

Pulsar la imposibilidad: el ejercicio de la intervención

*María de los Ángeles Moreno Macías**

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, interminables. No obstante esta riqueza, la intervención en sí no ha sido objeto de discusión teórica en la misma magnitud en que ha sido ejercicio práctico. Analizar los fundamentos teóricos de una intervención no es discutir teóricamente la intervención; por ello, este texto propone algunos elementos para construir un camino que parte de la pregunta heideggeriana por la emergencia-de-sí trazando la dilucidación teórica sobre la intervención como pulsación de la imposibilidad para fisurar las significaciones.

Palabras clave: intervención, experiencia, significación, imaginario, imposibilidad.

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,

* Profesora-investigadora del Centro de Estudios sobre la Ciudad, Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Integrante del seminario interinstitucional Cultura, Educación e Imaginario Social; <angelus_uacm@yahoo.com.mx>, <angeles.moreno@uacm.edu.mx>.

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 present text suggests some key elements that allow building a path that starts with the Heidegger's question about the being-in-itself, outlining a theoretic elucidation about intervention plucking impossibility and fracturing significances.

Key words: intervention, experience, significance, imaginary, impossibility.

La intervención psicosocial

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 suyo aún es incipiente.

Como actividad humana, la intervención puede ubicarse en diversos campos y en cada uno se caracteriza de una manera particular, por ejemplo, en medicina, sociología, trabajo social, antropología, educación o psicología. Los ámbitos en los que se puede ejercer son de gran diversidad: ciencia, milicia, salud, inmigración, medio ambiente, sindicalismo, empresas, grupos políticos, desastres, adicciones, familia, seguridad laboral, educación especial y orientación educativa, entre otros. Así también, dependiendo del campo del saber en que 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 la condición de término disciplinario.

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 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 de 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 con-

cepto 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, 1983:131), 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 elucidar y transformar 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 generar conocimiento antropológico, pues éste sólo puede producirse *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 puede ser explorado 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, este texto 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 la psicología social que tiene como objeto de estudio la producción de la subjetividad (Baz y Vargas, 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 puede concebirse 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 puedan ser unificadas. 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 su carácter, 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 la intervención se produce a partir de una concepción de sujeto y de sociedad.

No hay un solo camino para la construcción teórica, no hay una dimensión que valga y suponga que la reflexión está completa; eso es imposible, siempre habrá recovecos e intersticios por donde se diluyen ciertas ideas y se filtran nuevas. Por ello, ésta es una propuesta para la reflexión teórica sobre la intervención psicosocial. Digamos que es apenas un punto de partida para discutir la pregunta que Heidegger se hace sobre la esencia de la técnica, particularmente sobre la emergencia-de-sí; con esta base, se pone la atención sobre las posibilidades del ejercicio de la intervención concebida como pulsación de la imposibilidad con el fin de fracturar las significaciones.

La modernidad de la emancipación/subjetivación

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 su presente como moderno. Así, los griegos consideraban a los egipcios como antiguos, y los hombres del medioevo consideraban como antiguos a los que los precedían históricamente. Sin embargo, ni los griegos ni los hombres del medioevo 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, 2004:24).

En la visión de Villoro, la época moderna es un lapso muy amplio en el que se producen diversas vicisitudes y transformaciones signadas por múltiples contradicciones internas; la modernidad es una figura del mundo que expresa una concepción inédita del ser humano 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 (Villoro, 1992:91).

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; aun así, aquí presentamos un esbozo de la modernidad y la modernización para contextualizar el origen de la intervención.

En los siglos xv y xvi, con las ideas de Nicolás de Cusa y 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 el de *dominio*, y el otro rumbo derivó en la con-

cepción 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 cuanto 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, 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 difundido en contraste con el anterior, es el que Villoro define como pensamiento moderno de *emancipación*. Según 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 (Villoro, 1992:92).

En esta misma línea, Touraine presenta la *subjetivación* que pone en relieve al sujeto formado en la responsabilidad de sí mismo y de la sociedad, enfatizando que el ser humano 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 también 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 (Touraine, 1994:209).

