

---

# Psicoanálisis y ciencias sociales: apuntes para una reflexión

Mauro Cerbino\*

Hablar de la relación entre psicoanálisis y ciencias sociales no es ciertamente algo novedoso. Si bien es cierto que en el pasado esta relación se ha caracterizado como difícil, con resistencias mutuas, a veces incluso con desconfianza recíproca, creo que es innegable que en la actualidad asistimos a un renovado interés para establecer los términos de un fructífero diálogo entre psicoanálisis y ciencias sociales.

Este interés no es sólo de tipo teórico o especulativo. Parece más bien que algunos nuevos “síntomas” o “malestares en la cultura” y nuevos retos epistemológicos requieren, para ser analizados y comprendidos, de la complicidad de estos dos ámbitos teóricos y metodológicos. Así, por ejemplo, frente a la manifestación de una serie de paradojas que caracterizarían nuestro tiempo<sup>1</sup> esta complicidad se muestra muy necesaria (como probablemente es necesaria la complicidad con otros saberes que de alguna manera rompan con los ámbitos cerrados de las disciplinas y que plantea lo imprescindible de pensar en nuevos objetos de estudio y análisis, en la insurgencia de nuevos temas y problemas complejos que reclaman la cooperación entre saberes y aproximaciones teóricas y no una mera perspectiva disciplinaria).

---

\* Profesor-Investigador y Coordinador del área de Comunicación de Flacso-Ecuador.

<sup>1</sup> Tal vez, la paradoja más relevante es la que indica, por un lado, la tendencia a la homogeneización de la cultura y la insistencia en la formalización de un pensamiento universalista y, por el otro, la proliferación de particularismos basada en lo que comúnmente se ha definido como “política de la identidad”.

Lejos de poder afrontar aquí los cuantiosos aspectos de esa complicidad entre psicoanálisis y ciencias sociales, este artículo tiene la intención de ilustrar algunas convergencias significativas, aportaciones y resonancias mutuas, que pueden darse en el análisis social y de la cultura de la actualidad.

## Complicidad entre las nociones de sujeto y de cultura

Sujeto tachado, dividido, vacío, son algunos de las figuras que encontramos en el pensamiento de Lacan. Estas figuras conciben al sujeto, en contraste con la noción cartesiana, como no autocentrada o como entidad psíquica autoconsistente y autodeterminada. En la teoría psicoanalítica (de Freud y Lacan) el sujeto no es el yo, siendo que éste, como decía Freud, “no es dueño ni en su propia casa” y no es, entonces, el supuesto núcleo sustancial del sujeto o su fundamento.

Lacan describe al yo con la metáfora de la cebolla: “el yo es un objeto hecho como una cebolla, se lo podría pelar y se encontrarían las identificaciones sucesivas que lo han constituido”. Al hablar de identificaciones el psicoanálisis hace referencia a que el yo no está como algo dado, al contrario, es consecuencia de relaciones imaginarias con otros yo, que lo llevan a una especie de absorción identificatoria de las imágenes del otro.

Se puede notar que una concepción de este tipo significa superar definitivamente la vieja aserción (en parte también kantiana) de que el yo que representa la interioridad del sujeto se contrapone a la exterioridad de las cosas. Se trata de la supe-

ración de la dicotomía interno versus externo. El yo es siempre exterior, o como afirmaba Rimbaud, “el yo es un otro”. Por otro camino, Sartre también llega a plantear la subjetividad como un vacío, desprovista de cualquier sustancialidad: un vacío dinámico, abierto siempre hacia la alteridad.

La modificación radical del *cogito* cartesiano (pienso luego existo) en “pienso ahí donde no soy y soy ahí donde no pienso” de Lacan, el vaciamiento de toda sustantividad del sujeto, tiene una homología en la idea de cultura que la reciente reflexión antropológica ha asumido: la cultura ya no puede ser entendida como un conjunto de atributos, como cosas que se tienen o que están dadas por la tradición o, como a veces se dice, por un origen, por las raíces telúricas de una etnia o raza (visión patrimonialista). La cultura, lejos de ser entendida como un sustantivo, es concebida hoy de manera adjetivada: como una operación, un proceso y una construcción simbólica que instituye el sentido social, el cual no se inscribe en las cosas o los nombres como algo intrínseco sino que siempre es el resultado de una atribución por parte de un sujeto en un horizonte lingüístico discursivo.

