchos casos, la secuela de una *"neurosis traumática institucional"* (si se nos permite la extrapolación al nivel institucional del concepto de neurosis traumática como un estímulo demasiado intenso en una determinada unidad de tiempo, para lograr ser elaborado por el aparato psíquico), situación que se acentúa por una aproximación provocada que deviene de enfatizarse los propósitos anarquistas del "estallamiento" de la institución, sin demasiada consideración por los ocupantes de esa institución, lo cual, contradictoriamente, parece más autoritario que antiautoritario. (*ibid* p. 28)

Esta postura resulta contrastante con la explicación que Manero (2005) da respecto a la disolución, pues la plantea como el desenlace que deviene cuando el grupo encuentra su "verdad" y éste es el momento transversal por excelencia, es el momento de su muerte. Así, la disolución del grupo de la organización parece no sólo un momento necesario, sino también deseable, pues se produce cuando en el grupo "surge el proyecto de una transversalidad que coloca al grupo frente a su realidad, y frente a la construcción de su proyecto". (*ibid* p. 199)

Esta visión de la autodisolución supone que los integrantes de los grupos y la organización son protagonistas de su proceso y logran llegar al momento fundamental de la transversalidad, en el cual queda develada su "verdad" y, con ello, su muerte. En este marco, el análisis de la demanda –cuya importancia es enfatizada por el socioanálisis– se vuelve central; sin embargo, tanto Mejía y Campuzano (1995) como Salazar (1999) toman las intervenciones que Lourau realizó en México para señalar que las demandas de los colectivos –en relación a atender la viabilidad de sus proyectos– no son consideradas pues se parte de que es "mucho menos interesante la rehabilitación de los organismos sociales (sic) o el tratamiento de los disfuncionamientos, que la interrogación acerca del sentido" (*ibid*)

A partir de la solicitud explícita que realiza un grupo, el staff analítico hace una serie de lecturas e interpretaciones para identificar el encargo o encomienda y desvelar la demanda...

Lo que se ha dado en llamar la demanda es el signo ambiguo de esta violencia desigual y de esta esperanza no menos desigual. La demanda da nombre a una condición fantasmal, al mismo tiempo artificial y mítica de la intervención, al momento aparente de su origen. Así, la violencia de la intervención admite un amparo ético emanado de este inicio mítico: acude al llamado expresado desde la aprehensión de sí como una anomalía. (Mier, 2002 p.17)

La imposición de un marco de racionalidad que se supone privilegia la subjetividad, puede ser ilustrada con la narración de una intervención socioanalítica en la que Manero (1995) describe como –en una institución de educación superior– el encargo estaba disfrazado como demanda de formación. La respuesta a la solicitud de un taller de formación, fue la oferta de una intervención socioanalítica, pues ésta “casaba mucho mejor con nuestros intereses académicos y profesionales, máxime en un momento en el cual habíamos abandonado las prácticas grupales en función de métodos mucho más próximos al socioanálisis” (*ibid* p. 217)

El proceso de autodisolución y el del análisis de la demanda, evocan el proceso de sobredeterminación funcional que Foucault atribuye a los dispositivos, pues en dicho proceso “tienen lugar los elementos del dispositivo según los efectos –deseados o no, positivos o negativos– que entran en resonancia o en contradicción con los otros y que requieren revisión” (Foucault, 1991 p. 129).

Sin duda, la concepción de la demanda del socioanálisis es muestra de una acción asimétrica y es la asimetría la que

funda la eficacia de la intervención como tal: involucra una reflexión y un proceso de aprehensión de sí mismo mediante el cual un agente social —aquel que demanda la intervención— determina desde una identidad imaginaria de sí mismo, su propio deseo de rendir su propia autonomía, de cancelar su propia capacidad de decisión, de regulación de sus propios movimientos, y someterse a las condiciones extrínsecas impuestas por la presencia y la acción de otro. Esa acción no pocas veces involucra la autoridad conferida por la atribución de un saber específico, que no excluye peticiones terapéuticas, una cierta taxonomía de lo patológico que confiere a la intervención una credibilidad y un soporte ético crucial. (Mier, 2002 p. 19)

En su reflexión, Salazar (1999) refiere la dificultad de Lourau para trabajar sobre su propia implicación, un punto por demás importante para la intervención socioanalítica y que no puede traducirse a una lógica transductiva, por más que Kaminsky (2001 p. 165) diga “implicar... implicarse (...) no es ejercicio de lógica inferencial, sino interferencial, a la que Lourau llama transductiva”. Para Lourau (2001) la importancia de la transducción deviene del reconocimiento de que una teoría de la implicación no se puede “injertar” en la lógica heredada: la conjuntista-identitaria, pues en ella no hay cabida para la contradicción.

Las operaciones transductivas –en el sentido mismo de la lógica con la cual se le designa– excluyen la posibilidad de los procesos inconscientes y transferenciales que se ponen en juego en la implicación. La implicación no es una analogía –entendida como identidad de relaciones–⁷³ y no podría por sí misma, hacer “estallar las implicaciones del investigador” como enfatiza Lourau (2001). El estallamiento de las implicaciones⁷⁴ del investigador se produce por los procesos inconscientes que en el engarce con lo social, lo político, lo económico, lo institucional, confrontan al socioanalista y lo movilizan.

Este razonamiento es distinto al tratarse el tema de la investigación en el Análisis Institucional pues desde ahí, se pueden poner en cuestión observaciones como la que hace Cueto (s.a. p. 2):

La corriente del Análisis Institucional es quien en los últimos años ha marcado con más fuerza la inscripción de los grupos en las instituciones; sin embargo, pensamos que tal corriente subestima la especificidad propiamente dicha de los acontecimientos grupales. Estos no son meros espejos de la institución en la que se inscriben, sino que producen formas propias.

En el caso de la producción investigativa, la lógica transductiva permite poner en relación a los grupos y las instituciones desde su propia asimetría, en términos

⁷³ En este punto hay que recordar que Varela (2007 p. 24) explica que “El pensamiento transductivo es analógico en un sentido real: no en el sentido sofista, en el que la identidad es inferida a partir de las propiedades que dos seres tienen en común: La verdadera analogía (...) es una identidad de relaciones y no una relación de identidad.”

⁷⁴ Manero (1992) señala que la noción de *implicación* surge como término del AI a partir de los conceptos de *transferencia* y *contratransferencia*.

que no los confunden como instancias, donde no se sintetizan, pero si se establece una identidad de relaciones, sin que el tratamiento que reciban los grupos es de ser mero reflejo de lo social.

4. Dispositivo de intervención: ¿emplazamiento o emerger-de-sí?

Las formulaciones teóricas ofrecen perspectivas para la comprensión de los fenómenos y, en casos como el de la intervención psicosocial, se constituyen en orientaciones para la práctica. Hasta aquí, hemos revisado algunos de los planteamientos teórico-metodológicos más importantes en la psicología social de grupos e instituciones. Todos ellos, desde su fundamento, permiten el abordaje de problemas que conciernen a su propio campo; no obstante, aún no podemos discernir si sus propuestas se encuentran en la línea de lo que Foucault denomina tecnologías del yo o si, en cambio, podemos aproximarnos a ellas desde la idea de la esencia de la técnica, como la concibe Heidegger.

Como un tema para el debate, queda entonces dilucidar si las perspectivas del psicoanálisis aplicado a los grupos, los grupos operativos y el análisis institucional –como formulaciones para la intervención psicosocial– son planteamientos que “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier otra forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”, eso mismo que Foucault (1990 p. 48) denomina *tecnologías del yo*.

Desde esta perspectiva, y por lo que hemos revisado anteriormente, es muy fácil caer en la tentación de señalar que las ideas de intervención psicosocial como las citadas, sean catalogadas como tecnologías porque se orientan a la realización de operaciones en sí –en concurrencia con la mirada de los otros– con fines a una transformación asociada a la creación de nueva significaciones y que con frecuencia se denomina *re-significación*.

En la concepción de Foucault (1990) las tecnologías de sistemas de signos, junto con las tecnologías del yo, las tecnologías de producción y las tecnologías de poder,⁷⁵ conforman el conjunto de técnicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos; las cuatro están interrelacionadas en su funcionamiento, aunque cada una de ellas tiene un ámbito de dominio particular.

En su interrelación y como conjunto, las cuatro tecnologías muestran el dominio sobre lo otro y el otro; y en este dominio, el juego de los símbolos y significaciones aparece como fundamental si nos posicionamos desde la filosofía de la significación de Peirce o desde la concepción de la institución imaginaria de la sociedad de Castoriadis; pero no es fundamental para Foucault quien toma el eje de las tecnologías del poder y de las tecnologías del yo, en su interés por estudiar la interacción entre uno mismo y los demás, bajo la lupa del modo que un individuo actúa sobre sí mismo.

Si no permitimos que en una mirada superficial la intervención psicosocial sea identificada como tecnología del yo ¿qué es aquello a lo que habría que apelar? y ¿desde dónde habría que discutir la intervención psicosocial para dilucidarla y no sólo calificarla? ¿qué otra perspectiva o perspectivas que no se inclinen por la restricción del dominio podrían ayudar a pensar el tema de la intervención? Y pensarlo a la manera de Heidegger, como un camino que se construye por el preguntar y se constituye por el pensar.

En esta línea, Heidegger hace una distinción entre la técnica como hacer instrumental que persigue fines determinados y la *esencia de la técnica*. La esencia⁷⁶ de la técnica, articulada a la causa aristotélica,⁷⁷ es concebida como

⁷⁵ Las *tecnologías de producción* son aquellas por la cuales se producen o transforman cosas, las *tecnologías de sistemas de signos* se refieren a la utilización de signos, sentidos, símbolos y significaciones; por su parte, las *tecnologías de poder* tienen la intención de objetivar a los sujetos, someten a estos a conductas determinadas.

⁷⁶ Teniendo como referente a la antigua doctrina, Heidegger ([1953] 1994) define que la esencia de algo es aquello **que** algo es.

⁷⁷ Es importante destacar que la causa, en la concepción de Aristóteles, es ajena a la idea que predomina en la actualidad: lo que produce efectos.

téchne,⁷⁸ como póesis, como traer-ahí-delante, como desvelamiento de lo oculto, como emerger-desde-sí, como ser *responsable* de algo y no como una responsabilidad moral,⁷⁹ sino en el sentido de *llevar a algo a aparecer*, su rasgo fundamental es *dejar venir el advenimiento*.

En el sentido de este dejar venir, el ser responsable es el ocasionar. Desde la mirada sobre aquello que los griegos experienciaron en el ser responsable, (...) damos ahora a la palabra ocasionar un sentido más amplio, de modo que esta palabra dé nombre a la esencia de la causalidad pensada como la pensaron los griegos. En el significado corriente y más restringido de la palabra ocasionar, en cambio, ésta significa sólo algo así como estimular y desatar, y mienta una especie de causa secundaria dentro del todo de la causalidad (Heidegger, [1953] 1994 p. 5)

Lo poiético debe considerarse tanto una actividad con importante componente práxico como un volcarse fuera de sí, que implica un movimiento procesual y transitivo. La técnica, como *póiesis* no es entonces un mero movimiento extrínseco sino que implica una actividad interior -Heidegger llegará a decir un *saber-*. Así, si bien la *póiesis* es un movimiento subordinado a un fin -y como tal un traer-ahí-delante- este fin no es algo meramente extrínseco a ser alcanzado. Si bien se suele separar la *póiesis* en un momento interior y -luego- en uno transitivo, no debe dejar de verse la actividad poiética como un conjunto unitario (Wehinger, 2008 citado en Montoya, 2008 p. 299).

En esta perspectiva, la intervención psicosocial puede ser cuestionada más allá de lo que en primera instancia podría parecer una mera conducción de operaciones sobre el cuerpo, el alma, los pensamientos o las conductas. El cuestionamiento, la discusión, pueden darse en el terreno de la esencia de la técnica; no como proceder, si como sacar de lo oculto algo que no se produce por sí mismo.

⁷⁸ "No se debe hacer una interpretación restringida de la téchne, y sobre todo es necesario mirar críticamente aquellas visiones que abordan el significado de este término desde una perspectiva moderna e instrumental. Traducir téchne por técnica es confundir la téchne con la idea de un producto identificable y exterior a la propia acción que conduce hacia él. Y parece que esta concepción no es habitual en los autores antiguos, ni en los historiadores que se han dedicado a estudiar el mundo griego" (Montoya, 2008 p. 300 citando a Olabuenaga, 1997).

⁷⁹ "Los hombres de hoy nos inclinamos con excesiva facilidad a entender que ser responsable, o bien en sentido moral, como un estar en falta, o bien si no como un modo del efectuar. En ambos casos nos cerramos el camino hacia el sentido inicial de eso que más tarde se denominó causalidad. Mientras no se abra este camino tampoco avistaremos lo que es propiamente lo instrumental que descansa en lo causal" (Heidegger, [1953] 1994 p. 4)

Cuando Heidegger analiza la técnica moderna⁸⁰ –indiscutiblemente asociada a las ciencias exactas modernas– la esencia de la técnica está definida por la estructura de emplazamiento; esto es, en el hacer salir lo oculto la técnica no se despliega como un traer-ahí-adelante sino como una provocación que exige a la Naturaleza aquello que puede ser extraído y almacenado.

A una región de la tierra, en cambio, se la provoca para que saque carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral. De otro modo aparece el campo que cultivaba antes el labrador, cuando cultivar significaba aún abrigar y cuidar. El hacer del campesino no provoca al campo de labor. En la siembra del grano, entrega la sementera a las fuerzas del crecimiento y cobija su prosperar. Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar (encargar) que emplaza a la Naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación. La agricultura es ahora industria mecanizada de la alimentación (Heidegger, [1953] 1994 p. 7)

En este sentido, el emplazamiento no es el desocultamiento como un emerger-de-sí, como un traer-ahí-delante. El emplazamiento es un provocar la emergencia de algo y que ese algo esté para ser solicitado para otra solicitud. Las formas de vida actuales están exigidas, organizadas y satisfechas por múltiples emplazamientos a la Naturaleza para poner a disposición (ser solicitado) lo que de ella se extrae y satisfacer nuestras solicitudes (otra solicitud).

El emplazar promueve alumbrando y exponiendo, coliga modos de representar que si bien Heidegger ubica únicamente en la relación hombre-naturaleza, también podríamos encontrar en los procesos sociales de la actualidad que –en gran medida– están gobernados por la técnica moderna. Y, es aquí donde habría que preguntarnos –en la pregunta por la esencia de la técnica– por la intervención psicosocial, por sus estrategias, por *si éstas son formas de emplazamiento o si son vías para la emergencia-de-sí*.

Por principio habrá que plantearse si es posible pensar la intervención psicosocial –al menos en los planteamientos presentados en este capítulo– como

⁸⁰ “Hoy entendemos por técnica una ciencia aplicada, preocupada por la eficacia, basada en un pensamiento experimental, operando sobre objetos materiales, orientada hacia esquemas mecánicos para transformar conscientemente la naturaleza, situándose en una línea de progreso y renovación” (Olabuenaga, 1997)

emplazamiento cuando su fundamento teórico y formulación metodológica parece desarrollarse en torno de la idea de la emergencia de sí. A más de esto, está la imposibilidad de establecer una línea que claramente delimite una u otra forma de darse de la intervención: ¿emplazamiento o emergencia de sí? A decir de Mier (2002 p. 47) la intervención

se encuentra en una encrucijada epistemológica y ética: o bien es, en efecto, un acto que suscita la visibilidad de un régimen insospechado de interacción o de pautas inadvertidas, silenciosas, sofocadas de acción y significación —que en parte son producto de la propia intervención y no existían previamente a ella—, y en esa medida la intervención trastoca todo el universo de las categorías propias y ajenas y desencadena un proceso cuyo curso es al mismo tiempo imprevisible e inaprehensible en términos teóricos, o bien es un mecanismo para el engendramiento de signos de interpretaciones previsibles, anticipables en la teoría, dóciles a esquemas conceptuales previos, ajenos por completo a la circunstancia y a los procesos del ámbito mismo en el que se interviene y es por lo tanto la génesis contractual —y comercial— de un simulacro. No obstante —una paradoja adicional— el simulacro es en sí mismo una intervención incalculable: el "teatro" de la intervención, la mascarada engendrada por quien interviene, surgida del contrato de intervención —y de lo que es quizás un proceso del orden de lo que el psicoanálisis llama *transferencia*—, engendra significados extraños, interpretaciones equívocas imposibles de anticipar y que desbordan por completo el mecanismo "teórico" que modeló el propio simulacro. La intervención hace patente su contradicción irresoluble: afirma la violencia del simulacro, y con ello la destrucción irreversible de la trama de relaciones en la que se interviene, o bien, es un gesto que desencadena y alimenta un movimiento regresivo, una búsqueda del retorno al equilibrio con un recrudecimiento de las pautas de control, de los regímenes de exclusión, de la severidad de las disciplinas y de las articulaciones jerárquicas inclinadas —ahora legítimamente— a una violencia mayor.

Capítulo IV

Intervención psicosocial: experiencia y significación

Heidegger señala que estamos encadenados a la técnica sin poder librarnos de ella, sea que estemos a su favor o en su contra. “Sin embargo, cuando del peor modo estamos abandonados a la esencia de la técnica es cuando la consideramos como algo neutral, porque esta representación, a la que hoy se rinde pleitesía de modo especial, nos hace completamente ciegos para la esencia de la técnica” (*ibid* [1953] 1994 p. 1)

Si bien Heidegger concede primordialmente al arte la posibilidad de traer-ahí-delante, podemos pensar la intervención psicosocial en este tenor y desde ahí, desde la noción de esencia de la técnica, tratar la cuestión de la intervención.

Es extenso el campo conceptual que brindan los enfoques teóricos que se han presentado en los capítulos anteriores; igualmente, sus propuestas metodológicas son muy ricas y han sido guía de múltiples prácticas en diversos momentos y lugares. Cada formulación teórica aborda de manera compleja la dificultad de dilucidar sobre la creación de lo colectivo; cada propuesta oferta peculiaridades que la hacen elegible para quienes practican la intervención psicosocial. No obstante que es amplia la reflexión del pasaje de lo individual a lo colectivo y que aún no pueden considerarse acabadas las discusiones y las producciones conceptuales sobre lo constituyente de los grupos y de las instituciones, a nivel teórico aún es poco el trabajo sobre la intervención psicosocial y, cuando éste llega a existir, suele circunscribirse a su propio campo conceptual (Guattari et al, 1981).

Que sea poco frecuente encontrar reflexiones teóricas sobre el tema de la intervención, no habla de que carezca de importancia, habla de la dificultad de abordarla desde otro ámbito que no sea el mismo que ha producido conocimiento sobre los procesos de emergencia y constitución de los grupos y las instituciones.

Las tres grandes vertientes del trabajo con grupos e instituciones que se han expuesto, guardan entre sí múltiples relaciones en las que cabe el reconocimiento por sus aportes, discusiones en relación a las nociones que se emplean y los procesos que se desencadenan e, incluso, posturas totalmente distintas hacia lo que parecen ser los mismos objetos teóricos y empíricos. No obstante, las tres confluyen en ciertas preocupaciones temáticas, como la transferencia y la significación.

Abordar la intervención, tomando como eje la transferencia, nos remite –en parte– a los mismos enfoques que han contribuido a la construcción del conocimiento sobre los grupos y las instituciones. En el capítulo anterior, se ha abordado el tema de la transferencia en relación con los planteamientos de cada enfoque; sin duda, habría mucho que trabajar en esta línea y la reflexión teórica sobre la intervención requiere de la incorporación de la noción de transferencia. Sin embargo, el interés de esta exposición se centra en el tema de la significación, sin que ello quiera decir que la significación es ajena a los procesos transferenciales.

En el planteamiento psicoanalítico para el trabajo con los grupos, Kaës se refiere a la historización –reelaboración de la experiencia– como uno de los cuatro principios metodológicos invariantes del psicoanálisis. Si bien Kaës no apela directamente al *après-coup*,⁸¹ el principio de historización contiene lo que, en otros términos, se ha manejado como re-significación (Blanck-Cereijido, 2002).

El objeto de la actividad analítica es la transformación del sujeto; así lo señala Castoriadis, quien añade que ante la demanda de comunicabilidad y verificabilidad de la ciencia positiva, “el sentido real del trabajo de Freud, la definición de su ruptura profunda en la ciencia psicológica y psicopatológica de su

⁸¹ Este concepto es una traducción francesa de los términos utilizados por Freud: *nachtraglichkeit* (sustantivo) y *nachtraglich* (adjetivo); el término *après-coup* fue utilizado por Lacan para denominar al *nachtraglich* freudiano (Vegh, 1997), su significado refiere a la “dimensión de la temporalidad y causalidad específica de la vida psíquica que consiste en el hecho de que hay impresiones o huellas mnémicas que pueden no adquirir todo su sentido, toda su eficacia, sino en un tiempo posterior al de su primera inscripción” (Chemama, 1996 p. 34)

época [es haber captado] el sentido encarnado, significación materializada, *logoi enyloi*, más aún: *logoi embioi*, significantes vivientes" (*ibid*, 1992 p. 82)⁸²

Por su parte, con Pichon-Rivière la significación queda contenida en la propuesta del cuestionamiento y la ruptura de estereotipos para la transformación de una realidad, por la vía de los grupos operativos. De igual manera lo podemos observar con Lourau, quien presenta como finalidad del Análisis Institucional el poner en evidencia lo que ha quedado oculto en los fenómenos institucionales e interrogar su sentido. Tal parece que en estas vertientes, la significación –o resignificación, como también se le nombra– es un eje importante del trabajo de intervención y sin embargo, no es claro a qué se refiere.

El psicoanálisis y la psicología social –al igual que otras disciplinas– no pueden por sí solas construir respuestas a todas las preguntas. Por ello, en diferentes momentos de la formación en psicología social de grupos e instituciones, se han producido encuentros con otros campos de conocimiento, como es el caso de la filosofía.