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, “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” (Cimadevilla, 2004:42). Para Carballeda (2002), la intervención se justifica en cuanto “ingresa a la modernidad” a todo aquel que no coincida con la racionalización, el ordenamiento y la vida metódica que marca la sociedad.

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, 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 anterior-

mente. Así, habría lugar para una concepción de la 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, la imaginación, entre otros. En esta concepción de la intervención lo que está en el horizonte 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.

Desde la perspectiva de la modernización, la intervención toma forma en la acción que se ejerce sobre todo aquel 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: “para quien altera impunemente la configuración establecida de las cosas y los valores, sólo un lugar es conveniente: el exilio” (Duvignaud, 1982:35). 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. De este modo, 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 la 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 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*.

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, según reporta Salazar (2002).

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 efectos de este escrito, no existen definiciones “válidas” porque tratar de definir la intervención es un ejercicio vacío, 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 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, en el amparo de una disciplina o práctica profesional, la intervención 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 el que 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, 1996:6).

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 pretenden establecer condiciones propicias para favorecer la potencia creadora de los colectivos. Aun 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, 2002:13).

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 perspectiva 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 heterónomo, entonces ¿no queda más que concebirla como una práctica de dominación, aun con sus pretensiones de emancipación? Si la concepción de la intervención en los colectivos define la práctica de ésta, ¿cómo concebir a la intervención para que 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 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, 2002:48).

La noción de intervención “suscita una polémica intrincada e inacabada, inacabable” (Mier, 2002:13), pero no por ello inabordable. Aun 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” (Mier, 2002:14).

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 involucra 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” (Mier, 2002:15).

El dispositivo en la intervención psicosocial

El análisis de los fundamentos y las prácticas de la intervención psicosocial suele estar acompañado por la noción de *dispositivo*. Para Foucault (1983), el dispositivo es un conjunto heterogéneo inscrito en el orden discursivo, cuyos elementos quedan implicados en una red que incluye una diversidad de instancias tanto de lo dicho como de lo no dicho. El dispositivo puede ser visto por el tipo de vínculo que existe entre los elementos de esta red, pues dependiendo del vínculo puede producirse visibilidad u ocultamiento de las prácticas discursivas y las no discursivas; a su vez, el dispositivo puede ser visto como una producción histórica que ha tenido que responder a una *urgencia*, y, en ese sentido, tiene una posición estratégica dominante que supone la manipulación de relaciones de fuerza.

Si desde esta idea de dispositivo se piensa en la intervención psicosocial, es posible que se ponga en tela de juicio el sentido de subjetivación/emancipación descrito anteriormente, máxime si además se recupera la idea de Foucault sobre las *tecnologías del yo*, a las que concibe como 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 (Foucault, 1990:48).

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,¹ 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 en que un individuo actúa sobre sí mismo.

Para no permitir que, en una mirada superficial, la intervención psicosocial sea identificada como tecnología del yo, cabría preguntarnos 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 habría que pensarlo a la manera de Heidegger, como un camino que se construye por el preguntar y que se constituye por el pensar.

En esta línea, Heidegger (1994) hace una distinción entre la técnica como hacer instrumental que persigue fines determinados y la

¹ Las *tecnologías de producción* son aquellas por las cuales se producen o se 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, y someterlos a conductas determinadas.

esencia de la técnica. La esencia² de la técnica, articulada a la causa aristotélica,³ es concebida como *téchne*,⁴ como *póiesis*, como traer-ahí-delante, como desvelamiento de lo oculto, como emerger-desde-sí, como ser *responsable* de algo y no como una responsabilidad moral,⁵ 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, 1994:5).

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,

² Teniendo como referente a la antigua doctrina, Heidegger (1994) define que la esencia de algo es aquello *que* algo es.

³ 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.

⁴ “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” (Olabuenaga, citado por Montoya, 2008:300).

⁵ “Los hombres de hoy nos inclinamos con excesiva facilidad a entender el 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] 1994:4).

no debe dejar de verse la actividad poética como un conjunto unitario (Wehinger, citado por Montoya, 2008:299).

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, sí como sacar de lo oculto algo que no se produce por sí mismo.

Cuando Heidegger analiza la técnica moderna, 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.

