

200

LA DETERMINACION DEL LENGUAJE SOBRE LA ESTRUCTURA SOCIAL Y LO IMAGINARIO SOCIAL

Una exploración teórica apoyada en el análisis de las relaciones sociales que describe Juan Rulfo en su obra Pedro Páramo

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADA EN SOCIOLOGIA
PRESENTA:

PATRICIA A. MORALES ARGÜELLO

ASESOR: MARCO ANTONIO JIMENEZ GARCIA

Noviembre, 1996

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A MI PADRE, JORGE MORALES NUÑEZ, QUIEN CON SU MANO
DIRIGE MI ESCRITURA. IN MEMORIAM.

"Yo digo siempre la verdad: no toda, porque de decirlo toda no somos capaces".

Jacques Lacan

EL DESEO, EL DESEO DEL OTRO, SE OBJETIVA SOLO CUANDO OTRO LO RECONOCE.

GRACIAS AL OTRO, A MARCO ANTONIO JIMENEZ GARCIA, ASESOR DE ESTE TRABAJO, EL TEMA NO QUEDO EN UNA SIMPLE INQUIETUD SIN MATERIALIZACION ALGUNA.

ADEMAS, VARIOS ARGUMENTOS VERTIDOS EN EL TRABAJO SE DEBEN A LA INTELIGENCIA DE MARCO, ASI TAMBIEN LA INSISTENCIA EN EL DESARROLLO DE LO QUE SE PRESENTO DEMASIADO INACABADO.

EN SUMA, LA FORMACION DE LA TESIS SE GENERO POR EL ENCUENTRO DE UN ASESOR EXTRAORDINARIO.

EL ALIENTO PARA ENFRENTAR LA INCERTIDUMBRE QUE REPRESENTO LA CONSTRUCCION DEL OBJETO DE ESTUDIO SE DEBIO EN MUCHO A ANTONIO DE LA MORA Y A ELENA ZOGAIB.

A EL, POR COMPARTIR CONMIGO SU INTERES POR EL FENOMENO DEL PODER. A ELENA, PORQUE, ENTRE OTRAS COSAS, ME TRANSMITIO SU COSTUMBRE DE HACER MAYOR CASO DEL PENSAMIENTO PROPIO POR INSIGNIFICANTE QUE NOS PAREZCA. PARA ELLOS MI ADMIRACION Y GRATITUD.

TAMBIEN ESTOY EN DEUDA CON MI MAMA Y MIS HERMANOS, CLAUDIA, RODRIGO, JORGE Y MARCELA POR SU ALIENTO Y APOYO.

ASIMISMO, AGRADEZCO A JORGE DE LA PEÑA M., A ALEJANDRO PAYA P., A MARIBEL NUÑEZ Y A JAIME SUAREZ V. SUS OBSERVACIONES, COMENTARIOS Y APORTACIONES SOBRE LA TESIS.

MUCHAS IDEAS, APOYOS Y SUGERENCIAS FUERON APORTADOS POR TANTOS, Y AUNQUE NOMBRARLOS SERIA INTERMINABLE, LAS QUE TRANSMITE DANIEL GERBER A TRAVES DE SUS SEMINARIOS Y ESCRITOS HAN SIDO IMPRESCINDIBLES, ASI COMO LA VISION UNIVERSITARIA DE ALEJANDRO JUAREZ.

I N D I C E

I. INTRODUCCION	1
II. "INDIVIDUO" Y SOCIEDAD	6
1. Introducción	6
2. Hegel	7
3. Lacan	12
4. Heller	16
5. Freud	27
7. Conclusiones	
III. SUJETOS E INTEGRACIONES SOCIALES (VINCULOS Y RUPTURAS CON LA TEORIA SOCIOLOGICA DE HELLER)	39
1. No existe unicidad en el ente genérico individuo	39
2. Las limitaciones del ser para sí	41
3. El deseo es el deseo del otro (Lacan)	43
4. Una hipotética lectura sociológica de Lacan sobre la sociedad democrática	61
5. Las significaciones sociales imaginarias (Castoriadis)	69
6. Algunos cuestionamientos a los conceptos sobre el inconsciente colectivo y el psicoanálisis	71
IV. COMALA, ELEMENTOS ESTRUCTURAL E HISTORICO: EL DESEO DEL OTRO Y LA SIGNIFICACION SOCIAL	72
1. Introducción	72
2. La exigencia social para los estratos subalternos de Comala	74
3. La imagen ideal que es nutrida por la exigencia social: lo imaginario social	87
4. La significación social: elemento histórico	91
5. Conclusiones capítulo III	96
V. LO IMAGINARIO SOCIAL Y EL DESEO DEL DIALOGO	100
1. Introducción	100
2. Lo imaginario social	102
3. La exclusión en el discurso	104
4. El deseo del diálogo	109
- El yo (<i>moi</i>) y la integración social	
- El distanciamiento frente al yo (<i>moi</i>) es un hecho social de excepción	
5. Conclusiones al capítulo IV	112
VI. CONCLUSIONES GENERALES	117
VII. BIBLIOGRAFIA	125

I. INTRODUCCION

El fin de las utopías de corte marxista es una de las conclusiones que más han caracterizado al pensamiento intelectual de nuestra época, lo cual conlleva tanto al cuestionamiento continuo de toda una escuela, que desde distintas corrientes, ha nutrido parte de los fundamentos teóricos de las disciplinas sociales, como también a mayores incertidumbres respecto a la especificidad de los objetos de estudio de estas disciplinas. Por otra parte, los esfuerzos por crear nuevos paradigmas que den cuenta de los fenómenos sociales han generado un mayor interés por realizar acercamientos interdisciplinarios entre la lingüística, la literatura, el psicoanálisis y la sociología.

Una de las conclusiones de este trabajo apuntó en ese sentido, al encontrar la importancia del lenguaje en la configuración de la estructura social, a partir del análisis de la sociedad que muestra un obra literaria: *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo.

Esta conclusión fue completamente inesperada, ya que nuestro objeto de estudio se había centrado en lo imaginario social.

Por ello, iniciaremos la exposición del contenido de este trabajo a partir de las secuencias que nos fueron impuestas por la búsqueda de una explicación sobre lo imaginario social.

De las investigaciones que han abordado el estudio de lo imaginario social ha derivado la siguiente conclusión: imaginario social es el conjunto de esperanzas, mitos y representaciones colectivas que inducen a la acción común, entre los miembros de una

integración social o una sociedad en su conjunto. No obstante, esta definición no explica qué es lo que hace posible la existencia de un fenómeno así.

A este respecto, la escuela psicoanalítica fundada por Lacan explica lo imaginario como una función que estructura al sujeto.

A pesar de la oposición que pudiera existir al respecto, una de las tareas que se ha emprendido a través de este trabajo ha sido el intento de explorar algunas categorías del psicoanálisis, específicamente de la escuela de Lacan, en los ámbitos disciplinarios propios de la sociología.

Si Freud ha provocado cierta curiosidad intelectual y un rechazo aun mayor, para algunos sociólogos Lacan "no existe", porque no puede existir quien nos afrenta con esa tesis de que el lenguaje nos habla. En contraparte, hay cierta oposición a que la teoría psicoanalítica aborde los ámbitos de las ciencias sociales. En cierto modo, la oposición es legítima porque el psicoanálisis no es una ciencia, ni una ideología y, mucho menos, una visión del mundo.* El psicoanálisis no puede convertirse en un ideal social o político porque dejaría de ser psicoanálisis. La teoría y la práctica psicoanalíticas están inscritas en lo que es propio de la pulsión, en "eso" que está más allá de la identidad histórica. El psicoanálisis alcanza el campo de las ciencias biológicas pero no porque coincida con ellas, sino para mostrar que en el humano no hay instintos. La experiencia del lenguaje expulsa al humano de lo instintivo para alojarlo definitivamente en lo pulsional.

* Véase: Marco Antonio Jiménez García, "Introducción", Cuadernos de Formación docente, tomo 29-30, 1989

Uno de los objetivos centrales de este trabajo consistió en vincular la función de lo imaginario con categorías de la teoría sociológica, particularmente de Agnes Heller, y a partir ellas obtener ciertas conclusiones, las cuales analizamos a la luz de una problemática social, aquella que, según nuestra lectura, expone Juan Rulfo en *Pedro Páramo*.

Cabe aclarar, por si existiese alguna confusión al respecto, que nuestro objeto de estudio no es la obra de Juan Rulfo, sino lo imaginario social y la determinación del lenguaje en la estructura social. Si la obra de este autor aparece como nuestra unidad de análisis, ello obedece a la necesidad de comprobar las hipótesis teóricas que poco a poco fueron derivando de la investigación, lo cual no niega que la obra de Rulfo no fuese de gran utilidad en la elaboración de esas hipótesis.

Como ya se mencionó, Lacan explica lo imaginario como una función irreductible en el sujeto, por lo que abordar su estudio a nivel social requiere de encontrar categorías que vinculen lo imaginario al fenómeno de lo social. Para ello, recurrimos a una teoría sobre la relación entre el "individuo" y la sociedad, a fin de vincular la función de lo imaginario en el sujeto con categorías propias de la estructura social. Existe una tradición en sociología de prestar poca atención al estudio del sujeto y mucha importancia a los efectos que el sistema social ejerce en la configuración de su comportamiento. El estudio del individuo no ha sido asunto de los sociólogos sino de los psicólogos. Sobre este problema, la sociología de Agnes Heller presenta una explicación sobre la

relación entre el hombre particular y la sociedad en la que está inscrito. Si Lacan sostiene que el sujeto está escindido por el Otro, Heller muestra la disociación existente entre el yo del hombre particular y la sociedad en la que vive. La vinculación entre algunas tesis de Lacan con las de Heller y la delimitación de algunas rupturas epistemológicas nos permitieron construir una primera aproximación del concepto sobre lo imaginario social; la localización de los nexos entre teorías tan distantes una de la otra nos fue posible gracias a algunas de las tesis de Hegel. La importancia de la obra de Rulfo para los fines de este trabajo radica en que muestra magistralmente lo imaginario social, como también facilita en mucho la comprensión del papel del lenguaje en la estructura social.

En el primer capítulo de este trabajo se pretende iniciar el análisis de la relación individuo y sociedad con base en algunos planteamientos de los cuatro teóricos mencionados, -una socióloga, un filósofo y dos psicoanalistas- que aportan alguna luz sobre ello: Agnes Heller, Hegel, Freud y Lacan. La finalidad de este capítulo consistió, además de exponer sus ideas, en establecer afinidades y diferencias entre los postulados de estos autores, así como concluir con ciertas interrogantes que posibilitaran una aproximación entre la categoría sujeto y la categoría estructura social.

En términos generales, proponer una explicación sobre ciertas características de la estructura social con base en la ruptura con algunas falsas dicotomías establecidas entre el estudio del sujeto

y el estudio de la sociedad, es el objetivo del capítulo II. Este capítulo inicia con la argumentación de Lacan relativa a la función imaginaria, y finaliza con el planteamiento de algunas rupturas epistemológicas con la teoría sociológica, específicamente la de Heller, acerca de la constitución del yo bajo las exigencias sociales; sobre la noción del individuo, y respecto a los requerimientos para la formación de comunidades y sociedades democráticas.

Mostrar que el lenguaje tiene un papel determinante en la configuración de la estructura social, mostrar lo imaginario social, y localizar algunas significaciones sociales imaginarias, a partir del análisis de la exigencia social en Comala y su vinculación con el deseo del Otro, son los temas tratados en el capítulo III.

En el siguiente capítulo, tratamos de reconstruir lo imaginario social que revela la obra de Rulfo en relación a cierta exigencia social contemporánea. Para ello se comparó una obra de psicopatología clínica con el discurso de Juan Preciado, identificando sus especificidades con uno de los deseos socialmente negados.

En el último capítulo, relativo a las conclusiones generales, completamos la construcción del concepto de lo imaginario social y algunas de las problemáticas que, a nuestro parecer, son fundamentales y no pueden soslayarse en los intentos por formar estructuras sociales democráticas.

CAPITULO II: "INDIVIDUO" Y SOCIEDAD

Como se mencionó en la introducción, parte de la definición del objeto de estudio consistirá en encontrar categorías generales que aproximen la comprensión de lo imaginario en vinculación al fenómeno de lo social.

Es, precisamente, en el psicoanálisis de Lacan donde hemos encontrado una teoría sobre la configuración del orden de lo imaginario y su función en la estructuración de la realidad y el deseo en el sujeto. Sin embargo, la sociología y el psicoanálisis conforman dos campos disciplinarios diferentes, con teorías, métodos y nociones epistemológicas específicos de cada uno. Incluso, al interior de la sociología misma, como también del psicoanálisis, existen escuelas muy diversas, con diferencias importantes entre sí.

Pensar en la complementariedad entre disciplinas, entre ciencias, es más un ideal de la interdisciplina que una realidad. Los fracasos en el intento por fundir psicoanálisis y marxismo son testimonio de ello.¹

No será ése el propósito de este trabajo. Nuestro interés se limita a retomar algunos de los postulados del psicoanálisis de la escuela de Lacan, que, a nuestro parecer -y con la complejidad a que ello conlleva-, enriquecen la investigación social, (particularmente, en dos vertientes que, expresadas de manera muy

¹ Si bien la teoría psicoanalítica puede plantear cuestionamientos importantes a la teoría sociológica, particularmente en el aspecto epistemológico, no es posible, a nuestro parecer, aplicar la técnica del psicoanálisis al estudio de fenómenos sociales.

general, apuntan a la incursión en lo epistemológico, y a la ruptura con una concepción que limita la explicación de la exigencia social a la represión social de la motivación particular).

Creemos que un buen punto de partida para aproximar la vinculación entre la categoría de lo imaginario con lo social es el análisis de la relación entre el yo y la estructura social, a partir de tres propuestas: la dialéctica del yo y el otro, en Hegel; la influencia de la integración social en la constitución del yo, de Agnes Heller; y el discurso en la formación del lazo social, para el psicoanálisis.

Establecer afinidades y diferencias entre estos conceptos, a partir de su exposición, y finalizar con algunas interrogantes que posibiliten cierta vinculación entre la categoría sujeto y la categoría estructura social será el propósito de este capítulo.

A través de la historia han surgido distintas conceptualizaciones y teorías sobre las determinaciones, condicionantes o relativa influencia de la sociedad en la formación del individuo. La importancia de Hegel a este respecto, radica en la comprensión que él hace sobre el concepto de la dialéctica de la autoconciencia, entendida ésta como facultad de autorrepresentación, como lo que es a la vez sujeto y objeto de la conciencia, causa de la alienación del ser, y como lo que es la unidad de sí mismo y su contrario. En palabras del propio Hegel ello significa que:

"Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ésta se presenta como *fuera de sí*. Hay en esto una doble significación; en primer lugar, la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues se encuentra en otra esencia; en segundo lugar, con ello ha superado a lo otro, pues no ve tampoco a lo otro como esencia, sino que se ve a sí misma en lo otro".²

El yo es la relación y el contenido de la relación. "El yo es él mismo contra otro, pero que al mismo tiempo ese otro es a la vez él mismo".³ La autoconciencia es a la vez sujeto y objeto. Hegel revela el carácter de duplicidad que la distingue: la autoconciencia se presenta o es vista por el yo como lo otro o en otro.

Una característica más consiste en que la verdad de la autoconciencia: "el puro ser-para-sí", se pierde en la experiencia, por lo que Hegel distingue distintos supuestos, a los que denomina "certezas que anteceden a lo verdadero".⁴ Los denomina supuestos porque "la autoconciencia, ...sólo es cuando se la reconoce".⁵ A la verdad de la autoconciencia sólo se accede cuando otra autoconciencia la reconoce, porque en sí y para sí es para otra autoconciencia. Hegel sostiene que en ese proceso de reconocimiento la vida se arriesga, se entabla una lucha a muerte, porque se tiende a la muerte del otro al suponer que el otro carece de autoconciencia: "...por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo...Pero lo otro es también una

²G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 113

³*Ibid*, p. 107

⁴*Ibid*, p. 107

⁵*Ibid*, p. 113

autoconciencia; un individuo surge frente a otro individuo...Cada una de ellas está bien cierta de sí misma pero no de la otra, por lo que su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad, porque su verdad sólo estaría en que su propio ser para sí se presentase ante ella como objeto independiente...".⁶ Arriesgando la vida, dice Hegel, es como la autoconciencia eleva la certeza de sí al nivel de verdad para el otro, y para ella misma. "En la lucha a muerte se prueba que la autoconciencia es puro ser para sí, así es como se intuye en la independencia del otro su unidad con él.

"Sólamete arriesgando la vida se mantiene la libertad...El individuo que no ha arriesgado la vida puede, sin duda, ser reconocido como persona, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente".⁷

Si la autoconciencia es para sí en su pura singularidad pierde su unidad con el otro; es una autoconciencia que ve la realidad como la nulidad, a la necesidad como lo negativo. "La autoconciencia que se ha realizado es la que se ha encontrado a sí misma como cosa. La propia autoconciencia es el objeto, pero ahora, de un modo positivo porque tiene la certeza de que el objeto no es algo extraño, ...Es aquella que abriga la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas."⁸

La autoconciencia que tiene en sí lo universal, "que hace

⁶ *Ibid.*, p. 105

⁷ *Ibid.*, p. 116

⁸ *Ibid.*, p. 109

brotar su realidad en el otro",⁹ se reconoce en la necesidad, así es como nace el "para nosotros", en la autoconciencia reconocida que tiene la certeza de sí en otra autoconciencia libre. El ser para sí se realiza en la Ley, lo que, para Hegel, no significa una ley en particular, sino los actos individuales que valen como lo universal.

En uno de los momentos que anteceden a la verdad sobre la autoconciencia, señala Hegel, ésta distingue algo, un algo no diferenciado, ajeno a sí misma: la autoconciencia no se presenta a sí misma como la cosa concreta de la percepción sino como lo que es sólo para otro. "El siervo es autoconciencia para la que el señor es la esencia".¹⁰ En este momento, la autoconciencia es el ser-para-otro. Sin embargo, a diferencia del momento en que la autoconciencia es sólo conciencia del mundo sensible, el cual le representa mera subsistencia y, por tanto, apetencia, apareciendo el yo como lo positivo, y todo lo que no es yo como lo inesencial, lo negativo, "el siervo, cuyo trabajo, por el contrario, es apetencia reprimida",¹¹ tiene la verdad de que la autoconciencia es para sí, pero esa verdad la encuentra en otra conciencia independiente a la suya.

Ya que el trabajo es apetencia reprimida su resultado se presenta ante la conciencia como algo afuera de sí, es decir, el objeto del trabajo se le presenta al trabajador como objeto

⁹ *Ibid.*, p. 209

¹⁰ *Ibid.*, p. 119

¹¹ *Ibid.*, p. 120

independiente, como algo objetivamente negativo que le causa temor. No obstante Hegel postulaba que "sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor... no se propaga a la realidad consciente de la existencia,...el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma".¹² Por ello, Hegel consideraba que esta determinabilidad de la formación cultural de la autoconciencia tiene para la persona una significación negativa.

Respecto a la autoconciencia del amo, Hegel sostenía que:

"El señor es la conciencia que es para sí,...que es mediación consigo mismo a través de otra conciencia".
 El señor sólo es para sí por medio de otro, el siervo.
 El señor se relaciona al siervo ... a través del *ser independiente*, pues a esto precisamente se halla sujeto el siervo; ésta es su cadena, de la que no puede abstraerse en la lucha. Pero el señor es la potencia sobre este ser, pues ha demostrado en la lucha que sólo vale para él como algo negativo".¹³ "Aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente. Su verdad es la conciencia no esencial, la verdad de la conciencia del señor es la conciencia servil".¹⁴

El señor accede al disfrute de las cosas por mediación de otro: el siervo, quien con su trabajo elabora los objetos para el disfrute del primero, pero para éste el siervo vale como lo negativo. El señor no se reconoce en el siervo no obstante que su verdad sobre la autoconciencia es la conciencia servil.

Si desde una aproximación de la teoría psicoanalítica nos remitieramos al concepto hegeliano de la verdad de la

¹² *Ibidem*, p. 121

¹³ *Ibid*, p. 118

¹⁴ *Ibid*, p. 119

autoconciencia, ya sea la conciencia servil como verdad de la autoconciencia del amo, sea la conciencia independiente como la verdad de la autoconciencia para el siervo, o como concepto genérico: la autoconciencia es el puro ser-para-sí, afirmaríamos que la verdad de la autoconciencia no puede ser definida más que como verdad a medias, porque el ser no puede representarse de una manera completa ni definitiva, debido a la imposibilidad del lenguaje para lograrlo. (Como tampoco a través de la imagen, como se verá en el capítulo siguiente.)

Si la representación acabada del ser fuera posible, los individuos no tendrían tantas dificultades para saber lo que quieren o, incluso, lo que sienten.

En la perspectiva del psicoanálisis el otro también está siempre presente en esa relación en la que el yo es a la vez objeto y sujeto de la representación: el otro, un sujeto en particular, y el Otro: el lenguaje; el lenguaje como el Otro que nos determina, del que el sujeto es portador. Citando a Daniel Gerber, los sujetos son "...seres atravesados por la palabra, portadores de una identidad que es antes que nada de lenguaje..."¹⁵

En esta perspectiva, definiremos las categorías del psicoanálisis relativas al lenguaje en cuatro vertientes: 1) como la Ley. Es por el lenguaje que se imponen al sujeto las condiciones del Otro: las formas de regulación de las necesidades y las condiciones de esa satisfacción; 2) como el Otro que nos determina;

¹⁵ Daniel Gerber, "Los cuatro discursos y la educación", Cuadernos de formación docente, No. 26, agosto de 1988, p.p. 148-149 (Subrayado nuestro)

3) como sentido que rebasa al yo; 4) como causa del deseo.

Para el psicoanálisis, el sujeto no domina la lengua, la lengua no es la "herramienta" de la que el sujeto hace uso para expresar sus ideas. Por el contrario, el lenguaje estructura al sujeto, lo determina desde antes de nacer. El lenguaje domina al sujeto y no al revés.

Pero la lengua es imperfecta.