En este marco, el pensamiento de C. Castoriadis⁸³ tiene una relevancia particular pues las bases que propone para la comprensión de la sociedad incluyen, entre otros enfoques, al psicoanálisis. La crítica que Castoriadis (1992) hace al psicoanálisis converge con lo expresado por Castel y Guattari, en términos del señalamiento de su carácter a-histórico; sin embargo, Castoriadis específicamente plantea que

El descubrimiento y la creación freudianos fueron hechos en la más profunda ambigüedad en ciertos aspectos (...) Fueron acompañados también por el ocultamiento de dos puntos esenciales: la psique como imaginación radical (lo que Freud ve y no ve en la fantasmización), y la dimensión socio-histórica, la sociedad como instituyente y no instituida de una vez por todas. (Problema que ciertamente no pertenece en propiedad al campo psicoanalítico, pero que el análisis enfrenta inexorablemente como cuestión de la socialización de la psique, de la fabricación social del individuo que comienza con su nacimiento) (*ibid*, 1992 p. 30)

⁸² En la interpretación de Poirier (2006 p. 24) Castoriadis distingue cinco estratos del ser: el ser primero, el ser viviente, el ser psíquico, el ser histórico-social y el ser sujeto. El ser viviente es visto "como surgimiento de la imaginación como potencia que confiere forma, tanto en el nivel celular como en el nivel de los seres más complejos"

⁸³ En el anexo A de este documento se encuentra una síntesis de su pensamiento.

En efecto, el psicoanálisis tiene sus propios alcances y el tema de la significación va más allá de las formaciones y procesos inconscientes. Castoriadis brinda una vía para la elucidación de lo histórico-social a partir de las significaciones imaginarias sociales y concibe a la significación como “un haz indefinido de *remisiones* interminables a *otra cosa que* (lo que pareciera fuera dicho inmediatamente)” (*ibid*, 1989 p. 132); las *otras cosas* a la que se refiere Castoriadis son, –como él explica– simultáneamente, significaciones y no-significaciones.

La significación es “un haz de remisiones a partir y alrededor de un término. Es así como una palabra remite a sus significados lingüísticos canónicos, ya sean ‘propios’ o ‘figurados’, y cada uno de ellos según el modo de la designación identitaria” (*ibid*, 1989 p. 290). Si bien, la dimensión conjuntista identitaria siempre está presente en el lenguaje, la significación –explica Castoriadis (1989)– no puede quedar como finalmente determinada, ni puede quedar fija en una relación identitaria con otro elemento identitario. Las determinaciones jamás agotan la significación.

Más aún, hasta pueden obligar y, de hecho, obligan siempre, a volver a ‘algo’ del punto de partida y plantearlo como ‘otro algo’, con lo que invierte –o invierte para tal cosa– las relaciones mediante las cuales se había realizado la primera determinación (...). Es evidente que lo que nosotros describimos como haz de remisiones de cada significación no es un haz cualquiera, así como tampoco lo es aquello a lo que una remisión conduce en cada momento, ni la manera como conduce. *Arco* no conduce de la misma manera a *círculo* que a *triunfo*. Esta otra manera es, en la elaboración y depuración identitaria, la manera en que se convierte en *en cuanto a...*, que apunta a aprehender y a fijar el ser en movimiento e indeterminado de la significación transformándola en reunión infinita, definida y determinada de relaciones determinadas y unívocas entre cada término y algunos otros. (*ibid*, 1989 p. 293)

¿Cómo es este proceso por el cual se obliga a volver a ‘algo’ del punto de partida y plantearlo como ‘otro algo’? Castoriadis señala que pensar la significación únicamente en su carácter conjuntista-identitario no permite comprender la creación de nuevas significaciones. Siguiendo el planteamiento que él mismo hace respecto a que las significaciones “pueden corresponder a lo *percibido*, a lo *racional*, o a lo *imaginario*” (*ibid*, 1983 p. 243) –manteniendo entre sí una relación

íntima sin perder su especificidad— había que buscar una explicación sobre el proceso de significación que permitiera comprender mejor eso que Castoriadis plantea como la “inseparabilidad lógica y real de estos dos aspectos de la significación, el *peras* y el *apeiron*, la definidad-determinidad-distinción-limitación, y la indefinidad-indeterminidad-indistinción-ilimitación” (*ibid*, 1989 p. 303)

Con este propósito, nos acercamos a la obra de Ch. S. Peirce,⁸⁴ quien en forma exhaustiva se ocupó del proceso de semiosis.⁸⁵

Peirce parece hablar siempre de semiosis en términos de este orden de relaciones triangulares [primeridad, secundariedad y terceridad] que es en sí mismo un juego multivoco de determinaciones de calidades distintas que conjuga las diversas instancias constitutivas de la semiosis: “toda acción dinámica o acción de la fuerza brutal, física o psíquica —escribe Peirce— o bien se ejerce entre dos sujetos... o bien es en todo caso la resultante de acción entre pares. Pero por ‘semiosis’ entiendo, por el contrario, una acción o influencia que es o implica la cooperación de tres sujetos, tales como un objeto, un signo y un interpretante, esta influencia tri-relativa no podrá de ninguna manera reducirse a acciones entre pares” (Peirce, 1909, citado en Mier, 2001 p. 2)

Para Peirce la significación es acción y sólo es posible por la relación de tres modos de ser del signo: primeridad, secundidad y terceridad, y por la participación de tres instancias: representamen, objeto e interpretante. Peirce ([1906] 1978) distingue entre la acción diádica o dinámica —como él la denomina— y la acción triádica o inteligente: “Un evento A puede, bajo la acción de una fuerza brutal, producir un acontecimiento B; y el acontecimiento B puede, a su vez, producir un

⁸⁴ En el anexo B de este documento se encuentra una síntesis expositiva de su pensamiento, es importante su consulta previa para comprender lo que se presenta en este capítulo.

⁸⁵ “It is important to understand what I mean by *semiosis*. All dynamical action, or action of brute force, physical or psychical, either takes place between two subjects (whether they react equally upon each other, or one is agent and the other patient, entirely or partially) or at any rate is a resultant of such actions between pairs. But by “semiosis” I mean, on the contrary, an action, or influence, which is, or involves, a coöperation of *three* subjects, such as a sign, its object, and its interpretant, this tri-relative influence not being in any way resolvable into actions between pairs.” (Peirce, [1907] 1998 p. 411)

acontecimiento C" (*ibid*, p. 126). En la acción triádica, el interpretante⁸⁶ orienta la acción de la significación.

A su vez, la semiosis es un proceso inferencial que, Peirce también define como una triada pues distingue a la abducción, la inducción y la deducción; estos procesos lógicos son constituyentes de la indagación que, desencadenada por la duda, conduce al establecimiento de una nueva creencia. De esta manera, la semiosis es un proceso sin fin, pues la creencia es un modo de acción temporalmente estable hasta que una nueva duda la irrite y se desencadene un nuevo proceso.

La significación no es un proceso circular, ni se restringe al marco de los significados establecidos; la posibilidad de crear nuevas significaciones radica en el proceso de abducción, entendido éste como "el proceso mediante el que generamos hipótesis para dar cuenta de aquellos hechos que nos sorprenden. Peirce consideró que la abducción estaba en el corazón no sólo de la actividad científica, sino también de todas las actividades humanas ordinarias" (Nubiola, 2001 p. 2)

¿Qué pasa si abordamos a la intervención desde campos conceptuales que no tienen como objeto de estudio a los procesos que llevan a la conformación de los colectivos? ¿qué pasa si elucidamos sobre la intervención desde marcos que no tienen propuestas metodológicas para ella?

Por principio, lo que pasa es que en la psicología social de grupos e instituciones se *puede* contar –en el sentido de *potencia*⁸⁷– con otra perspectiva que ponga en tensión el tema de la intervención psicosocial, no para definir nuevas estrategias, no para generar nuevas metodologías, no para orientar nuevas prácticas; en este capítulo, sólo se propone otra perspectiva para *pensar*

⁸⁶ Cuando Peirce habla de interpretante no se refiere a una persona, se refiere a un signo (pensamiento o conocimiento)

⁸⁷ "A todo hombre le llega el momento en que debe pronunciar este 'yo puedo' que no se refiere a ninguna certeza ni a ninguna capacidad específica y que sin embargo lo empeña y lo pone completamente en juego. Este 'yo puedo' más allá de toda facultad y de todosaber hacer, esta afirmación que no significa nada, pone al sujeto inmediatamente frente a la experiencia quizá más exigente –y no obstante ineludible– con que le es dado medirse: la experiencia de la potencia" (Agamben, 2005 p. 352)

la intervención y ver si es posible distinguir si se trata de emplazamiento o emergencia-de-sí.

Preguntar por la esencia de la técnica en la intervención psicosocial, al retomar el planteamiento de Castoriadis, nos remite a su concepción de la transformación de la mónada psíquica en individuo social y particularmente, a la imaginación radical. En el marco de la filosofía de Peirce, preguntarnos por la esencia de la técnica en la intervención psicosocial, nos lleva al proceso de semiosis y la experiencia como irrupción súbita de sensaciones que perturban la consciencia (Mier, 2000).

Una forma de iniciar la reflexión sobre la emergencia-de-sí, que nos permita hacer entrar en relación las ideas castoridianas y las peirceanas –con respecto a ello– nos la brindan Leibniz y Deleuze con el tema de la imposibilidad.

1. De la imposibilidad al imaginario

Si partimos de que “(...) cada uno, cada sujeto, cada noción individual, cada noción de sujeto comprende la totalidad del mundo (...)” (Deleuze, 2006 p. 33) y que en cada sujeto se expresa *presente, pasado y por venir*,⁸⁸ entonces ¿cómo se puede emerger-de-sí?

Para Leibniz, las nociones individuales son mónadas, no tienen puertas ni ventanas, todo está incluido en cada una y, al mismo tiempo, hay un mundo común en todas ellas. Esto quiere decir que cada noción individual incluye la totalidad del mundo⁸⁹ de tal manera que lo que expresa es componible con lo que las otras nociones individuales expresan.

La totalidad del mundo se expresa en forma oscura y confusa; no obstante, pequeñas porciones de esa totalidad pueden ser expresadas en forma clara y

⁸⁸ Para Leibniz el presente de una substancia simple es consecuencia de su estado precedente, de tal manera que su presente mismo está preñado del porvenir.

⁸⁹ “Ahora bien, este enlace o acomodamiento de todas las cosas creadas a cada uno y de cada una todas las demás, hace que cada substancia simple tenga relaciones que expresen todas las demás, y que ella sea, por consiguiente, un espejo viviente y perpetuo del universo” (Leibniz, 1713-1715 párrafo 56)

distinta. Esta porción clara y distinta es lo que Leibniz llama *perspectiva* o *punto de vista*, que no es del orden de lo psicológico, es del orden lo matemático, de lo geométrico; en todo caso, se trata de algo psico-geométral, pues Leibniz era un hombre de noción, no de psicología (Deleuze, 2006).

La perspectiva o punto de vista deviene de la afectación del cuerpo propio porque, en la concepción de Leibniz, toda la materia está ligada y todo movimiento produce algún efecto sobre los cuerpos distantes de forma tal que cada cuerpo no sólo es afectado por el cuerpo inmediato, sino que también recibe la afectación de cuerpos en los que se produjo un efecto anteriormente. Por ende “todo cuerpo se resiente de todo lo que se haga en el universo; de tal modo que aquél que lo ve todo podría leer en cada uno lo que ocurre en todas partes” (*ibid*, 1713-1715 parágrafo 61).

El concepto *punto de vista* es más profundo que el de individuo y el de sustancia individual. El punto de vista es el que define la esencia individual y a cada noción individual le corresponde un punto de vista que vale desde el nacimiento hasta la muerte; lo que define al individuo es un cierto punto de vista sobre el mundo (Deleuze, 2006). De esta manera, no existen dos sustancias individuales que expresen exactamente la misma zona clara y distinta; así, dos individuos son dos casos en los que sus porciones claras y distintas no simbolizan una con otra, o ambas porciones entran en relación a la manera de círculos que se cortan.

Cada sustancia individual expresa todo el mundo, pero eso expresado no existe fuera de la sustancia que lo expresa; para Deleuze esto problematiza el principio de identidad de Leibniz:

El principio de identidad nos permite determinar lo que es contradictorio, es decir lo que es imposible: *A no es A* (...) A partir del principio de identidad yo puedo tener por lo tanto, un criterio de la contradicción; según Leibniz, puedo demostrar que $2+2$ no pueden hacer 5 o que un círculo no puede ser cuadrado. Pero al nivel de la razón suficiente es más complicado porque Adán no pecador, César no franqueando el Rubicón, no son como el círculo cuadrado (...) Adán no pecador no es contradictorio, no es en absoluto imposible; César hubiera podido no franquear el Rubicón, mientras que el círculo no puede ser cuadrado –ahí no hay libertad–. Entonces, otra vez uno está atascado. Otra vez va a hacer falta a Leibniz un nuevo concepto, y de todos sus conceptos locos, este será sin duda el

más loco. Adán hubiera podido no pecar (...) Leibniz va a contarnos que Adán no pecador es perfectamente posible, tanto como César no habiendo franqueado el Rubicón. Todo eso es posible, pero no se ha producido ya que, siendo posible en sí, es imposible. (*ibid*, 2006 p. 39)

La imposibilidad es un tema que Deleuze toma de Leibniz como un “extraño concepto lógico”. A nivel de los existentes, que una cosa sea posible no es suficiente para existir,⁹⁰ es necesario saber con qué es componible. Adán no pecador es posible en sí, pero es imposible con el mundo que existe; que Adán hubiera podido no pecar, sólo sería posible en otro mundo. Adán no pecador es imposible con el mundo existente y es componible con otros mundos posibles que no han pasado a la existencia. Para Leibniz, todos los mundos posibles son imposibles entre sí, pues son mundos que se excluyen: aquél en el que Adán peca, aquél en el que peca de otra manera y aquél en el que no peca en absoluto, son mundos imposibles los unos con los otros (Deleuze, 2006).

Lo que separa a dos mundos imposibles es la discontinuidad entre ambos mundos y lo que define al mejor de los mundos compoibles es que sea el más continuo. La existencia de un mundo componible –de entre todos los mundos compoibles– está dada por la designación de Dios, bajo el criterio de la continuidad, que es lo que hace a ese mundo componible el mundo más bello, el más armonioso. La continuidad se define como “el acto de una diferencia en tanto tiende a desvanecerse. La continuidad es una diferencia evanescente” (*ibid* p. 58)

Para Deleuze, cuando Leibniz habla de la compossibilidad y la imposibilidad, no está hablando de lo posible y lo imposible; la imposibilidad es una relación original distinta de la imposibilidad y distinta de la contradicción, pues el principio de razonamiento que le subyace es el de la *razón suficiente* y no el de *contradicción*. La compossibilidad también es una relación original, pero –aclara Leibniz– “no se sabrá cuál es su raíz”.

Al respecto, Leibniz mismo explica que nuestros razonamientos están fundados sobre dos principios: el de *contradicción* y el de la *razón suficiente*; es el

⁹⁰ Para Leibniz, la creación de los mundos sólo es posible por Dios.

primero, en virtud del cual se juzga como *falso* aquello que implica contradicción, y se juzga como *verdadero* lo opuesto a lo falso. Por su parte, el principio de la razón suficiente es aquel por el cual “consideramos que no podría hallarse ningún hecho verdadero o existente, (...) sin que haya una razón suficiente para que así sea y no de otro modo. Aunque estas razones en la mayor parte de los casos no pueden ser conocidas por nosotros” (*ibid*, 1713-1715 parágrafo 32).

Siguiendo el principio de la razón suficiente, en el ejemplo que Deleuze toma de Leibniz, sobre *Adán pecador* y *Adán no pecador*, se muestra como ambos no son contradictorios pues Adán no puede ser al mismo tiempo pecador y no pecador. Muy diferente es el caso de las verdades que se rigen por el principio de identidad, pues éstas son tales porque su contradictorio es imposible; en tanto que las verdades que se rigen por el principio de razón suficiente tienen un contradictorio posible; en este sentido *Adán no pecador* es posible.

La relación *Adán no pecador* y el mundo en el que *Adán ha pecado* no es de contradicción, es una relación de imposibilidad.

La imposibilidad es una noción muy, muy curiosa. Sólo aparece en Leibniz. (...) hay un texto de Leibniz sobre la imposibilidad particularmente nítido. Lo leo: *Ahora bien, nosotros no sabemos de dónde viene la imposibilidad –él afirma la irreductibilidad de lo imposible a la contradicción– de los diversos, es decir no sabemos qué puede hacer que esencias diversas repugnen las unas a las otras.*⁹¹ Dice *no sabemos*. Hay imposibilidad, ella no se reduce a la contradicción, y no sabemos de dónde viene lo imposible, en qué “Adán no pecador es imposible con el mundo donde Adán ha pecado. No sabemos. Comprendemos las contradicciones, no comprendemos las imposibilidades, sólo podemos constatarlas. (Deleuze, 2006 p. 196-197)

Según Deleuze, es el mismo Leibniz quien con su teoría de las singularidades⁹² – como teoría matemática-psicológica– puede dar una respuesta a la pregunta por lo imposible. Para Leibniz, todos tenemos percepciones dotadas de conciencia

⁹¹ Deleuze cita a Leibniz *Vingt-quatre propositions*

⁹² “Una singularidad es un punto extraído o determinado sobre una curva, es un punto en vecindad del cual la relación diferencial cambia de signo; y el punto singular tiene por propiedad prolongarse sobre toda la serie de los ordinarios que de él dependen hasta la vecindad de las singularidades siguientes. Así pues, digo que la teoría de las singularidades es inseparable de una teoría o de una actividad de prolongamiento” (Deleuze, 2006 p. 81)

porque son percibidas como tales por un yo. Así, entonces –dice el mismo Leibniz– debe haber percepciones inconscientes que no advertimos, se trata de percepciones infinitamente pequeñas, son diferenciales de la consciencia, son pequeñas percepciones inconscientes. “Hay una génesis de la vida psíquica a partir de los diferenciales de la consciencia. De allí que el inconsciente leibniziano sea el conjunto de los diferenciales de la consciencia, es la totalidad infinita de los diferenciales de la consciencia” (Deleuze, 2006 p. 87)

He aquí entonces que nuestras percepciones conscientes nadan en un flujo de pequeñas percepciones inconscientes. Por una parte es preciso que sea así lógicamente, en virtud de los principios y sus exigencias, pero los grandes momentos ocurren cuando la experiencia acude a confirmar la exigencia de los grandes principios (...) Entonces, haría falta que la experiencia me muestre que en ciertas condiciones de desorganización de mi consciencia, las pequeñas percepciones fuerzan su puerta y me invaden. Cuando mi consciencia se relaja soy invadido por las pequeñas percepciones, que sin embargo no devienen percepciones conscientes, apercepciones, pues mi consciencia es desorganizada. En ese momento, una oleada de pequeñas percepciones inconscientes me invaden. Y no es que esas pequeñas percepciones dejan de ser inconscientes, soy yo el que dejo de ser consciente. Pero las vivo, hay una vivencia inconsciente. No las represento, no las distingo, pero están ahí, hormigean (...) Me dan un golpe en la cabeza. El aturdimiento es un ejemplo que retoma todo el tiempo Leibniz. Estoy aturdido, me desvanezco y llega una oleada de pequeñas percepciones inconscientes, un rumor en mi cabeza (Deleuze, 2006 p. 82)

En el planteamiento de Leibniz, las percepciones conscientes y las percepciones inconscientes coexisten y la imposibilidad está dada por el diferencial en la continuidad que produce la emergencia intempestiva de las *pequeñas percepciones inconscientes*. Si abordamos la imposibilidad desde el proceso de semiosis de Peirce, el planteamiento leibniziano nos conduce a la experiencia como “despliegue complejo de los signos en la consciencia, en configuraciones de duración incierta, abierta a la irrupción de sensaciones imprevistas y ajenas a la propia voluntad” (Mier, 2000 p. 136). Si revisamos este tema desde las ideas de Castoriadis, entonces nos encontramos con el imaginario como creación incesante. En ambos casos –Peirce y Castoriadis– nos llevan a la dimensión de lo ontológico para *pensar* la intervención psicosocial.

Peirce fue un filósofo estudioso y respetuoso de las ideas de Leibniz, fue influido de tal manera que se le ha llegado a considerar el *Leibniz de América*. La reflexión peirceana sobre el principio de la continuidad va de las matemáticas y la geometría al campo de la metafísica⁹³ de manera sorpresiva y original, estableciendo una metafísica que identifica la continuidad ideal con la noción de posibilidad creativa e inagotable (Nubiola, 1994).

El profundo estudio de los planteamientos leibnizianos, le permitieron a Peirce ir más allá de ellos –al igual que le sucedió con Kant y otros filósofos– estableciendo sus propias ideas como fundador del pragmatismo.