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. El emplazar promueve alumbrando y exponiendo, coliga modos de representar que Heidegger ubica únicamente en la relación hombre-naturaleza, aunque también podríamos encontrarlos 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.

En principio habrá que plantearse si es posible pensar la intervención psicosocial –al menos en los planteamientos mencionados anteriormente en este texto– como emplazamiento cuando sus fundamentos teóricos y formulaciones metodológicas parecen 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?

Es extenso el campo conceptual que brindan los enfoques multicitados; igualmente, sus propuestas metodológicas son muy ricas y han sido guía de un sinnúmero de prácticas en diversos momentos y lugares. Cada formulación teórica aborda de manera compleja la di-

ficultad 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 y otros, 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.

El psicoanálisis en dispositivo grupal, los grupos operativos y el análisis institucional, guardan entre sí múltiples relaciones en las que cabe el reconocimiento por sus aportes, discusiones en cuanto 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, una de ellas es la significación.

Incomposibilidad, significación y experiencia

Ninguna teoría puede construir respuestas por sí sola a todas las preguntas. El psicoanálisis, los grupos operativos y el análisis institucional pueden estar interesados por la significación, pero por sí solos no pueden esclarecer sus procesos. En este marco, el pensamiento de Cornelius Castoriadis tiene una relevancia particular, pues las bases que propone para la comprensión de la sociedad incluyen, entre otros enfoques, al psicoanálisis.

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 inmedia-

tamente)” (1989:132); las *otras cosas* a las que se refiere el autor –según él mismo explica– son, 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” (Castoriadis, 1989:290). Si bien la dimensión conjuntista identitaria siempre está presente en el lenguaje,

la significación 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 (Castoriadis, 1989:293).

¿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. Si se sigue el planteamiento que él mismo hace respecto a que las significaciones “pueden corresponder a lo *percibido*, a lo *racional*, o a lo *imaginario*” (1983:243) –las cuales mantienen entre sí una relación íntima sin perder su especificidad–, habría 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 [...] la definidad-determinidad-distinción-limitación, y la indefinidad-indeterminidad-indistinción-ilimitación” (1989:303).

Éste es el propósito del acercamiento a la obra de Charles Sanders Peirce, quien en forma exhaustiva se ocupó del proceso de semiosis. 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 inter-

pretante. Peirce 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 acontecimiento C” (1978:126). En la acción triádica, el interpretante –que es signo, no persona– orienta la acción de la significación.

A su vez, la semiosis es un proceso inferencial que Peirce también define como una triada, pues distingue 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 –en una de las interpretaciones que se le puede dar– como “un método para formar una predicción general sin certeza positiva de que tendrá éxito en un caso particular o en general” (Peirce citado por Deladalle, 1996:89).

Preguntar por la esencia de la técnica en la intervención psicosocial abre la necesidad de pensar seriamente sobre el punto. Pueden ser diversas las vías para procurar asentar algunos puntos de reflexión; en el presente texto se presenta un ejercicio que tiene como bases la perspectiva castoridiana y la peirciana. Hacer el ejercicio de una tentativa de respuesta desde el planteamiento de Castoriadis remite a su concepción de la transformación de la mónada psíquica en individuo social y particularmente a la imaginación radical. Procurar una aproximación en el marco de la filosofía de Peirce conduce 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, la brinda Leibniz con el tema de la imposibilidad.

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, es necesario saber con qué es composable. Lo que separa a dos mundos imposibles es la discontinuidad entre ambos mundos, y lo que define al mejor de los mundos composibles es que sea el más continuo. Según Deleuze, la *continuidad* se define como “el acto de una diferencia en tanto tiende a desvanecerse. La continuidad es una diferencia evanescente” (2006:58).

Para Deleuze (2006), cuando Leibniz habla de la composibilidad y la imposibilidad, no está hablando de lo posible y lo imposible; la imposibilidad es una relación original distinta de la imposibilidad y de la contradicción, pues el principio de razonamiento en que subyace es el de la *razón suficiente* y no el de *contradicción*. La composibilidad también es una relación original, pero, aclara Leibniz, “no se sabrá cuál es su raíz”.