Las ideas que representan al yo no son independientes de las palabras que las generan. Ninguna idea preexiste a las palabras con que se expresa.¹⁶ No obstante, el sentido de las palabras no es único ni inequívoco, por lo que el otro siempre tiene la posibilidad de decidir sobre la significación de lo que se ha dicho.¹⁷ El sentido de las propias palabras rebasa el yo porque la significación de lo que dice se produce más allá de su voluntad.¹⁸

Dada la imperfección del lenguaje y la lengua,¹⁹ "no es posible definir la verdad como la adecuación del enunciado a las cosas".²⁰ "El lenguaje dice la verdad sólo a medias".²¹

¹⁶Cfr. Daniel Gerber, "Los cuatro...", op. cit., p. 149

¹⁷Cfr. Daniel Gerber, "Los cuatro...", op. cit., p. 148

¹⁸Cfr. Daniel Gerber, "Los cuatro...", op. cit., p. 151

¹⁹ La palabra es un signo lingüístico.

La lingüística divide la palabra en significante y en significado. El significante es la parte material de la palabra, es decir, los sonidos articulados de la palabra hablada o las imágenes visuales de la palabra escrita. El significado es la asociación de la parte material de la palabra con un concepto, ("evocación de un objeto ausente" en la definición psicoanalítica).

Lenguaje son todos los medios simbólicos de comunicación humana. El sistema de signos lingüísticos, el alfabeto de los sordomudos, los gestos, las formas de urbanidad, etc. son parte del lenguaje. Lengua es un sistema de signos lingüísticos, "la parte social del lenguaje, (pues) el individuo no puede crearla ni modificarla". (Ferdinand de Saussure, Curso de lingüística general, p. 41)

Habla es la manifestación de la lengua en un individuo y en un momento dado.

²⁰ Daniel Gerber, Op. cit., p. 151

Cabe destacar que, para la teoría psicoanalítica, lo real y el orden significativo no son mutuamente correspondientes. Así, por ejemplo, la diferencia entre los sexos, lo femenino y masculino, es un efecto del lenguaje. El lenguaje "distribuye emblemas y atributos de género".²² Lo que estructura la diferencia, lo que marca un destino, no es la anatomía, es el lenguaje.²³

Es en esta vertiente donde encontramos la posibilidad de aproximación entre el psicoanálisis y la sociología: el lenguaje no refleja la realidad sino que la simboliza, le da un sentido para organizar acciones y relaciones sociales.

Existe una tendencia a entender el yo como el logro del ser pleno. Para el psicoanálisis la marca del Otro en el sujeto representa la caída de la imagen omnipotente del yo. El acceso a la realidad pasa por la imposición al sujeto de las condiciones del Otro, del mundo simbólico, es decir, al de la regulación de las necesidades y determinación de las condiciones de esa satisfacción.²⁴ La castración simbólica es "ese espacio que para el hombre es abierto por el lenguaje en la ausencia de la cosa, ... que separa a cada ser de la amenazante completud, que impone una carencia, una castración que es motora del deseo, que es

²¹ Idem

²² Frida Saal, "Algunas consecuencias de la diferencia psíquica entre los sexos", *La bella (in)diferencia*, p. 19

²³ Cfr. Frida Saal, "Algunas consecuencias de...", op. cit., p. 19

²⁴ Cfr. Néstor Braunstein, *Goce*, p. 14

requisito para que haya deseo";²⁵ la castración simbólica significa que "no hay representación en el lenguaje sin pérdida",²⁶ que "no todo del ser puede ser representado por la palabra".²⁷

"La lengua -estructura imperfecta siempre- domina al sujeto no éste a aquélla",²⁸ el sujeto está estructurado en y por el lenguaje, sometido a la Ley del lenguaje.

Sujeto es la categoría psicoanalítica para designar al ser escindido entre los significantes que lo representan y el ser que es representado de manera insuficiente.

La falta que engendra el lenguaje es la causa del deseo: "...grieta en el ser del sujeto hablante -falta-en-ser- es la causa de su condición de deseante".²⁹ En este sentido la angustia es una manifestación del deseo que hace vivir.

En tanto una de las preguntas que dirige el desarrollo de este trabajo es si es posible la reconstrucción del imaginario social a partir de la representación del deseo, entendido éste como representación colectiva, una de las finalidades de este capítulo es señalar la problemática teórica que implica esa reconstrucción.

Si bien el psicoanálisis ha revelado el carácter universal del deseo y de sus formas de representación (lapsus, sueños, fantasías), también ha revelado que su significación es singular.

²⁵Frida Saal, *op. cit.*, p. 22-23 (Subrayado nuestro)

²⁶Daniel Gerber, *op. cit.*, p. 152

²⁷*Idem*

²⁸*Ibid.*, p. 148

²⁹Daniel Gerber, *op. cit.*, p. 148

Y no sólo singular sino también inconsciente: la verdad sobre el deseo es algo que hay que descifrar, la conciencia no domina al deseo.

Mientras para el psicoanálisis, dada la estructuración por el lenguaje, si la autoconciencia del ser, de sí y del otro, fuera posible a su verdad se accedería sólo a medias; en la teoría sociológica de Agnes Heller el ser autoconciente, el ser para sí es, en las sociedades estructuradas por la división social del trabajo, un hecho social de excepción.

Si bien la teoría sociológica, específicamente la de Agnes Heller, no da cuenta sobre el deseo en sus manifestaciones sociales, si es que ello es posible, lo que sí ha desarrollado es la relación entre la constitución del yo y la sociedad, entre la universalidad de la genericidad y la alienación de la misma.

Antes de señalar algunos cuestionamientos que desde una lectura de Lacan podríamos realizar sobre ciertas nociones de Heller relativas a la relación individuo/sociedad, definiremos las categorías sociológicas de Heller que tienen relación con este trabajo.

Si, por ejemplo, Pereira sostiene que todo individuo es la síntesis de las relaciones sociales -aunque no las relaciones sociales mismas-,³⁰ Heller afirma que si bien todo particular es un ente genérico, un ser social, es decir, un ser que se apropia de las habilidades, costumbres, normas, usos e instituciones de las

³⁰ Carlos Pereira, *El sujeto de la historia*, p. 31

integraciones sociales³¹ a las que pertenece, ello no determina ni convierte al particular en un individuo.³²

Con el concepto de genericidad Agnes Heller se refiere a lo que es específico de la esencia humana, entendiendo como tal todo aquello que promueve el desarrollo de los valores genéricos. Para ella, el trabajo, la socialidad (historicidad), la libertad, la universalidad y la conciencia forman parte fundamental de esa esencia.³³

Heller sostiene que, en contraste con la actividad vital del animal, el trabajo (en conjunto con otros) es la actividad vital del hombre, y que lo es porque es un ser conciente, y que sólo por ello es su actividad libre. Que en ello radica la especificidad de la genericidad humana. Todo hombre es un ente genérico.³⁴

No obstante, afirma que en la mayoría de las sociedades la actividad vital del hombre se encuentra invertida, porque el trabajo es convertido en un simple medio de existencia. Enfatiza que esa alienación no es absolutamente negativa, porque en esas mismas sociedades se desarrollan el arte, la ciencia, la filosofía y la política, objetivaciones para sí que explicitan la genericidad humana, que de otra forma permanece alienada.

Sobre esta base, distingue la particularidad de la

³¹ Integración social: comunidad, grupo, aldea, estrato, clase social.

³² Agnes Heller, si bien no contradice la tesis de que "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y que les han sido legadas por el pasado". (Carlos Pereira, *El sujeto de la historia*, p. 18), sí establece una diferencia entre las categorías hombre particular e individuo.

³³ Heller, *op. cit.*, p. 49

³⁴ *Ibid.*, p. 52

individualidad (el ser que encarna *singularmente* el máximo desarrollo genérico alcanzado por una sociedad o por la historia humana).

Hay una corriente en sociología, particularmente la corriente funcionalista, que entiende la estructura de clase como la organización jerárquica de las reacciones de los individuos frente a categorías de rango, título o privilegio. La estructura de clase es entendida como una configuración fundada en el prestigio y la estimación sociales.

Para Heller, el vínculo con el estrato social no se establece a partir del prestigio o de la falta del mismo, sino de las habilidades, capacidades, normas y valores relativas la función que un estrato social desempeña en la sociedad.³⁵

A nivel muy general, Heller entiende la estructura de clases como el lugar que ocupan los hombres particulares en la división social del trabajo,³⁶ la cual establece los límites en que cada particular puede ser portador del desarrollo genérico. El desarrollo genérico alcanzado está encarnado por todo el conjunto de una sociedad determinada: en el modo en que están organizados la producción y la distribución, en el estado del arte y la ciencia, y en los principios y la praxis éticos y morales.

En palabras de Heller: "la correlación entre hombre particular

³⁵ *Ibid.*, p. 29

³⁶ Cuando Heller menciona la división social del trabajo se refiere a la distribución de funciones que separa a los individuos en una sociedad de acuerdo a las diferentes tareas que realizan; la diferenciación de tareas son un efecto de las formas productivas, lo que repercute en la estructura de mercado y en la estructura de clases. La división social del trabajo no refleja la capacidad productiva de los individuos sino relaciones sociales de dominación/subordinación. Por ello se ha establecido la diferenciación entre la división técnica del trabajo y la división social del mismo.

y mundo...se ha manifestado en las diversas sociedades, estratos, clases, con tal diversidad en lo concreto que es imposible describirla sin esquematizarla... Nos limitaremos a mostrar en un plano muy general algunas tendencias; ...La estructura concreta de la división social del trabajo y el puesto que el particular asume en ella establecen los límites dentro de los cuales el particular puede ser portador...del desarrollo genérico".³⁷

"La división social del trabajo...se verifica entre las clases, estratos, capas sociales..."³⁸ "...el particular se apropia de las habilidades, normas, capacidades relativas a las funciones, que en el seno de la división social del trabajo pertenecen a su estrato, capa, etc."³⁹

Al respecto, señala "después de la aparición de la división social del trabajo los particulares...se apropian tan sólo de algunos aspectos de las capacidades genéricas que se han desarrollado en una época dada. Otros aspectos de la genericidad le son extraños, están frente a ellos como un mundo extraño..."⁴⁰

Mundo y hombre particular se disocian. El desarrollo genérico alcanzado por una sociedad está encarnado por ella, pero no por cada hombre en particular. Este se apropia no de la genericidad

³⁷ *Ibid.*, p. 67 (Subrayado nuestro)

³⁸ *Ibid.*, p. 28

³⁹ *Ibid.*, p.p. 28-29

⁴⁰ *Ibid.*, p. 29

universal, sino de la de su integración social.⁴¹ Se apropia de los conocimientos, costumbres, normas, usos e instituciones de un estrato o capa de la estructura social, mas no de los otros estratos o de su conjunto.

A este respecto, cabe recordar la descripción de Hegel sobre el señorío y la servidumbre. El señor no participa de la transformación de la cosa, al contrario del siervo, quien tiene un saber que es resultado de ser mediación entre la transformación y el uso de los bienes. Pero, para el señor el saber del siervo es lo negativo.

El siervo, a su vez, vé el objeto resultante de su trabajo también señalado por lo negativo, pero por razones distintas; a decir de Hegel, la cosa transformada se le presenta al trabajador como algo ajeno, y por ello le teme.

En la óptica de Heller, el trabajo es un privilegio de los estratos explotados, pero que casi siempre permanece alienado en la particularidad.

Siguiendo a Heller, los hombres no escogen su comunidad al nacer, nacen en un estrato social que existe desde antes.

"La comunidad es un grupo o unidad del estrato social estructurada, organizada, con un orden de valores relativamente homogéneos..."⁴² Según su definición, "la comunidad es una categoría de la estructura social, de la integración... Determinada

⁴¹ Heller define a la integración social, como unidad del estrato, capa, aldea, grupo, comunidad, etc. al que pertenece el hombre particular.

⁴² *Ibid.*, p. 76

integración (aldea, estrato, grupo, etc.) puede ser una comunidad, pero no lo es necesariamente".⁴³ Lo característico de la comunidad es que ésta destina un lugar a cada uno de sus miembros.

Para Heller, la identificación con la integración social por sí sola no produce nunca la individualidad.⁴⁴

En general, los hombres nacen en un mundo en que la jerarquía de la vida cotidiana ya está organizada. En la vida cotidiana las formas comunes de comportamiento y de conocimiento son la repetición, el pragmatismo, la imitación, la probabilidad y la hipergeneralización. Bajo el esquema común de la vida cotidiana, la repetición de la actividad alcanza el carácter de norma, al grado que hasta las situaciones más inesperadas se ordenan bajo lo que es acostumbrado y habitual. El conocimiento es pragmático: se conoce la función de los objetos pero no el porqué de su funcionamiento. La imitación es otra forma de aprendizaje y comportamiento en la vida cotidiana, como también la hipergeneralización, la cual presupone una validez universal a experiencias singulares y personales.⁴⁵

A diferencia de otros autores, Heller no desdeña el valor del saber cotidiano pues es imposible mantener una actitud teórica hacia todo lo que sucede en la vida cotidiana. Lo que cuestiona son los límites que este esquema impone a una vida cotidiana que debiera ser para sí.

⁴³ *Idem*

⁴⁴ *Ibid*, p. 90

⁴⁵ *Ibid*, p.p. 293-310

Heller sostiene que "hasta ahora, en el curso de la historia, para la gran mayoría de los estratos sociales, *el sujeto de la vida cotidiana ha sido la particularidad*",⁴⁶ y "con más precisión: el hombre <<organizado>> en torno a la particularidad ha sido suficiente para cumplir las actividades cotidianas y para reproducirse. Esto no significa que las personas que han alcanzado más o menos la individualidad no hayan podido cumplir estas tareas. Significa sólomente que para el particular no ha sido necesario llegar a ser individuo para estar a la altura de esas tareas".⁴⁷

Y, concluye que la mayoría de las sociedades no funcionan a través del para sí; que el para sí no es obligatorio para la socialidad. El yo está configurado a partir de la genericidad en sí. *El yo es la interiorización de los sistemas de exigencias sociales del estrato e integraciones sociales* de una sociedad y época específicas. Estos sistemas generalizan en una moral que somete la motivación particular. La exigencia social se convierte en un mandato que el yo dirige hacia sí mismo.

De Heller no se desprende que el yo sea un mero reflejo del sistema social, pero sí una defensa de sus exigencias como medio para obtener seguridad.

En este sentido, el yo puede ser representativo de estructuras sociales que inhiben el desarrollo genérico, la genericidad para sí.

Para Heller son varias las condicionantes de que la

⁴⁶ *Ibid*, p. 264

⁴⁷ *Ibid*, p. 64

organización de la vida cotidiana esté jerarquizada, de manera que los hombres puedan reproducirse como tales en la medida que desempeñan una función en la sociedad, pero que dificulte enormemente el ser para sí (y/o para nosotros).

Una, como ya se mencionó, es la división social del trabajo; otra, es la tendencia histórica de la producción a disminuir el tiempo socialmente necesario para producir un bien. Con la innovación y desarrollo tecnológicos se intenta reducir la energía física e intelectual que se requieren para producir un mismo producto. Aunado a ello, el trabajador tiende a realizar su labor con el menor gasto de energía, incluso a pesar de que la tendencia histórica a reducir el tiempo para producir un bien no implica, al mismo tiempo, la reducción de la jornada de trabajo. Por esas razones Heller sostiene que "la exclusión de la inventiva es un hecho del economismo".⁴⁸

Otra característica de la alienación de la genericidad es la contradicción que existe en los sistemas sociales entre la moral abstracta y la usanza moral concreta. Pero incluso los mismos sistemas de valores concretos pueden incluir exigencias inhumanas, o restringir el desarrollo de los valores genéricos. Mediante densos sistemas de exigencias impiden que el hombre se desarrolle hasta la individualidad.

Heller sostiene que "en la historia pretérita del género humano han existido ya integraciones en las que la reproducción del particular ha coincidido más o menos con la reproducción de la

⁴⁸ *Ibid.*, p. 264

individualidad...la existencia misma de la comunidad exigía una relación individual con la integración, ...En otras palabras, ... las comunidades democráticas..., estos dos rasgos esenciales son los criterios para comprender si una sociedad (estrato, comunidad, integración) es o no <<productora de individuos>>".⁴⁹

En Heller encontramos la idea de que la sociedad puede formar individuos, o por el contrario, de que puede impedir su formación. Sostiene que la gran mayoría de las sociedades que han existido a lo largo de la historia han impedido el desarrollo de sus miembros como individuos.

El desarrollo de la individualidad en las sociedades clásicas sigue siendo para Heller un hecho social de excepción.

Según su propia definición, "el individuo es un ser singular que sintetiza en sí la unicidad de la particularidad y la universalidad de la genericidad".⁵⁰

Para Heller la genericidad es esencial a todo el género humano, no obstante, afirma que la mayoría de los miembros de casi todos los tipos de sociedades no llegan a ser representativos de la genericidad, lo que a nivel del hombre particular significa el no cultivo de las "características" propias como objetivaciones. El hombre particular se objetiva en el trabajo, pero como objetivación en sí y no para sí.

Agnes Heller intenta desentrañar porqué algunos hombres llegan a sintetizar en sí mismos la unicidad de la singularidad y la

⁴⁹ *Ibid.* p. 65

⁵⁰ Agnes Heller. *Sociología de la vida cotidiana*, p. 55

universalidad de la genericidad, si también ellos viven inmersos en sociedades que jerarquizan la organización de la vida cotidiana de una manera en que, si bien la sociedad funciona, imposibilitan la objetivación del hombre como ser para sí. Y porqué las facultades de los científicos, estadistas, filósofos y artistas aparecen ante el hombre particular como cualidades suprahumanas, como algo que es ajeno a su propia esencia.

Heller concluye que si existen hombres que han conquistado su individualidad al interior de estructuras sociales que nutren la particularidad, es porque mantienen una actitud relativamente libre frente a su yo.

Para Heller, la particularidad es la organización de la vida en torno a lo que ofrece mayor seguridad, lo cual implica la defensa de los sistemas de exigencias sociales que nutren la particularidad.

Esta afirmación de Heller quizá pueda interpretarse como una concepción idealista, como la idea de que la individualidad es el sacrificio del bienestar económico, personal y/o colectivo. Según nuestra propia lectura, la autora lo que sostiene es que la inmensa mayoría de los miembros del conjunto social, ante situaciones moralmente contradictorias, no optan por lo que encuentran más cargado de valor sino por lo que ofrece mayor seguridad, en detrimento de la universalidad, de la genericidad para sí.

Para Heller, la individualidad significa reconocer las contradicciones entre sistemas morales abstractos y concretos, y en responder con una ética singular a situaciones contradictorias.

Por el contrario, citando nuevamente su obra, "defender mi particularidad no significa evidentemente, defender solamente mis motivaciones particulares o referidas a la particularidad, sino también el sistema que se ha construido encima.

"A este sistema pertenecen mis acciones, mis opiniones, pensamientos, tomas de posición del pasado. Debo defender todo lo que yo he hecho (o que nosotros hemos hecho) si quiero defender mi particularidad, con alguna esperanza de éxito".⁵¹

Para Heller la particularidad representa la defensa del yo, pero también del nosotros, de todo aquello que nutre la particularidad, de todas las exigencias sociales que la promueven.⁵²

Si para el particular la defensa de su yo significa no entrar en colisión con los límites que impone la opinión pública, el individuo no opta por lo que le ofrece más seguridad sino por lo que considera más cargado de valor.

"El individuo, por tanto, tiene una actitud relativamente libre...hacia todos los sistemas de exigencias y usos que encuentra preformados en la vida cotidiana".⁵³ Ello no significa que pueda abstraerse de su propia particularidad, sino que mantiene cierta distancia frente a su yo y todo lo que el yo representa: exigencias sociales que inhiben o impiden el ser para sí.

Así, para Heller, individualidad y valores universales, lejos de ser antagónicos, consituyen condiciones recíprocas.

⁵¹ *Ibid.*, p. 47

⁵² *Ibid.*, p. 85

⁵³ *Ibid.*, p. 409

Es por ello que Heller, retomando la categoría hegeliana de la autoconciencia afirma que "quien es autoconsciente no se identifica espontáneamente consigo mismo, sino que se mantiene a distancia de sí mismo".⁵⁴

En la obra de Heller subyace la tesis de que las exigencias sociales específicas de las clases e integraciones sociales tienden a obstruir el acceso de sus miembros a los valores universales, a la genericidad para sí (con algunas excepciones), y que esas exigencias sociales específicas de cada integración son las mismas que el yo dirige hacia sí mismo.

Cuando Freud habla del yo no lo hace remitiéndose al significado común, sino que, para empezar, señalaba que "la verdadera diferencia entre una representación inconsciente y una representación consciente consiste en que el material de la primera permanece oculto, mientras que la segunda permanece enlazada con **representaciones verbales**".⁵⁵

En segundo lugar, explicaba que "...la existencia de una fase especial del yo, o sea una diferenciación dentro del mismo yo, a la que damos el nombre de *superyó* o *ideal del yo*...precisa una aclaración,...la de que **esta parte del yo presenta una conexión menos firme con la conciencia**".⁵⁶

Y, en tercer lugar, que en la etapa primitiva del sujeto una parte del *ello* va deviniendo en *yo*, a partir de la reconstrucción

⁵⁴ *Ibid*, p. 56

⁵⁵ Sigmund Freud, *El yo y el ello*, p. 14 (Subrayado nuestro)

⁵⁶ *Ibid*, p. 22. (Subrayado nuestro)

en el sujeto del objeto perdido. El yo es resultado de la sustitución de los seres amados, a los que el sujeto ha debido renunciar, a partir de su identificación con ellos. "Cuando el yo toma los rasgos del objeto, se ofrece, por decirlo así, como tal al ello e intenta compensarle la pérdida experimentada diciendole: <<puedes amarme, pues soy parecido al objeto perdido>>".⁵⁷

Y, continúa, "...los efectos de las primeras identificaciones, realizadas a la más temprana edad, son siempre generales y duraderos. Esto nos lleva a la génesis del *ideal del yo*, pues detrás de él se oculta *la primera y más importante identificación del individuo, o sea, la identificación con el padre*".⁵⁸

Pero también precisa que "...el *superyó* no es simplemente un residuo de las primeras elecciones de objeto del *ello*, sino también una enérgica formación reactiva contra las mismas...".⁵⁹

La variación en la identificación paterna es, a nuestro entender, lo que hace la singularidad de cada sujeto.

Es en esta identificación donde Freud encuentra la génesis de los sentimientos sociales, de los ideales de la humanidad.

Cabe recordar que Freud lo que demuestra es que la ley de la prohibición del incesto es una ley fundante, estructural, en el sujeto; pero, a nuestro entender, también de lo social, en tanto cultura exogámica.