Si el sujeto del psicoanálisis es nombrado (representado) por un significante puesto en cadena con otro significante y así sucesivamente, es decir, si el sujeto es una acción y podríamos decir un verbo y no un sustantivo (para usar la metáfora sintáctica), con la cultura sucede algo similar: su significado (su sentido) no se inscribe en su interior como una esencia sino que puede ser captado (o mejor, generado) a partir de la relación siempre dinámica con una alteridad. El “ser” de una construcción cultural está dado por la relación con otra.

Dicho de otra manera, estoy pensando la constitución de lo cultural como un proceso dinámico y no estático; más que por acumulación o posesión de atributos definidos o definibles, lo cultural se constituye por la puesta en escena de la relación con el otro; hacer las cuentas con el otro nos obliga a reвер categorías y operar cambios. Ahí la similitud que existe entre el paso del Sujeto (de la racionalidad cartesiana) al sujeto (como efecto de la acción del significante) y el paso de la Cultura (sustantiva y homogénea) a la cultura (relacional y dinámica).

En la actualidad, lo que va bajo el nombre de “política de la identidad” pretende afirmar un conjunto de “nosotros” identitarios concebidos a la manera del “yo sustantivo” que hemos señalado: de modo “naturalista”, autofundante y autosuficiente. Es más, parecería ser que la construcción de las identidades, por ejemplo la identidad étnica o de alguna otra condición “objetiva”, se inscribe solo en el registro imaginario (de identificaciones y reificación de las diferencias) y no en el registro simbólico, es decir, en la capacidad de establecer un proceso de reinserción y negociación del sentido de la diferencia que se da en la dimensión intersubjetiva o intercultural. Las consecuencias de esta “exclusividad imaginaria” pueden ser fatales para el desarrollo de la acción política y para el funcionamiento de la democracia porque esclerotiza posiciones y sofoca la competencia por la hegemonía (Laclau 1996).

Pensar y experimentar la diferencia debe significar, necesariamente, tener en cuenta las complejidades que las múltiples posibilidades de reconocimiento o desconocimiento ponen en escena y que se enmarcan en procesos de identificación o desidentificación que el sujeto opera cuando se relaciona con la diferencia. Al contrario de una dimensión homogénea condicionada por una visión monolítica de la diferencia, cada sujeto se encuentra abocado a vivir de “diferentes maneras” el conjunto de relaciones que establece con las “alteridades”. En los ámbitos de la política, de la diversión, de las relaciones de amistad o amorosas, cada uno de nosotros, más allá de asumir una serie de cón-



gos de conductas culturales, establece diferentes estrategias que lo llevan a producir un sentido particular de su vivir.

La diferencia, “una propiedad más contrastiva que sustantiva” (Appadurai 1996), en vez de subrayar o producir distintas posiciones, apunta a definir y permitir el establecimiento de una dinámica y una práctica: la construcción de un sistema de significación en constante movimiento. Con la diferencia no se trata de ahondar en la diversidad inconciliable de posturas que cada sujeto tiene, sino de aprovechar el “modo relacional” que ésta plantea para renovar las condiciones que alimentan las posturas y que finalmente permiten, al sujeto y a la cultura, asumirse como algo en constante construcción.

La presencia de la alteridad como diferencia nos obliga a hacer las cuentas con nosotros mismos toda vez que de lo que estamos hechos es de la relación e interacción con el otro. Es ahí donde construimos, en buena medida, nuestro sentido de las cosas y del mundo.

No podemos ni pensarnos ni vivir sin el otro. De tal manera, la cultura, más que un estado mental o un conjunto de atributos que “simplemente” heredamos o en los que estamos inmersos, es una práctica social, una fuerza que no sólo actúa sobre los sujetos sino que puede ser actuada por ellos.