Para Leibniz, todos tenemos percepciones dotadas de conciencia porque son percibidas como tales por un yo; y también existen percepciones inconscientes que no advertimos, se trata de percepciones infinitamente pequeñas, son diferenciales de la conciencia, son pequeñas percepciones inconscientes.

En el planteamiento de Leibniz, las percepciones conscientes e 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, 2000:136). Si revisamos este tema desde las ideas de Castoriadis, nos encontramos con el imaginario como creación incesante. En este sentido, la noción leibniziana de *imposibilidad* puede contribuir a elucidar respecto a aquello que Castoriadis refiere como *otro modo de ser*.

El ejercicio de la intervención psicosocial pulsa⁶ la imposibilidad y con ello puede crear fisuras o incluso fracturas en las signifi-

⁶ Se utiliza esta palabra en el sentido de dar un toque a una tecla o a una cuerda.

caciones, 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 no es suficiente, 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* son 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.

Así como para Castoriadis la primera representación surge de la nada, para Peirce, en la filosofía de la significación, la primeridad, según Apel, 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” (1997:217).

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.

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* para, desde ahí, hacerse individuo en un mundo de significaciones, que es social para ambos filósofos.

Castoriadis refiere cierta presión de origen somático que afecta a la psique para que ésta, a partir de la nada, genere una representa-

ción 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, 1996:33), y también es *feeling*. La *representación originaria* de Castoriadis podría generar el *feeling* al que se refiere Peirce, siempre que éste sea entendido como sensación y no como sentimiento.⁷

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 significaciones imaginarias sociales, tanto instituidas como instituyentes, que son las que producen lo histórico-social.

En la explicación de Castoriadis la existencia en sociedad requiere de dos operaciones que son las que hacen a los individuos conscientes y actuantes: *legein* (“representar social”) y *teukhein* (“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 conjuntista-identitaria, por la cual se producen el *legein* y el *teukhein*; y, al mismo tiempo, el magma de magmas 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.

En la concepción del signo y la relación sígnica 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

⁷ 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, 2000:142).

del magma. Castoriadis mantiene una lucha por no reducir la significación a la lógica conjuntista-identitaria 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.

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 por Mier, 2000:136).

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 conjuntista-identitaria.

Una lectura de la visión castoridiana puede mostrar los límites de la intervención psicosocial –independientemente del fundamento teórico y metodológico que la avale– en cuanto 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 afecciones⁸ que, desde

⁸ “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 for-

la no continuidad, provoquen la experiencia, sin que se pueda pensar que éstas sólo se pueden producir por la intervención psicosocial.

El proceso de semiosis como un proceso inferencial no es ajeno, extraño o extravagante a los planteamientos castoridianos del *legein* y *teukhein*, aunque 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 conjuntista-identitaria 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. Anteriormente 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 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 hábito expresa una regla *general* de acción, una acción *condicionada* por la tendencia del hombre a actuar de cierta manera. 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.

El hábito, como asentamiento de una regla de acción, es constituyente de la *creencia* como una de sus tres propiedades; las otras

ma 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, 2000:144).

propiedades son que podemos percatarnos de ella y que apacigua la irritación de la duda (Peirce 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 (1988:207).

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 la 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, su fractura, 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 complementarias, 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,⁹ 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 produce en la emergencia de lo imposible –que no imposible, que no contradictorio–; es la significación el esfuerzo de crear composición como una manera de colocarse en un mundo posible... *como una manera de ser posible uno mismo.*

Reflexión teórica sobre la intervención psicosocial

Sin duda, hay más de un rumbo a seguir y en el presente trabajo se ha elegido el tema de la significación por ser uno de los puntos importantes que aparecen en los discursos teóricos citados y que se proponen, de una forma u otra, poner simiente para la *transformación*.

⁹ “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, 2000:157).

En la versión preparatoria de una conferencia que Foucault pronunció en Nueva York en 1981 decía que

Para Heidegger, el conocimiento del objeto selló el olvido del Ser a partir de la *tekhne* occidental. Demos vuelta a la cuestión y preguntémosnos 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, 2002:495).

En la línea de la reflexión teórica sobre la intervención psicosocial, 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.

Con el presente texto se propone incluir, en el espectro de reflexión sobre la intervención en la psicología social, 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, 2000:167).