También nos muestra que es a partir de esa prohibición que es

⁵⁷ *Ibid*, p. 23

⁵⁸ *Ibid*, p. 24. (El subrayado es nuestro)

⁵⁹ *Ibid*, p. 27

posible la asunción de valores y de una jerarquía de los mismos; que ello es posible a partir de la identificación con un ideal pero también de un sentimiento inconsciente de culpabilidad, consecuencia ambos de la ley de la prohibición del incesto.

Mientras Freud encuentra que el *superyó* o el *ideal del yo* es la forma en que el yo incorpora en parte al mundo exterior, la instancia psíquica que interioriza normas y valores, particularmente por identificación paterna, que es también una instancia que vigila y sanciona el cumplimiento de esos valores, que los sanciona de una manera fundamentalmente inconsciente, y que incluso esos valores y la jerarquía de los mismos también pueden permanecer desconocidos para el sujeto, más no por ello menos efectivos que los valores a los que sí tiene acceso la conciencia; Agnes Heller encuentra que el yo está configurado por un sistema de exigencias sociales que generalizan en una moral que somete el deseo personal, pero que esas exigencias varían entre una comunidad y otra, entre estratos y clases sociales, entre las épocas de la historia.

Sería absurdo querer conectar cada tipo de socialidad con el concepto de comunidad. El hombre aislado, no comunitario, que está en contacto con la sociedad solamente a través de la producción y el intercambio no es menos social que el hombre comunitario. Inclusive es posible afirmar que el hombre moderno constituye una muchedumbre solitaria, pero ello no es suficiente para suponer que no existen nexos entre hombre particular e integración social.

El hecho de que el hombre moderno "no se sienta identificado

con nada" no excluye que responda, en forma particular o individual, a las exigencias sociales que le plantea su estrato social.

Por otra parte, para Heller la relación individual con la estructura social es posible cuando está constituida como comunidad democrática.

En términos muy generales, suponemos que hay tres tendencias a entender qué son los valores: 1) como posibilidad de elección, como los bienes espirituales, corporales o exteriores que son dignos de selección; 2) como el deber ser de una norma, cuyo incumplimiento amerita sanción; 3) como modo de ser.

Para los fines de este trabajo mantendremos el enfoque de que los valores trascienden la esfera de la ética pura, porque las organizaciones económico-jurídicas, las creencias religiosas, las costumbres y muchas otras formas de vida han contribuido a instituir modos de ser social.

En el estudio de Freud sobre el ideal del yo, a nuestro juicio, se tiende a entender los valores según las dos últimas definiciones. En Heller, la individualidad es más cercana a la primera concepción, y la particularidad como modos de ser social.

Por otra parte, el planteamiento de Heller nos lleva a preguntarnos si es posible pensar que el ideal del yo se nutre en mayor proporción de los valores específicos de una integración social determinada, que de los valores universales.

En primer lugar, creemos que la afirmación de Heller relativa a que el yo se configura por los valores específicos de una

integración social, es factible pero sólo en forma relativa. Es cierto que el miembro de una estructura social se apropia de las habilidades, costumbres y normas del estrato y comunidades a las que pertenece, y no de las de otros estratos y comunidades; pero ello no implica que se identifique exclusivamente con los valores de su estrato social. Si los particulares se identificaran exclusivamente con los valores de las integraciones y estrato social al que pertenecen, los estratos sociales, particularmente los más bajos, gozarían de una autonomía y fuerza de las que en muchos casos carecen. Prueba de ello es la existencia de fenómenos sociales tales como el sentimiento de inferioridad racial y la identificación con otra raza "superior", o el desprecio hacia los miembros del propio estrato y la identificación con otro al que no se pertenece.

Creemos que este último problema puede abordarse a partir de las categorías que distingue Lacan como *yo ideal* e *ideal del yo*. El *yo ideal* es del orden de lo imaginario y el *ideal del yo* de lo simbólico. La formación y articulación de estos dos registros (y el de lo real) en la constitución del sujeto se desarrollarán en el siguiente capítulo. Por lo pronto adelantaremos que el *ideal del yo* se crea en y por el lenguaje. El lenguaje señala las reglas, distribuye funciones, jerarquías, pertenencias, etc. Ello nos conduce a retomar nuevamente, ahora desde la perspectiva psicoanalítica, la dialéctica del señor y el siervo.

Como ya se ha mencionado, en Hegel, el ser-para-sí es reconocido por el esclavo en otro que no es él. Su propia esencia

se le presenta como algo ajeno, afuera de sí. En este sentido, la aportación del psicoanálisis consiste en revelar que el discurso del amo pretende establecer el verdadero sentido de las palabras, pasando por alto la imposibilidad de la lengua para representar un sentido inequívoco y acabado. Pero también el amo está marcado por el efecto de la castración simbólica, aunque su discurso cree en sí mismo y en el otro la ilusión de que posee verdad y omnipotencia, a diferencia del esclavo que cree que carece de ello. La verdad que ese discurso oculta es la de la castración del amo, y el efecto que produce es la negación del sujeto. El sujeto negado es el esclavo. Mientras el esclavo supone que carece de verdad alguna, tanto él como el amo creen que éste sí.

El discurso del esclavo es el saber inconsciente que expresa lo que al mundo le falta para alcanzar la armonía que manifiesta el discurso del amo, lo cual indica que el discurso del amo no puede someter completamente al sujeto, que el deseo no puede ser dominado.

Lo que aporta el psicoanálisis a la teoría sociológica, es que el discurso hace lazo social, en este caso, el dominio y la sujeción. La propiedad sobre los cuerpos está sujeta a relaciones, a vínculos sociales, en tanto se consagran al goce del Otro, de un otro del significante y de la Ley. Y que esos lazos derivarían ya no sólo de una estructura social basada en la división social del trabajo, que separa al particular de la genericidad, sino también del vínculo que se crea entre cierta imagen de protección con la nostalgia de un otro absoluto, omnipotente, no sujeto a la

falta. El poder es posible porque existe esa nostalgia. La imagen de un otro sin falta ejerce por ello fascinación.

La teoría psicoanalítica advierte que ni siquiera el dominio logra desaparecer al deseo. La alienación del deseo es posible más no su destrucción. El discurso del amo lo des-conoce pero no por ello deja de existir como verdad oculta.

En las tres propuestas que hemos descrito, la de Heller, Hegel y Lacan hay una crítica implícita a la creencia en la autonomía del yo, el yo no puede ser sino es en relación a otros.

Para el psicoanálisis, el yo y el otro no generan la dialéctica de Hegel (la lucha por el reconocimiento que se da entre el amo y el esclavo, en la que uno es el reconocido y otro el que reconoce, para Lacan es una lucha de prestigio que, subjetivamente, se vive como una lucha a muerte), porque tanto el amo como el esclavo son sujetos, es decir, están escindidos a consecuencia de la castración simbólica (aunque el amo oculte la falta). Ambos son sujetos de lenguaje.

Mientras el esclavo persigue el deseo del amo -que jamás podrá captar como propio- el amo se reduce a ser un ídolo para el esclavo.⁶⁰

Lacan sostenía que el hecho fundante de esta relación no es tanto la fuerza como el prestigio. Es "el hecho de que el amo se ha comprometido en esta lucha por razones de puro prestigio y que, por ello, ha arriesgado su vida. Este riesgo marca su superioridad y es en su nombre y no en el de su fuerza, que es reconocido como amo

⁶⁰ Jacques Lacan, Seminario I. Los escritos técnicos de Freud, p. 121

por el esclavo".⁶¹

El superyó es una instancia que vigila y sanciona la transgresión a las normas, la instancia que hace que el ideal del yo se cumpla. Es el principio de una seguridad, la de ser un objeto para el deseo del Otro, el principio de asegurar un lugar para el sujeto en el amo. El imperativo del sacrificio es lo que permite asegurar un lugar en el Otro. El sufrimiento procurado rubrica el deseo-no-deseo del Otro (un deseo de ser él el reconocido y no de reconocer).⁶²

Si Freud afirma que "no es difícil mostrar que el ideal del yo satisface todas aquellas exigencias que se plantean en la parte más elevada del hombre,..." y que "en el curso sucesivo del desarrollo queda transferido a los maestros y a aquellas otras personas que ejercen autoridad sobre el sujeto el papel de padre, cuyos mandatos y prohibiciones conservan su eficiencia en el el yo ideal y ejercen, ahora en calidad de conciencia, la censura moral".⁶³ También sostiene que esas exigencias que se plantean en la parte más elevada del hombre reposan sobre "un sentimiento inconsciente de culpabilidad" y que "si queremos volver a nuestra escala de valores habremos de decir que no sólo lo más bajo, sino también lo más elevado puede permanecer inconsciente".⁶⁴ Para Heller, el origen de la interiorización de la exigencia social que el yo

⁶¹ *Ibid.*, p. 325

⁶² Néstor Braunstein, *op. cit.*

⁶³ Freud, *op. cit.*, p. 29

⁶⁴ *Ibid.*, p. 21

convierte en una exigencia propia no se sustenta sobre un sentimiento inconsciente de culpabilidad, ni en una jerarquización de los valores que permanece inconsciente, sino en la conservación de la seguridad alcanzada con un máximo de esfuerzo.

Si Freud afirma que "la génesis del superyó, por su diferenciación del yo, no es nada casual, pues representa los rasgos más importantes del desarrollo individual y de la especie,...", y que "los sentimientos sociales reposan en identificaciones con otros individuos basados en el mismo ideal del yo";⁶⁵ en la óptica de Heller la identificación entre los ideales de varios individuos se da con mayor probabilidad a partir de los valores de una integración social específica, que de los valores más importantes del desarrollo de la especie.

Si Heller sostiene que "la moral del hombre particular ha asumido su función casi siempre mediante la represión...",⁶⁶ el psicoanálisis revela que en la identificación moral interviene algo más que la represión social, entendida ésta como el conjunto de exigencias sociales que inhiben o cancelan las motivaciones particulares; que interviene algo más que podemos situar en el registro de lo imaginario (como ya se mencionó, debido a la complejidad de su exposición, abordaremos lo imaginario en el siguiente capítulo)

Si bien Agnes Heller, sostiene que el yo se nutre de la particularidad, de ese principio de seguridad a costa del ser para

⁶⁵ Ibid

⁶⁶ Agnes Heller, *op. cit.*, p. 133

sí. Que el ser para sí no es resultado del yo, porque el yo, en la mayoría de las sociedades, se configura en torno a la particularidad. Que la particularidad no es sinónimo de egoísmo, ni de aislamiento, sino una forma de reproducción del ser social. Que la particularidad es la exclusión, en menor o mayor medida, de la genericidad universal, y por ende, la obstaculización, en mayor o menor proporción, de la objetivación de la singularidad individual. El psicoanálisis revela que ese principio de seguridad, ese asegurarse un lugar en la comunidad y/o estrato, es obtener la seguridad de ser un objeto para el deseo del Otro.

"Ser el objeto para el deseo del Otro requiere de sacrificio"*, de mediar entre la transformación y el disfrute de los bienes a cambio de protección.

Para concluir, suponemos que ese distanciamiento frente al yo, que a decir de Heller, caracteriza a los individuos, puede dar lugar a nuevas formas de simbolización, [cabe aclarar que esta afirmación es todavía insuficiente porque ese distanciamiento frente al yo remite, nuevamente, a lo imaginario, a diferenciar entre el yo (je) y el yo (moi)].

Es posible que el ideal del yo se configure, al interior de las estructuras sociales fundadas en la división social del trabajo, más a partir de los valores específicos de un estrato o integración, que de la genericidad para sí, pero que esa estructuración del ideal del yo no puede concebirse como una totalidad cerrada, pues el lenguaje, haciendo límite produce la

*Véase: Néstor Braunstein, *Goce*

falta.

Después de las aportaciones del psicoanálisis no podemos seguir concibiendo las exigencias sociales como la simple represión de las motivaciones particulares. El psicoanálisis nos revela que en ello interviene algo más hay algo más y que tiene que ver con el deseo.

También suponemos que sí es posible que miembros de un estrato social se identifiquen, parcialmente, hasta donde ello es posible, con los valores y conocimientos de otros estratos. No obstante, dicha identificación igualmente puede centrarse en torno a la particularidad; puede, de la misma manera, obstaculizar la expresión de la objetivación singular.

Además, retomamos la idea de Hegel en el sentido de que la conciencia no es el yo, sino la unión con el otro en la duplicidad y en la contradicción; y con el psicoanálisis, de que la conciencia es, fundamentalmente, un hecho del lenguaje.

El lenguaje hace sentir los efectos de la ley, pero también mueve sentidos que se producen más allá de la lógica que intenta imponer el discurso del amo; estos sentidos son manifestaciones del deseo.

¿Es posible suponer que el ser para sí implica una ruptura con determinadas formas del ser social, sin que con ello neguemos la escisión que existe en el sujeto entre la conciencia y su deseo?

En realidad, plantear una respuesta, una hipótesis, a la inversa, es mucho más aventurado. ¿Pueden los seres productivos, que productivamente se realizan o no en su capacidad de inventiva

y/o en su singularidad, liberarse de su deseo de ser un objeto para

e l d e s e o d e l o t r o ?

CAPITULO III. SUJETOS E INTEGRACIONES SOCIALES: LO ESTRUCTURAL Y
 LO HISTORICO. (VINCULOS Y RUPTURAS CON LA TEORIA
 SOCIOLOGICA DE HELLER)

En sentido estricto, no intentaremos reafirmar la dicotomía que establece Agnes Heller entre particularidad e individualidad -los dos modos de ser social que ella distingue-, porque no coincidimos con cierta idea suya sobre la unicidad del ente genérico individuo.

Brevemente, repetiremos como define Heller al ser social:

El hombre es un ente genérico, que se apropia de las capacidades, normas, valores y usos relativos a la función que desempeña en la sociedad y a la integración social a la que pertenece, pero sólo se apropia de ellos, a consecuencia, de manera muy general, de la división social del trabajo. Por consiguiente, el hombre particular se adueña muy parcialmente de la historicidad (de las formas de socialidad humana desarrolladas durante una época y de aquellas que han perdurado a través de los cambios sociales), e igualmente de los otros rasgos de la genericidad. De ahí que Heller diferencia la genericidad de una integración social, la genericidad de una sociedad en particular y la genericidad universal.

El individuo, explica ella, a diferencia del hombre centrado en la particularidad, logra objetivarse singularmente, porque supera las limitaciones que su integración social le impone; su aproximación a la genericidad universal es mayor que la del hombre particular porque mantiene un distanciamiento relativo frente a su propio yo, (el yo es la categoría con que ella define a aquel conjunto de exigencias sociales de una integración que el yo convierte en exigencias propias).

En consecuencia, para Heller, el hombre individuo sintetiza en sí la unicidad de la singularidad y la universalidad de la genericidad.

Todo individuo, afirma Heller, es, en última instancia, *único y genérico universal*.⁶⁷ *Todo particular comienza a ser individuo cuando cambia sus facultades en objetivaciones*.⁶⁸

Heller no desconoce al otro, por el contrario, desarrolla una

⁶⁷Heller, *op. cit.*, p. 55

⁶⁸*Ibid.*, p. 56

teoría acerca de que el hombre sólo puede existir en sociedad, lo discutible en su obra es la idea sobre la unicidad, potencial o de facto, de todo ente genérico.

Lo que intentaremos refutar es el supuesto de la unicidad -catalogada por Heller como posibilidad en el hombre particular, y como hecho en el hombre individuo-, porque en tanto el deseo del hombre es el deseo del otro no es único quien está escindido por el deseo.

Además del atributo de la unicidad, el ser para sí es el rasgo *sine qua non* con que Heller identifica al hombre individuo.

Ser para sí que, desde una perspectiva sociológica, Heller localiza en dos vertientes: 1) como excepción que aparece en toda sociedad que exhibe un desarrollo "clásico";⁶⁹ y 2) como la transformación de la realidad social en ser para nosotros que simultáneamente configura al particular en ser para sí, en otros términos de la misma Heller, la sociedad o comunidad constituidas democráticamente.⁷⁰

Antes de bosquejar algunas interrogantes sobre este concepto, mencionaremos algunas precisiones de Heller al respecto.

Ella desarrolla otra distinción (que no es excluyente, ni opuesta a las ya mencionadas), entre los conceptos de la genericidad en sí y de la genericidad para sí.

Como ya se mencionó en otra parte, enfatiza que las sociedades, en su inmensa mayoría, no funcionan a través del para sí, pero que

⁶⁹ *Ibid.*, p. 234

⁷⁰ *Ibid.*, p. 236

en todas ellas se presentan al menos un tipo de objetivaciones para sí, (por ejemplo, menciona el apogeo de la ciencia que ha impulsado la sociedad capitalista).

También destaca que "en todo para sí es decisiva la conciencia (el conocimiento)".⁷¹

Por consiguiente, "las objetivaciones para sí representan la conciencia y autoconciencia de la humanidad".⁷²

El indicador con que ella estima el para sí es la medida de la libertad, la posibilidad de la libertad,⁷³ que puede encarnar una persona, o bien, promover una sociedad o comunidad entre sus miembros.

Si para Hegel sólo es para sí quien ha arriesgado la vida, porque sólo así el otro lo reconoce como autoconciencia independiente, que únicamente de ese modo el individuo mantiene su libertad; para Agnes Heller sólo es para sí quien mantiene independencia (relativa) frente a su propio yo si vive en una sociedad no democrática.

En la teoría psicoanalítica encontramos varios conceptos que nos sugieren, en el mejor de los casos, las limitaciones ineludibles a las nociones del ser para sí.

Para el psicoanálisis, la humanidad crea la cultura pero ese hecho no implica que el humano se adapta a ella, independientemente de las formas de organización social en que está inmerso, porque no

⁷¹ *Ibid.*, p. 234

⁷² *Idem*

⁷³ *Idem*

existe el objeto que colme su deseo.

Con estas afirmaciones no se pretende concluir que da igual que una necesidad permanezca satisfecha o no, ni que es lo mismo que un deseo sea o no sea reconocido; a lo que nos referimos es a esa condición de permanente deseante que caracteriza al hombre y el malestar resultante.

Considerando que tampoco la "cura" psicoanalítica remedia el malestar en la cultura, si nos preguntamos en qué aspectos del psicoanálisis existe una posición equiparable -puesto que no hay ninguna que sea similar o derivada- de la noción del ser para sí, concluimos que esta se localiza en el postulado relativo al *reconocimiento* del deseo del Otro que habita al sujeto independientemente de su voluntad.

A nuestro parecer, y esta no es una afirmación del psicoanálisis, el ser para sí radica en el reconocimiento del deseo, pero, como el deseo es el deseo del Otro, hay en el deseo mismo un ser para otro.

Por otra parte, otro aspecto que intentaremos elaborar en este trabajo son las interrogantes que, desde una lectura de Lacan no enfocada a lo clínico, puede plantear la tesis de que el deseo es el deseo del Otro a otra tesis, la de Agnes Heller, relativa a lo que, en su concepto, funda a las sociedades y comunidades democráticas.

Después de Lacan, puesto que no es posible clasificar su enseñanza como psicología, filosofía, ciencia o ideología -entendida ésta bajo el concepto de visión del mundo-, ¿qué puede

suponerse que significa la libertad individual y social?

¿Qué quiere decir Lacan cuando afirma que en el sujeto el deseo es el deseo del Otro? ¿En qué sustenta una afirmación así?

A continuación expondremos algunas de las categorías de Lacan que dan cuenta de ello, sin que, por el número de páginas requeridas para tal fin, se suponga que no volveremos a retomar más adelante las interrogantes anteriormente bosquejadas.

Durante su *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*, Lacan afirmaba que "lo propio de la imagen es la carga por la libido".⁷⁴

Y definía: "carga libidinal (es) aquello por lo cual un objeto deviene deseable".⁷⁵

Por ende, Lacan concluía que "la pulsión libidinal está centrada en la función de *lo imaginario*".⁷⁶

El humano la imagen que primero capta -una imagen determinada, que en el animal desencadena el instinto de la reproducción- no es la de un miembro de la misma especie del otro sexo, sino la propia reflejada en el espejo.

La fascinación que en el bebé ejerce el encuentro con su imagen (reflejada en el espejo), demuestra que la primera carga libidinal del humano es sólo una forma especular.

Sujeto virtual, el otro que es yo (*moi*) que me mira desde el espejo.

Esta división consigo mismo que inaugura el estadio del espejo

⁷⁴ Jacques Lacan, *El seminario I. Los escritos técnicos de Freud*, p. 214. (Subrayado nuestro)

⁷⁵ *Idem*

⁷⁶ *Ibid*, p. 191. (Subrayado nuestro.)

introduce una falla que se *perpetúa* en la relación con el otro. *El sujeto captará su deseo en el semejante.*

En el humano, *el deseo es el deseo del otro.*

De no ser por la mediación de lo simbólico, del lenguaje, el deseo, al cual el sujeto capta afuera de sí, no podría ser reconocido.

Pero el mecanismo mediante el cual el sujeto inviste libidinalmente al otro se torna cada vez más complejo de entender, porque si bien la intervención del lenguaje lo hace posible, el otro se confunde, en mayor o menor medida, con el ideal del yo.

Lacan explicaba: "los etólogos demuestran cómo existe, en el funcionamiento de los mecanismos de pareo, el predominio de una imagen que aparece en forma de fenotipo transitorio, por modificaciones en su aspecto exterior, cuya aparición sirve como señal...y pone en marcha los comportamientos de la reproducción. El embrague mecánico del instinto sexual está cristalizado, entonces, esencialmente en base a una relación de imágenes, en base a una relación, llegó aquí el término que esperan, imaginaria".⁷⁷

En el humano, la economía de las satisfacciones no está ligada a ritmos orgánicos fijos, particularmente en lo que respecta a la libido.

En el animal la captación de determinada imagen conduce a la cópula. En el humano, *la realización de imágenes se interpone a la relación con el otro*, en tanto está vinculada a una situación más o menos narcisista. Narcisista en las dos vertientes de este

⁷⁷ *Ibid.*, p. 198

término, -y aquí es muy importante no confundirse con el significado común- en la del *primer* y el *segundo narcisismos*.

Por ello iniciaremos la exposición de estos conceptos con la interpretación que hace Lacan de la obra de Freud titulada *Introducción del narcisismo*, como también, por la vinculación que guarda con el concepto de Lacan sobre el registro de lo imaginario.