### Sin-sentido e interculturalidad

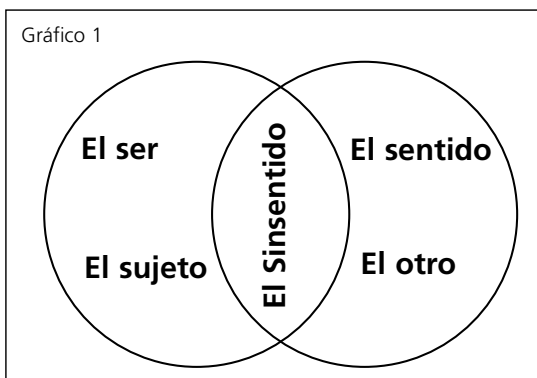
En el *Seminario, libro 11*, Lacan recurre a los círculos de Euler para explicar la acción del significante, inscrito en el gran otro, sobre el sujeto. (Gráfico 1)

Se trata de un gráfico que expresa una paradoja fundamental: el ser del sujeto depende -constitivamente- del campo del Otro. Pero a la vez, ahí donde el sujeto se encuentra representado simbólicamente en el Otro, se ve obligado a perder su propio ser en el advenimiento del sentido, siendo que éste es siempre consecuencia de una relación intersubjetiva (Di Ciaccia y Recalcati 2000). Lo que se produce es una deslocalización de la identidad del sujeto y un vaciamiento de su ser. En

otras palabras, el ser del sujeto no se “adhiera” a él, no lo constituye esencialmente, sino que se encuentra siempre desplazado hacia otros significantes. ¿Qué puede aportar este gráfico a la análisis de la cultura?

Creo que (aunque estoy consciente de cierta libertad interpretativa) este es un esquema muy interesante para concebir lo que hoy llamamos la interculturalidad, que no se plantea aquí como relación-entre, dado que se cuestiona la presencia de “culturas” delimitadas. Más bien, a lo que se hace referencia es a la experiencia cultural del intersticio, de la hibridación, en el que todo sujeto se encuentra sin que -sobre todo en la actualidad- pueda pensarse “cómodamente” amparado en una identidad: esta zona es de sin-sentido, de un “no todo dicho”, de una falta o de un resto no completamente simbolizable. Usando terminología de Laclau y Žižek, también podríamos llamarla como zona que define lo “imposible de lo social” (el equivalente lacaniano es la “no-relación sexual”), entendiendo con ello que la socialización, la relación con el otro no esta dada por reglas seguras, objetivas y esenciales que permitan lograr el encuentro estable, sino que se presta para la construcción, es decir, para la simbolización operativa y procesal a partir de una condición permanente de desencuentro.

Dicho de otra manera, el sin-sentido, lo imposible de lo social, es el horizonte que limita y al mismo tiempo garantiza que lo social sea posible, es lo que permite que se construya sentido y que algo de relación y de vínculo social se concrete. En la zona del sin-sentido (el gran descubrimiento lacaniano del objeto a) concebida como indefinición o como “escenario virtual de la diferencia”, el sujeto dislocado puede generar nuevas formas



---

simbólicas, nuevas subjetividades y desplazamientos metonímicos del sentido.

Hay que pensar la cultura, entonces, desde una posición de “resignación entusiasta” -como diría Žižek-. El hecho de asumir como imposible el cumplimiento del vínculo social y la consecuente construcción de una sociedad ideal no significan pesimismo o impotencia; más bien, lo imposible estimula y alimenta la potencia y la capacidad de creación que, como institución del imaginario radical -en el sentido de Castoriadis-, presupone una cierta indeterminación del ser (la indecidibilidad derridiana) para poder generar nuevas determinaciones y nuevas figuras del mundo.

El espacio intercultural es el lugar de la experiencia de la mediación. Una experiencia que constituye un “más allá” de las pretendidas oposiciones binarias y dicotómicas del sí mismo y el otro, de la identidad y la alteridad. Se trata del terreno de lo inter-medio, como lo definiría Homi Bhabha, de la sobreposición y el sucederse de las diferencias, que implican a la dimensión del intersticio en el que el sujeto se enfrenta a negociar intersubjetivamente el sentido de sus elecciones culturales.

Según Bhabha, la experiencia de la conectividad, que se vive en la dinámica intercultural, “es el espacio que se interpone y emerge en los intersticios culturales para introducir la invención creativa de la existencia” (Bhabha 1994). Así, la experiencia de la conectividad se traduce en la formación de nuevos híbridos culturales, de resignificaciones y retraducciones que demuestran que la cultura hace su trabajo más propio con/en la indefinición de los márgenes y de las fronteras, y no desde la práctica autista de identidades originarias y cerradas.