[Leibniz] Es un nominalista declarado, dice Peirce y su teoría de las mónadas respira el individualismo nominalista. Pero es extraño que no logre ver que su ley de la continuidad contradice su posición nominalista; y es aún más curioso que se haya encontrado al final forzado a volver a dar vida a las formas sustanciales de los realistas de la Edad Media. “El error de Leibniz consiste en haber querido probar ‘el principio de la identidad de los indiscernibles’ mediante la imposibilidad de encontrar ‘dos hojas de árbol exactamente iguales’, mientras que esta imposibilidad ‘falsifica’, como dicen los traductores de Popper (quien emplea la misma palabra que Peirce: *falsifies*) el principio, ‘pues la proposición es que no puede ser concebible que haya cosas que sean precisamente similares’. Leibniz no ve que ‘la existencia no es un predicado general o concepción intelectual, sino un asunto de hecho en bruto’. Lo que ‘falsifica’ también el principio de razón suficiente. Leibniz admite, en efecto, que no se puede probar la existencia porque, ‘aunque una cosa pueda ser posible en sí, puede no ser ‘componible’ con otras cosas que han tomado su lugar en la lucha por la existencia’. Decir que Dios creó el mejor de los mundos posibles no responde a la pregunta, y el principio de que *todo* tiene una razón suficiente es insostenible. Que no se concluya de allí que las ‘razones’, es decir ‘las causas finales (no) actúan realmente en el universo’. Lo que en última instancia sostiene el ‘nominalismo teológico’ de Leibniz es un realismo más radical aún que el de Peirce puesto que atribuye al sistema de los generales no sólo la realidad, sino la vida” (*Leibniz: The Monadology and Other Philosophical Writings*, 16 de marzo de 1899 pp. 187-188) (Deladalle, 1996 p. 44)

Peirce tenía clara conciencia de que todo pensamiento está mediado siempre por la tradición; su propio pensamiento científico y filosófico partía de esta tradición, transformando una y otra vez lo que la tradición le ofrecía y lo que él mismo de manera brillante producía; es por ello que Apel (1997) es enfático al señalar que

⁹³ Peirce sostiene que la metafísica se apoya en la lógica y ésta tiene como base el razonamiento matemático (Deladalle, 1996).

no puede decirse que Peirce careciera de sentido histórico. Según lo mira Deladalle, Peirce no da preeminencia al espíritu sobre la materia, ni a lo individual sobre lo social “toma en serio lo contingente, lo existente y la práctica; el juego de lo contingente y lo normativo es creador, de ese contingente y ese normativo por una parte y, por la otra, de un mundo siempre nuevo en continuidad” (*ibid*, 2006 p. 67)

Cuando lleguemos a estudiar el gran principio de continuidad y a ver cómo todo es fluido y cómo cada punto participa del ser de todos los demás, nos parecerá que el individualismo y la falsedad son una sola y misma cosa. Pero sabemos ya que el hombre solo es incompleto, que es eventualmente un miembro posible de la sociedad, y muy en particular que la experiencia de un hombre no es nada si no es compartida, (...) lo que debe ser pensado no es ‘mi’ experiencia, sino ‘nuestra’ experiencia, y este ‘nosotros’ tiene posibilidades indefinidas (5.402 nota 2) [1988] (Peirce, citado en Deladalle, 1996 p. 158)

En el marco de una teoría matemática-psicológica –señala Deleuze– Leibniz podría dar respuesta a la pregunta por lo imposible. Siguiendo la línea del pensamiento matemático, Castoriadis (2001) desarrolla una respuesta –a Thom sobre la topología y la aritmética– en la que claramente identifica a la idea matemática del continuo como parte de la lógica conjuntista-identitaria (también nombrada por Castoriadis como lógica ensídica);⁹⁴ no obstante, cuando se refiere al continuo *intuitivo* o continuo *real*, señala que la representación inmediata que tenemos sobre el tiempo y el espacio es la del continuo pues “ni uno, ni otro incluyen agujeros”. Lo viviente⁹⁵ –como lo llama Castoriadis– se mueve en la realidad, en un movimiento continuo en un espacio continuo y en un tiempo continuo; así, lo continuo no es “un simple artefacto matemático (*ensídico*)”

Según los principios de la Física en turno –insiste Castoriadis–, lo viviente en su calidad de *cuerpo físico* es (o no es) discontinuo; no así, cuando se halla en

⁹⁴ Castoriadis (2001) –a partir del año 1964– trabaja convencido de que en lo imaginario social, lo sociohistórico y la psique circulaba algo que no era la lógica tradicional, aunque no dejaba de reconocer su influencia. Por ello, su formulación de la lógica de magmas incluye a la lógica tradicional –lógica conjuntista-identitaria (ensídica)– pero no la reduce a ella.

⁹⁵ “Todo ser viviente es un ser para sí. Eso significa en primer lugar que crea su propio mundo, un mundo propio, una *Eigenwelt*. Cosa que a su vez implica que presenta (o que ‘tiene’ o que es, y por lo cual se define como ser viviente) un alma” (*ibid*, 2001 p. 178)

su calidad de *viviente* pues la continuidad temporal y espacial en la que se da no tiene analogía con el mundo físico.

El ser conoce lo *discreto*, ya que se constituye a través de las fracturas, las creaciones, los estratos heterogéneos. Conoce además lo continuo, en la medida en que esas fracturas y las formas que emergen de ellas están, forzosamente, condicionadas por aquello que les *precede* y los *rodea* –la creación es *ex nihilo*, no *in nihilo* ni *cum nihilo*–, y que cada nivel ontológico hace emerger un *espacio* y un *tiempo* propios. (...) Existe una idea *pura* de la extensión que no se puede eliminar. Existe lo múltiple; y no podemos pensar lo múltiple sino *en* un receptáculo, o bien como *haciendo ser* un receptáculo que lo recogerá. Lo múltiple está en una continuidad –o constituye el ser de una continuidad existente; lo múltiple puede ser del orden de lo diferente o bien del orden del otro–. En el primer caso, tenemos una extensión *ensídica*; en el segundo, una extensión *poiética* (imaginaria). (Castoriadis, 2001 p. 298)

2. Experiencia y significación: pensar la intervención

Castoriadis reconoce que el pensamiento de Freud ofrece una perspectiva insólita sobre el ser humano y, al mismo tiempo, señala la dificultad de Freud en reconocer a la imaginación como lo propio del hombre, una imaginación desenfrenada y “disfuncionalizada”. Según Castoriadis (1993), Freud evita, de muchas maneras, tematizar a la psique como imaginación aunque a lo largo de todo su trabajo no hace más que abordar la imaginación.

En verdad, se podría escribir un libro sobre esta antinomia que habita el pensamiento de Freud, y sobre la historia de la batalla que ahí se libra entre, por un lado, esos términos que se le presentan como indubitables al comienzo, y que se ven problematizados a medida que avanza, esta especie de trinidad o de trinomio: realidad, placer, lógica, donde el aparato psíquico opera de manera más o menos lógica frente a una realidad que le es dada, para evitar el displacer – esta es la primera formulación del principio de placer, contenida en el *Proyecto* de 1895– o para maximizar el placer; y, por otro lado, la imaginación, es decir las elaboraciones, aun quizá las creaciones fantaseadas y fantásticas, del aparato psíquico (Castoriadis, 1993 p. 24)

La actividad primordial de la psique es la imaginación, esa imaginación disfuncional y desaforada que Freud se negó a reconocer; y es, por esta imaginación, que en el inicio de la vida de un ser humano se ha de producir la transformación de la mónada psíquica para dar lugar al individuo social. La mónada psíquica es el primer estrato de la psique, un estrato que se halla en un

estado de satisfacción absoluta, regido por el principio del placer; se trata de un estrato en el que la psique no puede establecer diferenciaciones de ningún tipo, no hay percepción y no hay representación. Lo constitutivo de este estrato es el narcisismo como autoerotismo; su paradigma es la omnipotencia.

La *indistinción* que caracteriza a la mónada obedece al estado de satisfacción-completud que antecede a toda falta-ausencia-pérdida, todo deseo ya está satisfecho antes de que se presente como tal. Representación, deseo y afecto no se distinguen; el deseo "no es pensable como deseo de mantener o volver a ese estado, puesto que éste es vivido como ya dado, pero tiene en la experiencia circular su prototipo" (Franco, 2003 p. 124)

El quebrantamiento de la *indistinción* se produce a partir de una presión de origen somático que afecta a la psique; no obstante, en la psique no hay material ni organización para generar la representación primera, es la imaginación radical la que hace surgir ésta a partir de la inexistencia de representación alguna y es por ello que Castoriadis (1989) afirma que esta *primera* representación surge *a partir de nada*.

Este algo representable por y para la psique es *representación originaria* que –aventura Castoriadis– puede ser un primer puente entre el alma y el cuerpo. Esta primera representación es un "constituido-constituyente, una figura que luego será germen de los esquemas de figuración (...) por cierto con decisivos agregados de origen externo, pero necesariamente recibidos y elaborados según las exigencias planteadas por la representación originaria" (*ibid*, 1989 p. 193). La representación originaria contiene en sí la posibilidad de organización de toda representación, que será necesariamente subsecuente.

En la mónada se origina un deseo imposible de satisfacer fuera de sí misma: la recuperación del estado de satisfacción absoluta. Este deseo es innombrable, no hay palabras que lo expresen y no hay objeto en el mundo con el cual encuentre correspondencia; es sólo imagen, afecto e intención. Así, la ruptura de la mónada provoca en el psiquismo la búsqueda del reencuentro con lo imposible.

El estado de satisfacción absoluta de la mónada debe ser violentado para inaugurar la socialización de la psique y, por tanto, la constitución del individuo social. La imaginación radical de la psique requiere de la institución de la sociedad para dar cauce a la existencia social y abrir paso a la creación incesante de un flujo representativo/afectivo/intencional que se dará hasta la muerte,

flujo que se desarrolló a fuerza de convulsiones sucesivas y de profundos reordenamientos de la organización psíquica, cuyo sujeto "maduro" encarna también los depósitos estratificados e intercomunicantes, y que es esencialmente la historia de la socialización de la psique, o, dicho de otra manera, de la creación, por el *teukhein* y el hacer de los otros, de un individuo social. Pero esta historia, en todas sus etapas, lleva las huellas de su punto de origen, de un estado primero en el cual sujeto, mundo, afecto, intención, vínculo, sentido, son todo lo mismo. El individuo social, tal como lo fabrica la sociedad, es inconcebible 'sin inconsciente'; la institución de la sociedad, que es también, e indiscutiblemente, institución del individuo social, es imposición a la psique de una organización que le es esencialmente heterogénea, pero que, a su vez, también se *apoya* en el ser de la psique (y aquí también el término de apoyo adquiere un contenido distinto) y debe, inexorablemente, "tomarla en cuenta" (Castoriadis, 1989 p. 216)

La psique es un magma de representaciones, deseos y afectos; representaciones que tienen diferentes modos de darse, modos dependientes entre sí que responden a distintas lógicas: en la *mónada* prevalece la indistinción-fusión; en lo *primario* se da la separación, desplazamiento, condensación y figurabilidad; en lo *secundario* se produce la lógica formal. Estos son modos de funcionamiento del psiquismo; el primario corresponde al inconsciente y el secundario a la consciencia y preconsciouscia (Franco, 2003).

La figurabilidad que se produce en lo primario no responde a un orden de la lógica propiamente —que corresponde a lo *secundario*— pero tampoco es indistinción —característica propia de la *mónada*—; la *creación* de ideas/figuras/formas/sentidos a la que da lugar la imaginación radical, no es producto de "lo inducido ni de lo deducido" (Castoriadis, 1992), entonces ¿de qué es producto?

La figurabilidad no es propiamente una imagen, para ser tal debe reunir elementos presentables pertenecientes a cierta organización y orden; una imagen debe *formar conjunto* a partir de elementos que siempre se hallan incluidos en

cierta organización y cierto orden; sin esta organización, no existiría imagen, sólo caos. Que una imagen sea tal, depende, en parte, del trabajo de la imaginación radical del sujeto, pues “contiene ya en sí mismo los gérmenes de lo lógico, puesto que toda formación implica puestas en relación múltiples según las reglas” (Castoriadis, 1993 p. 38)

Así como para Castoriadis la primera representación surge de la nada, para Peirce, en la filosofía de la significación, la primeridad –que tiene raíces en el concepto aristotélico de materia⁹⁶– supone “la materia como pura posibilidad, puede concebirse como el elemento (que no puede ser ya explicado puesto que está presupuesto en toda explicación) a partir del cual comenzó el mundo, como la absoluta nada de la que partió la creación” (Apel, 1997 p. 217)

Primeridad, segundidad y terceridad son modos de ser del signo que se refieren a condiciones relacionales del espacio lógico y calidades cognitivas diferenciadas. Las tres como ideas de relación tienen referencias distintas: la primeridad está referida a “una expresión monádica estructurada a partir de un término, [la segundidad] a una expresión que compromete dos términos en una relación diádica, [la terceridad] a una relación que involucra necesariamente tres términos y que da a su forma final y definitiva al proceso de semiosis (...) la teoría misma de la proposición no es, como piensa la lógica, una relación dualista, donde el sujeto se remite al predicado o se vincula con el predicado” (Mier, 2006 p. 85)

La *imaginación radical* y la *primeridad* confluyen como categorías destinadas a la elucidación del origen del ser de la significación. No se refieren a lo mismo, no son dos formas de nombrar al mismo objeto; son objetos distintos porque han sido concebidos en perspectivas diferentes. El marco general de desarrollo del pensamiento de cada filósofo no permite hacer equivalencias; de tal manera que no es simple pensar la articulación entre sus concepciones. No obstante, Mc Nabb está convencido que es posible establecer una “comunidad de mentes” entre Castoriadis y Peirce pues

los esquemas semióticos y categoriales [de Peirce] van muy de la mano de una concepción arquitectónica de los “procesos del ser en general”, por lo cual

⁹⁶ “Todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, tal potencialidad es la materia en cada cosa” (Aristóteles, 1994 VII 1032^a 20)

podrían fundamentar teóricamente las metas revolucionarias que definen el proyecto político de Castoriadis, así como llevarnos a una concepción equilibrada de los procesos sociales donde la innovación creativa y la estabilidad racional juegan papeles igualmente importantes (*ibid*, 2008 p. 50)

La afirmación de Mc Nabb es muy arriesgada y controvertible, pues difumina las intensidades y variantes del pensamiento de cada autor y parece tratar a la obra de cada uno como si fuera posible pensar en cierta unidad u homogeneidad. En lo particular, a diferencia de Mc Nabb, considero que la búsqueda de posibles articulaciones entre las concepciones de Castoriadis y Peirce ha de ser sobre puntos específicos y no sobre la generalidad, para no perder de vista las diferencias e, incluso, aquello que podría ser imposible de articular o, recuperando a Leibniz, quizá podría decirse que es imposible.

Abordar la posible confluencia entre la *imaginación radical* y la *primeridad* responde a la intención de reflexionar sobre la emergencia-de-sí para pensar la intervención psicosocial. En este sentido, ambas concepciones, nos llevan a un origen, para Castoriadis, en *la nada* y para Peirce en *la posibilidad... la potencia*⁹⁷ para, desde ahí, hacerse individuo en un mundo de significaciones que es social para ambos filósofos.

El presente surge así en este interregno en el que la determinación cede su sitio a lo indeterminado. Ni determinado ni indeterminado; y, sin embargo, naciente. Es el estatuto de la creación misma, la aparición de lo determinado, en ruptura con la propia determinación, Pero esta asimetría del presente, inscrito entre determinación e indeterminación no es sino una modalidad semiótica de una disposición energética, afectiva, de la aprehensión serial de las sensaciones y su posibilidad de composición recíproca. (Mier, 2000 p. 138)

Castoriadis refiere cierta presión de origen somático que afecta a la psique para que ésta, a partir de la nada, genere una representación originaria. En la primeridad, Peirce no establece referencia con lo somático; la primeridad es "ser o existir independientemente de cualquier cosa (...) es el origen de las cosas, considerado no como conducente a algo, sino en sí" (Deladalle, 1996 p. 33). La

⁹⁷ "Para Peirce la incorporación a la semiosis de lo potencial, de lo probable, constituye una renovación filosófica absoluta, una posibilidad de comprender el cambio, la incertidumbre, la duda, la potencia de invención, el falibilismo (...)" (Mier, 2006 p. 90)

concepción triádica del proceso de semiosis: primeridad, segundidad y terceridad, da un tratamiento de transformación radical al vínculo entre lógica y percepción, entre lógica y sensaciones en la creación incesante de significaciones; la semiosis no es sólo formación de figuras o imágenes es, sobre todo, una relación secuencial para la construcción argumentativa y lógica con fines de conocimiento⁹⁸ (Mier, 2006).

Primero es la concepción del ser o del existir independientemente de cualquier cosa. Segundo es la percepción del ser relativo a alguna otra cosa, la concepción de la reacción contra alguna otra cosa. Tercero es la concepción de la mediación por la cual un Primero y un Segundo se ponen en relación (...) El origen de las cosas, considerado no como conducente a algo, sino en sí, contiene la idea de Primero, el término de las cosas la de Segundo, el proceso de mediación entre el origen y el término, la de Tercero (...) En psicología, el sentimiento (*feeling*) es Primero, la sensación de reacción, Segunda, la concepción general, Tercero, o mediación" (Peirce 6.32 citado en Deladalle, 1996 p. 32)

La *representación originaria* podría generar el *feeling* al que se refiere Peirce, siempre que éste sea entendido como sensación⁹⁹ y no como sentimiento. La sensación permite comprender las variaciones infinitesimales que contrastan "no sólo en la dimensión homogénea de una misma sensación, sino *a la vez* con dimensiones *virtuales* de sensaciones heterogéneas, [que] hace posible la variedad infinita de la *realización semiótica de la experiencia*" (Mier, 2000 p. 142)

En la perspectiva de Apel (1997), la primeridad en el proceso de semiosis es uno de los modos de ser del signo y, en sí misma es una calidad de la significación. La segundidad y la terceridad¹⁰⁰ son también modos de ser del signo

⁹⁸ Peirce identifica el conocimiento "tanto con el proceso evolutivo de la naturaleza (en lo referido a sus presupuestos inconscientes) como con el proceso histórico de la sociedad (en cuanto a que sus supuestos son controlables en principio)" (Apel, 1997 p. 165)

⁹⁹ "Si bien, ante el texto de Peirce la primera inclinación es verter *feeling* por 'sentimiento', es preciso subrayar que en el propio Peirce se encuentra un uso diferenciado de los conceptos de *sensation* y *feeling*. El uso inglés habitual suele conferir a la palabra *feeling* un carácter más amplio al comprender en ese término no sólo el sentido fisiológico de sensación, sino también el de emoción, llegando incluso a admitir en su significado el rasgo de pensamiento, mientras que *sensation* parece destinado a nombrar sólo la implantación puntual de lo sentido en el momento de la percepción" (Mier, 2000 pp. 133-134)

¹⁰⁰ "(...) sólo la consideración simultánea de estas tres categorías fundamentales puede garantizar un sistema filosófico completo desde el punto de vista arquitectónico y

y calidades diferenciadas de la significación. La primeridad es en sí misma carente de relaciones, es sensación (*feeling*) precognitiva; la segundidad es la categoría de la existencia y como tal presenta la relación diádica sujeto-objeto, es la categoría de la experiencia sensorial de los "brute facts", de la irrupción del mundo externo; la terceridad es la relación triádica de la designación de algo como algo para una conciencia interpretativa, es la categoría que se constituye por medio de la "conciencia de un hábito de conducta". Estas tres categorías –fundamentales en la arquitectónica de Peirce– tienen una función heurística que se hace evidente cuando se considera la transición a la psicología.

Para Peirce la significación es acción y son las creencias –como hábitos de inferencia– las que orientan nuestras acciones; para Castoriadis nuestras acciones están orientadas por las significaciones¹⁰¹ imaginarias sociales, tanto instituidas como instituyentes, que son las que producen lo histórico-social.

La existencia en sociedad requiere de dos operaciones que son las que hacen a los individuos conscientes y actuantes: *legein*¹⁰² (representar social) y *teukhein*¹⁰³ (hacer social). La sociedad no es conjunto, ni estructura, ni sistema; la sociedad es magma de magmas –como la define Castoriadis– que incluye, necesariamente, la dimensión del hacer/representar social. El magma es –sin poder dejar de ser– coherente con la lógica ensídica, misma en la que y por la cual se producen el *legein* y el *teukhein* y, al mismo tiempo, el magma de magmas

fenomenológico, mientras que cualquier intento de eliminar alguna de estas categorías básicas acabará necesariamente en una <reductive fallacy>" (Apel, 1997 p. 45)

¹⁰¹ "(...) la dimensión conjuntista-identitaria está presente en todas las significaciones, comprendidas las que no tienen ninguna relación con lo real o con lo racional (...) una significación, toda significación, (...) es esencialmente indefinida e indeterminada; cuando tomamos en consideración el ser pleno de la significación, la lógica identitaria-lógica de conjuntos carece de auténtica influencia (...) consideradas en su plenitud, las significaciones no son elementos ni se componen de conjuntos; el mundo de las significaciones es un magma. Y sin embargo, la significación sólo puede ser significación, sólo puede entrar en el discurso mismo que quisiera decir lo que aquí se trata de decir, en la medida en que, por uno de sus aspectos, en uno de sus estratos, se deje aprehender como si fuera algo distinto y definido, sin lo cual no sabríamos de qué se habla" (Castoriadis, 1989 p. 131)

¹⁰² distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir

¹⁰³ reunir-adaptar-fabricar-construir

contiene aquello que no puede ser agotado por la lógica conjuntista-identitaria y por lo cual se produce la indeterminación y la creación incesante: el imaginario.

El *legein* es la dimensión conjuntista-constituyente de conjuntos del representar/decir social, así como el *teukhein* (...) es la dimensión conjuntista-constitutiva de conjuntos del hacer social. Ambas se apoyan en el aspecto identitario del primer estrato natural, pero ambas son, ya como tales, creaciones sociales, instituciones primordiales e instrumentales de toda institución (lo que no implica ninguna anterioridad temporal o lógica). (Castoriadis, 1989 p. 123)

La operación nuclear del *legein* es la designación, lo cual implica la potencia operativa del signo, entendido no a la manera de Saussure, sino en "su sentido corriente". Castoriadis presenta al signo como equivalente absoluto de todos los *x* posibles; en este sentido, la relación signica se presenta en *signo-objeto*, que pone en juego el *quid pro quo* como representación. La relación signica guarda una relación de inherencia recíproca con los esquemas operadores de la discreción-separación, la reunión, el valer como/para, la iteración y el orden, que son básicamente los mismos operadores del *teukhein*, pues *legein* y *teukhein* remiten el uno al otro y se implican de manera circular, aunque en el *teukhein* no aparece la relación signica como operador central.

Lo que la relación signica pone en juego es una figura concreta, material-sensible (habitualmente audible o visible), pero que únicamente es signo en la medida en que existe como sensible sin materia para los hombres de la sociedad considerada, y ello más allá de la existencia concreta de un individuo particular cualquiera. Lo sensible sin materia: es ahí, exactamente lo que Aristóteles da como definición de *phantasma*, la fantasía, la "imagen". Lo que se muestra como multiplicidad indefinida de ejemplos concretos (...) sólo se mantiene reunido gracias a que la multiplicidad indefinida de las figuras sensibles sin materia, de los *phantasmata*, de las representaciones (...) sensibles genéricas de los individuos (...) se mantiene a su vez reunida gracias a la figura sensible sin materia que el signo y este signo para todos y en un área social dada, por aquello que obligatoriamente se ha de llamar *phantasma* histórico-social, la "representación social" (representación para nadie y para todos, todos indefinidos) de la palabra y de tal palabra en su existencia material-abstracta y completamente independiente de su relación con la significación. (*ibid*, 1989 p. 136)

El *legein* encarna la dimensión conjuntista-identitaria del lenguaje en el representar social; de la misma manera, el *teukhein* encarna la lógica ensídica del

hacer social. El operador central del *teukhein* es el *útil* como *eidos* “en tanto no es simple ‘cosa’, sino ‘idealmente’ puesto ya como elemento de la relación de finalidad, como el ‘medio’ que puede o no debe hacer que...” (Castoriadis, 1989 p. 162). El *útil* es lo que *es* a partir de que *no es* y de *lo que no es*; sólo puede ser a partir de aquello a lo que *puede* dar existencia.