Al contrario de las vulgarizaciones de que puede ser objeto la teoría psicoanalítica, lo imaginario no es sinónimo de irreal.

Lacan observó que de ser así "...no se comprendería porqué Freud negaría al psicótico el acceso a lo imaginario".⁷⁸ La suposición de que el sujeto que delira está instalado en la función imaginaria es errónea si se plantea como una conclusión consecuente con las observaciones de Freud.

Es a partir de esa re-lectura de los escritos freudianos, que Lacan mostraba a sus alumnos de el Seminario que "cuando el psicótico pierde su realización en lo real no vuelve a encontrar ninguna sustitución imaginaria." ⁷⁹

En el *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*, Lacan definió la función imaginaria como "*la relación del sujeto con sus identificaciones formadoras*", enfatizando que "éste es el verdadero sentido de imagen en análisis."⁸⁰

Lacan también encuentra cierta analogía con el significado común del término: "imaginaria se refiere...,segundo, a la relación

⁷⁸ Jacques Lacan, *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*, p. 180

⁷⁹ *Idem*

⁸⁰ *Idem.* (Subrayado nuestro)

del sujeto con lo real, cuya característica es la de ser ilusoria..."⁸¹ ilusoria en el sentido de que, para Lacan, la relación imaginaria facilita el engaño (la imagen es el otro, aun cuando se trate de la imagen propia).

No obstante, estas definiciones siguen siendo limitadas y, notablemente, insuficientes porque, en esta exposición, aún no se han vinculado con la teoría de la libido.

Freud definió el concepto de libido como aquello que puede ser considerado sinónimo de eros e, incluso, como sinónimo de amor. La tesis de Freud, que aún en estas fechas produce gran oposición, consiste en afirmar que la energía pulsional que impulsa a los sexos a la unión sexual es exactamente la misma energía que subyace en toda relación de amistad, de amor filial, de amor por la humanidad, por las cosas o por las ideas, pero que esos movimientos pulsionales "son desviados de este fin sexual o detenidos en la consecución del mismo".⁸²

Como ya se ha mencionado algo al respecto, para Lacan: "lo propio de la imagen es la carga por la libido", definiendo como "carga libidinal a aquello por lo cual un objeto deviene deseable".⁸³ La libido se genera en la imagen, pero en el humano lo imaginario también se nutre de lo simbólico.

¿Quiere esto decir que la libido se dirige siempre a la imagen mas no a un objeto real?

⁸¹ *Idem*

⁸² Sigmund Freud, *Psicología de las masas*, p. 29

⁸³ Jacques Lacan, *El Seminario I*, op. cit., p. 214

Responder a esta pregunta de forma afirmativa o negativa significaría un reduccionismo tal que conllevaría a suponer que no existe ninguna relación del registro de lo imaginario con el registro de lo real.

Para analizar porqué la libido está centrada en el registro de lo imaginario y cuál es el papel de éste registro en la estructuración de la realidad será necesario remitirse a los orígenes de la constitución del yo en el cachorro humano.

En el humano, a diferencia del animal, nada se adecua, nada se adapta, *la sexualidad genital es un ideal de la cultura*, es una aspiración que se logra en unos casos, pero en otros no. Esa imagen, -que en los animales regula los mecanismos de la reproducción-, en el humano no se adapta fácilmente a la realidad del compañero sexual. De ello dará cuenta, a pesar de una gran oposición por parte de los medios científicos e intelectuales, la teoría freudiana de la libido y de las pulsiones y la re-lectura que de ella hizo Lacan, la cual revela las causas del embrollo de la humanidad para adecuarse a ciertas leyes de la cultura.

Lacan observó que desde los seis meses el infante, quien aún no habla, ni posee dominio psicomotriz sobre su cuerpo, experimenta la relación de sus movimientos con el medio reflejado en el espejo, es decir, con la realidad que el espejo reproduce: su cuerpo, las personas y los objetos que lo rodean.

A esta actividad la denominó *el estadio del espejo*. Respecto a su ubicación en el tiempo, Lacan observó que "este acontecimiento puede producirse...desde la edad de seis meses y...conserva

para nosotros hasta la edad de dieciocho meses el sentido que le damos" ⁸⁴(Es de notar que la etapa comprendida aproximadamente entre los seis y los dieciocho meses de edad es un periodo en que el infante todavía no accede al registro simbólico, es decir, al lenguaje.)

Las experiencias con la percepción de su propia imagen, a la cual localiza fuera de él, es decir, en el espejo, permite al infante reconocer los objetos reales en las imágenes virtuales que rodean a su propia imagen virtual, de distinguir entre éstas últimas, por contraste con la realidad, qué es él y que no; de constituir, mediante el juego entre la realidad y el espejo, su primera noción de identidad.

Ante esas actividades desarrolladas por el bebé, Lacan hizo notar que "la función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la imago, que es establecer una relación del organismo con su realidad; o como se ha dicho, del *Innenwelt* con el *Umwelt*"⁸⁵(del mundo interior con el mundo exterior.)

Además, la identificación de su propia imagen fascina al bebé. Porque, también, representa para él la primer unificación de su ser, ya que "lo salva de la dispersión...Es más, a partir de esa unificación, retroactivamente, es como puede dar sentido a la confusa experiencia de fragmentación que había antes de ella. Todo

⁸⁴ Jacques, Lacan. "El estadio del espejo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica". *Escritos*, vol I, p. 36

⁸⁵ *Ibidem*, p. 89.

eso que sentía desperdigado era lo que puede reunirse en derredor de esta 'protonoción de yo', de este molde imaginario".⁸⁶

Esta fascinación que ejerce el encuentro con la imagen propia, imagen virtual por cierto, constituye lo que Lacan denominó el primer narcisismo. El primer narcisismo es el reconocimiento, el enamoramiento y la identificación de sí mismo por la imagen reflejada en el espejo. El bebé es Narciso. El enamoramiento de su imagen es el primer amor en su vida como sujeto.

Al mismo tiempo, la estructuración de esa protonoción de yo, originada en lo imaginario, será la forma, "la matriz" -como la denomina Lacan- que permitirá el acceso del infante al registro de lo simbólico.

A este respecto Lacan postulaba que "el hecho de que su imagen sea asumida jubilosamente por el ser sumido todavía en la impotencia motriz y la dependencia de la lactancia que es el hombrecito en este estado *infans*, nos parecerá que manifiesta, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en la que el yo (*je*)⁸⁷ se precipita en una forma primordial...y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto".⁸⁸

Las experiencias con la percepción de la imagen especular personal permiten "organizar el conjunto de la realidad en cierto número de marcos preformados". He ahí el papel de la imagen

⁸⁶ Néstor Braunstein, *op. cit.*, p. 110

⁸⁷ "Lacan se atendrá en lo sucesivo a la traducción de *Idealich* por *moi-ideal*, conceptualizándolo de acuerdo a su bipartición: *moi* - yo como construcción imaginaria, *Je* - yo como posición simbólica del sujeto." Nota del traductor: Armando Suárez, en Jacques Lacan, *Escritos*, p. 87

⁸⁸ Jacques Lacan, "El estadio del espejo...", *op. cit.*, p. 87

corporal especular en la configuración de la forma del medio externo al infante, en tanto hombre, y no animal u objeto inanimado.

Al mismo tiempo, en esa imagen ve su propia forma realizada dado su estado de impotencia motriz, la cual no le permite lograr otra unidad de su ser que no sea la que el espejo reproduce.

En síntesis, la relación entre la percepción y la forma del cuerpo constituye el primer modo en que el sujeto estructura la realidad exterior, el modo como distingue la forma humana de las otras formas que conforman su ambiente externo. La identificación de esa forma específica, la del cuerpo humano, es lo que permitirá al bebé ingresar al registro simbólico puesto que, a partir de la diferenciación de los tipos de formas, podrá ingresar al orden del significante -y también, a la significación-.

Es por ello que lo que podríamos denominar como "la primer aproximación al conocimiento" durante la evolución de la historia vital del sujeto, se logra por la vía del registro imaginario, en el que el juego con el espejo constituye una experiencia fundamental.

El estadio del espejo termina cuando el infante se identifica con la imagen del otro. Lacan explicaba que "el momento en que termina el estadio del espejo inaugura, por la identificación con la imago del semejante, ... la dialéctica que desde entonces liga al yo (*je*) con situaciones socialmente elaboradas". Este es el momento del segundo narcisismo. El infante va descubriendo que su imagen especular es una forma similar a la de los cuerpos de los otros,

sus semejantes. A este proceso Lacan lo denomina el segundo narcisismo porque el bebé se ama en el otro, en aquel objeto que le devuelve una imagen parecida a la suya.

Si durante el primer narcisismo, el el infante se identifica con su imagen, y la carga libidinalmente; el segundo narcisismo es el momento de la identificación con el otro.

No obstante, el mecanismo mediante el cual el sujeto inviste libidinalmente al otro se torna mucho más complejo porque al otro lo confunde, en mayor o menor medida, con el *ideal del yo*.

Según los estudios de Freud, particularmente en su obra *Introducción del narcisismo*, el amor que el adulto se tuvo a sí mismo en la infancia aparece desplazado a un amor por un ideal de sí. La libido, entonces, se centra sobre una imagen idealizada del yo. (En la teoría de Lacan este proceso se ubica en el registro imaginario y se denomina *yo ideal*).

La construcción de una imagen idealizada de sí, a la que se inviste libidinalmente, depende de otra instancia: el *ideal del yo*. Sobre este aspecto, Freud apuntaba "la incitación para formar el ideal del yo...partió de la *influencia crítica de los padres...*, a la que en el curso del tiempo se sumaron *los educadores, los maestros y, como enjambre indeterminado e inacabable, todas las otras personas del medio (los prójimos, la opinión pública)*."³⁸ (En la teoría de Lacan este proceso es del orden de

³⁸ Sigmund Freud, *Introducción del narcisismo*, p. 92 (Subrayado nuestro)

lo simbólico. Para distinguirlo del registro de lo imaginario lo denomina *ideal del yo*).

En la formación del ideal del yo -"cuya tutela se confía a la conciencia moral",⁸⁹ constituida por la conciencia crítica del medio social, se convocan "grandes montos de una libido en esencia homosexual".⁹⁰

Así, la propia imagen idealizada, que no puede ser otra que la del mismo sexo, es investida libidinalmente. El deseo por una imagen tal es narcisista y, por ende, homosexual. Sin embargo, ese deseo no necesariamente tiene que ser satisfecho en una relación homosexual, sino mediante la satisfacción que otorga el cumplimiento de ese ideal en la realidad. (Aunque no es objeto de este trabajo el estudio de las enfermedades mentales, cabe destacar que entre las causas de la paranoia la insatisfacción del ideal del yo es una de las más importantes. Al respecto Freud advirtió: "la conciencia de culpa fue originariamente angustia frente al castigo de los padres; mejor dicho frente a la pérdida de su amor; después los padres son reemplazados por la multitud indeterminada de los compañeros. La frecuente causación de la paranoia por un agravio al

⁸⁹ *Idem*

⁹⁰ *Idem*

yo, por una frustración de la satisfacción en el ámbito del ideal del yo, se vuelve así más comprensible...')

El ideal del yo, "además de su componente individual,...tiene un componente social; es también el ideal común de una familia, de un estado, de una nación".⁹¹

En conclusión, "el desarrollo del yo consiste en un distanciamiento del narcisismo primario y engendra una intensa aspiración a recobrarlo."⁹² Ese sería para Freud el segundo narcisismo.

No está de más recordar que, para Freud, la libido está presente en todos los tipos de afecto y afiliación. Por ello es posible situar la siguiente afirmación en un contexto social y político: Lacan sostenía que para Freud el amor es función imaginaria, que "en la carga amorosa el objeto amado equivale, estrictamente, al yo ideal."⁹³

El sujeto inviste libidinalmente aquello que cumple con las cualidades con que ha revestido la representación imaginaria de sí.

Citando nuevamente su *Seminario I*, Lacan sostenía que en "el hombre no puede establecerse ninguna regulación imaginaria...si no es mediante la intervención de otra dimensión...La posición en la estructuración imaginaria sólo puede concebirse en la medida en que

⁹¹ *Ibidem*

⁹² Jacques Lacan, *El seminario I...*, op. cit., p.p. 192-193

⁹³ Jacques Lacan, *El seminario I*, op. cit., p. 194

haya un guía que esté más allá de lo imaginario, a nivel del plano simbólico...ese guía que dirige al sujeto es el ideal del yo".⁹⁴

Debido a esa confusión entre el yo y la imagen especular, entre el otro y el ideal del yo, Lacan concluye que si nos atenemos al ideal de la norma existe una inadecuación entre el objeto y la imagen que el sujeto tiene del objeto.

¿Cómo es que el hombre finalmente llega a cumplir su función sexual, dada su inadecuación para captar al otro como 'pareja sexual?

Lacan responde que el logro de esta función depende del registro simbólico. "La palabra, la función simbólica define el mayor o menor grado de perfección, de completitud, de aproximación de lo imaginario".⁹⁵

Por eso, concluye, el amor genital, contrariamente a la idea de que es un proceso natural, constituye una aproximación cultural, que se logra en unos casos pero en otros no.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 215

⁹⁵ *Ibidem*, p. 214

Del registro simbólico depende una mayor o menor adecuación entre lo imaginario y lo real, entre el yo ideal y el objeto real.* Por ello, Lacan sostiene que de la relación simbólica con el otro depende una buena o mala estructuración de lo imaginario.

Afirma que "el ideal del yo dirige el juego de relaciones de las que depende toda relación con el otro".⁹⁶

Si de la mediación de lo simbólico depende la regulación entre lo imaginario y lo real, también esta mediación es fundamental para transformar "el anhelo indefinido de la destrucción del otro como tal".⁹⁷

*El efecto de la estructura edípica pone límite al narcisismo, dando paso al ideal del yo, al deseo. Lacan distingue tres tiempos en la formación de la estructura edípica. En ésta no deben buscarse imágenes sino funciones: la función de la madre relativa a la primera erogización del cuerpo a partir de los cuidados brindados al infante; y la función del padre que asegura el fin de esa relación.

La función paterna no tiene que ver con la imagen del padre viril (imagen que resultaría ridícula, tal como observa Masotta), ni con la imagen del padre real, sino con la prohibición del incesto, con la prohibición del acceso a las mujeres de la familia.

La estructura edípica se forma en tres tiempos: 1) El cuerpo del infante se erogiza con los cuidados que la madre le brinda. Es el momento del idilio entre ambos. Los gestos de amor recíprocos son la base de la profantasia de la seducción por parte del adulto; y es que de hecho existe cierta trasgresión de la prohibición, sobre todo si la madre envía mensajes de seducción. 2) En el segundo tiempo el padre hace la función de corte, de romper el idilio entre el niño y la madre. A este momento Lacan lo denomina el padre terrible, el de la doble prohibición: al hijo: "no te acostarás con tu madre"; a la madre: "no reintegrarás tu producto". El padre terrible nos remite al mito del asesinato del padre. Mito presente en la estructura edípica. Es el mito de que con la prohibición de las mujeres del propio clan, el padre las acaparaba a todas para sí, por lo que los hermanos deciden matarlo. No obstante, la figura del padre muerto retorna como culpa, como culpa retrospectiva; sus hijos, lejos de unirse a las mujeres del clan, obedecen la ley del padre.

3) El hijo tiene acceso a la mujer pero bajo el modelo de la madre prohibida. A este momento Lacan lo denomina el del padre permisivo. (Véase Oscar Masotta, *Lecciones de introducción al psicoanálisis*.)

La función del padre (que no debe confundirse con las personas reales) es la del que hace cumplir la Ley, la Ley que subyace en toda sociedad exogámica. Lacan observa que el límite de esta función puede ser la del padre innombrable: "Yo soy el que soy" (situación otra vez ridícula y paradójica, particularmente, si es encarnada por el padre real).

Es sentido amplio, puede entenderse que la función del padre tiene que ver con la autoridad, no sólo con relativa a la prohibición del incesto, sino con el cumplimiento de la ley en general.

⁹⁶ *idem*

⁹⁷ *ibidem*, p. 254

El sujeto originariamente localiza su deseo por intermedio de su imagen en el espejo y por el cuerpo de su semejante. Reconoce su deseo en el cuerpo de otro. "El deseo es captado primero en el otro, y de la forma más confusa, el otro es indispensable para reconocer nuestro deseo".⁹⁸

Tal como sucede durante el estadio del espejo y la identificación con el cuerpo del otro, el sujeto localiza su deseo fuera de sí. De ahí que Lacan postule que "el deseo del hombre es el deseo del otro".⁹⁹

El niño primero reconoce su deseo en el otro que en sí mismo. Se indentifica con el deseo de su semejante, lo cual origina sentimientos de agresividad, de destrucción. Esta agresividad sólo es superada por el acceso a lo simbólico.

Por intermedio de la percepción de la imagen del otro, el infante asume en su interior un dominio que aún no ha alcanzado realmente. "Sin embargo, el sujeto se muestra totalmente capaz de asumir este dominio en su interior..."¹⁰⁰

Primero, el hombre se reconoce como cuerpo por intermedio de la imagen del otro, luego reconocerá invertido en el otro su propio deseo mediante el intercambio simbólico.

Al respecto Lacan señala: "antes que el deseo aprenda a reconocerse...por el símbolo, sólo es visto en el otro.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 222

⁹⁹ *Ibidem*, p. 254

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 252

"En el origen, antes del lenguaje, el deseo sólo existe en el plano único de la relación imaginaria del estadio del espejo; existe proyectado, alienado en el otro. La tensión que provoca no tiene salida. Es decir que no tiene otra salida que la destrucción del otro.

"En esta relación, el deseo del sujeto sólo puede confirmarse en una competencia, en una rivalidad absoluta con otro por el objeto hacia el cual tiende. Cada vez que nos aproximamos en un sujeto a esta alienación primordial, se genera la agresividad más radical: el deseo de la desaparición del otro, en tanto el otro soporta el deseo del sujeto...Sin embargo,...el sujeto está en el mundo del símbolo, es decir en un mundo de otros que hablan. Su deseo puede pasar entonces por la mediación del reconocimiento".¹⁰¹

La dialéctica especular con el otro en el imaginario primitivo introduce esa falla que perpetúa en la relación con el otro.

El sujeto adquiere conciencia de su deseo en el otro, ya que mientras capta al otro como un cuerpo acabado, un cuerpo completo, vive su propio cuerpo como deseo despedazado, tal como lo atestiguan los estudios de Freud sobre las pulsiones parciales.

Debido a que en el hombre su libido está originariamente obligada a pasar por ese tipo de etapa imaginaria, existe una inadecuación de la realidad con lo imaginario, a diferencia del animal en que su mundo interior coincide con su medio externo. *El hombre alcanza su libido antes que su objeto, y debe por ello pasar por la etapa de la libido narcisista.*

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 254

Aunado a ello, si el sujeto adquiere conciencia de su deseo por la imagen del otro, su acceso, que también es temprano, a la dimensión simbólica, le permite reconocer el deseo y más precisamente, "es en función de los símbolos...que se producen esas variaciones por las cuales el sujeto es capaz de tener imágenes variables, despedazadas, incluso llegado el caso, inconstituidas, regresivas de sí mismo".¹⁰²

La división consigo mismo que estructura lo imaginario es esa "hiancia del deseo humano donde aparecen todos los matices, que se escalonan de la vergüenza al prestigio, de la bufonería al heroísmo, a través de los que el deseo humano está por entero expuesto, en el sentido más profundo del término, al deseo del otro".¹⁰³

A ello hay que añadir que "la relación intersubjetiva que se desarrolla en lo imaginario implica también el registro simbólico, en tanto estructura una acción humana".¹⁰⁴

"La acción humana por excelencia está fundada originariamente en la existencia del mundo del símbolo, a saber en leyes y contratos".¹⁰⁵

En el hombre la regulación de lo imaginario se establece por lo simbólico. Por ello, para Lacan, "el ideal del yo es el otro en tanto hablante, el otro en tanto tiene conmigo una relación

¹⁰² *Ibidem*, p. 323 (Subrayado nuestro)

¹⁰³ *Ibidem*, p. 323 (Subrayado nuestro)

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 326

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 335

simbólica...El *Ich-ideal* (ideal del yo) en tanto hablante puede llegar a situarse en el mundo de los objetos a nivel del *Ideal-Ich* (yo ideal), o sea en el nivel donde puede producirse esa captación narcisista".¹⁰⁶ Para Lacan, el deseo se verbaliza por un movimiento de báscula entre dos relaciones invertidas. La primera es la relación especular del yo (*moi*), la relación existente entre el sujeto y su yo ideal; la segunda relación es aquella en que el sujeto aprehende del otro algo que le permite volver a nutrir su imagen del yo ideal, entonces vuelve a vivir, de manera análoga, la asunción jubilaria del estadio del espejo. Cuando el sujeto es cautivado por uno de sus semejantes el deseo antes proyectado hacia afuera retorna al sujeto, sólo que ahora verbalizado.

A esta última relación, Lacan la denomina "la proyección siempre dispuesta a renovarse en el yo ideal".¹⁰⁷

Por otro lado, el yo (*je*), el otro yo de la teoría de Lacan, diferente del yo (*moi*), se constituye en el sujeto por la experiencia del lenguaje. Sin el recurso del lenguaje, el niño que aún no habla tiene muy pocas posibilidades de hacer reconocer su deseo. Pero también los adultos tienen dificultad para saber cuál es su deseo, lo cual demuestra, para Lacan, que tan separado está su deseo de su yo (*moi*).

El yo ideal se ubica en el plano imaginario, pero las exigencias de dicho ideal se ubican en el plano simbólico, puesto que "la exigencia del ideal del yo encuentra su lugar en el

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 215

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 259

conjunto de exigencias de la ley".¹⁰⁸

En síntesis, lo imaginario, por una parte, desempeña un papel fundamental en la estructuración de la realidad exterior a partir de la identificación de la imagen corporal humana y como fuente imaginaria del simbolismo; por otra parte, debe pasar por esa alienación que constituye la imagen reflejada de sí mismo, forma originaria tanto del ideal del yo como de la relación con el otro.