Ante la realidad de lo que Rudi Visker ha definido como la proliferación de “condones culturales”, con los que el juego complejo de la interculturalidad se descalificaría a un mecanismo aséptico de uso de la identidad para “demandas particulares”, es necesario plantear el desafío de pensar “en” la diferencia en sí de lo híbrido (con su valor transcultural) y no “desde” la diferencia. Como afirma lúcidamente Edward Said, “lejos de ser un plácido reino de gentileza apolínea, la cultura puede volverse un verdadero campo de bata-

lla sobre el cual las diversas causas se muestran a la luz del sol y se contraponen la una a la otra”. Por lo tanto, es oportuno reflexionar a fondo sobre esta doble significación de la cultura: si por un lado representa el horizonte simbólico y, a la vez, las condiciones para crear nuevas formas de inserción del sujeto en el mundo de la vida, a manera de un “habitar poético”, para usar la feliz expresión de Hölderlin, por el otro puede motivar, justificar e inducir a las más horrosas pretensiones de desconocimiento e incluso de aniquilamiento de otros sujetos, considerados radical e incompatiblemente diferentes.

Considero de mucha utilidad recurrir al esquema lacaniano de los tres registros (real, simbólico e imaginario -RSI-) para pensar y problematizar una concepción de la diferencia que se plantea en el debate sobre el multiculturalismo. Es necesario comprender que el reconocimiento o el desconocimiento de la diferencia cultural -o la implementación de políticas identitarias asépticas- se da en primer lugar a través del registro imaginario, es decir, en el dominio “caleidoscópico de las imágenes del yo” (Kristeva 1995) atrapadas en el narcisismo, y que de lo que se trata es poder “procesar la diferencia” en una articulación simbólica, que es una manera subjetivada de traducción discursiva y de desplazamiento constante del sentido. La no activación del mecanismo simbólico de la traducción significa que la diferencia “pasa a ocupar” el espacio de “lo real”: espacio de los fanatismos totalitarios, de las guerras de religión y del aniquilamiento.



Resuena aquí una conexión significativa entre la noción de lo real lacaniano como lo innombrable y la noción de significante flotante o mana de Levi Strauss, más aún, resuena también su concepción de la cultura como disposición de un excedente de significantes en relación con los significados. Asimismo, es muy productiva la afirmación de E. Laclau cuando dice que en política (pero podríamos aplicarlo también para otros ámbitos) la democracia es “un vocabulario de significantes vacíos cuyos significados temporarios son el resultado de una competencia política” (Laclau 1996). Estos significados tienen un carácter temporario no por alguna intrínseca carencia de valor, sino

porque son el fruto de elaboraciones discursivas permanentes en el espacio intercultural de la diferencia. Concebir la democracia o en general la cultura como un conjunto de significantes vacíos comporta que éste es, a la vez, su límite y su condición de posibilidad.

### ¿Clínica etnográfica?

Encuentro otra complicidad entre psicoanálisis y ciencias sociales en la posible analogía entre interrogación psicoanalítica e interrogación antropológica: ambas, aunque desde lugares diferentes, la clínica por un lado y el trabajo de campo etnográfico - en base a entrevistas en profundidad e historias de vida- por el otro, escuchan a los sujetos e intervienen solo para provocar una interrogación por el sentido en torno a ciertos lugares narrativos que los sujetos expresan. Indudablemente que existen muchas diferencias; una fundamental se refiere al hecho de que el analizante<sup>2</sup> en un caso es el sujeto del inconsciente y en el otro es el sujeto antropológico, el de la cul-

tura. Así como podemos pensar en diferencias de método, también éstas se presentan en términos temporales: la clínica psicoanalítica puede durar años mientras se necesitan solo un número limitado de sesiones del trabajo etnográfico. Sin embargo, me atrevo a mostrar que en algún aspecto, en los dos ámbitos opera una lógica parecida que podríamos definir como “lógica de la palabra”.