Es así como el hacer y el *teukhein* instauran, mediante la institución de la realidad, una nueva división, fuera de las de ser/no-ser, valer/no-valer, que había instaurado el *legein*: nos referimos a la división de posible/imposible, factible/no-factible (...) Insistamos en este punto: la distinción posible/imposible es *segunda* y *derivada* en el *legein* como tal, a saber como *código*. Cuando el *legein* dice lo posible y lo imposible, dice lo que el *teukhein* ha puesto y aquello a lo que el *teukhein* ha dado existencia. En tanto código, el *legein* tiende a la bipartición: obligatorio-imposible (...) Es así como sociedad e individuos viven y funcionan cada vez en la representación obligatoria de la existencia absoluta de ‘posibles’ y de ‘imposibles’ preconstruidos, o, en otros términos, en la posición imaginaria de una realidad en cuyo seno la frontera entre ‘posible’ e ‘imposible’ quede rigurosamente trazado de una vez para siempre y desde siempre. Lo posible es puesto así como *determinado* (...); y también son puestos como *determinados* los medios, instrumentos, procedimientos y maneras de hacer que lo transforman en actual o efectivo

En la concepción del signo y la relación signica, hay una convergencia importante entre Castoriadis y Peirce. El primero, señala el carácter conjuntista-identitario de la relación signo-objeto y, al mismo tiempo, reconoce la fuerza de creación de significaciones que trasciende lo instituido, pues las determinaciones no agotan la significación. El segundo propone una relación triádica: representamen-objeto-interpretante que abre ampliamente las posibilidades de la significación, como lo demanda Castoriadis en su metáfora del magma. Castoriadis mantiene una lucha por no reducir la significación a la lógica ensídica y defiende argumentativamente la potencialidad de lo sensible –desde la concepción aristotélica– incluso para pensar la representación social puesta en el *phantasma* social como creación e intuición que da existencia a *figuras* concretas imaginarias –creación inmotivada– y sociales –producto de una multitud de individuos–.

Y la institución del *legein*, inseparable del individuo como individuo social, implica que esta institución sea imposición de la equivalencia de los signos y de las combinaciones de los signos para todos (sentido indefinido) los individuos de un área dada del *legein*. Equivalencia significa equivalencia y no identidad de lo que, en cada individuo, “corresponde” al signo. La aserción de tal identidad, por cierto,

no tendría sentido puesto que aquello a lo que un signo corresponde para un individuo es inseparable del flujo representativo/afectivo/intencional que ese individuo es; las representaciones correspondientes a los mismos signos para individuos diferentes son incomparables. (Castoriadis, 1989 p. 151)

Peirce explica el proceso de semiosis por la relacionalidad lógica y temporal entre primeridad, segundidad y terceridad sin dejar de asumir que hay una parte de lo incalculable, de lo irracionalizable en el proceso de significación, que es producido por la experiencia entendida como “la conciencia de la acción de una sensación al momento de destruir una sensación más antigua” (Peirce, citado en Mier, 2000 p. 136).

Todo juicio está así sometido a una doble tensión: por una parte, la que surge de la continuidad y los encadenamientos de la serie temporal y lógica de la semiosis, cuya dinámica está determinada desde las experiencias, hábitos, inferencias y juicios previos, y por la otra, por la tensión que surge con el irrumpir de las afecciones provenientes de la experiencia, de la condición siempre inaudita, disruptiva y perturbadora del fenómeno, los acontecimientos en su existencia relacional. Esta doble tensión impone su singularidad a cada momento de la semiosis. Hace patente el peso que adquiere en la significación el campo virtual de las acciones potenciales derivadas de un cuerpo proposicional, y también fuerza de gravitación que conservan los hábitos sobre la secuencia de inferencias y la fuerza ética de la creencia. (Mier, 2006 p. 95)

Para pensar la intervención psicosocial, Castoriadis (1989) nos impone una especie de tautología cuando señala que el *legein* y *teukhein* existen en tanto su existencia se da por un *legein-teukhein*. Esta afirmación no sólo sitúa a la intervención en lo histórico-social, además la señala como producto de y como acción en el *legein-teukhein*. No obstante, no es claro el proceso por el cual se crean las significaciones del representar social y el hacer social, aunque es atinadamente enfático en la idea de *phantasma* que en lo individual y lo social sostiene la creación como condición inabarcable por la lógica ensídica.

Una lectura de la visión castoridiana puede mostrar los límites de la intervención psicosocial –independientemente del fundamento teórico y metodológico que le avale– en tanto que los señalamientos e interpretaciones, emitidos en la acción de intervenir, se inscriben en el *legein-teukhein*. En este sentido, podríamos pensar en una especie de circularidad que no se cumple como

tal, precisamente por la imaginación radical, que no puede ser propiciada por la intervención en sí pero –paradójicamente– ésta podría dar lugar a afecciones¹⁰⁴ que –desde la no continuidad– provoquen la experiencia, sin que se pueda pensar que éstas sólo se pueden producir por la intervención psicosocial.

Para Peirce la significación es un proceso de transfiguración permanente de las relaciones en la triada para la conformación del hábito. El proceso de semiosis se da por la relación dinámica entre el efecto desencadenante de las afecciones (primeridad), la existencia como momento de la segundidad y la fuerza del interpretante (terceridad) como signo que modela los hábitos y los procesos de inferencia conducentes al conocimiento. De esta manera, el proceso de semiosis expresa “la fuerza de invención conjetural desencadenada por la experiencia y transfigurada en secuencias lógicas de inferencia y significación que deriva en una atmósfera reiterativa de acciones” (Mier, 2006 p. 96)

La semiosis como proceso inferencial conforma un trayecto cognitivo, en el que la idea de conocimiento es renovada por las concepciones de la acción, la reconsideración de los fundamentos y los alcances de la verdad, confirmando nuevo sentido a la reflexión sobre la norma e incorporando en la acción a la posibilidad, la potencia y el azar (Mier, 2006).

Si la primeridad es el ser-así cualitativo de la experiencia ¿cómo ésta puede incorporarse al conocimiento, entendido como terceridad (proceso lógico de mediación) y como segundidad (proceso de confirmación mediante la confrontación con hechos sorprendentes)?

¿Cómo puede la información que proviene de la parte incontrolable de la mente –es decir, que procede de la naturaleza (dentro y fuera del hombre)– pasar a formar parte de las premisas de la argumentación lógica? Esto es, ¿cómo es posible el conocimiento en tanto que *experiencia* en general? (Apel, 1997 p. 228).

¹⁰⁴ “La afección compromete la duración de una idea general que preserva, sin embargo, con toda esa confluencia de sensaciones transformadas en un cuerpo articulado, energético, toda su capacidad de afección. Es en esa densa confluencia de sensaciones donde se da forma y sentido a lo apenas aprehendido por los sentidos e incorporado como un mero trazo, como una figura apenas bosquejada aún ajena a la experiencia y más aún a la significación” (Mier, 2000 p. 144)

Para Peirce existen tres clases de razonamiento en los que puede constituirse un método que conduzca a la verdad: la inducción, la deducción y la abducción.

La abducción es razonamiento que afirma ser tal que en caso de que haya alguna verdad averiguable respecto a la materia que se trata, el método general de este razonamiento, aunque no necesariamente cada aplicación general de él, debe finalmente aproximar a la verdad. De estas tres clases de razonamiento [deducción, inducción y abducción] la abducción es el más bajo. En tanto que es sincero, y si no lo es no merece ser llamado razonamiento, la abducción no puede ser absolutamente mala. Pues los esfuerzos sinceros por alcanzar la verdad, no importa de qué forma equivocada puedan comenzarse, no pueden fallar al final al obtener toda la verdad que sea alcanzable. Consecuentemente sólo hay una preferencia relativa entre diferentes abducciones; y la base de tal preferencia debe ser económica. Es decir, la mejor abducción es la que es probable que conduzca a la verdad con el menor gasto de tiempo, vitalidad, etc. (Peirce, 1902 p. 14)

A partir de sus trabajos de 1902/03, el énfasis semiótico de la iconocidad en la primeridad llevó a Peirce a una caracterización definitiva de la inferencia abductiva.¹⁰⁵ Mientras que la *deducción* es concebida como la mediación lógica pura en la terceridad y la *inducción* –en la segundidad– es la evaluación del grado de confirmación a través del encuentro con los hechos, queda en la primeridad de la experiencia la reinterpretación de la *abducción*¹⁰⁶ que,

dice Peirce “es la única operación lógica que introduce una idea nueva”. En tanto que inferencia, en cuyo caso límite inconsciente se apoya la percepción (y en consecuencia toda “intuición” científica), expresa las cualidades icónicas de la naturaleza en hipótesis formuladas lingüísticamente. En consecuencia, la abducción es la primera etapa de toda investigación y, puesto que es la respuesta espontánea y divinadora del hombre a los estímulos de su entorno, es el equivalente humano del instinto animal. (Apel, 1997 p. 164)

El proceso de semiosis como un proceso inferencial no es ajeno, extraño o extravagante a los planteamientos castoridianos del *legein* y *teukhein*, aunque

¹⁰⁵ “La abducción fue postulada en 1868 como proceso infinito de mediación lógica de toda primera experiencia entendida como ‘intuición’ meramente aparente. Ahora, sin embargo, tenía que concebirla de modo que no sólo fuese demostrable la consistencia de la idea de una primera experiencia no deducible del ser-así cualitativo (el comienzo del conocimiento en el tiempo)” (Apel, 1997 p. 229)

¹⁰⁶ “Abducción, nos explica Peirce, “representa la espontánea conjetura de una razón instintiva o la simple interrogación... la creencia irresistible que conduce al hombre a la ejecución de sus funciones propias... “encarnar sus ideas en las creaciones artísticas en los instrumentos y en sistemas teóricos” (Peirce, citado en Lugo, 1970)

tampoco le son propios. Y, si bien, los planteamientos peirceanos ayudan a comprender los procesos de significación que se pueden desencadenar en la intervención psicosocial, es importante no perder de vista que los procesos lógicos que refiere, no se ubican del todo en la lógica ensídica de Castoriadis; al igual que los planteamientos castoridianos no dejan de reconocer la importancia-necesidad de la lógica conjuntista-identitaria.

Para pensar la intervención psicosocial se pueden *figurar* algunos puntos de contacto entre Peirce y Castoriadis. En páginas anteriores aventuramos, desde el surgimiento de la representación originaria, la posibilidad conceptual del pasaje de la ruptura de la mónada a la significación social por la instancia primera (primeridad). Ahora, ubicados en el plano del trabajo de la intervención con individuos socializados, podemos abordar las *significaciones imaginarias sociales* en contacto con el *hábito* como asentamiento de reglas de acción.

El trabajo de Peirce sobre el proceso de semiosis en relación con una teoría de la acción, planteó nuevas posibilidades para la comprensión de la relación entre conducta, norma, experiencia y posibilidad (Mier, 2006). En este sentido, la concepción del hábito –como terceridad– responde a la ley o lo que se expresa en una proposición universal; el hábito es interpretante lógico por ser general, condicional y final; el hábito¹⁰⁷ expresa una regla *general* de acción, una acción *condicionada* por la tendencia del hombre a actuar de cierta manera y *final* porque no requiere interpretante.

La idea de interpretante permite a Peirce pasar de la relación entre la lógica y la significación a la relación entre lógica, acción y significación, en la cual,

Hábito, experiencia, creencia y significación revelan un vínculo constitutivo iluminado de manera inusitada por la condición de potencia, estructurados en la

¹⁰⁷ “Lo que el hábito es depende de *cuándo* y *cómo* nos mueve a actuar. Por lo que respecta al *cuándo*, todo estímulo a la acción se deriva de la percepción; por lo que respecta al *cómo*, todo propósito de la acción es el producir un cierto resultado sensible. Llegamos, así, a lo tangible y concebiblemente práctico como raíz de toda distinción real del pensamiento, con independencia de lo sutil que pueda ser; y no hay ninguna distinción de significación tan afinada que no consista en otra cosa que en una posible diferencia en la práctica” (Peirce, [1878] 1988 p. 209)

trama lógico temporal de las relaciones semióticas. La fijación en la creencia por el hábito definirá el destino de la argumentación y los alcances y espectros de la acción. Convención, generalización y universalidad surgidas del proceso de argumentación y características del dominio simbólico junto con la fijeza de la creencia, integran dinámicamente la significación y el hábito. (...) La significación involucra necesariamente este espectro del actuar que delimita un conjunto de potencias, de realizaciones virtuales, de despliegues abiertos a la posibilidad. Son estos dominios, estos espectros de actos los que hacen patente la estructura fija de expresión de la creencia, pero abren también la posibilidad de su variación continua, infinita. Esa calidad inherente al actuar que es la creencia, persiste como una dimensión lógica subyacente y constitutiva del universo semiótico" (Mier, 2006 p. 92-93)

El hábito –como asentamiento de una regla de acción– es constituyente de la *creencia* como una de sus tres propiedades; las otras propiedades son: que podemos percatarnos de ella y que apacigua la irritación de la duda (Peirce [1878] 1988). Mientras que Peirce distingue –con estas propiedades– a la *creencia* como un proceso inferencial, de significación y regulación de las acciones, para Castoriadis (1998), es la creencia en las significaciones lo que mantiene unida a la sociedad y de ahí la dificultad para cuestionarlas. Castoriadis toca muy poco el tema de la creencia, aunque reconoce su fuerza para sostener las significaciones instituidas en la sociedad, hasta llegar al punto de su clausura. Por su parte Peirce, concede la fuerza de la acción a la significación modelada en la *creencia*

(...) dado que la creencia es una regla para la acción, cuya aplicación implica más duda y más pensamiento, a la vez que constituye un lugar de parada es también un lugar de partida para el pensamiento. Por ello me he permitido llamarlo pensamiento en reposo, aun cuando el pensamiento sea esencialmente una acción. El producto *final* del pensar es el ejercicio de la volición, de la que el pensamiento ya no forma parte; pero la creencia es sólo un estadio de la acción mental, un efecto sobre nuestra naturaleza debido al pensamiento, y que influirá en el futuro pensar. La esencia de la creencia es el asentamiento de un hábito; y las diferentes creencias se distinguen por los diferentes modos de la acción a la que dan lugar (Peirce, [1878] 1988 p. 207)

En esta perspectiva, la cualidad de la intervención psicosocial es marcadamente diferente si se parte de la noción castoridiana de *creencia* o si se parte de la noción peirceana. La primera denota la cristalización de la significación como un obstáculo por su poder de clausura y, con ello, la dificultad para generar acciones

de otra naturaleza. La segunda reconoce tanto su fijeza temporal de la creencia, como su potencialidad para la apertura a nuevas posibilidades de pensamiento y acción; por ello, Peirce la concibe como punto de llegada y punto de partida del pensamiento.

La diferencia en la concepción de la creencia impacta en el proceder de la intervención, particularmente cuando se trata de su confrontación, de su fractura, de su quebrantamiento. Respecto a ello, Castoriadis apela a la interrogación como una manera de poner en suspenso las significaciones imaginarias sociales y dar cauce a la imaginación creadora que posibilite otras formas de ser. En tanto, Peirce apela a la experiencia y, con ello, hace visible el potencial de la afección como posible detonante para la generación de nuevas ideas, mediante la abducción.

Interrogación y experiencia no son lo mismo, no son equivalentes, no son complementarios, son condiciones distintas que se pueden producir en la intervención pero no son consecuentes una con la otra: no toda interrogación genera experiencia, ni toda experiencia requiere de interrogación, pues la interrogación en sí es una construcción argumentativa inscrita en la lógica ensídica, mientras que la experiencia es sensación,¹⁰⁸ es irrupción y violenta destrucción de los signos.

La experiencia es imposibilidad o la imposibilidad es experiencia; es difícil tomar una u otra definición, pero sin duda, son vinculantes y dan una idea más clara de lo que podría pretender la intervención psicosocial, sin saber si realmente lo logra. La imposibilidad/experiencia se produce por la discontinuidad que se genera en el *encuentro* con el otro... con lo otro, porque ese *encuentro* obliga al desconocimiento de sí mismo. Es la discontinuidad la que se

¹⁰⁸ “La sensación despliega entonces su capacidad de afección y esa capacidad es la que fija la experiencia, pero también la disgrega, la proyecta sobre otras sensaciones y la implanta en ese juego de alianzas y resonancias que da su permanencia a la significación. Ese impulso es dual: objetivante y reflexivo. Apunta al objeto exterior, pero al mismo tiempo fija su figura en la memoria, en el hábito” (Mier, 2000 p. 157)

produce en la emergencia de lo imposible –que no imposible, que no contradictorio–; es la significación el esfuerzo de crear composibilidad como una manera de colocarse en un mundo posible... *como una manera de ser posible uno mismo.*

CONCLUSIONES

La psicología social no es una simple intersección de dos círculos, ni es el intersticio que hay entre la sociología y la psicología. El encargo a la psicología social, en cuanto al estudio de las relaciones individuo-sociedad, deja al descubierto las limitaciones teóricas y metodológicas de las distintas líneas de pensamiento que conforman el área y, al mismo tiempo, pone a prueba sus potencialidades.

La forma en que estas líneas de pensamiento enfrentan este reto y el posicionamiento que adoptan, deviene de la concepción que prevalezca en ellas sobre el ser humano y sobre la sociedad. No sólo se trata de un desarrollo conceptual; sin duda, hay marcas ideológicas que exhiben el carácter socio-histórico de una disciplina que, en algunas de sus líneas, se niega a sí misma tal carácter.

Este es el caso de la psicología social hegemónica, ante la cual se han desarrollado vertientes que se proponen como alternativa, presentándose justamente por el reconocimiento de su condición social e histórica y no sólo como contexto de los sujetos, sino como posibilitante de sus condiciones. En el marco de esta psicología social, se encuentra una configuración teórico-metodológica nutrida por concepciones provenientes de campos como la psicología, el psicoanálisis, la sociología y la filosofía: la psicología social de grupos e instituciones.

Sin que exista una delimitación clara que distinga cuáles concepciones pertenecen a esta psicología y cuáles no, desde su origen se ha buscado enriquecer la reflexión a partir de la relación con diversas disciplinas y fuentes de pensamiento. No obstante, no todo tiene cabida y en ello se juega como factor de primer orden, la concepción de un sujeto social que tiene la potencialidad para la *transformación* de sí y, con ello, la posibilidad de cierta transformación del ámbito sociocultural que le es propio.

La *transformación*, como eje del desarrollo teórico, de los planteamientos metodológicos y de las propuestas estratégicas, se ha observado en las

perspectivas abordadas en esta investigación. Desde los trabajos de Elton Mayo – con marca funcionalista– hasta la visión del Análisis Institucional y la consigna del estallamiento de la institución. Sin embargo, aunque comparten el ideal de la transformación –aún cuando no se le nombra de la misma manera– la referencia al sujeto y a la sociedad no es la misma.

Como antecedente, tiene un lugar importante Kurt Lewin. Al margen de que Lewin hubiera logrado dar un estatus científico a la psicología social y que su teoría del campo representara una importante apertura para el estudio de los grupos, cabe destacar la definición que hace de la intervención –como práctica inherente a la psicología social– a partir de la concepción e instrumentación de un proceso diádico respecto a las costumbres de un grupo: *congelamiento-descongelamiento-congelamiento*. Sin ser reconocida como tal, esta diada permanece en el entramado de distintas propuestas de la intervención psicosocial; propuestas que tienen como punto de partida el reconocimiento de lo establecido, para procurar “quebrar el hábito” –como lo dice Lewin– y dar paso a que la modificación –generada en el quebrantamiento del hábito– ocupe su lugar como lo establecido que siempre será temporal.

La transformación de las “costumbres de un grupo” –tanto en su intención como en su proceso– responde a encargos/demandas sociales que no siempre pueden identificarse con claridad y en las cuales suelen inscribirse las prácticas y los discursos que la sostienen. En este sentido, la lectura foucaultiana sobre los dispositivos permite comprender el sentido de estas prácticas, distinguibles por su explícito carácter estratégico; prácticas que a partir de un objetivo inicial, derivan en lo que Foucault denomina *estrategia sin sujeto*. En gran medida la intervención en psicología social suele tener una mirada de corto alcance, generalmente quedando satisfecha con los resultados observables en el inmediato y el corto plazo. Así, ni siquiera se contempla la posibilidad de devenir en una estrategia sin sujeto.

Las afluentes conceptuales que configuran la perspectiva de la psicología social de grupos e instituciones, se caracterizan por manifestar su resistencia a

someterse a ciertos encargos/demandas sociales, haciendo un esfuerzo no por mantenerse al margen, sí por comprometerse con una postura crítica. Si bien el psicoanálisis –como corpus teórico– no comparte esta manifestación, no hay duda de que su ruptura con una noción de sujeto racional, indiviso y dueño de sí mismo, ha signado el desarrollo de formulaciones como la de los grupos operativos, el análisis institucional y la institución imaginaria de la sociedad.

Así, el interés por mantener una postura crítico-política y la concepción de una subjetividad no centrada en lo racional, ponen al centro de la intervención psicosocial a un sujeto que –en la concurrencia de lo colectivo– puede aspirar a la transformación de sus condiciones y circunstancias. En esta idea, la pretensión de la intervención es que los sujetos, desde sí –subjetividad y potencialidad–, construyan sus opciones y, para ello, se pone a su disposición cierto saber especializado. Ante ello, las preguntas que surgen son: ¿la intervención –en la psicología de los grupos e instituciones– puede no ser partícipe de las múltiples formas del emplazamiento que se producen en lo social?, ¿cuáles son las concepciones que permitirían contribuir a esta reflexión?

Sin duda, hay más de un rumbo que seguir, y en este trabajo se ha elegido el tema de la significación por ser uno de los puntos importantes que aparecen en los discursos teóricos abordados y que se proponen, de una forma u otra, poner simiente para la *transformación*.