Así, por ejemplo, la relación del amo y el esclavo, para Lacan, se despliega en lo imaginario. El amo no se reconoce en el esclavo y se reduce a ser un ídolo para éste, quien no puede captar su deseo como propio. De esta manera, Lacan muestra los callejones sin salida a que conduce la relación intersubjetiva imaginaria".¹⁰⁹

El yo (*moi*) es una función imaginaria, el alter ego donde el sujeto no puede reconocerse más que alienándose. Toda relación de dos está más o menos inscrita en lo imaginario; la introducción de un tercero posibilita que el deseo y su cumplimiento se realicen por mediación de lo simbólico.¹¹⁰

El registro de lo imaginario es el de la captación de la imagen, pero sin la simbolización la realización en imágenes desordenadas se interpone a toda relación con el otro o se mantiene pero como relación especular. La simbolización de lo real consiste "en hacer reconocer su propia realidad, en otras palabras, su propio deseo...Hacerlo reconocer por sus semejantes, es decir,

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 204

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 321

¹¹⁰ Jacques Lacan, "Lo simbólico, lo imaginario y lo real", *op. cit.*, p. 19

simbolizarlo".¹¹¹

El yo (je) no es el yo (moi).

El yo (je) no es reducible a ninguna de las imágenes que lo representan en un momento determinado.

La alteridad que desaloja de la identificación inmediata con la imagen del otro como imagen ideal de sí sitúa al hombre fuera de su imagen, en el campo de la palabra.

"Es en el tránsito del saber al no saber, al término del conocimiento, que el sujeto alcanza el reconocimiento de que el deseo del otro es desde siempre suyo -el de su verdadera identidad".¹¹²

"El registro de lo real quiere decir que, para un analista, todas las realidades son equivalentes, que todas son realidades. Esto parte de la idea de que todo lo real es racional, y visceversa".¹¹³

Lo real es contra lo que se rompe esa imagen narcisista del yo, que en articulación con lo simbólico lleva a reconocer la propia realidad, la del deseo.

A nuestro juicio, una demostración que hace Freud leída a partir de las categorías construidas por Lacan sobre la relación imaginaria en la vertiente social, es la que presenta en su obra *Psicología de las masas*.

Freud reiteraba que "...el sentimiento individual y el acto

¹¹¹ *Ibidem*, p. 26

¹¹² Denis Vase. *El peso de lo real, el sufrimiento*, p. 187

¹¹³ *Ibidem*, p. 27

intelectual personal son demasiado débiles para afirmarse por sí solos sin el apoyo de manifestaciones afectivas e intelectuales análogas de los demás individuos. Eso nos recuerda cuán numerosos son los fenómenos de dependencia en la sociedad humana, cuán escasa originalidad y cuán poco valor personal hallamos en ella y hasta qué punto se encuentra dominado el individuo por las influencias de un alma colectiva, tales como las propiedades raciales, los prejuicios de clase, la opinión pública, etc."¹¹⁴ El hombre, continúa más adelante, "...ha construido su ideal del yo conforme a los más diferentes modelos. Participa así de muchas almas colectivas: la de su raza, su clase social, su comunidad confesional, su Estado, etc."¹¹⁵

El otro -un líder, un jefe, una idea directora, etc.- encarna para el sujeto el ideal del yo, y por eso se identifica con aquellos sujetos que también depositan su ideal del yo en la misma persona.

Freud se pregunta, "¿a qué poder resulta factible atribuir tal función sino es a eros?"¹¹⁶

El caudillo, el dirigente, una idea directora que podría estar encarnada en la persona de un director secundario, ejercen un poder libidinal, en tanto que, desde la óptica de Lacan, el sujeto puede captar su yo ideal en el otro. Así, el fenómeno de la captación narcisista reaparece, el sujeto ama su imagen en el otro.

¹¹⁴ Sigmund Freud, *Psicología de las masas*, p. 55 (Subrayado nuestro)

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 65 (Subrayado nuestro)

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 31

Suponemos que la imagen ideal de sí puede ser similar entre los miembros de una misma integración social. Hay mucho en común entre las imágenes con que el yo (*moi*) se identifica y los ideales de un grupo, una familia, una clase social o una raza.

Y es ahí, precisamente, donde el psicoanálisis se aproxima al terreno de la sociología, o visceversa, porque el fenómeno del desplazamiento de la libido a un ideal del yo tiene que ver con la gran influencia que el medio social ejerce sobre el hombre particular.

Toda relación con el otro mantenida en lo especular, significa que la propia imagen, formada originalmente por la proyección en el espejo, va siendo sustituida por la imagen de otro que posee las mismas cualidades que son amadas en la imagen ideal de sí.

Para Heller, el yo se constituye a partir de la apropiación de las capacidades y valores de las integraciones sociales a las que el particular pertenece. Esta apropiación se realiza por mediación de la exigencia social que, en palabras de Heller, el yo convierte en exigencias propias. Para, ella es en la exigencia social donde radica la represión social de una posible singularidad individual o, simplemente, la represión de la motivación particular.

A nuestro parecer, *la exigencia social no es sólo represión*, ni en un sentido positivo ni en otro negativo, como la misma Heller distingue.

Si efectivamente la exigencia social opera a nivel del sujeto como imperativo superyoico, como amenaza o anticipación a la pérdida de afecto o de protección, el problema no se agota ahí. Si

así fuera, el miembro de una integración social optaría entre lograr el cumplimiento de las exigencias a que su integración social lo somete a fin de continuar obteniendo aceptación o prestigio, o en asumir el costo que significa no hacerlo. Pero hay algo más, algo que es del orden de lo imaginario, en articulación a lo simbólico. El yo (*moi*) es también un lugar investido libidinalmente, susceptible de ser ocupado por otro que no sea el propio sujeto, otro a quien el sujeto está ligado libidinalmente.

Nosotros suponemos que en la exigencia social no hay sólo represión en tanto es posible que, a nivel del sujeto, también represente un vínculo libidinal. En otras palabras, la imagen idealizada de sí, nutrida por las exigencias sociales específicas de una integración social, -imagen que puede captarse en otro- puede ejercer fascinación.

En lo que sí coincidimos con Heller es respecto a que el distanciamiento frente al yo hace posible la objetivación singular. Como ya mencionamos, no compartimos con ella la denominación individualidad, pero retomamos su idea respecto al yo a partir de la diferenciación establecida por Lacan. Es decir, un distanciamiento frente a las imágenes con las que el sujeto se identifica, en sí mismo y en los demás. El sujeto puede reconocerse en ese ser otro, otro que no es el de la imagen idealizada, otro que no es idéntico a ninguna de las imágenes que lo representa. Reconocerse en la separación de la imagen de sí es el precio del verdadero encuentro.

La fascinación por nuestra imagen no nos mata como a Narciso,*

pero su pérdida genera sufrimiento, por ese espacio que se abre entre la pérdida de la imagen de sí y el encuentro con el otro, un otro no especular.

Es en este último sentido como podemos leer a Heller, como podemos entender la particularidad, la forma de ser social como los hombres reproducen su existencia bajo las condiciones que la autora encuentra preformadas en la vida cotidiana. Con ello queremos decir que si Heller señala que el hombre no escoge al nacer su clase social, el psicoanálisis revela que tampoco escogerá los significantes y el sistema de ideales correspondientes que le mostrarán cuál es su lugar en la estructura social, porque aquéllos lo preexistan y lo determinan antes de que sea capaz de representarse por sí mismo.

Sostenemos que lo que es estructural, a partir de una lectura de Freud y de Lacan, *lectura que para muchos sólo puede aplicarse al campo de lo individual y de lo patológico*, lo que estructural, repetimos, lo fundante en la relación social y política, es esa renuncia a la voluntad propia y el sometimiento a la de otro, porque el deseo es el deseo del Otro, porque el deseo del esclavo es el de ser el amo, independientemente de que no lo sepa, porque en el sujeto el lugar del yo ideal puede ser ocupado por otro.

Ante ello, difícilmente podemos vislumbrar que históricamente puedan constituirse, permanentemente, estructuras sociales democráticas e igualitarias, incluso a pesar de los sujetos

* En cierto modo si nos mata, porque mata el deseo.

sociales e individuales que lo intentan.

Es decir, el lugar que los sujetos (sociales o individuales) ocupan en la estructura social puede cambiar, lo que no cambia es la estructura social misma, independientemente de que una formación social se caracterice por su abundancia de recursos, escasez de los mismos, o de que transite de una situación a otra.

Es así como distinguiremos en el análisis de las integraciones sociales las modalidades históricas que las determinan, de la forma como se estructuran.

Lo que es estructural en todas las sociedades históricas es esa relación a partir de cual los hombres se han visto y actuado unos sobre otros como objetos a los que poseer.

La renuncia a la voluntad propia y el sometimiento a la de otro es una forma de propiedad. La propiedad sobre los cuerpos es una relación social, independientemente de las figuras jurídicas, históricamente variables, en que se sustenten.

En esta relación distinguimos una dimensión imaginaria, otra que es la de la ley y la dialéctica de ese proceso en la realidad social: la historia.

En tanto la omnipotencia y el desamparo se juegan en un terreno fundamentalmente imaginario, independientemente de que sus consecuencias deriven en acciones y hechos sociales reales y concretos, es en la realidad social, en el acontecer histórico, en donde se verifica que no existen ni la obediencia ni la omnipotencia absolutas.

Bajo estas premisas suponemos que no es posible que se extinga

la división social del trabajo y las relaciones que de ella derivan: la organización del trabajo por niveles de jerarquía, autoridad y obediencia; la configuración de estratos y clases sociales.

Por otra parte, el término individuo conlleva el riesgo de reducir al terreno ideológico la comprensión de un hecho social que Heller ha definido de excepción, el riesgo de caer en la mistificación de lo que es específico en cierto tipo de sujetos.

Retomando la idea de Heller relativa a si la objetivación singular constituye un hecho social de excepción definiremos dos probables concepciones que de ahí pueden derivar. Una, la que califica a cierto tipo de sujetos como seres singulares; otra, la que define un proceso, ciertamente infinito, a través del cual el sujeto se objetiva singularmente. A nuestro juicio, la primera apunta a una relación centrada en lo especular, mientras la segunda a la dialéctica del reconocimiento en la falta.

La segunda concepción coincide con la de Heller en el sentido de que el relativo distanciamiento frente al yo posibilita la objetivación singular, de que la separación de la imagen especular es el precio del encuentro, del descubrimiento y de la invención. Por supuesto nos referimos a la categoría de yo (*moi*) definida por Lacan.

En síntesis, sostenemos que entre los conceptos discurso del amo de Lacan, mandato superyoico de Freud y exigencia social de Heller existe no sólo cierta coincidencia, sino también cierta dialéctica, porque la exigencia social deviene en mandato

superyoico y porque ambos *son ante todo discurso*.

A nuestro parecer, la exigencia social no es sólo represión social porque si ésta es también un hecho del lenguaje, si existe como un discurso, y si este discurso nutre la imagen del yo ideal, entonces la exigencia social crea además un vínculo libidinal.

A este respecto cabe recordar que el ideal del yo y el yo ideal no son formaciones individuales sino que se construyen conforme a diversos modelos sociales, y que la libido se desplaza alternadamente de la imagen de sí a la imagen de otro, siempre y cuando la imagen del otro posea las mismas cualidades que son amadas en el yo ideal. Esto último, como hecho social, no es nada extraordinario, sino cotidiano, porque la inadecuación de la imagen de sí con la imagen ideal conlleva a que ésta se deposite en otro.

Es por estas razones que, para nosotros, la singularidad como hecho social no es un atributo sino un momento. Es el momento que desaloja de la identificación inmediata con la imagen del yo ideal, es el momento en que el sujeto puede ser otro que su imagen.

Para concluir, sostenemos que no es posible compartir la idea de un socioanálisis o psicoanálisis social porque el desplazamiento de sentido de las palabras se produce no sólo en la vertiente de la significación social, sino también en la específica -biográfica- de cada sujeto.

Para nosotros, lo específicamente social es que la exigencia social se traduce en una relación narcisista, especular, del sujeto consigo mismo y con los otros; que la exigencia social es un hecho del lenguaje que, entre otras cosas, nutre lo imaginario.

La exigencia social es distinta para una integración social que para otra. El yo ideal, al que el humano está sujeto libidinalmente, se nutre de esas exigencias.

Si situamos la exigencia social al nivel del discurso del amo,¹¹⁷ y reconocemos el carácter equívoco de la lengua, inevitablemente debemos abordar la cuestión del desplazamiento del sentido con que originariamente el discurso del amo dota a las palabras.

Lo simbólico está presente en el lenguaje porque su función consiste en ligar símbolos, es decir, en vincular determinados significantes a determinados significados, en expresar lo que vale y lo que no.

En opinión de Castoriadis, para el funcionalismo en la función simbólica la forma siempre está al servicio del fondo, y el fondo es siempre lo real-racional.¹¹⁸

A diferencia de esa postura, este autor sostiene que la función simbólica del lenguaje se caracteriza por cierta indeterminación. Para ilustrar su tesis sostiene que basta comparar un registro de los significantes para cada significado correspondientes a determinado código lingüístico, un diccionario por ejemplo, con la producción social de significados asociados a ese código y disponibles para determinada colectividad. Indudablemente que esta producción social de significados supera cualquier intento lógico-racionalista por obligar a que cada término tenga en cada

¹¹⁷ Vease la definición de este concepto en el primer capítulo.

¹¹⁸ Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. I, p. 202

momento un solo sentido.

Esta observación relativa a la limitación de los significados lingüísticos, de aquellos que corresponden a un estado sincrónico de la lengua, de aquellos que están registrados en un diccionario, no niega su eficacia simbólica, simplemente muestra que entre las significaciones lingüísticas y la producción social de significados existe una relación permeable e indefinidamente determinable.

Este carácter indefinidamente determinable de la función simbólica la cual se verifica en la producción social de nuevos sentidos, para Castoriadis, se origina por el desplazamiento del sentido con que originariamente estaban vestidos unos símbolos. Así por ejemplo, el que el obrero sea "visto" como la tuerca de una máquina explica el fenómeno del desplazamiento del significado lingüístico con que el significante obrero está registrado. Para Castoriadis este fenómeno del desplazamiento del sentido es del orden de lo imaginario.

Es a través de una imagen como se produce una nueva una significación distinta a la registrada en el diccionario, que a la vez coexiste con ésta entre las significaciones disponibles para una colectividad.

Es por estas razones, que con fines metodológicos, Castoriadis marcará la distinción entre el concepto significaciones lingüísticas, es decir aquellas que corresponden a un estado sincrónico de la lengua y que están registradas para determinado código lingüístico bajo un orden lógico-racionalista, y el concepto de significaciones sociales o significaciones sociales imaginarias.

El fenómeno del desplazamiento del sentido fue ampliamente estudiado por Freud a nivel de las formaciones del inconsciente. La aportación de Castoriadis para el campo de la sociología, consiste en mostrar que este fenómeno ocurre también a nivel colectivo, que un significado puede ser desplazado y tener sentido no sólo para un sujeto sino también para una colectividad completa.

Cabe aclarar que, a nuestro parecer, las formaciones del inconsciente y la producción de significaciones sociales imaginarias no son un mismo hecho que se manifiesta a la vez individual y colectivamente. El mundo de las significaciones privadas y el mundo de las significaciones colectivas no es idéntico, lo que tiene sentido a nivel personal no necesariamente lo tiene para toda la colectividad. De ahí nuestras reservas con respecto a la idea sobre la existencia de un inconsciente colectivo.

CAPITULO IV. COMALA, ELEMENTOS ESTRUCTURAL E

HISTORICO: EL DESEO DEL OTRO Y LA

SIGNIFICACION SOCIAL

INTRODUCCION

Una de las hipótesis de este trabajo consiste en que las exigencias sociales son un hecho del lenguaje, específicamente en lo que concierne a Comala, una población así llamada por Juan Rufo en *Pedro Páramo*.

El supuesto que subyace en esta hipótesis es que las exigencias sociales difieren por mucho entre un estrato social y otro. Significativamente distintas en tanto que las capacidades, conocimientos, normas y costumbres específicos de un estrato social tienen relación con el lugar que los sujetos ocupan en la división técnica y social del trabajo y, por ende, con su función en la sociedad.

Bajo esta hipótesis, la exigencia social específica de un estrato social constituye parte del ideal del yo de los sujetos que lo integran, especialmente con la integración social que es parte de ese estrato, y en este sentido, *la exigencia social, como hecho del lenguaje, determina al sujeto más allá de su voluntad, en tanto significantes que nutren el ideal del yo del sujeto y que le asignan un lugar en la estratificación social.*

La exigencia social es, además, un principio de seguridad, el preservar un lugar en la integración social. El hecho social de

excepción es el relativo distanciamiento del sujeto frente a su yo (*moi*), en cuya configuración influye la exigencia social.

Esta hipótesis también implica que la exigencia social no tiene un efecto completamente represivo, tal como afirma Heller, porque suponemos que la exigencia social de una integración social también nutre la imagen ideal de la mayoría de sus miembros. De ser así, los sujetos pueden ser captados por la fascinación que sobre ellos ejerza esa imagen.

Además, la hipótesis entraña la afirmación de que *la identificación inmediata con la imagen ideal creada por la exigencia social es el momento de la alienación*, es un espejismo en que el sujeto cree que él es su imagen o que el otro no es más que su imagen, dado el carácter engañoso de la imagen ideal que puede desplazarse ya de la imagen de sí ya en la imagen de otro. Ni el sujeto, ni los otros son reducibles a las imágenes que los representan.

Nuestra segunda hipótesis deriva del objetivo de analizar la exigencia social en el ámbito de las significaciones sociales imaginarias. Esta hipótesis no surge de una generalización teórica sino del intento de indagar sobre la posibilidad de su existencia a partir del análisis de un caso concreto: el contexto social que presenta la obra *Pedro Páramo* de Juan Rulfo.

El supuesto de que el sentido de una exigencia social puede desplazarse a otro sentido que es del orden de las significaciones sociales imaginarias, es el contenido de la segunda hipótesis.

La exigencia social para las integraciones sociales de los estratos subordinados en Comala.

La exigencia social deviene en parte del ideal del yo que dirige a los sujetos. Es un hecho del lenguaje, bajo cuya influencia Yo es otro.

La exigencia social también forma el ideal del yo de cada sujeto de manera socialmente específica, lo cual no niega que en el del ideal del yo no intervienen aspectos biográficos, sino que supone que la exigencia social es un hecho del lenguaje y, que de ser así, ésta determina socialmente a los sujetos más allá de su voluntad.

En Comala la exigencia social aparentemente procede de la fe cristiana relativa a que es necesario salvar el alma en la vida para así salvar también al cuerpo de la muerte, de que el alma y el cuerpo se separarán, mientras la primera sobrevivirá a la muerte el segundo deberá permanecer sin vida hasta el momento de la Resurrección. Esta exigencia social equivale a los significantes que determinan la obediencia a Pedro Páramo por parte de los habitantes de Comala, significantes que aparentemente se inspiran en la Ley judeocristiana, no obstante la franca disparidad existente entre ambos.

Esta exigencia social es la misma para la colectividad de Comala, porque a partir de su evolución, toda la población terminó

por formar parte de los estratos subalternos, independientemente del que ocupaban anteriormente, a excepción de Pedro Páramo.

¿Cómo se inicia una exigencia social así? ¿Cómo va extendiéndose por Comala y determinando las relaciones sociales de este pueblo? ¿Porqué la exigencia social, un hecho del lenguaje, fue determinante en las relaciones sociales de Comala?¹¹⁹

Al morir el abuelo de Pedro Páramo, éste hereda una de las haciendas de Comala.

La hacienda había generado tantas deudas que la única manera de saldarlas era vendiéndola.

Pedro Páramo toma una decisión distinta; determina casarse con la dueña de una de las haciendas a las que más se les debía:

"-Empecemos por las Preciado. ¿Dices que a ellas les debemos más?

-Sí...Y la Lola, quiero decir doña Dolores ha quedado como dueña de todo.

Usted sabe: el rancho de Enmedio. Y es a ella a la que le tenemos que pagar.

-Mañana vas a pedir la mano de la Lola."¹²⁰

...

"-Péρονeme que me ponga colorada, don Fulgor. No creí que don Pedro se fijara en mí.

...

-El sólo piensa en usted, Dolores,...

-Me hace usted que me den escalofríos, don Fulgor...

"...¡Qué felicidad! ¡Oh, qué felicidad! Gracias Dios mío, por darme a don Pedro".¹²¹

Pedro Páramo primero crea un lazo social con ella: "El sólo piensa en usted, Dolores", pero ya casado la excluye:

¹¹⁹ Relaciones sociales entendidas en los dos conceptos: como formas de comportamiento social y como formas de propiedad sobre los bienes.

¹²⁰ Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, p. p. 47-48

¹²¹ *Ibid*, p. 52 (Subrayado nuestro)

" 'Doña Doloritas, esto está frío.
Esto no sirve.' " ¹²²

Ella "...se levantaba antes del amanecer. Prendía el nixtenco. Los gatos se despertaban con el olor de la lumbre". No obstante, Pedro Páramo cotidianamente repetía: "esto está frío...Esto no sirve". Bajo el efecto de esos significantes, Dolores no atinó a hacer otra cosa que a abandonar su casa, sus tierras, su pueblo, y a sobrevivir pobremente en la casa de su hermana, quien continuamente le reprochaba la carga de ella y de su hijo.

Considerese que incluso la huida de ella es alentada por las palabras de Pedro Páramo:

"-No faltaba más doña Doloritas. Ahora mismo iré a ver a su hermana. Regresemos. Que le preparen sus maletas... -Hasta luego, don Pedro. -¡Adiós!, Doloritas." ¹²³

Si bien Dolores ya no soportaba vivir con Pedro Páramo, con el acto de abandonar todo (autorizado por él), lo reconoce como dueño de sus bienes, en cambio él a ella no le reconoce nada.

El deseo de Dolores es el deseo de Pedro Páramo: ella, al huir, renuncia a todo, y él se apropia de ese todo cuya mitad era de ella.

En esta vertiente la exigencia social son los significantes que determinan la obediencia a Pedro Páramo, en apariencia fundados en la Ley judeocristiana: "y aunque ella estaba acostumbrada a pasar lo peor, sus ojos humildes se endurecieron". ¹²⁴

¹²² *Ibid*, p. 26

¹²³ *Ibid*, p. 27 (Subrayado nuestro)

¹²⁴ *Ibid*, p. 26

En esta faceta de la exigencia social para Comala, los significantes que determinan el despojo de los bienes de Dolores son aquellos que reducen la Ley a que la mujer guarde obediencia incondicional al hombre.