La inclusión de la noción de *creencia* —en la concepción de Peirce— da otro matiz a la reflexión sobre la intervención en psicología social;

un matiz que tendría que continuar construyéndose en colectivo a partir de la transformación de 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 preguntarse: ¿cómo tendría que ser la intervención psicosocial para que tenga lugar la emergencia-de-sí?

Bibliografía

- Apel, K. O. (1997), *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid.
- Baz, M. (1996), *Intervención grupal e investigación*, UAM-Xochimilco, México.
- ____ y L. E. Vargas (2002), *La psicología, un largo sendero, una breve historia*, UAM-Xochimilco, México.
- Carballeda, A. (2002), *La intervención en lo social*, Paidós, Buenos Aires.
- Castoriadis, Cornelius (1983), *La institución imaginaria de la sociedad. 1. Marxismo y teoría revolucionaria*, Tusquets, Barcelona.
- ____ (1989), *La institución imaginaria de la sociedad. 2. El imaginario social y la institución*, Tusquets, Barcelona.

- Castoriadis, Cornelius (1998), *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Eudeba, Buenos Aires.
- ____ (2001), *Las encrucijadas del laberinto. VI. 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, Buenos Aires, pp. 17-48.
- Cimadevilla, G. (2004), *Dominios. Crítica a la razón intervencionista, la comunicación y el desarrollo sustentable*, Prometeo, Buenos Aires.
- Corvalán, J. (1996), *Los paradigmas de lo social y las concepciones de intervención en la sociedad*, <<http://www.rau.edu.uy/fcs/dts/Mip1/corvalan.pdf>>.
- Deladalle, G. (1996), *Leer a Peirce hoy*, Gedisa, Barcelona.
- Deleuze, Gilles (2006), *Exasperación de la filosofía. El Leibniz de Deleuze*, Cactus, Buenos Aires.
- Duvignaud, J. (1982), *El juego del juego*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Foucault, Michel (1983), *El discurso del poder*, Folios, México.
- ____ (1990), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona.
- Gros, F. (2002), “Situación del curso”, en M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Guattari, F. y otros (1981), *La intervención institucional*, Folios, México.
- Heidegger, Martin (1994), “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, <<http://rae.com.pt/Heidegger.pdf>> [1953].
- Landazuri, G. (2002), “Huellas de la intervención en el campo”, *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 18-19, pp. 73-98.
- Leibniz, G. (1713-1715), *La monadología*, <<http://www.philosophia.cl>>.
- Manzi, A. (2002), “Posture ou imposture scientifique de l'intervenant sociologue”, *Esprit Critique. Revue Internationale de Sociologie et de sciences sociales*, vol. 4, núm. 4, <<http://www.espritcritique.fr/0404/article09.html>>.
- 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.
- ____ (2002), “El acto antropológico. La intervención como extrañeza”, *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 18-19, pp. 13-50.

- 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.
- Miranda, R. (2002), “El mandato humanitario para los otros: una intervención posible”, *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 18-19, pp. 171-190.
- Montoya, O. (2008), “De la téchne griega a la técnica occidental moderna”, *Scientia et Technica*, núm. 39, pp. 298-303.
- Peirce, Charles S. (1978), *Écrits sur le signe*, Seuil, París [1906].
- ____ (1988), “Cómo esclarecer nuestras ideas”, en *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, Crítica, Barcelona [1878].
- ____ (2003), *Cómo teorizar (sobre la selección de hipótesis)*, Sara Barrena (trad.), <<http://www.unav.es/gep/ComoTeorizar.html>> [1903].
- Renaud, G. (2001) “Intervenir: une question de sens”, *Crise de Société... recherche de sens*, Actas del coloquio del 10 de mayo de 2001, Asociación Canadiense por la Salud Mental, Montreal, <http://classiques.uqac.ca/contemporains/Renaud_gilbert/intervenir_question_de_sens/renaud_intervenir.pdf>.
- Salazar, C. (2002), “Intervención: trabajo sobre lo negativo”, *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, núm. 18-19, pp. 99-111.
- Touraine, A. (1994), *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 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, Luis (1992), *El pensamiento moderno*, Fondo de Cultura Económica, México.