En la versión preparatoria de una conferencia que Foucault pronunció en New York en 1981, decía que

Para Heidegger, el conocimiento del objeto selló el olvido del Ser a partir de la *tekhne* occidental. Demos vuelta la cuestión y preguntémonos a partir de qué *tekhnai* se formó el sujeto occidental y se iniciaron los juegos de verdad y error, libertad y coacción que los caracteriza (Gros, 2002 p. 495)

En la línea del proyecto de la psicología social de los grupos e instituciones, ahora “damos vuelta a la cuestión” y nos preguntamos por la *tekhnai* que resitúa a los sujetos en sus propios “juegos de verdad y error, de libertad y coacción” que los

caracterice por *otro modo de ser* en el mundo. Y a ello agregamos ¿es posible esta *tekhnai*?

En este sentido, la noción leibniziana de imposibilidad puede contribuir a elucidar respecto a esto que se nombra como *otro modo de ser*. Hablar de lo imposible no es hablar de lo posible-imposible; el mismo Leibniz dice que la imposibilidad no es una relación de contradicción, aunque él mismo no puede decir cuál es su raíz.

El ejercicio de la intervención psicosocial pulsa¹⁰⁹ la imposibilidad y con ello puede crear fisuras o, incluso, fracturas en las significaciones, lo cual podría ser la esencia de la técnica de la intervención psicosocial.

Incorporar la noción de imposibilidad en la reflexión teórica sobre la intervención es insuficiente por sí misma, pues provoca preguntarse sobre las consecuencias de la pulsación de la imposibilidad. En este sentido, la *imaginación radical* concebida por Castoriadis y la noción peirciana de *experiencia* se proponen como puntales de la reflexión teórica sobre la intervención. Ambas revelan uno de los trayectos de la transformación de la subjetividad; trayecto que arranca con la *imaginación radical-experiencia* para confluir en un mundo de significaciones instituidas e instituyentes en las que se conforma la *creencia* como proceso inferencial de significación y regulación de las acciones.

Con esta investigación se propone incluir, en el espectro de reflexión sobre la intervención en la psicología social de grupos e instituciones, a la noción peirceana de *creencia*.

La fijeza de los hábitos no es simplemente un marco para la significación, un recurso para la estabilidad, la recurrencia, e incluso el acotamiento de la semiosis. Los hábitos son también, en sí mismos, objeto de reflexividad, son, por consiguiente, objeto de juicio y, con ello, un recurso de la conciencia. La reflexividad sobre el hábito no es simplemente un acto de conocimiento, sino esencialmente el recurso de inteligibilidad que funda una ética, un modo de hacer patente el sentido de la acción como consecuencia del control del sujeto sobre el destino de sus propios afectos y acciones. Así, para Peirce, control que se encuentra en la fuente de la ética no puede ser sino el de sí mismo (Mier, 2000 p. 167)

¹⁰⁹ Se utiliza esta palabra en el sentido de dar un toque a una tecla o a una cuerda.

La inclusión de la noción de creencia –en la concepción de Peirce– da otro matiz a la reflexión sobre la intervención en psicología social de grupos e instituciones; un matiz que tendría que continuar construyéndose en colectivo a partir de la transformación de la práctica de la intervención y la práctica de la intervención como transformadora de la trama conceptual.

Los procesos de significación son complejos, como complejos son los procesos inconscientes y los procesos de emergencia y transformación de los grupos y las instituciones. Y tal complejidad, no alcanza para responder si la intervención en la psicología social de grupos e instituciones es emplazamiento o emergencia-de-sí. Queda pendiente esta respuesta porque no es suficiente un abordaje teórico, se hace necesaria la elucidación política, la discusión ética, el análisis de la formación de quienes tienen a su cargo los procesos de intervención, la dinámica en la que se inscribe la intervención como producto y como productora de *legein-teukhein*, las disposiciones metodológicas, técnicas y estratégicas, las condiciones demandantes de lo social y la singularidad de los sujetos que se hacen partícipes de los procesos de intervención psicosocial.

Si fuera posible responder si la intervención psicosocial es emplazamiento o emergencia-de-sí, no sería suficiente y tal vez, desde ahora, habría que dar una vuelta a la cuestión y preguntar ¿Cómo tendría que ser la intervención psicosocial para que tenga lugar la emergencia-de-sí?

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2005) *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires
- Aguilar, M. A. et al (2008) *Propuesta de modificación al plan y programas de estudios de la licenciatura en psicología social. Documento de trabajo*. UAM-I [en línea] Disponible en internet: [http://csh.izt.uam.mx/sociologia/planes/psic/Propuesta/Propuesta de modificacion PS.pdf](http://csh.izt.uam.mx/sociologia/planes/psic/Propuesta/Propuesta_de_modificacion_PS.pdf) [Fecha de acceso 18 de marzo de 2011]
- Alvis, A. (2009) Aproximación teórica a la intervención psicosocial. *Revista Electrónica de Psicología Social Poiesis*, [en línea] n. 17 Disponible en Internet: <http://www.funlam.edu.co/poiesis/Edicion017/Intervencionpsicosocial.AlexanderAlvis.pdf> [Fecha de acceso 18 de marzo de 2011]
- Anzieu, D. y Martin, J. Y. (1971) *La dinámica de los grupos pequeños*, Kapelusz, Buenos Aires
- Anzieu, D. (1986, segunda edición) *El grupo y el inconsciente. Lo imaginario grupal*, Biblioteca Nueva, Madrid
- Anzieu, D. y Martin, J. Y. (1997) *La dinámica de los grupos pequeños*, Biblioteca Nueva, Madrid
- Apel, K. O. (1997) *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid
- Ardoino, J. (1980) "Prefacio. El deseo y la institución", En G. Lapassade *Socioanálisis y potencial humano*, Gedisa, Barcelona pp. 9-21
- Ardoino, J. (1981) "La intervención: ¿imaginario del cambio o cambio del imaginario?", En F. Guattari et al. *La intervención institucional*, Folios, México pp. 13-42
- Aresti, L., Manero, R. y Villamil, R. (2002) "La intervención institucional y la muerte. Y después del diagnóstico ¿qué?" *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 18-19 pp. 351-379
- Aristóteles, (1994) *Metafísica*, Gredos, Madrid
- Bauleo, A. (1983a) "Problemas de psicología grupal", En A. Bauleo, et al. *La propuesta grupal*, Folios Ediciones, México pp. 61-67
- Bauleo, A. (1983b) "Señalamientos para una búsqueda", En A. Bauleo, et al. *La propuesta grupal*, Folios Ediciones, México pp. 13-16

- Bauleo, A. (1989) *Grupo operativo*, [en línea] Disponible en Internet: <http://www.psicologiagrupal.cl/documentos/articulos/qope.htm> [Fecha de acceso 14 de julio de 2010]
- Baz, M. (1996) *Intervención grupal e investigación*, Universidad Autónoma Metropolitana-X, México
- Baz, M. (coord.) (1998, noviembre) *Proyecto de la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones*, UAM-X, México
- Baz, M., Jáidar, I. y Vargas L. E. (2002) *La psicología, un largo sendero, una breve historia*, Universidad Autónoma Metropolitana-X, México
- Bejarano, A. (1978) "Resistencia y transferencia en los grupos", En D. Anzieu, et al. *El trabajo psicoanalítico en los grupos*, Siglo XXI, México pp.119-232
- Bello, M. C. (2002) *El psicodrama en la enseñanza, el trabajo y la comunidad*, Editorial Pax, México
- Bernard, M. (1995) "Los grupos internos", En M. Bernard, et al. *Desarrollos sobre grupalidad. Una perspectiva psicoanalítica*, Lugar Editorial, Buenos Aires, pp. 67-83
- Berthin, G. (2004) "Regards sur l'intervention sociale", *Esprit Critique. Revue Internationale de Sociologie et de sciences sociales*, [en línea] vol. 06, n. 04 Disponible en Internet: <http://www.espritlecritique.fr/0604/esp0604editorial.pdf> [Fecha de acceso 5 de agosto de 2007]
- Beuchot, M. (2001) *Elementos de semiótica*, Ed. Surge, México
- Bion, W. R. (1994) *Experiencias en grupos*, Paidós, México
- Blanch, J. M. (1982) *Psicologías sociales. Aproximación histórica*, Ediciones Hora, Barcelona
- Blanchard, D. (2007) *Crisis de palabras. Notas a partir de Cornelius Castoriadis y Guy Debord*, Ediciones Acquarela, Madrid
- Blanck-Cereijido, F. (2002) *La vida, el tiempo y la muerte*, FCE, México
- Blanco, A. (1995, 2ª ed.) *Cinco tradiciones en la psicología social*. Morata, Madrid
- Bleger, J. (1985) *Temas de psicología (Entrevista y grupos)*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires

- Brentano, F. (1874) *Psicología desde un punto de vista empírico*, Traducción de Hernán Sholten [en línea] Disponible en Internet: <http://fs-morente.filos.ucm.es/publicaciones/recursos/Brentano.pdf> [Fecha de acceso 10 de junio de 2007]
- Cao, M. y L'Hoste, M. (1995) "El imaginario grupal", En M. Bernard et al. *Desarrollos sobre grupalidad. Una perspectiva psicoanalítica*, Lugar Editorial, Buenos Aires, pp. 33-44
- Carballeda, A. (2002) *La intervención en lo social*, Paidós, Buenos Aires
- Carnicer, D. (2003) *Comunidad y cooperación en Charles Sanders Peirce. Lectura ética del sentido común crítico*. Tesis doctoral. Univeritat de València [en línea] Disponible en Internet: <http://www.unav.es/qep/TesisDoctorales/TesisDCarnicier.pdf> [Fecha de acceso 15 de agosto de 2008]
- Casado, E. y Gatti, G. (2001) "Viaje por las fronteras del campo sociológico. Una cartografía de la investigación social", *Política y sociedad*, [en línea] n. 36 Disponible en Internet: <http://revistas.ucm.es/cps/11308001/articulos/POSO0101130151A.PDF> [Fecha de acceso 16 de septiembre de 2010]
- Castel, R. (1980) *El psicoanálisis. El orden psicoanalítico y el poder*, Siglo XXI, México
- Castoriadis-Aulagnier, P. (1977) *La violencia de la interpretación*, Amorrortu, Buenos Aires
- Castoriadis, C. (1983) *La institución imaginaria de la sociedad, vol. I Marxismo y teoría revolucionaria*, Tusquets, Barcelona
- Castoriadis, C. (1988) *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona
- Castoriadis, C. (1989) *La institución imaginaria de la sociedad 2*, Tusquets, Barcelona
- Castoriadis, C. (1992) *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, Nueva Visión, Buenos Aires
- Castoriadis, C. (1993) "Lógica, imaginación, reflexión", En R. Dorey et al. *El inconsciente y la ciencia*, Amorrortu, Buenos Aires p. 21-50
- Castoriadis, C. (1998) *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Eudeba, Buenos Aires

- Castoriadis, C. (2001) *Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, México
- Casullo, N. (2004) "Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (introducción a un tema)" En N. Casullo (comp.) *El debate modernidad-posmodernidad*, (2ª ed.), Retórica Ediciones, Buenos Aires, pp. 17-48
- Chemama, R. (dir.) (1996) *Diccionario del psicoanálisis*, Amorrortu, Buenos Aires
- Cimadevilla, G. (2004) *Dominios. Crítica a la razón intervencionista, la comunicación y el desarrollo sustentable*, Prometeo, Buenos Aires
- Cornaton, M. (1972) *Grupos y sociedad*, Ed. Tiempo Nuevo, Caracas
- Corvalán, J. (1996) *Los paradigmas de lo social y las concepciones de intervención en la sociedad*, [en línea] Disponible en Internet: <http://www.rau.edu.uy/fcs/dts/Mip1/corvalan.pdf> [Fecha de acceso 10 de agosto de 2007]
- Couturier, Y. (2001) *Constructions de l'intervention par des travailleuses sociales et infirmières en C.L.S.C. et possibles interdisciplinaires*. Thèse doctoral. Université de Montreal
- Couturier, Y. (2004) "Que sont les intervenes devenus?", *Esprit Critique. Revue Internationale de Sociologie et de sciences sociales*, [en línea] vol. 06, n. 04 Disponible en Internet: <http://www.espritcritique.fr/0604/esp0604article03.html> [Fecha de acceso 5 de agosto de 2007]
- Cueto, A.M. (s.a.) *El dispositivo grupal*, [en línea] Disponible en internet: <http://www.terras.edu.ar/aula/cursos/13/biblio/13DEL-CUETO-Ana-Maria-FERNANDEZ-Ana-Maria-El-dispositivo-grupal.pdf> [Fecha de acceso 16 de septiembre de 2010]
- De Brasi, J. C. (1983) "Crítica y transformación de los fetiches", En A. Bauleo, et al. *La propuesta grupal*, Folios Ediciones, México pp. 93-112
- De Brasi, J. C. (1987) "Elucidaciones sobre el ECRO. Un análisis desde la clínica ampliada" En E. Pavlovsky *Lo grupal 4*, Ediciones Búsqueda, Buenos Aires, pp. 97-117
- Deladalle, G. (1996) *Leer a Peirce hoy*, Gedisa, Barcelona.
- Deladalle, G. (1998) (3ª. edición), *La filosofía de los Estados Unidos*. Tecnos: Madrid

- Delahanty, G. (1996) "Atmósfera social y cambio. Contribuciones de Kurt Lewin a la psicología social", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 10, pp. 51-78
- Delahanty, G. (1997) *La marca de Lewin en grupos e instituciones. Cuadernos del TIPI* 5, UAM-X, México
- Delahanty, G. (2000) "Castoriadis y sus compañeros de ruta", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 16, pp. 99-117
- Deleuze, G. (1988) *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Paidós, Barcelona.
- Deleuze, G. (1990) "¿Qué es un dispositivo?" En E. Balbier, G. Deleuze, M. Dreyfus, F. Glücksmann, et al. *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona pp. 155-163
- Deleuze, G. (2006) *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Editorial Cactus, Buenos Aires.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1974) *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires.
- Deutsch, M. y Krauss, R. M. (1997) *Teorías en psicología social*, Paidós, México
- De Mello, L. (coord.) (1983) "Estado actual del psicoanálisis individual y grupal", En G. Baremlitt (coord.) *El inconsciente institucional*, Ediciones Nuevomar, México, pp. 33-95
- Di Filipo, J. (2003) *La sociedad como representación. Paradigmas intelectuales del siglo XIX*, Editorial Siglo XXI, Buenos Aires
- Doménech, M. (1998) "El problema de 'lo social' en la psicología social. Algunas consideraciones desde la sociología del conocimiento científico", *Revista Anthropos* n. 177 pp. 34-39
- Duvignaud, J. (1982) *El juego del juego*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá
- Elizondo, J. (2003) *Signo en acción. El origen común de la semiótica y el pragmatismo*, UIA, México
- Estramiana, J. L. (1995) *Psicología social: perspectivas teóricas y metodológicas*, Siglo XXI, Madrid
- Etcheverry, J. L. (1978) "Sobre la versión castellana", En S. Freud *Obras completas*, Amorrortu, Buenos Aires

- Fernández, A. M. (1989) *El campo grupal. Notas para una genealogía*, Nueva Visión, Buenos Aires
- Fernández-Savater, A. (2007) "Error del sistema; notas a partir de Daniel Blanchard", En D. Blanchard, *Crisis de palabras. Notas a partir de Cornelius Castoriadis y Guy Debord*, Ediciones Acuarela, Madrid pp. 7-26
- Foladori, H. (2000) *En homenaje a Rene Lourau*, [en línea] Disponible en Internet: http://www.psicologiagrupal.cl/documentos/articulos/tributo_lourau.html [Fecha de acceso 13 de junio de 2010]
- Foladori, H. (2007) *A 30 años de la muerte de Pichon*, [en línea] Disponible en Internet: <http://www.psicologiagrupal.cl/progsem/expegrup/ponencias/pichon.html> [Fecha de acceso 24 de mayo de 2010]
- Foucault, M. (1983) *El discurso del poder*, Folios Ediciones, México
- Foucault, M. (1990) *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*, Paidós, Barcelona
- Foucault, M. (1991) "El juego de Michel Foucault", En *Saber y verdad*, La Piqueta, Madrid, pp. 127-162
- Foucault, M. (1995) "El sujeto y el poder", En O. Terán (comp.) *Michel Foucault. Discurso, poder y subjetividad*, Ediciones El cielo por asalto, Buenos Aires, pp. 165-189
- Foulkes, S.H. ([1945] 2007) "Memorandum sobre la terapia de grupo", *Norte de Salud Mental*, [en línea] n. 29 Disponible en internet http://www.ome-aen.org/NORTE/29/NORTE_29_100_78-87.pdf [Fecha de acceso 9 de febrero de 2010]
- Franco, Y. (2003) *Magma. Cornelius Castoriadis: psicoanálisis, filosofía, política*, Editorial Biblos, Buenos Aires
- Freud, S. ([1900] 1976) "La interpretación de los sueños", En *Obras completas*, vol. IV, Amorrortu, Buenos Aires
- Freud, S. ([1904] 1976), "El método psicoanalítico de Freud", En *Obras completas*, vol. VII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 233-242
- Freud, S. ([1913] 1976) "Sobre la iniciación del tratamiento (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, I)", En *Obras completas*, vol. XII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 121-144
- Freud, S. ([1913-14] 1976) "Tótem y tabú", En *Obras completas*, vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 1-164

- Freud, S. ([1914] 1976) "Recordar, repetir y reelaborar. (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)" En *Obras completas*, vol. XII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 145-157
- Freud, S. ([1920] 1976) "Más allá del principio de placer" En *Obras completas*, vol. XII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 1-62
- Freud, S. ([1921] 1976) "Psicología de las masas y análisis del yo" En *Obras completas*, vol. XII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 63-136
- Freud, S. ([1927] 1976) "El porvenir de una ilusión" En *Obras completas*, vol. XII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 1-55
- Freud, S. ([1929-1930] 1976) "El malestar en la cultura" En *Obras completas*, vol. XII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 57-140
- Freud, S. ([1934-1938] 1976) "Moisés y la religión monoteísta" En *Obras completas*, vol. XII, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 1-132
- Fumagalli, C. (2008) "Grupo y transferencia en Enrique Pichon Rivière", *Psicoanálisis & intersubjetividad*, [en línea] n. 3, Disponible en Internet: <http://www.intersubjetividad.com.ar/website/articulo.asp?id=188&idd=3> [Fecha de acceso 13 de julio de 2010]
- García, M.I. (2006) *Espacio y poder. El espacio en la reflexión de Michel Foucault*, UAM-X, México
- Génova, G. (1997) "Charles S. Peirce. La lógica del descubrimiento. Cuaderno de Anuario Filosófico, [en línea] n. 45 Disponible en Internet <http://www.unav.es/qep/Genova/cua45.html> [Fecha de acceso 8 de abril de 2007]
- González, F. (1990) "Comentario crítico al esquema introductorio de los conceptos básicos del análisis institucional", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 1, pp. 156-157
- González, F. (1991) *Ilusión y grupalidad. Acerca del claro oscuro objeto de los grupos*, Siglo XXI, México
- González, F. (1993) *Problemas epistemológicos de la psicología*, CISE-UNAM, México
- González, F. (2002) "Análisis institucional y socioanálisis", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 18-19, pp. 51-72
- González, M. P. (1995) *Orientaciones teóricas fundamentales en la psicología de los grupos*, EUB, Barcelona

- González, R. (1998) "Filosofía de la ciencia y corrientes psicológicas contemporáneas" En H. Torres A. Miranda, *Crisis y emergencia de paradigmas en psicología*, FES-Zaragoza UNAM, México, pp. 1-10
- Granja, D. M. (1984) "En memoria de Michel Foucault", *Estudios: filosofía, historia, letras*, [en línea] n. 01, otoño. Disponible en Internet: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio01/sec_45.html [Fecha de acceso 30 de abril de 2008]
- Gros, F. (2002) "Situación del curso", En M. Foucault *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México
- Guattari, F. (1981) "Entrevista", En F. Guattari, G. Lapassade, R. Lourau, G. Mendel, J. Ardoino, J. Dubost y A. Levy *La intervención institucional*, Folios Ediciones, México pp. 95-121
- Guattari, F., Lapassade, G., Lourau, R., Mendel, G., Ardoino, J., Dubost, J. y Levy, A. (1981) *La intervención institucional*, Folios, México
- Heidegger, M. ([1953] 1994) "La pregunta por la técnica" En *Conferencias y artículos* Ediciones Serbal, Barcelona [en línea]. Disponible en internet <http://rae.com.pt/Heidegger.pdf> [Fecha de acceso 6 de abril de 2009]
- Hernández, E. y Restrepo, C. (comp.) (2008) *La ciudad subjetiva y post-mediática. La polis reinventada*, Fundación Comunidad, Cali.
- Husserl, E. [1925] (1992) "El artículo 'fenomenología' de la enciclopedia británica" En *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, pp. 35-73
- Jaitin, R. (2007) "Transversalidad y horizontalidad del campo trasnferencial en Terapia Familiar Psicoanalítica", *Psicoanálisis & Intersubjetividad*, [en línea] n. 2 Disponible en Internet: <http://www.intersubjetividad.com.ar/website/articulo.asp?id=171&idd=2> [Fecha de acceso 2 de junio de 2010]
- Jasiner, G, Grassetti, N. y Jasiner, C. (1982) *Acerca de la apertura*, Ediciones Cinco, Buenos Aires
- Jiménez, M. A. (2002) "El itinerario de Foucault" En L. Páez (ed.) *Vertientes contemporáneas del pensamiento social francés. Ensayos y textos*, UNAM, México, pp. 153-187
- Jiménez, M. A. (2006) "Usos de la teoría y la metáfora en la sociología", En M. A. Jiménez (coord.) *Los usos de la teoría en la investigación*, Plaza y Valdes, México, pp. 203-228