La Ley judeocristiana manda a la esposa que acepte a su marido como la cabeza de la familia, y que el marido, a su vez, la ame, la cuide y la alimente porque es su propio cuerpo.¹²⁵

Como puede observarse el discurso del amo retoma una parte de la Ley desconociendo el resto.

Esta vertiente de la exigencia social parece surgir de la Ley, pero sólo aparentemente, ya que un elemento de la Ley es aislado y convertido en el mandato dominante, separado del resto de sus elementos, no obstante que la Ley no es tal por uno de ellos sino por la integración de todas sus partes.

La exigencia social para Comala deviene en ideal del yo de la sujeto. El hombre es reconocido por su esposa; y al contrario, la esposa ocupa el lugar del esclavo porque el amo, su esposo, no puede reconocerse en ella.

En el segundo momento de la evolución de la exigencia social en Comala, Pedro Páramo acusa a Toribio Aldrete ante Fulgor Sedano de robarle tierras (acusación falsa).

Al principio Sedano lo duda, pero termina por ahorcar a Toribio Aldrete, porque éste no aceptó la acusación de "usufruto" (citado tal cual del original) enunciada por Páramo.

De nuevo observamos que, también en este caso, el deseo de

¹²⁵Véase "Efesios 5, 4", en *La Biblia. Para el pueblo de Dios de América Latina*, p. 1326

Sedano es el deseo de Pedro Páramo.

Fulgor Sedano no sabe que él se identifica con el deseo de Páramo de adueñarse de tierras ajenas.

En esta faceta de la exigencia social, el testimonio falso pasa por testimonio legítimo, lo que en realidad fue un robo se legitimó bajo el significante "usufruto". Es el significante "usufruto" el que determina que Sedano mate a Toribio Aldrete y de que Páramo se adueñe del patrimonio de éste último.

Cabe hacer notar que Toribio Aldrete es el único hombre de Comala que no se identifica con el deseo de Pedro Páramo.

El desenlace de la lucha entre Páramo y Aldrete también puede analizarse bajo la tesis de Hegel de que una persona sólo alcanza el ser para sí, sólo si, arriesgando su vida, otro lo reconoce como autoconciencia independiente.

Si bien no compartimos con Hegel su idea de la autoconciencia, o al menos no como autoconciencia acabada, porque después de Freud sabemos que existen fenómenos psíquicos que se escapan a la autoconciencia -y que por ello Lacan postula que es el deseo, y no la autoconciencia, el que puede ser reconocido si, y sólo si, otro lo reconoce-, sí mantenemos la idea de Hegel relativa a la situación en que primero se arriesga la vida antes que convertirse en esclavo.

Aldrete arriesga la vida en ese intento de no reconocer el deseo de Pedro Páramo. De esta lucha él resulta muerto. No obstante, en ésta aparece lo que ya no es constitutivo de la teoría de Hegel: un tercero: el otro que mata en lugar del amo. Quizá en

la lucha por el reconocimiento debíamos encontrar la razón que explique que en ella participan más de dos individuos, tal vez tantos que sea necesario recurrir al término masas. Por lo pronto, según esa situación que muestra la obra de Rulfo, no podemos llegar a otra conclusión que no sea la de que en esa lucha que revela Hegel en su pasaje sobre el señorío y la servidumbre, de su *Fenomenología del Espíritu*, intervienen más de dos.

Después del asesinato de Aldrete, Pedro Páramo extiende su hacienda hasta los límites donde terminaba la de aquél.

Lo determinante en ese despojo de tierras es el significante "usufruto", acusación de Páramo que conduce a Fulgor Sedano a matar al dueño legítimo. Sin el discurso de Pedro Páramo*, sin la identificación (des-conocida) con su deseo de adueñarse de tierras ajenas, Fulgor Sedano no hubiera asesinado.

*El discurso del amo: $\frac{S_1}{S} \rightarrow \frac{S_1}{a}$

Representa la "toma de la palabra", que aspira a establecer como lazo social el dominio. S_1 está puesto en el lugar del agente. El agente es quien aparentemente elabora el discurso. S_1 habla como el uno, el que "sabe", desconociendo la verdad (la cual está disociada del agente del discurso) su incompletud, el hecho de que no es omnipotente (la castración simbólica). La posición de poder desde la cual se sustenta el discurso del amo intenta abolir el deseo o ignorarlo, excluir el goce del otro, o bien sólo lo incluye como la panacea de la dominación (el masoquismo).

S_2 es el lugar del otro en el discurso, el que es despojado de su estatuto de deseante. Este lugar es ocupado por el esclavo. El esclavo es quien tiene el saber con que trabaja para producir los objetos que gozará el amo (a).

$S_1 \rightarrow S_2$ muestra la pretensión de establecer un saber completo, sin falta.

La disyunción $S // a$ revela que entre los efectos de la producción del discurso y la verdad existe una brecha inalcanzable. Porque admitir que el amo requiere del saber y del trabajo del esclavo, sería admitir que él está incompleto. Lo que muestra la parte inferior de la fórmula es que el amo no puede someter completamente al otro, que no puede impedir el surgimiento del plus-de-goce que sanciona su impotencia. Por ello S_2 es también el saber inconsciente sobre la impotencia del amo.

El discurso del esclavo: $\frac{S_2}{S} \rightarrow \frac{a}{S}$

El agente de este discurso es el esclavo, el que repite lo que el amo ha dicho. Basado en la ilusión de que existe un individuo único, este discurso se sustenta sobre la ambición de dominio que aún no se posee, la ambición de llegar a ser el amo.

Se funda sobre una ilusión de saber porque no hace más que repetir lo que el amo dice. El objeto a es el otro al cual el discurso se dirige, el lugar de la ignorancia que debe ser cubierto con el "saber" del amo; el objeto del deseo que debe llenarse con ese saber. S_1 y S_2 representa la imposibilidad de identificarse plenamente con el amo. (Véase Daniel Gerber, op. cit., p.p. 156-159).

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

El siguiente fragmento de la novela de Rulfo revela claramente que el discurso de Pedro Páramo es el discurso del amo, el cual es asumido por el esclavo (los esclavos):

- "...Te has puesto a trabajar en terreno ajeno. ¿De dónde vas a conseguir para pagarme?
- ¿Y quién dice que la tierra no es mía?
- Se afirma que se le has vendido a Pedro Páramo.
- Yo ni me he acercado a ese señor. La tierra sigue siendo mía.
- Eso dices tú. Pero por ahí dicen que todo es de él.
- Que me lo vengan a decir a mí.
- Mira Galileo... a mí no me vas a negar que se las vendiste.
- Te digo que a nadie se las he vendido.
- Pues son de Pedro Páramo."¹²⁶

En este fragmento destaca cómo una habitante de Comala reproduciendo (repitiendo) lo que "se" profiere: "por ahí dicen que todo es de él", reconoce (reconocen) a Pedro Páramo como propietario de las tierras que son patrimonio del cuñado de ella (al igual que el patrimonio de otros). Al principio; Pedro Páramo no era dueño de Comala, no obstante sus habitantes llegan a reconocerlo como tal, renunciando a que los otros o ellos mismos conservaran algún derecho patrimonial.

¿Qué conduce a estos sujetos a actuar colectivamente de manera similar; a constituirse en los actores del despojo de las haciendas que a fin de cuentas no son para ellos, procediendo de manera diferente a lo que dicta la conciencia para sí? ¿Qué muestra este hecho sino la determinación del lenguaje sobre el ser social?

A este respecto, partiendo de los conceptos de Daniel Gerber

¹²⁶ Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, p.p. 57-58 (Subrayado nuestro)

podemos ubicar que, evidentemente, el discurso del amo es el de Pedro Páramo. Ahora bien, desde una perspectiva sociológica, a nuestro parecer, el discurso de Pedro Páramo es la base para la propagación de la exigencia social entre la colectividad habitante de Comala. Si, con fines de síntesis, condensáramos el discurso de Pedro Páramo en la frase "todo es mío", podemos observar que los significantes asociados a esa frase van repitiéndose colectivamente hasta constituirse en la exigencia social para las integraciones de los estratos subalternos de Comala: "por ahí dicen que todo es de él"; "pues son de él".

El diálogo anteriormente citado ilustra, lo que a nuestro juicio, representa un hecho social: el discurso del esclavo que reproducido en el habla va propagándose colectivamente configurándose así en la exigencia social dominante.

Con el concepto de Ley nos referimos a un orden, un orden simbólico, que establece las formas y momentos de regulación de las necesidades individuales y colectivas. Todo sujeto, miembro de cualquier tipo de comunidad y sociedad, está castrado por efecto del orden simbólico. La obra de Rulfo nos remite a una Ley en específico: la Ley judeocristiana.

En esta exigencia social, que resumimos con la frase: "todo es de él", los habitantes de Comala confunden la Ley judeocristiana con los mandatos de Pedro Páramo.

La verdad es escatimada al pueblo de Comala porque obedecer a Pedro Páramo no es sinónimo de cumplir con la Ley judeocristiana. [Si es que existe cierta correlación entre el discurso "cristiano"

y el despojo de tierras o la subvaluación de los productos de los campesinos, tal como se observa sucede en Comala, se puede comparar el discurso de Pedro Páramo con frases de los Evangelios, a fin de mostrar qué es lo que ese discurso calla. La siguiente frase "Por tanto todo lo que queráis que hagan con vosotros los hombres, hacedlo también vosotros con ellos, porque en eso está la Ley" ¹²⁷, está ausente de Comala. La palabra pervertida, y el concomitante efecto social, es hacer pasar la exigencia social por la Ley cristiana. La castración simbólica que origina la Ley, evidentemente no se trata de una mutación corporal, en este caso la Ley judeocristiana (la cual podría estar sintetizada en la siguiente frase: "No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas; no he venido a abolirla, sino a perfeccionarla"¹²⁸) alude a la sujeción a condiciones en las Pedro Páramo no es el el único ser para quien existe el mundo y sus bienes corporales, espirituales y exteriores, sino que también existen para los otros, sus semejantes, el pueblo de Comala].

La exigencia social para el pueblo de Comala consistía en que había que obedecer a Pedro Páramo por que esa era la voluntad de Dios:

- "-Padre, dicen que las tierras de Comala son buenas. Es lástima que estén en manos de un solo hombre. ¿Es Pedro Páramo el dueño, no?
- Así es la voluntad de Dios.
- No creo que en esto intervenga la voluntad de Dios.

¹²⁷ "Evangelio según San Mateo", 3, 28. *La Biblia. Para el pueblo de Dios de América Latina*, p. 1114 (Subrayado nuestro)

¹²⁸ "Evangelio según San Mateo, 3, 30", *La Biblia. Para el pueblo de Dios de América Latina*, p. 1111

-A veces lo he dudado, pero allí lo reconocen."¹²⁹

El discurso de Pedro Páramo crea la ilusión de que él está por encima de la Ley. Los habitantes de Comala viven esa ilusión. Su deseo es ser como Pedro Páramo. Ellos ven su deseo en él ("pues son de Pedro Páramo"), pero no pueden verlo en sí mismos. Pedro Páramo llega a convertirse en el dueño absoluto de Comala en la medida en que ellos realizan su deseo de ser él el reconocido y de no reconocer a sus semejantes.

"-Necesitamos dinero, patrón.

-...Contla está que hierve de ricos. Quítales tantito de lo que tienen...

-Lo que sea patrón. De usted siempre saco algo de provecho".¹³⁰

Para que el deseo sea reconocido hace falta el otro, pero Pedro Páramo no reconoce a nadie, todos lo reconocen a él.

El deseo de los habitantes de Comala es el de ser Pedro Páramo. Ello se origina en lo imaginario, porque, tal como muestra el psicoanálisis, en la imagen de Páramo se capta una supuesta unidad del ser con la misma fascinación que durante el estadio del espejo: Yo (*moi*) es Pedro Páramo. El yo (*moi*) de la gente de Comala es Pedro Páramo.

El discurso del amo: "todo es de Pedro Páramo" se convierte en la exigencia social de Comala. Sus habitantes van cediendo sus terrenos a este hombre que llega a ser dueño y señor de todos los

¹²⁹ Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, p. 93 (Subrayados nuestros)

¹³⁰ *Ibid.*, p.p. 137-138 (Subrayado nuestro)

bienes, pero también de las personas:

-...Me imagino que será fácil desaparecer al viejo.

....

-Ella tiene que quedarse huérfana...

-No lo veo difícil.

....

-...Nada que se le ocurra acarrear con la hija...

-Me vuelve a gustar como acciona usted patrón.¹³¹

No obstante que el deseo de Susana no es el de Pedro Páramo, de nueva cuenta el de Fulgor Sedano sí lo es.

Sedano hace todo para que Susana quede desamparada, matando incluso, a su padre, a fin de que Pedro Páramo lograra quedarse con ella.

El deseo del otro, es el deseo de Sedano de que Pedro Páramo se adueñara de los cuerpos, particularmente de mujeres, apropiación que también llegó a convertirse en parte de la exigencia social de Comala, no obstante ésta ya no era "racionalizada" a través de la fe cristiana:

"... 'Me acuso padre que ayer dormí con Pedro Páramo'. 'Me acuso padre que tuve un hijo de Pedro Páramo'. 'De que le presté mi hija a Pedro Páramo' ".¹³²

Al igual que las tierras, acaparar para sí a todas las mujeres que Pedro Páramo quisiera fue la exigencia social de Comala. No obstante, éstas eran sólo una de las formas de propiedad de Pedro Páramo sobre los cuerpos, pues probablemente también lo era de varones, si consideramos que el hecho de renunciar a la voluntad

¹³¹ Ibid, p.p. 109-110 (Subrayado nuestro)

¹³² Ibid, p. 89

propia y someterse a la de otro es también una forma de propiedad sobre los cuerpos, independientemente de las figuras jurídicas que adopte a través de la historia:

"...Tenía sangre por todas partes,...Montonaes de sangre. Pero no estaba muerto...Supe que don Pedro no tenía intenciones de matarme. Sólo de darme un susto...Me dejó cojo, como ustedes ven, y manco si ustedes quieren. Pero no me mató... Lo cierto es que me volví más hombre".¹³³

En este fragmento ilustra, no a nivel colectivo, pero sí a nivel del sujeto, cómo uno de los hombres de Comala se siente más hombre: reconociendo a Pedro Páramo derechos de propiedad sobre su cuerpo, específicamente, para dejarlo manco y cojo.

La renuncia a la voluntad propia y el sometimiento a la de otro, en conceptos de Lacan, es el deseo del esclavo de ser el amo, pero es un deseo que no puede localizar en sí mismo, sino afuera, en el amo. Si para Hegel la conciencia servil es la autoconciencia del amo, para Lacan, el deseo del amo es el deseo del esclavo, pero se trata no de un deseo derivado de la autoconciencia sino un deseo des-conocido, que es del orden de lo imaginario. El esclavo localiza su yo ideal en el amo. Yo (*moi*) es Pedro Páramo.

Al parecer lo que es estructural en las sociedades, lo que no cambia a través de historia, tal como sucede con el pueblo de Comala, es la renuncia a la voluntad propia y la identificación colectiva con la voluntad de otro.

Lo estructural es la relación de dominio/sujeción, la identificación con el deseo del Otro, relación que, al parecer, permanece a través de la historia, independientemente de las

¹³³Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, p. 102 (Subrayado nuestro)

modalidades históricas que han caracterizado a los diversos tipos de sociedades. Esta afirmación no pretende desconocer el cambio social e histórico, sino más bien cuestionar las posibilidades (sin pretender dar por concluida su reflexión) de la existencia de sociedades y comunidades democráticas, cuando existen relaciones sociales construidas sobre el reconocimiento de un sujeto por encima de los otros que constituyen la colectividad.

Al parecer, es factible pensar que yo (*moi*) puede ser colectivo, es decir que la imagen de un sujeto aparezca como el yo de toda una colectividad, la cual bajo la reproducción social de las palabras de aquél está sujeta a los efectos de las modificaciones en las relaciones sociales que esos significantes determinan; no ocurriendo lo mismo con el yo (*je*):

-Aquí tienes, Gerardo. Cuidalos muy bien porque no retoñan.

...

-Sí, tampoco los muertos retoñan -y agregó- desgraciadamente."¹³⁴

En esta parte de la obra es notorio cómo en el abogado de Pedro Páramo repentinamente se esfuma la captación imaginaria ("¿quién me puede discutir la propiedad de lo que tengo? -Indudablemente nadie, don Pedro, nadie), y yo (*moi*) deviene en yo (*je*): "-Tampoco los muertos retoñan". Las muertes causadas por el efecto del discurso del amo, ya que era Sedano quien las ejecutaba.

En el contexto social que muestra la obra de Rulfo, no encontramos ninguna situación en que yo (*je*) se manifestara a nivel colectivo, sino de manera singular, por un sujeto y en un momento específico, tal como se muestra en el ejemplo citado.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 134

La imagen ideal que es nutrida por la exigencia social: lo imaginario social

La exigencia social puede implicar represión social pero también influye en la configuración de un yo ideal, los sujetos son susceptibles de ser captados por una imagen revestida con las características de la exigencia social. Si yo es otro, la imagen especular que nutre la exigencia social es engañosa en tanto que los sujetos se identifican con una imagen que creen es suya (moi). Es este el momento de alienación.

El yo ideal está investido narcisísticamente. La exigencia social, en tanto hecho del lenguaje, influye en la adecuación de esa imagen, la reviste conforme a las características de dicha exigencia. Si el yo ideal del sujeto no cumple con las exigencias de su ideal del yo la libido se desplaza de la imagen de sí a la imagen de otro, en quien localiza su yo ideal.

He aquí la imagen:

(Miguel Páramo acababa de morir, el padre Rentería temía que Dios le tomara a mal si intercedía por el alma de aquél.

Pedro Páramo, padre de Miguel,

tuvo que dar unas monedas de oro al padre para que éste accediera a ofrecer una misa rogando por el perdón del alma de Miguel.)

"-Oye, Anita. ¿Sabes a quién enterraron hoy?

-No tío.

-¿Te acuerdas de Miguel Páramo?

-Pues a él.

....

-Dámosle gracias a Dios nuestro Señor porque se lo ha llevado de esta tierra donde causó tanto mal, no importa que ahora lo tenga en su cielo".¹³⁵

Poco después de esa misa unos caporales dan significado a la siguiente

experiencia:

"Había estrellas fugaces. Caían como si el cielo estuviera lloviznando lumbre.

-Miren nomás -dijo Terencio- el borlote que se traen allá arriba.

-Es que le están celebrando su función al Miguelito- terció Jesús."¹³⁶

La imagen ideal del yo es la figura de Miguel Páramo que alcanza el Paraíso y es ahí recibido con festejo por todos. A nuestro parecer, es este el momento en que se manifiesta la alienación, no sólo de un sujeto sino también de un grupo perteneciente a la integración social formada por los vaqueros al servicio de Pedro Páramo.

No obstante la imagen no se agota ahí. De repente cambia a otra con un sentido radicalmente distinto:

"Había estrellas fugaces. Caían como si del cielo estuviera lloviendo lumbre.

....

-Es que le están celebrando su función al Miguelito.

-¿No será mala señal?

¹³⁵ Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, p.p. 36-38

¹³⁶ Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, p. 38

-¿Para quién?

-Quizá tu hermana esté nostálgica de su regreso."

Esta imagen ejerce fascinación colectiva porque:

...le diré que era yo la que le conseguía muchachas al difunto Miguel Páramo.

...

-¿Desde cuándo?

-Desde que él fue hombrecito. Desde que le agarró el chincual.

-Vuélveme a repetir lo que dijista, Dorotea.

-Pos que yo era la que le conchavaba las muchachas a Miguelico.

-¿Se las llevabas?

-Algunas veces, sí. En otras nomás se las apalabraba. Y con otras nomás le daba el norte. Usted sabe: la hora en que estaban solas y en que él podía agarrarlas descuidadas.

-¿Fueron muchas?

...

-Ya hasta perdí la cuenta. Fueron retেমuchas."¹³⁷

En síntesis, Miguel Páramo es la imagen de quien sin seguir la Ley obtiene la salvación de su alma. ("No todo el que me dice ¡Señor, Señor! entrará en el Reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre".¹³⁸) ("Por lo cual te digo que puesto que ha amado mucho le son perdonados sus muchos pecados"¹³⁹)

De esta forma, la exigencia social de Comala conllevó un aspecto represivo, en tanto los efectos sociales (miseria económica y existencial) que derivaron de los significantes que asociaban la obediencia a Pedro Páramo con el cumplimiento de la Ley; y otro

¹³⁷ Juan Rulfo, *op. cit.*, p. 95

¹³⁸ La Biblia. Para el..., "Evangelio según San Mateo", 3, 24, p. 1125

¹³⁹ La Biblia. Para el..., "Evangelio según San Lucas" 9, 10, p. 1177

de libidinal en tanto que la imagen de su hijo, -"que causó tanto mal en esta tierra"¹⁴⁰, al morir aparentemente es recibido en la gloria eterna-, es la imagen de un otro no castrado por la Ley, que capta a los sujetos de Comala con la misma fascinación narcisista del estadio del espejo.

En consecuencia, el imaginario social de las integraciones sociales de Comala, particularmente, de los vaqueros al servicio de Pedro Páramo, es alcanzar el Cielo sin cumplir con la Ley.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 28

La significación social: elemento histórico

Lo imaginario social, las significaciones sociales imaginarias y los significantes que determinan la obediencia son conceptos diferentes.

Lo imaginario social subyace en la no significación, su naturaleza es del orden de lo especular, constituye aquello que ejerce fascinación.

Como el término mismo lo indica, la significación social imaginaria es un **sentido**, cuyo origen no es la lógica, sino una imagen.

Los significantes que determinan la obediencia son el efecto del deseo del Otro, de un Otro no castrado.

Las significaciones sociales imaginarias son un "nuevo sentido" que adquieren determinadas palabras a partir del desplazamiento del sentido de esas palabras a una imagen.

De este modo, las significaciones sociales imaginarias no corresponden a los significados con que esas palabras están registradas en un diccionario.

A este tipo de significaciones las ubicamos en el nivel histórico, porque una misma frase puede dar lugar a significaciones sociales imaginarias distintas entre un conjunto social y otro, o entre una época y otra.

Como se mencionó anteriormente, la exigencia social en Comala son los significantes que determinan la obediencia a Pedro Páramo, aparentemente fundados en la Ley judeocristiana. Uno de los efectos

de esa exigencia fue el sentimiento social de la condenación en vida:

"El padre Rentería me aseguró que jamás conocería la gloria, ... cuando a una le cierran una puerta y la que queda abierta es *nomás la del infierno*, más vale no haber nacido."¹⁴¹

"-Ella sirvió siempre a sus semejantes.