Según Kristeva, “el psicoanalista tiene tendencia a considerar el espacio psíquico como una interioridad en la que, por un movimiento involutivo, se recogen las experiencias del sujeto. El principio mismo del análisis, basado en la palabra y en la introspección, favorece sin duda esta concepción” (Kristeva 1995). Por “experiencias del sujeto” tenemos que entender aquellos momentos vivenciales de los que el sujeto puede hablar o cuya memoria ha sido en algún momento “registrada” en palabras. El análisis se conducirá para permitir al sujeto asumir su historia a través de “re-subjetivizaciones progresivas de los eventos del pasado” (Di Ciaccia y Recalcati 2000). Si es así, se trata de las mismas experiencias que le interesan al antropólogo, y que rescata en el intento de interpretarlas a través de la escucha de aquellas formulas (incluso registrando las repeticiones de algunos significantes o el énfasis puesto en ellos) que el entrevistado expresa. La coincidencia, más allá de las diferencias de finalidad, entre las figuras del analizante y del entrevistado, es que ambos son sujetos de habla, cuyo “uso”, en el sentido de Wittgenstein, da cuenta de la representación de la vida y como tal de la cultura que se encuentra interiorizada en ellos. Y hay más. El trabajo etnográfico podría significar la puesta en escena de una especie de clínica colectiva en la que, por medio de la “acción de la palabra”, los sujetos entrevistados tengan la posibilidad (muchas veces inexistente) de “escucharse” y reflexionar sobre sus experiencias y las cosas de su vida: sobre lo que hacen o dejan de hacer, sienten o no, sobre sus valoraciones, etc. Creo que esta “acción de la palabra” podría entonces significar la generación de condiciones para activar una especie de “conciencia simbólica” sobre la vida del sujeto y esto gracias a la función

2 La voz “analizante” remite a la persona en función activa que se analiza a sí misma frente al analista.



---

representada por el etnógrafo que, de forma similar al analista, representaría para el entrevistado un “sujeto que se supone que sabe” (que encarna el Otro), provisto de una escucha, a quien dirigir una demanda de significación que active el mecanismo simbólico.

Generar espacios de palabra y en general de expresión (pienso por ejemplo en el uso de los audiovisuales) podría significar entonces, para el trabajo de análisis de la cultura, asumir un compromiso ético sobre el significado social de la investigación: el de que los sujetos estudiados no sean precisamente esto, estudiados, o en los mejores de los casos sujetos a los que “devolver” los saberes que también gracias a su participación se producen, sino que puedan beneficiarse de la investigación y del trabajo de campo etnográfico como escenario de palabra y de representación creado para pensar su acción social.

Esto comporta un gran reto para la metodología de la investigación social. Es necesario redefinir el papel asignado a la participación de los entrevistados y en general de todas las personas involucradas en el proceso, generando las condiciones de cómo pueden pasar de “simples informantes” a ser sujetos que asumiendo el valor del capital simbólico puesto en acción a través de las narraciones de su vida, de sus sentimientos y estéticas desplegadas, se configuren como actores de sus propias representaciones. En los tiempos que corren, un reto de esta naturaleza apunta a contrarrestar la tendencia a abordar el análisis de los fenómenos sociales pensando de entrada en sujetos apáticos o defectuosos que necesitan de recetas (de “valores” o de alguna “milagrosa pastillita”) para salir de su deplorable situación. Pienso en fenómenos como las nuevas subjetividades juveniles, las pandillas y la conflictividad social -entre otros- que reciben un tratamiento desde enfoques que de antemano creen tener las explicaciones sin haber interpelado a los protagonistas.

El psicoanálisis tiene el mérito de haber desarrollado una teoría que tiene en cuenta al sujeto, es

decir a cada uno de nosotros, sin descuidar que somos en el lenguaje y en la cultura. Me parece que el desafío para las ciencias sociales y en particular para la antropología es, desde sus perspectivas, pensar en el sujeto evitando reducirlo a un porcentaje y, más bien, escuchándolo en lo que tenga que decir. Tarea difícil pero necesaria, porque, además, a veces lo que se escucha es el silencio. Producir saberes pasa por esta capacidad: nombrar el vacío.

## Bibliografía

- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.
- Bhabha, Homi, 1994, *The location of culture*, Routledge, London.
- Di Ciaccia, Antonio y Recalcati Massimo, 2000, *Jacques Lacan*, Bruno Mondadori editore, Milan.
- Kristeva, Julia, 1995, *Las nuevas enfermedades del alma*, Cátedra, Madrid.
- Lacan, Jacques, 1979, *Il seminario 11, I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino.
- Laclau, Ernesto, 1996, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires.
- Levi-Strauss, Claude, 1966, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss en M. Mauss Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris.
- Said Edward, 1998, *Cultura e imperialismo: letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti Editore, Roma.
- Visker, Rudi, citado por Ardití, Benjamín, 2000, *El reverso de la diferencia, Identidad y política*, Nueva Sociedad, Venezuela,.
- Wittgenstein, Ludwig, 1971, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino.
- Zizek, Slavoj, 1993, “Más allá del análisis del discurso”, en Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.