- Kaës, R. (1977) *El aparato psíquico grupal. Construcciones de grupo*, Gedisa, Barcelona
- Kaës, R. (1995) *El grupo y el sujeto del grupo. Elementos para una teoría psicoanalítica del grupo*, Amorrortu, Buenos Aires
- Kaës, R. (1996) "Realidad psíquica y sufrimiento en las instituciones" En R. Kaës et al. *La institución y las instituciones. Estudios psicoanalíticos*, Paidós, Buenos Aires, pp. 15-67
- Kaës, R. (1997) "El estatuto teórico-clínico del grupo. De la psicología social al psicoanálisis", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 11, pp. 221-257
- Kaës, R. (2000) *Las teorías psicoanalíticas del grupo*, Amorrortu, Buenos Aires
- Kaës, R. (2005) *La palabra y el vínculo. Procesos asociativos en los grupos*, Amorrortu, Buenos Aires
- Kaminsky, G. (1983) *Clase 15: Instituciones, ciclo lectivo 83/84* Taller de Aprendizaje e Investigación en Grupo Operativo (TAIGO), México
- Kaminsky, G. (1991) *Dispositivos institucionales. Democracia y autoritarismo en los problemas institucionales*, Lugar Editorial, Buenos Aires
- Kaminsky, G. (2001) "La interferencia RL en la libertad de movimientos", En R. Lourau, *Libertad de movimientos. Una introducción al análisis institucional*, Eudeba, Buenos Aires pp. 159-167
- Kordon, D. (1995) "Grupo de trabajo-grupo de supuesto básico", En M. Bernard et al. *Desarrollos sobre grupalidad. Una perspectiva psicoanalítica*, Lugar Editorial, Buenos Aires, pp. 23-32
- Landazuri, G. 2002, "Huellas de la intervención en el campo", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 18-19, pp. 73-98
- Lapassade, G. (1999, 3ª. ed.), *Grupos, organizaciones e instituciones. La transformación de la burocracia*, Gedisa, Barcelona
- Lapassade, G. (2000, 2ª. ed.) *Socioanálisis y potencial humano*, Gedisa, Barcelona
- Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (1968) *Diccionario de psicoanálisis*, Editorial Labor, Barcelona
- Lapolla, B. (1985) *Clase 3: Ruptura de la vida cotidiana, ciclo lectivo 85/86*, Taller de Aprendizaje e Investigación en Grupo Operativo (TAIGO), México

- Leibniz, G. (1713-1715) *La monadología*, [en línea] Disponible en Internet: <http://www.philosophia.cl> [Fecha de acceso 4 de octubre de 2010]
- Lewin, K. ([1946] 1988) "Acción-investigación y problemas de las minorías", *Revista de psicología social* vol. 3 n. 2 pp. 229-240
- Lewin, K. (1969) *Dinámica de la personalidad*, Morata, Madrid
- Lewin, K. (1978) *La teoría del campo en la ciencia social*, Paidós, Buenos Aires
- Lourau, R. (1975) *El análisis institucional*, Amorrortu, Buenos Aires
- Lourau, R. (1981) "Balance de la intervención socioanalítica", En F. Guattari et al. *La intervención institucional*, Folios Ediciones, México
- Lourau, R. (2001) *Libertad de movimientos. Una introducción al análisis institucional*, Eudeba, Buenos Aires
- Lourau, R. (2008) *El estado inconsciente*, Caronte, Buenos Aires
- Lugo, E. (1970) "La verdad según el Pragmatismo de C. S. Peirce" en *Nuestro Tiempo* [en línea] Disponible en internet: <http://www.unav.es/gep/LugoVerdad.html#nota8> [Fecha de acceso 1 de abril de 2011]
- Lund, A. (s.a.) *Cornelius Castoriadis: ¿el último filósofo?* [en línea]. Disponible en Internet: <http://www.fundanin.org/lund.htm> [Fecha de acces 23 de mayo de 2008]
- Lyotard, J. (1990) *Economía libidinal*, FCE, Buenos Aires
- Manero, R. (1990) "Introducción al análisis institucional", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 1, pp. 13-50
- Manero, R. (1992) *La novela institucional del socioanálisis*, Colofón, México
- Manero, R. (1995) "Tiempo, temporalidad e intervención", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 8, pp. 211-237
- Manero, R. (2005) "Entrevista al doctor Roberto Manero Brito", En V. Payá (coord.) *Institución, imaginario y socioanálisis*, UNAM, México pp. 197-203
- Manzi, A. (2002) "Posture ou imposture scientifique de l'intervenant sociologue", *Esprit Critique. Revue Internationale de Sociologie et de sciences sociales*, [en línea] vol. 04, n. 04 Disponible en Internet: <http://www.espritcritique.fr/0404/article09.html> [Fecha de acceso 5 de agosto de 2007]

- Markwald, D. (2007) "¿De qué se trata intervenir en el contexto actual de las instituciones?", *Cuadernos de campo*, [en línea] Año 1, n. 2 pp. 21-27 Disponible en Internet: <http://es.calameo.com/read/0000491298509cbb99ca3> [Fecha de acceso 24 de septiembre de 2010]
- Martiarena, O. (1995) *Michel Foucault: historiador de la subjetividad*, ITESM-El equilibrista, México
- Mazza, D. (1999) "La relación teoría-técnica. La noción de dispositivo desde el psicoanálisis", En M. Souto et al. *Grupos y dispositivos de formación*, Ediciones Novedades Educativas, Buenos Aires, pp. 82-88
- Mc Nabb, D. (2008) "Prolegómenos a una ontología para el nuevo milenio: Charles S. Peirce y Cornelius Castoriadis", En D. Cabrera (coord.) *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*, Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 50-63
- Mejía, L. y Campuzano, M. (1995) "Diferentes modelos en el análisis institucional. Revisión y evaluación crítica", *Subjetividad y cultura*, n. 4 pp. 18-30
- Mendel, G. (1972) *Sociopsicoanálisis 1*, Amorrortu, Buenos Aires
- Mier, R. (1998) "Bitácora de seducciones: contribuciones para la construcción de los conceptos de sujeto y subjetividad en la UAM-X" En I. Jáidar, L. E. Vargas, L. Fernández, J. Perrés y M. Baz *Tras las huellas de la subjetividad. Cuadernos del TIPI* n. 6, Universidad Autónoma Metropolitana-X, México, pp. 7-27
- Mier, R. (2000) "Tiempo, incertidumbre y afección. Apuntes sobre las concepciones del tiempo en Ch. S. Peirce", En I. Geist (ed.) *La inscripción del tiempo en los textos*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 131-174
- Mier, R. (2001) "Signos, cuerpos. La clasificación de los signos en Ch. S. Peirce", *Razón y palabra*, [en línea] n. 21 Disponible en internet <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n21/rmier.html> [Fecha de acceso, 13 noviembre 2008]
- Mier, R. (2002) "El acto antropológico. La intervención como extrañeza", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 18-19, pp. 13-50
- Mier, R. (2003) "Tiempos y espectros de lo imaginario", En A. M. Morales (ed.) *Territorios ilimitados*, UAM-UAEM, México pp. 25-50

- Mier, R. (2006) "Charles S. Peirce: la semiosis y la transfiguración dinámica de la lógica", En E. Sandoval (comp.) *Semiótica, lógica y conocimiento. Homenaje a Charles Sanders Peirce*, UACM, México pp. 71-98
- Mier, R. (2008) "Castoriadis, la historia como creación: lo imaginario, la significación y el dominio pulsional", En D. Cabrera (coord.) *Fragmentos del caos. Filosofía, sujeto y sociedad en Cornelius Castoriadis*, Editorial Biblos, Buenos Aires, pp. 91-105
- Miranda, R. (2002) "El mandato humanitario para los otros: una intervención posible", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 18-19, pp. 171-190
- Montero, M. (1994) "Un paradigma para la psicología social. Reflexiones desde el quehacer en América Latina" En M. Montero (coord.) *Construcción y crítica de la psicología social*, Anthropos, Barcelona, pp. 27-47
- Montoya, O. (2008) "De la téchne griega a la técnica occidental moderna". *Scientia et Technica*, n. 39, pp. 298-303
- Moreno, J. L. (1998) "Psicodrama" En C. Paz y M. Pimentel (comp.) *El psicodrama y su creador: J. L. Moreno*, Universidad Autónoma Metropolitana-X, México, pp. 23-36
- Nasio, J. D. (1999) *El placer de leer a Freud*, Gedisa, Barcelona
- Nisbet, R. (1981) *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona
- Nubiola, J. (1994) "The continuity of continuity: A theme in Leibniz, Peirce and Quine" *Leibniz und Europa, VI. Leibniz Internationaler-Kongress*, [en línea] Disponible en internet: <http://www.unav.es/users/Articulo13.html> [Fecha de acceso 25 de diciembre de 2010]
- Nubiola, J. (2001) "La abducción o la lógica de la sorpresa", *Razón y palabra*, [en línea] n. 21 Disponible en internet <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n21/rmier.html> [Fecha de acceso, 25 de marzo de 2011]
- Olabeuena, A. (1997) "De la técnica a la téchne", *A Parte Rei. Revista de Filosofía* [en línea] n. 1 Disponible en internet: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/techne.html> [Fecha de acceso 10 de octubre de 2010]
- Olmsted, M. S. (1978, 8ª. ed.), *El pequeño grupo*, Paidós, Buenos Aires

- Páez, D., Valencia, J., Morales, J. F. y Ursua, N. (1992) "Teoría, metateoría y problemas metodológicos en psicología social" En D. Páez, J. Valencia, J.F. Morales, B. Sarabia y N. Ursua (eds.) *Teoría y método en psicología social*, Anthropos, Barcelona, pp. 31-205
- Peirce, Ch. S. ([1877] 1998) "The fixation of belief", En Houser, N. y Kloesel, C. (eds.) *The essential Peirce* vol. I, Indiana University Press, USA, pp. 109-123
- Peirce, Ch. S. ([1878] 1988) "Cómo esclarecer nuestras ideas", En *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, Crítica, Barcelona
- Peirce, Ch. S. (1902) *La lógica considerada como semiótica*. Traducción de Sara Barrena, [en línea] Disponible en Internet: <http://www.unav.es/qep/L75-II.html> [Fecha de acceso 21 de julio de 2005]
- Peirce, Ch. S. ([1903] 1978) *Lecciones sobre el pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires
- Peirce, Ch. S. ([1903] 1998) "Pragmatism as the logic of abduction", En Peirce Edition Project (eds.) *The essential Peirce* vol. II, Indiana University Press, USA, pp. 226-241
- Peirce, Ch. S. ([1903] 2003) *Cómo teorizar (sobre la selección de hipótesis)*. Traducción de Sara Barrena, [en línea] Disponible en Internet: <http://www.unav.es/qep/ComoTeorizar.html> [Fecha de acceso 8 de mayo de 2007]
- Peirce, Ch. S. ([1906] 1978) *Écrits sur le signe*, Éditions du Seuil, Paris
- Peirce, Ch. S. ([1906-1908] 1998) "Excerpts from letters to Lady Welby", En Peirce Edition Project (eds.) *The essential Peirce* vol. II, Indiana University Press, USA, pp. 477-491
- Peirce, Ch. S. ([1907] 1998) "Pragmatism", En Peirce Edition Project (eds.) *The essential Peirce* vol. II, Indiana University Press, USA, pp. 398-433
- Peirce, Ch. S. ([1908] 1996) "Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios (trad.)", En G. Deladalle, *Leer a Peirce hoy*, Gedisa, Barcelona pp. 189-211
- Perrés, J. (1994) "Entrevista radiofónica con el Dr. René Kaës" *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 10, pp. 191-197
- Perrés, J. (1995) *Proceso de constitución del método psicoanalítico*, UAM-X, México

- Pichon-Rivière, E. (1979) *Teoría del vínculo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires
- Pichon-Rivière, E. (1983) *El proceso grupal. Del psicoanálisis a la psicología social (I)*, Nueva Visión, México
- Pichon-Rivière, E. (s.a.) *Dinámica de grupo: ECRO*, [en línea] Disponible en Internet:
<http://www.psicologiagrupal.cl/documentos/articulos/dinamica.htm> [Fecha de acceso 13 de junio de 2010]
- Poirier, N. (2006) *Castoriadis. El imaginario radical*, Nueva Visión, Buenos Aires
- Quiroga, A. (1988) "La psicología social como crítica de la vida cotidiana", En A. Quiroga y Racedo, J. *Crítica de la vida cotidiana*, Ediciones Cinco, Buenos Aires, pp. 7-14
- Quiroga, A. (1992 4ª. ed.), "La concepción del sujeto en el pensamiento de Enrique Pichon-Rivière" En *Enfoques y perspectivas en psicología social*, Ediciones Cinco, Buenos Aires, pp. 9-30
- Radosh, S. (1997) "Comentarios a la conferencia del Dr. René Kâes" En R. Kâes, *El estatuto teórico-clínico del grupo. De la psicología social al psicoanálisis, Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 11, pp. 245-249
- Renaud, G. (2001) "Intervenir: une question de sens". *Crise de Société... recherche de sens. Actes de Colloque du 10 mai 2001* L'Association canadienne pour la santé mentale, Montreal, [en línea] Disponible en internet:
http://classiques.ugac.ca/contemporains/Renaud_gilbert/intervenir_question_de_sens/renaud_intervenir.pdf [Fecha de acceso 10 de agosto de 2009]
- Rodríguez, J. (1984) *Clase 18: Mundo interno. Modelo dramático, ciclo lectivo 84/85*, Taller de Aprendizaje e Investigación en Grupo Operativo (TAIGO), México
- Rodríguez, J. (1985) *Clase 10: Pretarea, tarea, proyecto: roles I, ciclo lectivo 85/86*, Taller de Aprendizaje e Investigación en Grupo Operativo (TAIGO), México
- Rodríguez, J. (1986) *Clase 2: Encuadre, ciclo lectivo 86/87*, Taller de Aprendizaje e Investigación en Grupo Operativo (TAIGO), México

- Rodríguez, J. A. (2000) "Relación individuo-sociedad en Foucault y Habermas", *Sincronía*, [en línea] Primavera Disponible en Internet: <http://fuentes.csh.udg.mx/CUCSH/Sincronia/habermasfoucault.htm> [Fecha de acceso 30 de abril de 2008]
- Sabucedo, J. M., D'Adamo, O. y García, V. (1997) *Fundamentos de la psicología social*, Siglo XXI, Madrid
- Salazar, C. (1999) *La intervención y sus límites*, [en línea] Disponible en internet: <http://psicologiasocial.xoc.uam.mx/textos/arctex/Ens3G4TCSalazar.html> [Fecha de acceso 16 de agosto de 2010]
- Salazar, C. (2002) "Intervención: trabajo sobre lo negativo", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 18-19, pp. 99-111
- Salazar, C. (2004a) "Formación y trabajo grupal. El trabajo con lo inconsciente en grupos de aprendizaje", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 22, pp. 91-114
- Salazar, C. (2004b) "Kaës: aparato psíquico y significación en los colectivos", *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, n. 21, pp. 179-199
- Sánchez-Zago, G. (2004) "El inconsciente antes de Freud", *El inconsciente freudiano*, Editores de Textos Mexicanos, México
- Santaella, L. (1998) "La evolución de los tres tipos de argumento: abducción, inducción y deducción", *Analogía filosófica* [en línea] XII/1 Disponible en internet <http://www.unav.es/qep/AN/Santaella.html> [Fecha de acceso, 27 de octubre de 2007]
- Sévigny, R. (1977) "Intervention psychosociologique: réflexion critique", *Sociologie et sociétés*, [en línea] vol. 09, n. 02 Disponible en Internet: <http://id.erudit.org/iderudit/001694ar> [Fecha de acceso 25 de agosto de 2009]
- Sini, C. (1999) *El pragmatismo*, Akal, Madrid
- Solé, C. (1998) *Modernidad y modernización*, Anthropos, Barcelona
- Tamayo, L., (2006) "Brentano en los orígenes del psicoanálisis" En A. Xolocotzi (coord.) *Actualidad de Franz Brentano. Cuadernos de Filosofía n. 35*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 147-154
- Touraine, A. (1994) *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México

- UAM-X, (1999) *Cuadernillo informativo del Doctorado en Ciencias Sociales, área Psicología Social de Grupos e Instituciones. Periodo académico 1999-2001*, México
- Urribarri, F., (s.a.) *El banquete*, [en línea]. Disponible en Internet: <http://www.pagina12.com.ar/2001/suple/Radar/01-01/01-01-21/nota4.htm> [Fecha de acceso 23 de mayo de 2008]
- Vaccari, A. (2010) "Vida, técnica y naturaleza en el pensamiento de Gilbert Simondon", *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, [en línea] Vol. 5, n. 14 Disponible en Internet: http://www.revistacts.net/index.php?option=com_sectionex&view=category&id=23&Itemid=94 [Fecha de acceso 17 de septiembre de 2010]
- Varela, C. (2001) "La obra de René Lourau", En R. Lourau, *Libertad de movimientos*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 153-158
- Varela, C. (2007) "Puntos de vista en Psicología Institucional", *Cuadernos de campo*, [en línea] Año 1, n. 2 pp. 21-27 Disponible en Internet: <http://www.scribd.com/doc/30942275/null> [Fecha de acceso 16 de septiembre de 2010]
- Vegh, I. (1997) "Après-coup", *Las intervenciones del analista*, Agalma Ediciones, Buenos Aires Disponible en Internet: <http://www.efba.org/efbaonline/vegh-23.htm> [Fecha de acceso 1 de diciembre de 2010]
- Vera, J. M. (1998) "Cornelius Castoriadis (1922-1997): la interrogación permanente", *Iniciativa Socialista*, [en línea] n. 48 Disponible en Internet: <http://www.inisoc.org/interoga.htm> [Fecha de acceso 24 de mayo de 2008]
- Veyne, P. (1987) "El último Foucault y su moral", *Estudios: filosofía, historia, letras*, [en línea] n. 09, verano Disponible en Internet: http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html [Fecha de acceso 30 de abril de 2008]
- Viano, C. (2004) "Los paradigmas de la modernidad" En N. Casullo (comp.) *El debate modernidad-posmodernidad*, (2ª ed.), Retórica Ediciones, Buenos Aires, pp. 141-154
- Villoro, L. (1992) *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México
- Volpi, F. (2006) "Las dos almas de Franz Brentano", En A. Xolocotzi (coord.) *Actualidad de Franz Brentano. Cuadernos de Filosofía n. 35*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 25-45,

- Wittgenstein, L. (1992) *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona
- Woronowski, M. (1993) "Enrique Pichon Rivière, lo grupal y la crítica de la vida cotidiana", En A. M. Fernández y J. C. De Brasi (comp.) *Tiempo histórico y campo grupal*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires
- Zito, V. (1976) *Conversaciones con Enrique Pichon-Rivière*, Timmerman Editores, Buenos Aires

ANEXO A

LA INSTITUCIÓN IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD: C. CASTORIADIS

Cornelius Castoriadis ha sido uno de los pensadores más importantes y críticos del siglo XX que en el rechazo a ideas e ideologías de moda, se colocó en un margen que no fue el de la indiferencia y la inmovilidad; el margen que eligió fue el de la resistencia y la creatividad.

La preocupación de Castoriadis por la teoría y la praxis no es gratuita, su pasión en la vida política marca de manera contundente las formulaciones que hizo sobre el mundo y los hombres.

Cornelius Castoriadis nació el 11 de marzo de 1922 en Constantinopla –que algunos años más tarde cambiaría su nombre por Estambul– y murió en París el 26 de diciembre de 1997. A los pocos meses de su nacimiento, su familia se trasladó a Atenas, pues su padre era de origen griego.

La marca de la política en su vida, se hizo patente desde sus primeros años, pues ésta transcurrió entre la dictadura de Ioannis Metaxas (1936-1941), la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), los años de la ocupación alemana,¹¹⁰ la liberación de Grecia (1944) y un intento por instalar un régimen socialista por medio de un golpe de estado (1944).

El primer contacto de Castoriadis con el marxismo y la filosofía, se produjo en Grecia cuando tenía 12 o 13 años; a los 15 años se unió a la Juventud Comunista Griega pero muy pronto se opuso a ésta al integrarse al trostkismo. Muy joven, bajo amenazas del gobierno fascista y del Comité Central del Partido Comunista Griego, se refugió en París 1945; poco después rompería con el trostkismo.

En 1948 junto con Claude Lefort fundó el grupo-revista *Socialismo o barbarie* y en 1949 apareció la primera publicación. Otros de los que integraron *Socialismo o barbarie* fueron Kostas Axelos, Edgar Morin, Jean-Francois Lyotard,

¹¹⁰ Grecia formó parte del Tercer Reich entre 1941 y 1944

Jean Laplanche y Jean Duvingaud. La revista se constituyó en el medio de expresión del grupo que se propuso como programa político la reconstrucción de una teoría revolucionaria (Delahanty, 2000)

Durante los dieciocho años de su existencia (de 1949 a 1967) el grupo se mantuvo casi invisible (salvo para algunos intelectuales y militantes de ultra-izquierda o anarquistas), condenado como estaba a una semiclandestinidad de hecho por la censura y el chantaje que del PC y sus 'compañeros de viaje' ejercían sobre la vida intelectual, así como, por otra parte, sobre los militantes obreros en las empresas. (Blanchard, 2007 p.120)

La revista dejó de publicarse en junio 1967 porque ya no podía ofrecer ninguna orientación al movimiento de los obreros, en tanto estos se habían convertido en empleados y se sujetaban a las condiciones que establecían los límites de clase (Delahanty, 2000). Urribarri (s/f) y Franco (2003) destacan la influencia de Castoriadis en el movimiento francés de Mayo del 68; específicamente Urribarri dice que "Castoriadis fue durante muchos años un autor desconocido de ideas famosas. Por ejemplo: la consigna 'la imaginación al poder' del Mayo francés es casi una cita textual de su artículo del último número de Socialismo o Barbarie (1967)"

La militancia en la izquierda antistalinista, las críticas al capitalismo, al totalitarismo soviético y la tesis de que el marxismo degeneró en burocracia, son fuerzas importantes en la contundencia del pensamiento de Castoriadis que sorprendía a algunos de sus contemporáneos y que lo obligaron, hasta mediados de los 70, a escribir con seudónimos –Pierre Chalieu, Paul Cardan, Jean Delvaux, Marc Noirad y Jean-Marc Coudray– pues no había adquirido la ciudadanía francesa y corría el riesgo de ser deportado.

Castoriadis estudió Leyes, Filosofía y Economía en Atenas; ya en París, en la década de 1970, ingresó al mundo del psicoanálisis –primero como analizado y luego como psicoanalista– lo cual produjo un giro sumamente importante e interesante en su obra, pues creó articulaciones inusitadas entre la historia, la filosofía, la política y el psicoanálisis, para el desarrollo de un pensamiento peculiar sobre lo social y sobre la acción política. Castoriadis fue economista de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) de 1948 a

1970; en 1979 fue electo Director de Estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (Francia).