-Pero ella se suicidó. Obró contra la mano de Dios...

-No le quedaba otro camino...

-Tal vez con misas gregorianas, ... y eso cuesta dinero.

-No tengo dinero y usted lo sabe, padre."¹⁴²

"-No lo sé Juan Preciado. Hacía tantos años que no alzaba la cara, que me olvidé del cielo, ... le perdí todo mi interés desde que el padre Rentería me aseguró que jamás conocería la gloria. Que ni siquiera de lejos la vería."¹⁴³

Los habitantes de Comala se sienten condenados desde antes de morir: el alma les pesa por tanto remordimiento y su cuerpo por el tormento del hambre.

La exigencia social crea el sentimiento del pecado pero como condenación eterna a lo largo de toda la vida, sin esperanza alguna.

Los siguientes fragmentos de diálogos de la novela de Rulfo son el material a partir del cual intentaremos abordar el ámbito de la significación social imaginaria.

Cabe mencionar que lo que aquí interesa de esas citas es cómo

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 85

¹⁴² *Ibidem*, p.p. 41-42

¹⁴³ *Ibid.*, p. 85

es imaginada la situación de los miembros de Comala después de su fallecimiento:

-¿Quieres hacerme creer que te mató el ahogo, Juan Preciado?...

-Es cierto, Dorotea...

....

-Me enterraron en tu misma sepultura y cupe muy bien en el hueco de tus brazos.

-Siento como si alguien caminara sobre nosotros.

-Ya déjate de miedos... Haz por pensar cosas agradables porque vamos a estar mucho tiempo encerrados".¹⁴⁴

-Es curioso, Dorotea, cómo no alcancé a ver ni el cielo.

....

-El cielo para mí, Juan Preciado, está donde estoy ahora.

-¿Y tu alma? ¿Dónde crees que haya ido?

-Debe andar vagando por la tierra; buscando vivos que recen por ella.¹⁴⁵

"Estoy aquí... dentro de un cajón negro. Porque estoy muerta.

Siento el lugar en que estoy y pienso..."¹⁴⁶

"-¿Eres tú la que ha dicho eso, Dorotea?

-¿Quién yo? Me quedé dormida un rato...

-Oí a alguien que hablaba. Una voz de mujer. Creí que eras tú.

-¿Voz de mujer? ¿Creíste que era yo? Ha de ser la que habla sola, la de la sepultura grande..."¹⁴⁷

Como se muestra en estos diálogos, los cuerpos yacen vivos en

¹⁴⁴ Juan Rulfo, *op. cit.*, p. 75-79

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 84-85

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 97

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.p. 97-100

Como se muestra en estos diálogos, los cuerpos yacen vivos en sus sepulturas, charlan entre ellos, recuerdan, pero permanecen separados de sus almas.

En los fragmentos citados se puede apreciar que la determinación que sobre los sujetos ejerce la exigencia social, y los efectos sociales que de ella derivan, no son absolutos, específicamente en lo que concierne al sentimiento de la condenación: "el cielo para mí, Juan Preciado, está donde estoy ahora", "me enterraron en tu misma sepultura y cupe muy bien en el hueco de tus brazos".

¿Cómo se explica esta dialéctica entre una exigencia social cuyo efecto es el sentimiento de la condenación sin fin en vida, y unas imágenes de los muertos que permanecen vivos pero separados de sus almas?

En los significantes que determinan las relaciones sociales de Comala, y en consecuencia, a los cuerpos a sufrir por hambre, lo cual es vivido como castigo por el pecado, encontramos el elemento estructural de Comala.

En las significaciones sociales imaginarias sobre almas y cuerpos encontramos un elemento histórico de esa sociedad.

Si bien esos significantes asociados a la exigencia social determinan las relaciones sociales de Comala, y por tanto, a los sujetos a sufrir hambre, y a vivirla como castigo, el sentido de la condenación es rebasado por la significación social imaginaria. Aquél se desplaza a una imagen, a la de los cuerpos enterrados que permanecen dormidos, que de vez en cuando despiertan y recuerdan,

mundo en busca de vivos que rueguen a Dios por su salvación.

En ese desplazamiento del sentido de la exigencia social localizamos una vertiente histórica, porque el sentido de la exigencia social que es la de que los sujetos están condenados es superado por otro sentido que ya no deriva del discurso del amo sino de una imagen resignificada a nivel colectivo.

La frase del cristianismo: "el perdón de los pecados y la resurrección de lo carne" (que alude a la segunda llegada de Cristo y la Resurrección de los muertos), como significación social imaginaria, en la obra de Rulfo, es la imagen del cuerpo enterrado en la tumba que permanece dormido, que despierta de vez en cuando, que tiene conciencia y recuerda, pero que se mantiene separado de su alma, la cual pena por el mundo en busca de vivos que rueguen a Dios por su salvación.

Conclusiones al capítulo IV

A lo largo de este capítulo hemos intentado demostrar, a partir del contexto social que presenta la obra de Rulfo: *Pedro Páramo*, cómo y porqué el lenguaje tiene un papel determinante en la estructura social de Comala.

Gracias a las enseñanzas de Lacan, que en nuestro caso se limitaron al primer *Seminario*, a algunos capítulos de sus *Escritos*, a los trabajos de varios psicoanalistas, entre los que destaca Daniel Gerber, y a distintas obras de Freud, intentamos aproximar las categorías sobre el sujeto y el Otro con categorías de la sociología de Agnes Heller; aproximación en la que Hegel tuvo, para nosotros, un papel de primera importancia.

En el trabajo de aproximación entre las categorías mencionadas formulamos dos hipótesis teóricas:

La primera intenta mostrar que Lacan puede ser leído desde la sociología, si es que se evita caer en el espejismo de que su enseñanza sólo es útil en la clínica y tratamiento de patologías, la cual no se concibe fuera del contexto social. Después de esta lectura de Lacan, a nuestro parecer, no hay democracia en las sociedades o comunidades donde el deseo de uno es reconocido y los otros los que lo reconocen.

A partir de esta hipótesis intentamos distinguir algunos elementos estructurales de los históricos en la sociedad. El lugar que los sujetos ocupen en la estructura social puede cambiar, lo que no cambia es el tipo de relación que define a la estructura

social misma: la renuncia colectiva (des-conocida) a la voluntad propia y el amparo bajo la del Otro. No obstante, es en la realidad social donde se verifica que no existen ni la obediencia ni la omnipotencia absolutas, lo cual apunta a que el cambio social es una constante histórica.

La segunda hipótesis teórica consistió en suponer, a diferencia de Agnes Heller, que las exigencias sociales no pueden explicarse sólo como hechos socialmente represivos, porque suponemos que éstas se traducen en una relación especular del sujeto consigo mismo y con los otros. Asimismo, que la exigencia social es un hecho del lenguaje que, entre otras cosas, nutre lo imaginario. Las exigencias sociales son muy distintas entre una integración social y otra, por lo que suponemos que el yo ideal de los miembros de las integraciones sociales de una misma nación varía entre unas y otras.

Parte de las conclusiones de este trabajo, es que la estructura social de Comala es una relación que define el lugar que los sujetos ocupan en la organización social por autoridad y/o obediencia y en la propiedad de la riqueza social, relación fundada en el amparo bajo la voluntad del Otro, que trasciende la ilusión sobre la autonomía del yo y los demás. Esa estructura social está determinada por el lenguaje. Tal como se describió a lo largo del capítulo, los significantes que producen la obediencia a Pedro Páramo modifican las relaciones de propiedad sobre los bienes y personas en Comala.

La exigencia social en Comala determina a sus miembros más

allá de su voluntad, porque los significantes que producen la obediencia a Pedro Páramo son un discurso para el que los otros siempre serán condenables.

El hambre y los remordimientos de los habitantes de Comala es el efecto social del deseo del Otro, de que todo perteneciera a Pedro Páramo, deseo, que como se expone a lo largo del capítulo fue el deseo de ellos.

La exigencia social para esa colectividad conlleva tanto un aspecto que es del orden de lo imaginario, el imaginario social: una imagen que capta la fascinación de los sujetos, la del hijo de Pedro Páramo quien "causó tanto mal en la tierra", es recibido en la gloria eterna; como también un aspecto represivo, por los efectos sociales (hambre, opresión, miedo, etc.) que derivan de confundir la obediencia a Pedro Páramo como sinónimo de cumplimiento con la Ley judeocristiana.

El imaginario social es alcanzar la gloria eterna sin cumplir con la Ley. Este imaginario es nutrido por la exigencia social, por el lenguaje, sin embargo la fascinación especular que conlleva subyace en la no significación.

El poder de Pedro Páramo se basa en esa fascinación "no significada".

Si bien el efecto social de esa exigencia condena a los sujetos de Comala a padecer hambre, finalmente aparece la producción de significaciones por parte de los estratos subalternos. El sentido de la condenación es desplazado a la imagen de salvar las almas si ellas logran encontrar vivos que recen por ella.

De este modo se entiende que el sometimiento a que da origen la exigencia social, efecto del lenguaje, no es absoluto.

Si bien la producción de la significación social imaginaria a la que hemos hecho referencia, no restituye los medios de vida a los habitantes de Comala, el sentido de la condenación cambia a través de las imágenes a la posibilidad del perdón.

Esta significación social se juega en el ámbito de las esperanzas colectivas, mas, en Comala, no aparece directamente ligada al cambio social, como podría ocurrir con otro tipo de significaciones sociales imaginarias.

CAPITULO V. LO IMAGINARIO SOCIAL Y EL DESEO DEL DIALOGO

1. Introducción

Las lecturas de la obra *Pedro Páramo* de Juan Rulfo pueden ser varias y muy distintas.

Una posible lectura es la analogía de Pedro Páramo con el padre totémico de la horda primitiva en el contexto histórico del Porfiriato y la primera fase de transición a la Revolución Mexicana. De la misma manera que al padre primitivo, a Pedro Páramo pertenecieron todas las mujeres y obedecieron todos los hombres de Comala; también de la misma manera, fue asesinado por la mano de uno de los muchos hijos que tuvo.

Otra posible lectura es que la obra constituye la figura de una posible representación mexicana del infierno, que lejos de parecerse a las que hicieron Dante y Sartre -la tortura para el primero, los otros para el segundo- se caracteriza por configurar aquel lugar donde no existe la esperanza.

No será el propósito de este trabajo, analizar las dos lecturas mencionadas.

Sea la psicosis, la fantasía o el sueño la categoría científica que defina la experiencia de Juan Preciado, lo que interesa para los fines de este capítulo es que el protagonista de la obra mantiene una relación con sus antepasados, con sus muertos.

Tal afirmación no conlleva el supuesto, sostenido con

entusiasmo por algunos críticos literarios¹⁴⁸, de que Juan Preciado era espiritista.

El protagonista no actúa como un "medium", no se "comunica" con Los Muertos, o lo que es lo mismo, no se relaciona con todo tipo de difuntos. Juan Preciado no es un practicante de la nigromancia.

La experiencia de Juan Preciado se limita exclusivamente a sus propios muertos.

¿Qué interés puede tener para un análisis social un relato como el que hizo Juan Rulfo a través de su protagonista principal -el otro Juan-, si el hecho predominante en esta narración es la subjetividad, la vivencia mágica en el mundo -tan molesta siempre a la ciencia-, qué otro interés puede tener que no sea mostrar el error que subyace en tales visiones científicistas?

¹⁴⁸ Véase: Sergio Fernández, "Pedro Páramo: una sesión espiritista",
La Jornada, 11 de septiembre de 1988

2. Lo imaginario social

Lo imaginario social que explicita la obra del Rulfo son esas imágenes, des-conocidas, de la existencia invisible para los vivos de sus muertos.

No es la finalidad de este trabajo discutir la irrealidad o no de este imaginario, sino destacar su realidad como experiencia.

Lo que, según nuestra hipótesis, Rulfo revela es que, probablemente entre algunos sectores católicos laicos de México, la situación de los muertos durante el periodo comprendido entre el fallecimiento y la segunda llegada de Cristo (el momento del perdón de los pecados y la resurrección de la carne) no es imaginada como el cuerpo inanimado y el alma viva, sino que es la imagen del cuerpo en continua degradación pero siempre viviente aunque preso en la sepultura, separado de su alma, la cual vaga por el mundo o busca vivos que recen por su perdón, o se hace presente, de vez en cuando, a algunos de los vivos con quienes tuvo relación. Lejos de representar esta imagen una situación terrorífica, los cuerpos vecinos en las tumbas charlan entre sí, duermen y despiertan de vez en cuando y, sobre todo, recuerdan. Lo que Rulfo narra en *Pedro Páramo* no es, según nuestra hipótesis, un imaginario atribuible sólo al autor, en otras palabras, el imaginario de un sujeto en particular, sino más bien un imaginario colectivo, que, a diferencia de lo que fue para Rulfo, permanece en lo des-conocido, incluso para los miembros de los sectores mencionados.

La enunciación del imaginario social al que hacemos referencia

cuando es expresado en el habla clínicamente se diagnostica como psicosis, no obstante que ese imaginario no es ajeno al conjunto de la sociedad, pero como discurso subyace en la exclusión.

Ante la falta del (los) otro(s), a consecuencia de la separación por la experiencia de muerte, el deseo del diálogo de los vivos con sus muertos es un deseo, que actualizado como experiencia, socialmente está negado.

Las razones de esa negación pueden situarse en las políticas modernas de salud mental, pero su origen no puede reducirse a ellas, sino indagarse en las sociedades que originan tales políticas.

Las vivencias de diálogos entre vivos y muertos fueron experiencias comunes y frecuentes en sociedades de otras épocas. En las sociedades contemporáneas no existen este tipo de experiencias o, más bien, si existen son encuadradas como psicosis y chapucería.

3. La exclusión en el discurso

En lo sucesivo intentaremos mostrar que el protagonista de Rulfo: Juan Preciado, en la sociedad mexicana, o al menos en sus sectores urbanos, sería clasificado, desde una óptica científica e institucional, en el cuadro clínico de la esquizofrenia.

No es nuestra finalidad participar en una interminable polémica con la psiquiatría, es decir, contra el diagnóstico de que si Juan Preciado escuchaba voces, sin que hubiese alguna persona en su entorno, se debía a una enfermedad mental llamada esquizofrenia.

No nos proponemos cuestionar un diagnóstico así, sino más bien distinguirlo como un discurso.

Intentaremos abordar ese diagnóstico desde la estructura del lenguaje, como un discurso que, independientemente de que quienes lo transmiten lo hagan intencionalmente o no, determina a los sujetos que hablan sobre ese imaginario a vivir socialmente excluidos.

Para ello compararemos un texto de psicopatología clínica con el relato de Juan Preciado.

Entre alguna de las características con que se describe a la esquizofrenia, específicamente citaremos la obra *Psicopatología clínica y tratamiento psicoanalítico*, de Enrique Guarnier, destacan "las alucinaciones, las cuales pueden ser... particularmente auditivas. El paciente escucha voces,..."¹⁴⁹

Juan Preciado relata que escuchó voces sin que nadie apareciera

¹⁴⁹ Enrique Guarnier, *Psicopatología clínica y tratamiento psicoanalítico*, p.

en su entorno:

"...de las paredes parecían destilar murmullos como si se filtraran de entre las grietas y las descarpeladuras. Yo los oía. Eran voces de gente, pero no voces claras sino secretas, como si me murmuraran algo al pasar, como si zumbaran contra mis oídos".¹⁵⁰

"Vi que no había nadie, aunque seguía oyendo el murmullo como de mucha gente en día de mercado, ...daba vueltas a mi alrededor aquel bisbiseo apretado como un enjambre, hasta que alcancé a distinguir unas palabras casi vacías de ruido: 'Ruega a Dios por nosotros'".¹⁵¹

"...Fue cuando oí el grito...No, no era posible calcular la hondura del silencio que produjo aquel grito. Como si la tierra se hubiera vaciado de su aire, ...como si se detuviera el mismo ruido de la conciencia, ...retornó el grito y se siguió oyendo por un largo rato: 'Déjenme aunque sea el derecho de pataleo que tienen los ahorcados'".¹⁵²

Otro tipo de alucinaciones referidas a la esquizofrenia son las "visuales, ...El paciente..., percibe imágenes."¹⁵³

Juan Preciado también narra que vio personas donde otros no veían nada:

"-¿Está usted viva, Damiana? ¡Dígame, Damiana!
Y me encontré de pronto solo en aquellas calles vacías."¹⁵⁴

¹⁵⁰ Juan Rulfo, *Pedro Páramo*, p.p. 75-76

¹⁵¹ *Ibid.*, p.p. 76-77

¹⁵² *Ibid.*, p. 43

¹⁵³ Guarnier, *op. cit.* p.

¹⁵⁴ Juan Rulfo, *op. cit.*, p. 56

"...vi una señora envuelta en su rebozo que desapareció como si no existiera."¹⁵⁵

Asimismo, para elaborar el diagnóstico de la esquizofrenia se identifica también la concurrencia de varios tipos de alucinaciones: "visuales, gustativas, táctiles y particularmente auditivas".¹⁵⁶

Juan Preciado relata que vio y habló con personas que hacía tiempo habían muerto:

"...la madre de usted no me avisó sino hasta ahora.
-Mi madre -dije- mi madre ya murió.
-...¿y cuánto hace que murió?
-Hace siete días."¹⁵⁷

Si desde un enfoque científico Juan Preciado presenta un cuadro psicótico, a nivel del medio social que le rodea, bajo el esquema de conocimiento en la vida cotidiana, él es calificado de místico y chapucero:

"Oía:
-Se rebulle sobre sí mismo como un condenado... ¡Levántate, Donis! Míralo."¹⁵⁸

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 13

¹⁵⁶ Guarner, *op. cit.* p.

¹⁵⁷ Juan Rulfo, *op. cit.* p. 56

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 64

"¿Se siente usted enfermo?"

-No sé. Veo cosas y gente donde quizá ustedes no vean nada.

-Vente -le dijo él a la mujer- Déjalo solo. Debe ser un místico".¹⁵⁹

"-Debemos acostarlo en la cama. Mira cómo tiembla,...

-No le hagas caso. Estos sujetos se ponen en ese estado para llamar la atención. Conocí a uno en la Media Luna que se decía adivino. Lo que no adivinó fue que se iba a morir en cuanto el patrón le adivinó lo chapucero".¹⁶⁰

Juan Preciado es calificado de místico y chapucero por el hecho de verbalizar "veo gente donde otros no ven nada". Si extrapolamos esta experiencia a nuestra sociedad contemporánea, el sujeto no sólo sería considerado un chapucero sino también psicótico.

El relato de Juan Preciado, al igual que toda experiencia de diálogo entre los vivos y sus muertos, es excluido del discurso, porque para el Otro (institución, integración social, sujeto) ese diálogo es enfermedad (en la vertiente científica), y "misticismo", "chapucería", etc. (en el esquema de conocimiento de la vida cotidiana).

No existe, quizá otro discurso en el que la negación del sujeto sea tan evidente. Todo lo que el sujeto (esquizofrénico, místico) haga o diga carece de validez, es el otro el que "sabe" qué significan sus palabras y sus actos. El sujeto tipificado así jamás ocupará para el otro el lugar de la verdad.

El discurso científico relativo a la "verdadera" significación

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 70

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 70-71

de la experiencia de diálogo con personas conocidas que ya murieron, es un monólogo enfrentado a otro monólogo: el discurso que alude a la coexistencia de los vivos con sus antepasados.

4. El deseo del diálogo

La experiencia de Juan Preciado puede abordarse desde otro enfoque, que sin pretenderse acabado, quizá aporte algunos elementos para contrarrestar los efectos negativos (la exclusión social) ocasionados por la prohibición social del deseo del diálogo de los vivos con sus muertos.

El yo (*moi*) y la integración social:

Poco antes de morir, Juan Preciado se entera, por su madre, que tiene un padre y cuál es el nombre de ese señor. Así como Doña Dolores, su madre, no sabe porqué Pedro Páramo se casó con ella, sin mostrar luego el más mínimo interés; Juan Preciado, ya adulto, ni siquiera sabía, hasta ese momento, que tenía un padre.

Juan Preciado no sólo no lo conoce, tampoco lleva su apellido. El vínculo con él se reduce a lo que su madre le dijo: que tiene un padre, quien tiene tal nombre, y que vive en tal lugar.

No obstante, a pesar de que no conocía Comala, Juan Preciado ahí tenía un lugar.

Desde el punto de vista de las leyes de ese tiempo, que marcaban una diferenciación entre hijos legítimos e ilegítimos, Juan Preciado, es, entre los muchos hijos de Pedro Páramo, su único hijo legítimo, por ser descendiente de un matrimonio legalmente constituido. Pero, ese hijo no llevaba el apellido de su padre.

Juan Preciado es a la vez hijo legítimo e ilegítimo.

Juan Preciado ocupa, dos lugares distintos, incluso antagónicos

en la estructura social, que lo convierten, a la vez, en desposeído y en poseedor, en heredero de todas las tierras de Comala y en desheredado de todo.

El protagonista comparte con otros (sus medios hermanos) la pobreza y el abandono paternos, en esta vertiente es sólo un peón; lo que no comparte con ellos es la situación legal que lo convierte en probable heredero, en probable amo y señor de Comala.

Lo anteriormente descrito es lo que Juan Preciado "sabe" durante el lapso comprendido entre la muerte de su madre y pocos momentos antes de arribar a Comala.

Durante este periodo, en Juan Preciado difícilmente se distingue un yo (*moi*) que no sea aquel formado por la imagen narcisista de ser el hijo de Pedro Páramo.

El distanciamiento frente al yo (*moi*) es un hecho social de excepción:

Lo primero que ese deseo lleva a saber a Juan Preciado es que su padre está muerto, que hacía tiempo que murió.

Al momento de arribar al camino que conducía a Comala, se entera que Pedro Páramo ya había fallecido.

Ante ello, el deseo del protagonista no desaparece, por el contrario, insiste:

"...yo preguntaba por el pueblo, que se ve tan solo, como como si estuviera abandonado. Parece que no lo habitara nadie.

-No es que lo parezca. Así es. Aquí no vive nadie.

-¿Y Pedro Páramo?

-Pedro Páramo murió hace muchos años."¹⁶¹

"Ahora estaba aquí, en este pueblo sin ruidos...