A Castoriadis no se le ubica en alguna línea de la filosofía o del psicoanálisis en particular; su obra y pensamiento no se sumó a algún rumbo establecido

nunca sonó entre los fenomenólogos ni entre los existencialistas, tampoco fue estructuralista o posestructuralista, ni siquiera puede colocarse al lado de los posmodernos, aunque algunos lo quisieran asimilar a esta corriente por su tentativa posmarxista (...) la originalidad del pensamiento de Castoriadis impide el fácil expediente de encajarlo dentro de alguna de las tendencias principales de la filosofía de este siglo. (Lund, s/f p.1)

1. Teoría: elucidación y praxis

Para Castoriadis la teoría no tiene como propósito brindar la comprensión del mundo, sino que la teoría se juega en la transformación de ese mundo. Esto responde a la idea de que la teoría no es ese corpus que de manera anticipada nos dice lo que el mundo es, ni es una especie de parámetro para contrastar los hechos. La teoría no puede ser dada previamente, "puesto que emerge constantemente de la actividad misma. Elucidación y transformación de lo real progresan, en la praxis, en un condicionamiento recíproco". Castoriadis (1983 p.131)

En esta perspectiva, se ubican los términos: elucidación y praxis. Castoriadis (1983 p. 11) llama elucidación al "trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan"; mientras que la *praxis* es "ese hacer en el cual el otro o los otros, son considerados como seres autónomos y como el agente esencial del desarrollo de su propia autonomía" (Castoriadis, 1983 p. 129)

Así que la teoría surge de este permanente escudriñar, interrogar, reflexionar sobre lo que hacemos y lo que pensamos teniendo "en la mira" la autonomía propia y la del otro; en este sentido, la teoría es mucho más que un sistema conceptual, también es mucho más que una vía para la comprensión del mundo. Para Castoriadis, la teoría es tal en tanto queda explícitamente

involucrada la praxis, una forma política; es decir, la teoría es una posibilidad para el encuentro con el otro y la transformación junto con el otro.

“La teoría como tal es un hacer, el intento siempre incierto de realizar el proyecto de una elucidación del mundo”¹¹¹ (Castoriadis, 1983 p.127), pero hacer y teoría no son lo mismo, no son simétricos, no están al mismo nivel y uno no contiene al otro. “El hacer constituye el universo del hombre del cual la teoría es un segmento (...) La teoría como tal es un hacer específico, emerge cuando el momento de la elucidación se convierte en proyecto para sí mismo” (Castoriadis, 1983 p.127)

2. La institución imaginaria de la sociedad

La política no es un accidente en la vida de Castoriadis, tampoco es sólo una vertiente de su pensamiento, la política –entendida en el sentido clásico como la actividad orientada a la toma de decisiones de un grupo para la consecución de un objetivo– fue su pasión de vida. Toda su obra está dedicada a ello, incluso la que podría parecer más lejana –como la que se refiere al psicoanálisis– o la que podría catalogarse como la más académica, como es el caso de *La institución imaginaria de la sociedad*, la obra que contiene el universo conceptual de su pensamiento en dos tomos.

En esta, *La institución imaginaria de la sociedad*, Castoriadis parte del análisis profundo de la relación tradicional entre pensamiento y acción que hemos heredado, en la que “la teoría [es] entendida como contemplación desinteresada

¹¹¹ “El momento de la elucidación siempre está necesariamente contenido en el hacer. Pero no resulta de ello que hacer y teoría sean simétricos, que estén en el mismo nivel, que cada uno englobe al otro. El hacer constituye el universo humano del cual la teoría es un segmento. La humanidad está comprometida en una actividad consciente multiforme, se define como hacer (que contiene la elucidación en el contexto y a propósito del hacer como momento necesario pero no soberano). La teoría como tal es un hacer específico, que emerge cuando el momento de la elucidación se convierte en proyecto para sí mismo. En ese sentido, puede decirse que hay efectivamente una ‘primacía de la razón práctica’. Puede concebirse, y hubo durante milenios, una humanidad sin teoría; pero no puede existir humanidad sin hacer alguna” (Castoriadis, 1983 p. 127)

de lo real" (Fernández-Savater, 2007 p. 14) y la práctica es entendida como una mera ejecución técnica de lo que dicta la mirada teórica

En este análisis, Castoriadis señala que

los hechos fundamentales relativos al ser, al tiempo y a la creación, quedaron encubiertos por la ontología tradicional (y luego por la ciencia) porque esa ontología trabajó siempre en su corriente principal valiéndose de la hipercategoría fundamental de la *determinación* (...) La determinación lleva a negar el tiempo, lleva a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado lo está desde siempre y para siempre. (Castoriadis, 1998 p.65)

Asimismo, como producto del análisis del pensamiento heredado, Castoriadis ubica a la imaginación como una noción importante que después de Aristóteles quedó oculta hasta que Kant la recupera para quedar ignorada nuevamente por la filosofía que la relega a la psicología hasta que Heidegger la retoma de nuevo (Delahanty, 2000). Son dos las conclusiones significativas que Castoriadis obtuvo respecto a la imaginación. La primera es que la imaginación es "el origen de lo que puede ser representado y pensado, el origen de lo que llamamos lo racional. En segundo lugar, que la facultad fundamental del ser humano es la imaginación libre y desfuncionalizada" (Vera, 1998 p.2)

Cuando Castoriadis toma la noción de imaginación revoluciona su concepción de lo histórico pues señala que "lo real histórico" no es íntegra y exhaustivamente racional, pues el mundo histórico es el mundo del *hacer* humano y el ser humano no es únicamente un ser racional.

En este contexto de interrogación sobre la determinación, la imaginación y el mundo histórico, Castoriadis se pregunta "¿Qué es la sociedad y, sobre todo, (...) qué es lo que mantiene unida a una sociedad?, ¿(...) cómo y por qué en una sociedad hay alteración temporal, en qué hay alteración?, ¿hay emergencia de lo nuevo en esta historia, y qué significa? (Castoriadis, 1989 p. 13). En otras palabras, el señalamiento es que si lo social fuera determinado, entonces no habría historia, cada colectivo sería igual a otro, no habría diferencias entre un colectivo y otro que sean coexistente, ni en relación a los que les han precedido.

Estas preguntas tienen como base la crítica que Castoriadis hace a la perspectiva funcionalista; el funcionalismo explica que la sociedad realiza movimientos propositivos hacia la solución de sus problemas y Castoriadis pregunta si es posible que una sociedad tenga muy claros cuáles son sus problemas para que, en consecuencia, pueda llevar a cabo las acciones que les den solución.

Al poner en tela de juicio una visión de lo social que homogeneiza a los colectivos y que no da cuenta del por qué de las diferencias entre ellos, en el espacio y en el tiempo, Castoriadis (1983) destaca lo *simbólico*, y lo muestra “indisolublemente tejido” a lo histórico-social, como uno de los factores constitutivos de las diferencias en los colectivos, “pero no como una condición determinante porque si bien hay un uso inmediato y efectivo de lo simbólico, en el que el sujeto puede dejarse dominar por éste, también hay un uso lúdico y reflexionado de esto que denominamos simbólico” (*ibid* p. 217). Lo simbólico radica en el lenguaje y también en las instituciones, que no se pueden reducir a lo simbólico pero sólo pueden existir en lo simbólico.

Otro factor constitutivo de las diferencias en los colectivos, es el *imaginario*, noción que proviene de la filosofía y que Castoriadis considera ignorada o maltratada por la historia de esta disciplina. Ambos, lo simbólico y lo imaginario, se implican mutuamente; “el proceso de simbolización, parte de la facultad que tenemos los seres humanos para imaginar, ya que la simbolización requiere ver en una cosa lo que no es, verla distinta a lo que es y en ese verla distinta le atribuimos lo que no tiene” (*ibid*, 1983 p. 220). Por su parte lo imaginario requiere de lo simbólico no sólo para expresarse, sino para existir, pues lo simbólico es la vía para que lo virtual pase a ser algo objetivo.

Esta conjugación de lo simbólico y lo imaginario es lo que da existencia al sujeto, dada la creación de simbolismos articulados a lo natural y a lo preexistente; con esto, Castoriadis destaca lo histórico-social como base para la comprensión de la singularidad de los colectivos y de los movimientos creativos y de alienación que los distinguen.

En este contexto, las relaciones entre los sujetos y de ellos con los objetos del mundo, son siempre instituidas en tanto pertenecen a un ámbito de universalidad respecto a las maneras de hacer, de simbolizar y de ser sancionadas (que además existen antes y después del sujeto concreto y, sin embargo, van cambiando). Es por ello que para explicar el surgimiento de la sociedad y su evolución a través de la historia, no se puede apelar a factores naturales, ni a la actividad racional en sí. No se puede apelar a factores naturales ni racionales para explicar los procesos sociales, porque estos factores no pueden dar cuenta del por qué de los cambios radicales que trascienden el orden de lo establecido y permanecen indefinidamente en las relaciones que los hombres establecen en la configuración colectiva.

Por ello, es el reconocimiento de lo histórico-social, que no tiene que ver con un mero existir de la sociedad en el que su condición dinámica implica necesariamente los cambios. Para Castoriadis,

la cuestión de la historia es una cuestión relativa a la emergencia de la alteridad radical o de un nuevo absoluto (...) y la causalidad es siempre negación de la alteridad, afirmación de una doble identidad: identidad en la representación de las mismas causas que producen los mismos efectos e identidad última de la causa y el efecto, puesto que una y otro se pertenecen necesaria y recíprocamente, o bien ambos pertenecen a lo mismo. Por tanto, no es una casualidad que se ignore el elemento mismo en y por el cual se despliega eminentemente lo histórico-social, a saber, las significaciones. (*ibid*, 1989 p. 18)

Lo que explica la cohesión social, las diferencias entre una sociedad y otra, así como los cambios que éstas sufren a lo largo de la historia es el conjunto de significaciones imaginarias sociales. El acento de estas significaciones está en su condición de *imaginarias* en tanto que no tienen como punto de anclaje ni en lo percibido, ni en lo real y son *sociales* porque son compartidas.

Las significaciones imaginarias sociales son las que producen los cambios radicales en la sociedad y las que propician cierta forma de estancamiento en las colectividades; sin embargo, no se trata de las mismas significaciones. Las *significaciones imaginarias sociales instituyentes* son las que expresan el poder creativo de los colectivos humanos; a través de ellas, se producen nuevas formas

del ser, formas de lo que no estaba, de lo que no era. Cuando estas significaciones se cristalizan o se solidifican, se convierten entonces, en el *imaginario social instituido*; a través de él se pueden explicar los momentos de "inmovilidad" social en donde sólo se produce sobre la base de lo ya establecido.

La sociedad es tal por su institución; es decir, por la conjunción de sus múltiples instituciones que articuladas entre sí, definen a la sociedad como un todo. La noción de institución en Castoriadis como "una red simbólica, socialmente sancionada, en la que se combinan, en proporción y relación variables, un componente funcional y un componente imaginario" (*ibid* 1983 p. 227), comprende a las significaciones imaginarias sociales que configuran a los sujetos a través del dictado de ciertas formas de ser y de hacer.

El origen de las instituciones está en las significaciones imaginarias sociales instituyentes que, en algún momento, fueron creación social emergente y que se solidificaron para ser significaciones imaginarias sociales instituidas. Si el hombre sólo es posible en la sociedad, ésta sólo es posible a través del complejo de sus instituciones que son producto y fuente de las significaciones imaginarias sociales que las aglutinan para darles forma.

Para comprender los cambios en las sociedades –en el tiempo y en el espacio– es necesario apelar a lo histórico-social, pues es ahí donde tiene lugar lo emergente de lo nuevo absoluto. Esta alteridad radical sólo se puede abordar desde la noción de *imaginario*.

El imaginario, para Castoriadis, es el imaginario de la creación; es *imaginario radical* en el sujeto y es *imaginario social instituyente* en el colectivo. El imaginario es magma de significaciones, es devenir de *lo que no es*, es potencia creadora; no es expresión de la función de la imaginación como reproductora de imágenes, sino que es recuperación de la *vis formandi* (potencia creadora) de todo sujeto que es tal, porque está inscrito en lo histórico-social. Esa potencia creadora se halla en el *imaginario radical*, contenida en la relación entre la psique y lo histórico-social y tiene dos modos de darse: como *imaginación radical* –en la psique– y como *imaginario social*, en lo histórico-social.

La construcción de su mundo propio por parte de cada sociedad es, por esencia, la creación de un mundo de significaciones, sus significaciones imaginarias sociales, que organizan el mundo natural (presocial, *biológicamente dado*), instauran un mundo social propio para cada sociedad (con sus articulaciones, reglas, intenciones, etcétera), establecen las maneras en que los individuos humanizados y socializados deben ser fabricados e instituyen los motivos, valores y jerarquías de la vida (humana) social (...) La sociedad socializa (humaniza) la psique salvaje, bruta, loca, desfuncionalizada, del recién nacido y le impone un formidable conjunto de restricciones y de limitaciones: la psique debe renunciar a su egocentrismo absoluto y a la omnipotencia de su imaginación, reconocer la *realidad* y la existencia de los otros, subordinar sus deseos a reglas de conducta y aceptar satisfacciones sublimadas e, incluso, la muerte en nombre de fines *sociales*. (Castoriadis, 2001 p. 267)

Es en la relación de la psique con lo histórico-social, en donde tiene lugar la producción de *significaciones imaginarias sociales*, mismas que son las que nos permiten atribuir sentido y significado al mundo, a la vez que posibilitan la existencia en sociedad, tanto desde su movimiento instituyente como en su condición de cristalización (instituida).

Es en este movimiento instituyente-instituido, que tiene lugar pensar la autonomía y para ello, es necesario recuperar la idea de heteronomía como

el estado de la sociedad [en el que] (...) los sujetos –atados a un mito desconocido por ellos como tal– atribuyen un origen extrasocial a las leyes que los gobiernan, como si no fueran obra de los humanos, como si todo fuera instituido, perdiéndose la noción de la capacidad instituyente del colectivo. [De esta manera] (...) lo que se consigue es ocultar las fuentes del poder en el conjunto. Y así, el poder se hace más extraño a los sujetos. (Franco, 2003 p.176)

Es la heteronomía la que nos permite convivir en sociedad, pues si no hubiera un asumir de lo dado, de lo establecido, de las cosas “deben ser” de cierta manera, no habría institución imaginaria de la sociedad. Sin embargo, si todo fuera heteronomía, tampoco habría historia, no habría movimiento y nos quedaríamos en la repetición absoluta en el pensar y el hacer, lo cual no es humano y, precisamente en esa cualidad humana que es la imaginación, se produce la interrogación y la crítica como punto de partida para la autonomía, no como una meta a lograr, sino como un proyecto, es decir, como un ir haciendo.

La autonomía, señala Castoriadis (2001 p. 209) "consiste en la capacidad de poner en tela de juicio la institución dada de la sociedad; y es esta misma institución la que, por intermedio sobre todo de la educación, debe capacitarnos para poder cuestionarla" La autonomía implica interrogar lo dado, elucidar nuestras condiciones de vida, discutir las opciones que tenemos y asumir nuestra potencia creadora, no para romper con la sociedad y ser ajenos a ella, sino para transformarla porque deseamos otra muy distinta.

ANEXO B

FILOSOFÍA DE LA SIGNIFICACIÓN: CH. S. PEIRCE

Nacido en Cambridge, Massachussets el 10 de septiembre de 1839, Charles Sanders Peirce (1839-1914) es uno de los filósofos más importantes que ha tenido Estados Unidos, aunque no se le haya otorgado el mismo reconocimiento que han tenido otros filósofos, como William James o John Dewey, quienes se encuentran entre aquellos que exploraron y explotaron los dominios que Peirce conquistó (Deladalle, 1998).

Peirce no sólo es considerado el padre de la semiótica, también es reconocido como un pensador de gran influencia en el campo de la lógica moderna, precursor de Bertrand Russell y Alfred North Whitehead; asimismo, se le identifica como el creador del pragmatismo y como uno de los más grandes talentos metafísicos de la historia del pensamiento (Sini, 1999).

Siendo hijo de un destacado matemático de la época (Benjamín Peirce 1809-1880) que le inculcó el interés por la ciencia, Peirce estudió química, matemáticas, lógica, filosofía y astronomía mostrando un pensamiento original y creativo que lo hacía destacar en el ámbito intelectual desde muy joven. Sin embargo, las características de su personalidad le generaban situaciones de conflicto que con frecuencia lo conducían a la marginación y la autoexclusión; esta condición fue totalmente desfavorable para que Peirce tuviera el reconocimiento que merecía la excepcionalidad de su pensamiento. Peirce fue un escritor prolífico, su producción es vasta, pero no fue totalmente publicada y difundida en la época –como correspondía a su brillante intelecto– debido a la inestabilidad de su carácter y los conflictos que éste le acarreaba.

No obstante, la originalidad de su pensamiento fue compartida con amigos como William James y Chauncey Wright, quienes junto con otros pensadores, constituyeron –en la década de 1870– un grupo al que se le denominó “Club Metafísico”. Es en el seno de este club que Peirce acuña el término *pragmatismo* para denominar una peculiar corriente de pensamiento.

[El pragmatismo no es propiamente una filosofía] sino tan sólo, un giro hacia la praxis en el pensamiento argumentativo de la ciencia, la filosofía y la semiótica. Algunos autores se refieren a él como un estilo de filosofar. En estricto sentido el pragmatismo es un *método* para determinar el significado de conceptos abstractos (Elizondo, 2003 p. 50).

Años más tarde, Peirce se deslindaría del término pragmatismo por estar en desacuerdo con la interpretación que hace William James y con la cual difunde ampliamente esta nueva filosofía. La concepción de James sobre el pragmatismo, muestra sus inclinaciones hacia la psicología, lejos de la lógica en la que se funda el pensamiento peirciano. Por ello, James plantea que la mente actúa exclusivamente con vistas a fines y que la experiencia “es un conjunto (un *plenum*) de infinitas perspectivas posibles (...) [que] emergen gracias a la actividad de nuestras elecciones prácticas, de nuestros hábitos de acción.” (Sini, 1999 p. 37). A partir de entonces, Peirce crea un nuevo término para su filosofía: *pragmaticismo*.

La obra de Peirce es muy amplia, compleja y contiene diversas transformaciones que han sido interpretadas, por algunos de los estudiosos de su obra, como una evolución de su pensamiento; otros más las han interpretado como correcciones aplicadas por él mismo. Otros, han considerado que existen contradicciones en el desarrollo del pensamiento de Peirce, precisamente por derivarse de un proceso de semiosis¹¹² infinita.

La obra de Peirce ha recibido desde su primera recepción un tratamiento equívoco. Esta interpretación múltiple y discordante de sus contribuciones no es ajena a su proyecto. Su obra suscita esta equivocidad. Sus fuentes, referencias, elaboraciones fragmentarias en todos sus ámbitos disciplinarios –lógica, matemáticas, filosofía, ciencias– y en las distintas etapas por las que transita su pensamiento, las múltiples estrategias de exposición y vicisitudes de la publicación de sus textos han suscitado una pluralidad inagotable y divergente de lecturas. Es un pensador inhabitual en el espectro de la filosofía norteamericana. Inscrito plenamente en el universo del siglo XIX y punto de referencia cardinal en la filosofía contemporánea, surge, desde sus obras más tempranas, con un horizonte singular, distante de las exigencias, los imperativos, las escuelas y los polos de gravitación que constituyeron la doxa decimonónica (Mier, 2006 p. 71).

¹¹² “La *semiosis* es una *experiencia vital* que hace cada uno ‘*en todo momento*’ y la semiótica, es la teoría de ese proceso vital.” (Elizondo, 2003 p. 30)

En la perspectiva presentada por Deladalle (1996), se puede distinguir la obra de Peirce en tres grandes momentos: la teoría de los signos de 1868, la teoría de la significación de 1877-1878 y la última teoría de la significación y de los signos.

1. La teoría de los signos y de la significación

En la teoría de los signos de 1868, Peirce “describe un proceso sígnico puramente intelectual” (*ibid* p. 31); en esta teoría, Peirce plantea que todos los pensamientos o conocimientos son signos.

I define a Sign as anything which is so determined by something else, called its Object, and so determines an effect upon a person, which effect I call its Interpretant, that the latter is thereby mediately determined by the former (Peirce, [1906-1908] 1998 p. 478)

En 1868, Peirce señalaba que los signos tienen una *aplicación denotativa* y una *función representativa*. La aplicación denotativa de un signo se da en tanto que –directa o indirectamente– el signo esté ligado a su objeto, dado su vínculo con otro signo. La función representativa del signo no está expresada en una relación real con su objeto, sino respecto a un pensamiento que lo interpreta, un *interpretante* define Peirce.

La noción de *interpretante*, es una noción que no es fácil comprender y esto ha generado que se le confunda con el sujeto que interpreta. Cuando Peirce se refiere al interpretante no está hablando de un sujeto, sino de un pensamiento o conocimiento que, volviendo a la primera idea de este apartado, es *signo*; en el proceso de semiosis, el sujeto es el que significa pero no es el interpretante.

El interpretante de un signo es otro signo que, a su vez, requiere de otro interpretante –que también es signo– en un proceso en el que, aparentemente, no existe un interpretante final y en el que cada signo es, a la vez, interpretante e interpretado por el signo subsecuente. Puesto que el interpretante no es el sujeto, Peirce dice que si muriera el sujeto pensante o sea el sujeto que significa, la secuencia de los signos *interpretante-interpretado* se rompe pero no finaliza, como

sería en el caso del sujeto, porque la muerte del hombre sería tal en virtud de un signo que fuera su interpretante y por el cual se definiría la condición de muerte.

La teoría de la significación 1877-1878.

En este periodo, Peirce escribe *The fixation of belief* ([1877] 1998) y *How to make our ideas clear* ([1878] 1998), que son consideradas como obras importantes para comprender la concepción del pragmatismo. En ellas, Peirce define a la creencia como un hábito de la mente que determina las acciones de los sujetos; no sólo las corporales, sino también las racionales; no sólo las actuales, sino también las potenciales.

La *creencia* produce un estado de tranquilidad que no se desea cambiar; como contraparte, se encuentra la *duda*, que genera un estado de inquietud e insatisfacción que se busca eliminar, y para ello, se realiza un proceso de indagación, para alcanzar nuevamente el estado de tranquilidad, a través de otra creencia.