...Miré las casa vacías; las puertas desportilladas, invadidas de yerba."¹⁶²

"-¿Qué hace usted aquí?

-Vine a buscar...-y ya iba a decir a quién, cuando me detuve-: vine a buscar a mi padre."¹⁶³

El hecho social de excepción, en el caso de Juan Preciado, es la osadía de entrar en el callejón sin salida de buscar a su padre aunque esté muerto.

Porque...

Yo (je) no es yo (moi). Yo (je) es ser otro, otro que no es idéntico a las imágenes con las que el yo (moi) se identifica. Yo (je) no es reducible a ninguna imagen.

Reconocerse en la separación de la imagen de sí, nutrida por la exigencia social, es el precio del verdadero encuentro, del descubrimiento, de la invención.

El alejamiento de la identificación inmediata con la imagen del otro como imagen ideal de sí, sitúa al hombre, en el campo de la palabra: la simbolización del deseo de Juan Preciado.

A nuestro parecer, el hecho de excepción no es la insistencia

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 12

¹⁶² *Ibid.*, p.p. 12-13

¹⁶³ *Ibid.*, p. 61

de ese deseo ante una realidad irremediable, sino el hecho de su reconocimiento.

Durante la estancia de Juan Preciado en Comala, el yo (*moi*), la imagen narcisista de su padre, virtualmente desaparece.

El miedo, el temor a la locura, la náusea lo acosan durante todo el trayecto en Comala. Conoce a su padre, a través de las personas que le hablan de él, personas que luego descubre que están muertas, pero cuyo destino estuvo irremediabilmente ligado a Pedro Páramo. De esta manera, Juan Preciado va reconstruyendo la historia de su padre que es paralela a la de Comala.

Juan Preciado "muere" y desde su tumba oye las voces de otras tumbas que siguen nutriendo la reconstrucción de esa historia. Como puede escucharse en algunas de las personas diagnosticadas como psicóticas, ellas dicen "haber muerto" y convivido con gente conocida que ya murió. Lo que marcaría la diferencia entre ese tipo de discurso y el relato de Juan Preciado es el poema en prosa, que de ello derivó.

Juan Rulfo atraviesa el plano de la "locura" hasta alcanzar el de la creación.

5. Conclusiones al capítulo V

A partir de una obra mundialmente conocida y considerada clásica en la literatura universal, hemos intentado mostrar que el diálogo de los vivos con sus muertos es una experiencia común a todos, independientemente de su carácter real o imaginario, pero que como experiencia permanece en lo des-conocido¹⁶⁴.

Rulfo explicita magistralmente ese deseo de diálogo de los vivos con sus muertos:

"Mi madre..., a mis manos les costó trabajo zafarse de sus manos muertas... Traigo los ojos con que ella miró estas cosas porque me dio sus ojos para ver."¹⁶⁵

"Sentí el retrato de mi madre guardado en la bolsa de la camisa calentandome el corazón, como si ella también sudara."¹⁶⁶

"-¿No me oyes? -pregunté en voz baja-. Y su voz me respondió.

-¿Dónde estás?

-Estoy aquí en tu pueblo, junto a tu gente. ¿No me ves?

-No hijo, no te veo.

Su voz parecía abarcarlo todo".

¹⁶⁴ Des-conocido: lo que nos es familiar pero aparece como algo extraño, ajeno.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.p. 7-8

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 10

"Vi que no había nadie, aunque seguía oyendo el murmullo de mucha gente en día de mercado, ... hasta que alcancé a distinguir unas palabras casi vacías de ruido: <<Ruega a Dios por nosotros>>".

"El cuerpo de aquella mujer hecho de tierra, envuelto en costras de tierra, se desbarataba como si estuviera derritiéndose en un charco de lodo, ... de su boca borbotaba un ruido de burbujas..."¹⁶⁷

"Me di cuenta que su voz estaba hecha de hebras humanas, que su boca tenía dientes y una lengua que se trababa y destrababa al hablar, ..." ¹⁶⁸

"Su cara se transparentaba como si tuviera sangre, y sus manos estaban marchitas, ... llevaba un vestido blanco muy antiguo, recargado de holanes." ¹⁶⁹

El objetivo de este trabajo no consistió en describir cómo se simbolizaba en culturas pasadas el vínculo de los vivos con sus muertos, sobre ello abunda bibliografía y obras clásicas de la literatura universal, sino en preguntarnos porqué en las sociedades de nuestra época, o al menos en sus sectores modernos cuando nos

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 74

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 13

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 24

referimos a países como México, la manifestación de ese diálogo no puede conllevar a otra posibilidad socialmente viable que no sea la exclusión social.

La vivencia de este diálogo es incompatible con la organización social moderna que requiere y genera rendimientos culturales altamente productivos.

Tal como nos lo muestra el protagonista de Rulfo, a la experiencia del diálogo está asociado el miedo, la soledad, las náuseas y el abandono de las prácticas cotidianas. Una vivencia así conlleva una alta probabilidad de perder la oportunidad del progreso.

También conlleva la probabilidad de que el sujeto pierda toda posibilidad de sostener el lazo social con los otros, es decir, que de exclusión en exclusión vaya perdiendo la noción de lo que lo identifica con los otros, que sea excluido de un sinnúmero de grupos. En otros términos, que el sujeto pierda las referencias que lo orienten en la cultura en que vive.

Estas dos probabilidades no pueden explicarse sólo a partir del análisis psicológico, porque en ese "destino individual" intervienen indudablemente factores sociales y políticos.

A nivel de las determinaciones sociales, la prohibición social del diálogo entre los vivos y sus muertos radica en el habla, o más precisamente, en "no hablar de ello".

El imaginario social que explicita la obra de Rulfo son esas imágenes des-conocidas, no reconocidas, excluidas en el discurso, sobre la "vida" de los difuntos.

Una parte de este imaginario sólo puede expresarse como representaciones muy particulares de cada sujeto.

El diálogo entre los vivos y sus muertos no puede explicarse como representación colectiva -a diferencia del imaginario social sobre la "vida" de los difuntos después de la muerte-, porque la biografía tiene una importancia fundamental. Lo específicamente social es la prohibición inherente a la organización social contemporánea -institucional y en el esquema de la vida cotidiana- del vínculo entre los vivos y sus muertos. La negación de esas imágenes (visuales y/o auditivas) que en cada quien son diferentes, pero que socialmente tienen en común el hecho de representar imágenes de presencias invisibles.

Por diversas razones que no vamos a repetir aquí, en la sociedad mexicana no se niega un estatuto a la condición mortal de sus miembros para justificar la ilusión del consumo infinito, sino que, al menos en los sectores urbanos, el diálogo entre vivos y muertos es lo que, en el mejor de los casos, se conserva calladamente, sin manifestaciones verbales.

VI. CONCLUSIONES GENERALES

Este trabajo inició con la búsqueda de una explicación sobre la posibilidad de conceptualizar algunas representaciones colectivas como imaginarios sociales, y encontró, además, otra variante inesperada: la importancia del lenguaje en la estructura social, al menos en el caso de Comala.

De esta manera, lo que pretendía integrarse en una vertiente finalizó constituyendo dos: una, sobre la exploración y construcción del concepto acerca de lo imaginario social, así como su análisis en dos casos específicos, y otra vertiente relativa a la determinación del lenguaje sobre la estructura social.

Las dos vertientes derivaron de la misma exploración teórica y de la misma unidad de análisis: la sociedad que nos muestra Juan Rulfo en su obra *Pedro Páramo*.

Las conclusiones que emanaron del marco teórico, desarrollado con base en las teorías de varios autores -con los cuales establecimos ciertas rupturas, se retomaron varios conceptos y surgió la necesidad de proponer nuevas definiciones-, se aplican en la unidad de análisis mencionada, no obstante no empleamos en forma explícita técnica alguna en particular pero se observó con atención el discurso y su conexión con las exigencias sociales.

Además, el análisis de lo imaginario social se realizó en dos casos distintos, a partir del material que brinda la obra de Rulfo, uno localizado en Comala, y el otro se contrastó con una exigencia social contemporánea.

Hasta ahora, las investigaciones realizadas sobre imaginarios sociales destacan por su carácter fundamentalmente descriptivo, por carecer de categorías generales que expliquen el origen esos fenómenos.

Según el trabajo de exploración teórica y de análisis específicos ¿qué concluimos que es lo imaginario social?

También cabe preguntarse, dada cierta analogía con el significado común del término, ¿cuál es la importancia de lo imaginario si puede conllevar a una relación ilusoria con lo real?

Por el trabajo desarrollado hemos concluido que lo imaginario social es la representación colectiva del deseo. A este respecto cabe destacar que diferimos de la idea sobre el inconsciente colectivo. Si bien puede afirmarse que los fenómenos denominados imaginarios sociales ocurren más allá de la voluntad de los sujetos involucrados, no todas las representaciones del deseo son sociales. Tal como lo ha mostrado la clínica psicoanalítica, existen las representaciones singulares, propias de cada sujeto en particular.

Lo realmente importante en el estudio de lo imaginario no es sólo la relación ilusoria que puede caracterizarlo, sino que es en la imagen donde radica el deseo. Ello no implica que la imagen no sea alimentada por el lenguaje. La imagen ideal es construida por él.

Cuando el deseo es colectivo la imagen deseable es común para un estrato, una integración social e, incluso, la sociedad en su conjunto.

El deseo, incluso el deseo colectivo, y es a éste al que nos referimos particularmente, es siempre el deseo del Otro. Cuando el deseo del Otro es socialmente el mismo, sus repercusiones son igualmente sociales.

Los efectos sociales que conllevan varían entre las poblaciones involucradas, tal como se podrá comparar entre los dos imaginarios aquí estudiados.

Las categorías sobre la función de lo imaginario en el sujeto, postuladas por Freud y Lacan, sí pueden emplearse en estudios sociológicos si se vinculan a categorías propias de esta última disciplina.

Los fenómenos denominados imaginarios sociales involucran las formaciones inconscientes de cada sujeto, sin embargo, no empleamos la técnica del psicoanálisis porque está diseñada para emplearse en sujetos particulares.

El concepto de libido a menudo es asociado con el significado común del término. Insistimos en que es ése un grave error. Libido es sinónimo de eros, de vida, por lo que la función sexual es sólo un subconjunto de un conjunto más complejo.

Lo propio de lo imaginario es la carga por la libido, aquello por lo cual un objeto deviene deseable. La división consigo mismo que inaugura el estadio del espejo introduce una falla que se perpetúa en la relación con los otros. El sujeto captará su deseo en el semejante. En el humano el deseo es el deseo del Otro. Sin el lenguaje el deseo no podría ser reconocido.

El deseo, o más precisamente el deseo del Otro, es seguido en

este trabajo no desde una perspectiva clínica, sino desde sus repercusiones en las sociedades.

Probablemente algunos sociólogos opinen que las categorías empleadas a lo largo de este trabajo son útiles sólo para los ámbitos propios de la psicología social. A nuestro parecer, la sociología no puede ser ajena al estudio al deseo social que es siempre el deseo del Otro, porque, tal como encontramos en los capítulos anteriores, ello puede repercutir en las relaciones sociales, en la distribución de la producción social o en la calidad de vida, y por los cuestionamientos que suscita acerca de la posibilidad de construir sociedades y comunidades democráticas.

Al parecer, lo imaginario social está estrechamente vinculado a las exigencias sociales. No obstante el tipo de relación no es idéntica en los dos casos analizados.

Hasta ahora hemos ubicado dos de los tres registros de Lacan en una dimensión social: lo imaginario social y las exigencias sociales como ámbitos de lo simbólico, ¿pero y el otro registro, lo real?

En la dimensión social pareciera que lo real es esa relación dominio/sujeción que ha caracterizado a las sociedades de todos los tiempos, incluidas las socialistas.

Esto no quiere decir que las sociedades no cambien, sino simplemente que pareciera que la relación dominio/sujeción es fundante de la relación social.

Tal vez nos sea posible ilustrar la articulación de estos tres registros a nivel social en el caso de Comala. Como puede

observarse en el capítulo III, la exigencia social modifica las relaciones de propiedad en Comala. Sin embargo, ello no puede explicarse sin la noción del registro de lo imaginario. Si los habitantes de Comala realizan el deseo de Pedro Páramo, ser dueño único de Comala, es porque captan en su deseo afuera, porque aman su imagen en otro. La exigencia social y la relación narcisista colectiva con la imagen que a partir de ella se configura produce la relación dominados/dominantes, la cual, al parecer, es lo real en lo social.

Por ello, una de las conclusiones de este trabajo es que la afirmación de que la mayoría de las sociedades dificultan enormemente la formación del yo que reúna los valores universales, tal como plantea Agnes Heller en su teoría social, es relativa, porque el carácter narcisista del humano no se origina ni es creado por los sistemas sociales; éstos influyen en su adecuación pero no lo generan.

Las condicionantes que obstaculizan el acceso de la humanidad a la genericidad para sí (la libertad, la historicidad, el trabajo libre, la conciencia y la objetivación singular) no son sólo un efecto de la función social que los sujetos desempeñan a consecuencia de la división social del trabajo, sino también porque están sometidos, invariablemente, al deseo del Otro, al vínculo narcisista con el Otro.

Como ya se mencionó, lo imaginario social es la representación colectiva del deseo. Deseo que como podemos observar a lo largo de los capítulos anteriores varía entre los dos casos analizados. El

primero representa el deseo de alcanzar el Paraíso después de la muerte sin que ello impida pecar a antojo en vida; el segundo, el deseo de diálogo entre los vivos y sus muertos. En el primero, la exigencia social nutre un imaginario social específico, mientras en el segundo caso la exigencia social lo niega.

En efecto, lo imaginario sobre la relación entre los vivos y sus muertos es negado por las exigencias sociales de la sociedad contemporánea, sin embargo la negación de ese diálogo persiste como deseo, el cual, cuando se manifiesta por medio de la palabra, socialmente es confinado a la psicosis, la chapucería o la exclusión social.

No obstante la negación y exclusión que conlleva la manifestación de ese deseo en las sociedades contemporáneas, la obra de Rulfo explicita representaciones colectivas que alcanzan el reconocimiento por parte de sus lectores, por lo que no es gratuito el carácter universal que ha adquirido su obra.

A pesar de su negación, y su resurgimiento bajo el apelativo de psicosis o chapucería, en la realización de ese deseo localizamos dos niveles: uno, el de las significaciones sociales imaginarias, y dos, a nivel del sujeto que reconociéndose en esa falta se abre a la posibilidad del encuentro.

En el segundo caso analizado sobre lo imaginario social, la exigencia social nutre la imagen de que el hijo de Pedro Páramo alcanza el Cielo con el festejo de todos, porque la palabra de Pedro Páramo se confunde con la voluntad de Dios, a consecuencia de que el deseo de los habitantes de Comala no es captado en ellos

mismos sino en otro, en Pedro Páramo. Si la exigencia social es un hecho del lenguaje la fascinación que conlleva subyace en la no significación, lo cual obstaculiza el acceso a la verdad: el despojo de las tierras.

Es aquí donde confluyen las dos vertiente de la tesis, donde radica el nexo entre la determinación del lenguaje sobre la estructura social de Comala y lo imaginario social.

Imaginario social y determinación del lenguaje sobre la estructura social no son sinónimos, aun cuando se emplearon las mismas categorías para su estudio. En ambos casos está presente la cuestión del deseo, pero el segundo no puede tipificarse como representación colectiva.

¿Qué conduce a estos sujetos a actuar colectivamente de manera similar: a constituirse en actores del despojo de haciendas que a fin de cuentas no son para ellos? ¿En qué radica que las relaciones sociales no puedan definirse como la suma de voluntades de los individuos?

Si el deseo del amo es ser el único y si el deseo del esclavo es el deseo del amo, también el esclavo se siente distinto de sus semejantes, y si este hecho se multiplica en cada uno de los sujetos miembros de una sociedad o comunidad no sólo los sistemas sociales obstaculizan el ser para sí.

No hay democracia en las sociedades si lo que prevalece entre sus miembros es el deseo de ser el amo, en sí mismo o en el otro, como tampoco lo es el hecho de el amo sea derrocado para que finalmente llegue a erigirse uno nuevo.

Las teorías, y particularmente las sociales, conllevan riesgos tanto en la parte de prueba -sobre todo porque muchas de ellas se contrastan con la realidad mediante experiencias "espontáneas"-, como en la relativa a su implantación al interior de los campos disciplinarios correspondientes. Es posible que se llegue a confundir el discurso del amo con discursos que no lo son.

V. BIBLIOGRAFIA

BACHERLARD, GASTON. *EPISTEMOLOGIA*. BARCELONA, ED. AMORROTU, 1989

BARTHES, ROLAND Y OTROS. *ANALISIS ESTRUCTURAL DEL RELATO*. MEXICO, PREMIA EDITORA, 1985

BARTHES, ROLAND. *MITOLOGIAS*. MEXICO, EDITORIAL SIGLO XXI, 1986

BASTIDE, ROGER. *EL SUEÑO, EL TRANCE Y LA LOCURA*. ARGENTINA, ED. AMORRORTU, 1972

BASTIDE, ROGER. *SOCIOLOGIA DE LAS ENFERMEDADES MENTALES*. MEXICO, EDITORIAL SIGLO XXI, 1986

BERISTAIN, HELENA. *GRAMATICA ESTRUCTURAL DE LA LENGUA ESPAÑOLA*. MEXICO, UNAM, 1981

BRAUNSTEIN, NESTOR ALBERTO. *GOCE*. MEXICO, EDITORIAL SIGLO XXI, 1988

BOURDIEU, PIERRE. *EL OFICIO DE SOCIOLOGO*. MEXICO, ED. SIGLO XXI, 1982

BRONISLAW, BACZKO. . *LOS IMAGINARIOS SOCIALES. MEMORIAS Y ESPERANZAS COLECTIVAS.* ARGENTINA, EDITORIAL NUEVA VISION, 1991

CASTORIADIS, CORNELIUS. *LA INSTITUCION IMAGINARIA DE LA SOCIEDAD.* VOLS. I Y II. BARCELONA, EDITORIAL TUSQUETS, 1983

CLASIFICACION INTERNACIONAL DE LAS ENFERMEDADES MENTALES. MEXICO, SECRETARIA DE SALUD, CEMECE, 1986

DE LA PEÑA, JORGE. "EL DESEO DEL ARTISTA Y EL DESEO DEL OTRO", *CUADERNOS DE FORMACION DOCENTE*, NUMS. 29-30. MEXICO, ENEP ACATLAN, UNAM, 1989

DEVERAUX, GEORGES. "UNA TEORIA SOCIOLOGICA DE LA ESQUIZOFRENIA", *ENSAYOS DE ETNOPSIQUIATRIA GENERAL*, 1956

FREUD, SIGMUND. *EL YO Y EL ELLO.* ESPAÑA, ALIANZA EDITORIAL, 1984

FREUD, SIGMUND. *EL MALESTAR EN LA CULTURA.* ESPAÑA, ALIANZA EDITORIAL, 1985

FREUD, SIGMUND. *PSICOLOGIA DE LAS MASAS.* ESPAÑA, ALIANZA EDITORIAL, 1984

FREUD, SIGMUND. OBRAS COMPLETAS, TOMO XIV. ARGENTINA, AMORRORTU EDITORES, 1990

GERBER, DANIEL. "LOS CUATRO DISCURSOS Y LA EDUCACION". CUADERNOS DE FORMACION DOCENTE, NUM. 26. MEXICO, ENEP ACATLAN, UNAM, AGOSTO DE 1988

GUARNER, ENRIQUE. PSICOPATOLOGIA CLINICA Y TRATAMIENTO PSICOANALITICO. MEXICO, EDITORIAL PORRUA, 1978

GOULDNER, ALVIN. LA CRISIS DE LA SOCIOLOGIA OCCIDENTAL. ARGENTINA, EDITORIAL AMORRORTU, 1979

HEGEL, G. W. F. FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU. MEXICO, FONDO DE CULTURA ECONOMICA, 1987

HELLER, AGNES. SOCIOLOGIA DE LA VIDA COTIDIANA. ESPAÑA, EDICIONES PENINSULA, 1977

JIMENEZ GARCIA, MARCO ANTONIO. "INTRODUCCION". CUADERNOS DE FORMACION DOCENTE, NUMS. 29-30. MEXICO, ENEP ACATLAN, UNAM, 1989

LACAN, JACQUES. ESCRITOS, VOL. I. MEXICO, EDITORIAL SIGLO XXI, 1984

LACAN, JACQUES. *ESCRITOS, VOL. II.* MEXICO, EDITORIAL SIGLO XXI, 1984

LACAN, JACQUES. *EL SEMINARIO I. LOS ESCRITOS TECNICOS DE FREUD.* ESPAÑA, EDITORIAL PAIDOS, 1981

LAPLANCHE, J. Y J. B. PONTALIS. *DICCIONARIO DE PSICOANALISIS.* ESPAÑA, EDITORIAL LABOR, 1983

MASOTTA, OSCAR. *LECCIONES DE INTRODUCCION AL PSICOANALISIS.* ESPAÑA, EDITORIAL GEDISA, 1996

MORALES, HELI. "LO SOCIAL EN LACAN", *ANAMORFOSIS*, No 1., MEXICO, MARZO, 1992

POPPER, KARL. *LA MISERIA DEL HISTORICISMO.* ESPAÑA, EDITORIAL ALIANZA, 1973

ROFFE, REINA. JUAN RULFO. *AUTOBIOGRAFIA ARMADA.* ESPAÑA, EDITORIAL MONTESINOS, 1992

RULFO, JUAN. *PEDRO PARAMO.* MEXICO, FONDO DE CULTURA ECONOMICA, 1987

SAAL, FRIDA Y OTRAS. *LA BELLA (IN)DIFERENCIA.* MEXICO, EDITORIAL SIGLO XXI, 1991

SAUSSURE, FERDINAND DE. *CURSO DE LINGUISTICA GENERAL*. ESPAÑA,
EDITORIAL AKAL UNIVERSITARIA, 1983

SCHWARTZ, HOWARD Y JERRY JACOBS, *SOCIOLOGIA CUALITATIVA*.
MEXICO, EDITORIAL TRILLAS, 1984

VASE, DENIS. *EL PESO DE LO REAL, EL SUFRIMIENTO*. ESPAÑA,
EDITORIAL GEDISA, 1985

ZIEGLER, JEAN. *LOS VIVOS Y LA MUERTE*. MEXICO, EDITORIAL
SIGLO XXI, 1976