Para Peirce, la función del pensamiento es producir *hábitos* –creencias–, que se distinguen por los diversos modos de acción que producen porque “si las creencias (...) apaciguan la misma duda produciendo la misma regla de acción, entonces las meras diferencias en el modo de las consciencias de ellas no pueden constituir las en diferentes creencias” (Peirce, [1878] 1988 p. 207). Por ello, es necesario precisar si una palabra tiene significaciones diferentes o si dos palabras tienen la misma significación; de ahí el planteamiento de la máxima pragmática:¹¹³

Consider what effects, that might conceivably have practical bearings, we conceive the object of our conception to have. Then, our conception of these effects is the whole of our conception of the object (*Ibid*, [1878] 1998 p. 132).

Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, pensamos (*conceive*) que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de estos efectos es el todo de nuestra concepción del objeto (Sini, 1999 p. 27).

¹¹³ Carnicer (2003) ofrece tres lecturas de la máxima pragmática de Peirce: una fenomenista, otra semiótica y, la tercera, del sentido común crítico.

La última teoría de la significación y de los signos (escritos posteriores a 1904).

Si en 1868 Peirce describe un proceso sígnico puramente intelectual, en la última teoría describe “un proceso natural de los signos” (Deladalle, 1996). En los escritos posteriores a 1904, Peirce comunica su nueva propuesta para la clasificación de los signos, que no sólo constaba de la identificación de 729 clases de signos sino que además, en ella, Peirce bifurcaba la categoría original de objeto construyendo un objeto dinámico y otro inmediato (Mier, 2001); asimismo, la instancia identificada como *interpretante* se ramificaba.

Deladalle (1996) señala que el interpretante de un signo es su resultado significativo y distingue tres interpretantes: afectivo, energético y lógico. El *interpretante afectivo* se distingue porque muestra, a través de un sentimiento, que se ha comprendido el efecto que produce el signo. “Así, un fragmento musical es un signo cuyo interpretante afectivo es el único interpretante” (*ibid* p. 29). El *interpretante energético* implica el esfuerzo del sujeto para actuar corporal o mentalmente; sin embargo, aún no podemos hablar de la significación del concepto, aunque se trate de una tarea de naturaleza mental. Por último, el *interpretante lógico*, que es el efecto significativo del signo, es su significación y tiene como rasgos el ser general, ser condicional y ser final.

En 1906, en una carta a Lady Welby, Peirce se refiere a tres interpretantes: el intencional, el efectivo y el comunicacional; en 1908, Peirce menciona a los interpretantes inmediato, dinámico y final (Peirce, [1906-1908] 1998). Sin embargo, en la interpretación de Mier, sólo se trata de tres tipos de interpretante: “(...) la instancia del interpretante suscita a su vez una posterior ramificación que da lugar a tres categorías distintas: interpretante inmediato (o destinado o afectivo), interpretante dinámico (o efectivo o energético) e interpretante final (o explícito o lógico)” (Mier, 2001 p. 1).

Para Peirce, el *hábito* es interpretante lógico porque reúne las tres características: es *general*, en tanto es una regla de acción, es *condicional* porque “su acción está condicionada (...) por una determinación de la naturaleza profunda

(*oculta*) del hombre que tiende a llevarlo a actuar de cierto modo general cuando se presentan ciertas circunstancias generales y cuando es movido por cierta intención” (Peirce 5.517, n.1 citado en Deladalle, 1996 p. 30) y es *final*, porque no requiere interpretante. Así, el *hábito* es significación del signo o, dicho de otra manera, la significación es el *interpretante lógico* del signo.

2. El proceso de semiósisis

Para comprender la obra de Peirce, es fundamental tener presente a la lógica como el eje de su pensamiento; pero no la lógica entendida como sinónimo de *lógica matemática* o *lógica deductiva formal* (Génova, 1997)

Peirce se distancia de una visión de la lógica edificada sobre categorías descriptivas o sobre sistemas de reglas invariantes; la lógica no puede confinarse a una mera disposición de términos y reglas mecánicas, sino abrirse a la génesis, constitución y fijación de la significación. Esta idea va a llevar a Peirce a una transformación progresiva de su propia reflexión filosófica que pasará de la relación entre la lógica y significación a la lógica, acción y significación (Mier, 2002 p. 12).

También es necesario ubicarse en el problema del conocimiento y considerar que Peirce estudió profundamente la obra de Kant, atribuyéndose la tarea de dar continuidad al pensamiento filosófico de éste, a partir de ciertas reformas. Una de estas reformas queda de manifiesto en su texto *On a new list of categories* (1867), derivada de la crítica que hace Peirce a la lógica de Kant.

Peirce consideraba que su nueva lista de tres categorías era su genuina contribución a la filosofía, y el principio de explicación de la inteligibilidad de la naturaleza. (...) La lista fue desarrollada por Peirce como respuesta a las doce formas *a priori* del entendimiento de la filosofía kantiana. Peirce dio a sus categorías los nombres de *cualidad* (lo que es algo en sí mismo), *relación* (lo que es algo frente a otra cosa) y *representación* (lo que es algo que media entre otras dos cosas). También usó otras tríadas de nombres: cualidad, reacción, mediación; posibilidad, hecho, ley; *primeridad*, *segundidad*, *terceridad*. Esta última tríada es la más abstracta y general, y es la que Peirce prefería como síntesis de su nueva categorización de la realidad (Génova, 1997 p. 28).

Para Peirce, existen tres maneras fundamentales de predicación¹¹⁴ o significación que contrastan con la concepción de Kant respecto al conocimiento. De manera muy esquemática, en Kant el proceso de conocimiento se da a través de la síntesis de las sensaciones que producen los objetos del mundo, configurándolas en una entidad, pero no siendo entidades en sí mismas. También en forma muy esquemática, en Peirce el proceso de conocimiento se da a través de la precisión –reconocer, distinguir, extraer una calidad específica– de la sustancia –como entidad– de los objetos del mundo, para transitar hacia la existencia de los mismos, expresada en una proposición que tiene sentido al implicar una condición triádica.

Este tránsito se realiza por la condición relacional de tres modos de ser y de comprensión del signo: *primeridad*, *segundidad* y *terceridad*, que no son fases ni etapas, sólo son modos de ser que no pueden existir el uno sin el otro para que se produzca la significación.

Es posible reconocer dos momentos en la determinación, entre las instancias del signo triádico de Peirce: una serie articulada en una secuencia temporal, discontinua, entre las modalidades ontológicas comprometidas en los procesos semióticos y una serie lógica intrínseca a la condición triádica del proceso de la semiosis (Mier, 2001 p. 2).

La ***primeridad*** es posibilidad, es la sensación¹¹⁵ que no debe confundirse con el objeto pero es determinada por él, por lo cual es un signo del objeto (Peirce, [1906-1908] 1998). La primeridad es lo que se da a los ojos, tal cual se presenta, sin ser reemplazado por interpretación alguna que lo adultere (Peirce, [1903] 1978). La primeridad es “el nómeno que escapa al entendimiento humano pero, del cual, sin embargo puede tomarse conciencia: es el sentimiento. A través de ella se alcanza la unidad del universo, pero más acá de lo expresable, de modo que no es más que un ‘posible’ que siempre se aleja: es lo irrealizable.” (Deladalle, 1996 p. 33).

¹¹⁴ La unidad de entendimiento con respecto a las impresiones es una proposición; misma que consiste en la conexión del predicado con el sujeto

¹¹⁵ No hay que olvidar que para Peirce la sensación no es sólo lo sensible, sino que está articulada a la afectividad y al pensamiento

La **segundidad** es existencia, es la idea de aquello que es Segundo respecto a algún Primero, sin consideración a ninguna otra cosa (Peirce, [1903] 1978). La segundidad es “la Actualidad en Bruto de las cosas y de los hechos. Estoy seguro que su Ser consiste en su poder activo de establecer conexiones entre objetos diferentes y en particular entre objetos que pertenecen a Universos diferentes.” (Peirce, [1908] 1996 p. 190).

La **terceridad** es hábito, ley o lo que se expresa en una proposición universal (Peirce, [1906-1908] 1998). Es la idea de aquello que es Tercero en tanto media entre un Segundo y un Primero; “es decir, es la *Representación* como elemento del Fenómeno.” (Peirce, [1903] 1978 p. 117). La terceridad es la categoría del devenir, en tanto la primeridad es la categoría del presente y la segundidad es la categoría del pasado; la terceridad es la categoría de lo general, en un sentido teleológico (Deladalle, 1996). “Su naturaleza modal es la del futuro condicional que debe considerarse como una ‘potencialidad real’ en nuestra experiencia y en la naturaleza misma.” (Stearns, citado en Deladalle, 1996 p. 34).

La significación sólo es posible por la relación de estos tres modos de ser del signo; sólo hay significación cuando se pasa del hecho existente a la construcción de categorías convencionales. Primeridad, segundidad y terceridad involucran una calidad relacional; hay una calidad primera de la relación, una calidad segunda de la relación y una calidad tercera de la relación. Por ello, la lógica de la significación no está en las entidades lógicas, sino en el modo de darse de las relaciones, lo cual funda una calidad ontológica primordial del darse de las cosas en el mundo para el conocimiento (Mier, 2006).

Primeridad, segundidad y terceridad son categorías del proceso de *semiosis* –como lo designa Peirce–, que es un proceso que no tiene fin, es el proceso de la acción de los signos que tiene lugar en la vida de los individuos y que está presente en cada uno de sus actos. Es un proceso que implica acción e involucra tres instancias: *resentamen* (que es primero), *objeto* (que es segundo) e *interpretante* (que es tercero). Es muy importante enfatizar que estas tres instancias indican *relaciones* o *funciones sígnicas*, no son propiamente términos

en relación, ni son objetos o cosas específicas. “No se les encuentra jamás estableciendo otras relaciones o cumpliendo otras funciones en otra semiosis. Lo que ocurre es todo lo contrario. El interpretante en una semiosis se convertirá en representamen en otra. Lo que cambia de función son los ‘términos’ y no a la inversa.” (Deladalle, 1996 p. 87).

Al igual que sucede con las categorías, en el proceso de semiosis la *calidad relacional* entre representamen, objeto e interpretante es fundamental; por ello, Peirce denomina signo a las relaciones que ellos indican, y no sólo al representamen, aunque algunos textos llegan a presentarlos como si fueran lo mismo, aludiendo al sentido convencional del término *signo*.¹¹⁶

Un REPRESENTAMEN es el sujeto de una relación triádica con un segundo llamado su OBJETO, para un tercero llamado su INTERPRETANTE; esta relación triádica es tal que el REPRESENTAMEN determina a su INTERPRETANTE a establecer la misma relación triádica con el mismo OBJETO para algún interpretante (Peirce, 1.541 citado en Deladalle, 1996 p. 87)

La semiosis es un proceso inferencial y para Peirce la inferencia también es un proceso triádico que involucra a la abducción (retroducción), la inducción y la deducción que, como procesos lógicos, son constituyentes de la indagación que propicia la irritación generada por la duda, con el fin de establecer una nueva creencia. Este proceso de indagación puede tener como objeto cuestiones que pueden considerarse relevantes –como la ciencia, la metafísica o la religión–, o cuestiones que suelen ser consideradas triviales y de las cuales está conformada la vida cotidiana.

Sini (1999) señala que para lógica no hay diferencia entre una u otra cuestión y presenta un ejemplo de Peirce, sobre el titubeo que un sujeto puede

¹¹⁶ “Peirce distingue el signo-acción, que es otro nombre de la semiosis, y el signo-representamen, que es el punto de partida de la inferencia semiótica. Esta dualidad de función condujo a Peirce a utilizar la palabra ‘signo’ cuando habla del signo en acción y la palabra ‘representamen’ cuando analiza los elementos constitutivos de la semiosis. Pero, lamentablemente, este uso no es constante y varía (lo que está absolutamente justificado desde el punto de vista de la semiótica) según el público al cual Peirce se dirige.” (Deladalle, 1996 p. 86)

experimentar al tener que decidir si paga el billete del tranvía con una moneda de cinco centavos o con cinco monedas de un centavo.

Para Peirce 'lógica' significa más bien 'teoría del razonamiento'. En su sentido más amplio, Peirce identificaba 'lógica' con 'semiótica', es decir, con la teoría general de los signos, que engloba los diversos tipos de argumentos en una clase particular de signos. La lógica es la ciencia de las leyes necesarias del pensamiento. La semiótica, por su parte, estudia las leyes que obedecen los signos, es decir, las leyes de la inferencia. Así pues, dado que el pensamiento sólo es posible por medio de signos, la lógica es entonces coextensiva con la semiótica (Génova, 1997 p. 26).

Santaella (1998) advierte sobre la frecuencia con la cual se aborda la cuestión de los tres tipos de argumento: abducción, inducción y deducción, de manera parcial, descontextualizada y sin tomar en cuenta el carácter evolutivo de la obra de Peirce. En la consideración de esta advertencia, se aclara que se presentan las características generales de cada tipo de argumento (inferencia) con el fin de introducir otra triada importante en Peirce, aunque sin atender a la transformación en el transcurso del pensamiento peirciano

Para Peirce, todo conocimiento deriva de tres tipos de inferencia: deductiva, inductiva y abductiva. La inferencia deductiva, consiste en "la aplicación de una regla a un caso para establecer un resultado" (Génova, 1997 p. 42), es analítica y explicativa en tanto que la conclusión no añade nada a lo que ya está en las premisas. Por su parte, "la inducción es la inferencia de una regla general a partir de un caso y un resultado" (*ibid* p. 42) y, siendo el proceso inverso a la deducción, la inducción es una inferencia sintética y señala en la conclusión lo que no estaba en las premisas.

La abducción es "la inferencia de un caso a partir de una regla general y un resultado" (*ibid* p. 43), al igual que la inducción, la abducción es una inferencia sintética que guarda cierto carácter probabilístico. En algunos escritos, Peirce habla de hipótesis, conjetura o suposición a lo que más tarde denominará abducción o reproducción.

Inicialmente [1878] los tres tipos de inferencia eran diferenciados mediante las categorías de ampliación y explicación. La deducción era vista como

meramente explicativa, ya que no añadía nada nuevo al pensamiento; y por el contrario, la inducción e hipótesis [posteriormente llamada retroducción] eran consideradas como ampliativas, proporcionando conocimiento probable y posible sobre un futuro indeterminado. Se insinuaba también aquí ya la visión peirciana, que iría acentuándose cada vez más, de que la lógica no es cuestión meramente de un sistema cerrado de pensamiento, sino de investigación humana viva y abierta. Lo que faltaba para asumir más plenamente esta visión era liberarse de la estrechez del marco silogístico en el que estaba aprisionada la teoría de las inferencias (Santaella, 1998 p. 4).

Primeridad, segundidad, terceridad; representamen, objeto, interpretante; abducción, deducción, inducción forman parte del entramado que da cuenta de la significación, como la entiende Peirce, a través –particularmente– de la creencia...el hábito.

3. La creencia... el hábito

Para Peirce, la *creencia* es significación y, al igual que la *duda*, es constitutiva del pensamiento, cuya función es precisamente la producción de *hábitos* (creencias).

El hábito es terceridad, es aquello que se expresa en una proposición universal; el hábito es interpretante lógico porque cumple con tres condiciones: ser general, condicional y final. En ese sentido, el hábito expresa una regla *general* de acción, una acción *condicionada* por la tendencia del hombre a actuar de cierta manera y *final* porque no requiere interpretante.

El hábito es creencia, o sea que es “aquello en virtud de lo cual un hombre está dispuesto a obrar”.¹¹⁷ Nuestra vida está llena de hábitos, pero no entendidos estos como la mera repetición de conductas, sino entendidos como inferencias –seamos o no conscientes de ellas– producto de experiencias previas a las que se les atribuyó una significación y que se convirtieron en reglas que orientan nuestras acciones actuales y potenciales.

El hábito es centro y culminación del proceso de semiósis, es el resultado de un proceso de indagación incitado por la duda y la irritación que ésta causa.

¹¹⁷ Esta idea es de Alexander Bain (1808-1903) filósofo y psicólogo escocés que influyó en la definición del pragmatismo; Peirce mismo lo consideraba el abuelo del pragmatismo.

Duda y creencia son términos que Peirce utiliza para designar el inicio y la resolución de cualquier cuestión sin importar el ámbito en el que se apliquen; así, hasta en las acciones que nos parezcan menos relevantes, aparece la duda, aunque sea momentánea.

[Duda] que estimula la mente a una actividad que puede ser ligera o enérgica, tranquila o turbulenta. Las imágenes pasan con rapidez por la consciencia, en un incesante fundirse las unas en las otras, hasta que, por fin, cuando todo ha pasado ya –sea en una fracción de segundo, en una hora, o después de años– nos encontramos decididos respecto a cómo actuar bajo circunstancias tales como las que provocaron nuestra vacilación. En otras palabras, hemos alcanzado la creencia (Peirce, [1878] 1988 p. 205).

Para Peirce, el significado de cualquier proposición es la expresión de alguna creencia y ésta sólo es tal por su referencia a un contexto de acción posible; es importante enfatizar que Peirce no se refiere a comportamientos efectivos –como lo hizo James– porque las acciones concretas no pueden ser generalidad, son algo individual, son existente, son segundidad; en cambio el hábito es terceridad y por ello Peirce se refiere a las disposiciones a obrar (reglas de acción). De esta forma logra conciliar el pensamiento y la acción librándose de la dominante dicotomía occidental: teoría-práctica (Génova, 1997).

Para James, el significado de una proposición consiste en las consecuencias efectivamente seguidas en la conducta del que la cree. Para Peirce, por el contrario, el significado es el conjunto de posibles consecuencias futuras que la proposición predice, influya *efectivamente* o no en la conducta del que la considera. Así, el significado de la proposición “Llueve”, para James, es equivalente, en un caso dado, a la conducta de coger el paraguas antes de salir a la calle. En cambio, para Peirce, “Llueve” equivale a un conjunto de enunciados condicionales que expresan las consecuencias concebibles de la proposición, que son sus efectos sensibles o las disposiciones operativas correspondientes: “si llueve, se mojarán las calles”, “si llueve, debo coger el paraguas para no mojarme”, etc. Peirce quiere decir con su máxima pragmática que lo que no tiene repercusiones prácticas concebibles es irrelevante para el significado, es una ficción (*ibid* p. 19).

¿Cómo se constituyen las creencias? En *The fixation of belief* (1877), Peirce describe cuatro formas por las cuales los hombres adoptan una creencia. Una de ellas la define como el método de la *tenacidad*, que es aquel por el cual el hombre

se adhiere a una creencia, principalmente como una forma de evitar la confrontación y la incertidumbre. Otro método es el de la *autoridad*, que se distingue porque la creencia adoptada es el resultado de la influencia o determinación que ejerce una instancia o sujeto particular sobre otro u otros. El método *a priori*, es el tercero que describe Peirce y este se caracteriza porque la adhesión a la creencia obedece al agrado que ha ejercido en el raciocinio del sujeto. Finalmente, Peirce presenta al método de la *ciencia* como un método por el cual la creencia establecida se determina por lo permanentemente externo al sujeto.

Las creencias establecidas por el método de la tenacidad y por el método *a priori* suelen ser resultado de procedimientos propios del sujeto que se adhiere a la creencia; mientras que las creencias establecidas por el método de la autoridad involucran a otro –u otros– que ejercen acción sobre quienes adoptan la creencia.

El único método que sería ajeno a cualquier condición subjetiva en la que se observe la búsqueda de seguridad o arraigo a una creencia por la convicción personal –plantea Peirce– es el método de la ciencia; no obstante, los cuatro métodos involucran la condición social. Las creencias establecidas por el método de la tenacidad, el método *a priori* o el método de la autoridad pueden ser muy fuertes y persistentes; sin embargo, terminan siendo confrontadas por el impulso social y público de la verdad (Sini, 1999), lo cual conlleva –tarde o temprano– a su abandono. Mientras que las creencias establecidas por el método de la ciencia, son tales por la aprobación de una comunidad de investigación.

El único método que parece ajustarse al carácter público de la verdad (terminando incluso por encararlo completamente) es el científico. No obstante, este término no debe llevar a error. Si bien Peirce por lo general, dado su pasado de científico y hombre de laboratorio, lo utiliza para referirse al método de las ciencias naturales, no por eso deja de vincularlo, de forma mucho más precisa, también a la matemática, a la lógica y a la filosofía especulativa, es decir, a la investigación racional en sentido amplio. En última instancia, lo que significa para Peirce ‘racional’, lo que distingue al método científico de los otros, es únicamente el interés por la ‘realidad’ (...) Los métodos no científicos consideran que la creencia es lo que, con su mera presencia, imposibilita la reaparición de la duda; en cambio, no se enfrentan a la creencia como algo que, *precisamente en virtud de la duda*, ha sido posible conseguir (*ibid* p. 29).

Con Peirce no se puede pensar en la creencia sin considerar la duda y los efectos que causa en quien significa. La duda es un juicio de cuestionamiento en el que se expresa un malestar emocional, una insatisfacción que irrita y lleva a la búsqueda de creencias con las que se reestablezca la tranquilidad (siempre temporal). La creencia produce un estado de satisfacción "que no deseamos eludir o eludir por una creencia en otra cosa. Al contrario, nos aferramos tenazmente no meramente a creer, sino a creer precisamente en lo que creemos." (Peirce, [1878] 1988 p. 182).

Pese al esfuerzo que realicemos por no perder nuestras creencias, éstas siempre son temporales debido a la confrontación que sufren –en el entorno público– en relación a su condición de verdad. Pero no toda confrontación genera la duda, sólo la genera aquella confrontación cuyos signos pongan en juego su capacidad de afección. Esto es, su capacidad para imprimir "en la serie de sensaciones, en la estructura, en la formación de los hábitos un movimiento irreversible" (Mier, 2000 p. 135), un movimiento que fractura –parcial o totalmente– un hábito.

Hay una concepción apenas bosquejada en Peirce de la memoria de los signos, o más bien, la memoria como un régimen de duración de los signos que parece revelar una condición diferencial de los hábitos –configuraciones distintas de procesos de semiosis que logran establecer relaciones duraderas–, formas de coexistencia de creencias heterogéneas y acaso disyuntivas. El juego de la memoria se edifica sobre el proceso de destrucción, sustitución, extinción de los signos en la conciencia, en configuraciones de duración incierta, abierta a la irrupción de sensaciones imprevistas y ajenas a la propia voluntad, lo que configura la experiencia (*ibid* p. 136).

J