

Hacia una ontología del declinar. Aproximación ético-política a la Psicología Social Comunitaria¹

Daniel Alonso Carrasco Bahamonde²

Resumen

El presente ensayo se plantea como una reflexión en torno a la relación entre psicología y comunidad en el pensamiento contemporáneo. La relevancia de este ensayo se sitúa en el énfasis ético-político que pone sobre la dificultad constitutiva que la psicología debe afrontar al momento de operar una traducción disciplinar de aquellos contenidos de la comunidad que se siente llamada a abordar, estableciendo las coordenadas básicas de un modo particular, mas nunca aproblemático y desinteresado, de pesar la comunidad. A la luz de la reflexión ético-política contemporánea, el presente ensayo destaca la urgencia de la formulación de una pregunta que interroge sobre las condiciones de posibilidad de una aproximación de la psicología hacia la comunidad, como también así, las condiciones que dicha aproximación pareciera asumir en su emergencia.

Palabras Clave: Psicología Comunitaria - Ontología del Declinar - Analéctica.

Abstract

This essay presents a reflection on the relationship between psychology and community in contemporary thought. The relevance of this essay is in the ethical-political emphasis placed on the constitutive difficulty that psychology must face when operating a translation discipline from those contained in the community who feels called to address, establishing the basic parameters of a particular way, but never unproblematic and disinterested, weighing the community itself. In light of the ethical-political contemporary, this paper highlights the urgency of formulating a question that interrogates the conditions of possibility of an approach to community psychology, as well, the conditions that such an approach seems assume for emergency.

Keywords: Community Psychology - Ontology Decline - analectic.

Resumo

Este ensaio propõe uma reflexão sobre a relação entre a psicologia e a comunidade no pensamento contemporâneo. A relevância deste estudo reside na ênfase ético-político colocado na dificuldade constitutiva que a psicologia tem que enfrentar quando estiver operando uma tradução disciplinar daqueles contidos na comunidade que se sente chamado a resolver, estabelecendo estabelecendo os parâmetros básicos de uma forma particular, mas nunca sem problemas e desinteressado, a pesagem da própria comunidade. À luz da reflexão político-ético contemporâneo, este trabalho destaca a urgência de formular uma pergunta que interroga as condições de possibilidade de uma abordagem para a psicologia da comunidade, bem como, as condições de que essa abordagem parece assumir em caso de emergência.

Palabras-chave: Psicologia Comunitária - Ontología del Declinar - Analéctica

Introducción

Desde su origen norteamericano en la década del sesenta hasta su traducción Latinoamérica en la década del ochenta, pasando por los distintos procesos de reconfiguración que entre dicho período tuvieron cabida, el desarrollo de la psicología social comunitaria se ha visto acompañado de un profundo proceso de revisión de sus supuestos elementales; revisión en la cual la elucidación de

¹ Recibido: 14/Marzo/2012. Aceptado: 13/Mayo/2013

² Sociólogo, Universidad de Artes y Ciencias Sociales (ARCIS), Magíster en Psicología Social Aplicada, Universidad de Santiago de Chile (USACH). Docente Universidad del Mar y Universidad Central, Antofagasta. Email: danielcarrasco_41@yahoo.com.

la noción de “comunidad” ha de constituir un eje clave en su intento de constitución disciplinar (Alfaro, 2000; Montero, 2004; Montero, 2006). Tensiones en cuanto a la definición de su objeto de estudio, tensiones relacionadas a su estatus de disciplina autónoma -o, por el contrario, de subdisciplina dependiente de la psicología y la sociología-, tensiones ligadas a la existencia de metodologías de investigación e intervención propias, tensiones entre escuelas y corrientes divergentes, entre otras, son algunas de las tensiones constitutivas que han acompañado el desarrollo de la psicología social comunitaria en el proceso de construcción de una identidad disciplinar unitaria.

Como lo señalara Montero (2001), las aproximaciones tradicionales de la psicología social comunitaria a su objeto de estudio han sido concebidas, básicamente, como un intento del saber configurado por tres dimensiones fundamentales, de cuya articulación coherente dependería la posibilidad de construir un sistema de proporciones científicas: ontología, epistemología y metodología. La posibilidad de estructurar un encadenamiento de proposiciones bajo la forma de una deducción sistemática dependería, en consecuencia, de la adecuada coherencia entre la naturaleza de lo cognoscible, la naturaleza de la relación entre el agente cognoscente y lo cognoscible y la naturaleza de los procedimientos y dispositivos de cognición.

Ahora bien, siguiendo la tónica de las ciencias sociales, esta articulación estría lejos de haber acontecido, lo que evidenciaría la compleja tensión que habría acompañado históricamente los distintos intentos de apropiación de la comunidad por parte de un saber disciplinarmente organizado. Esta dificultad constitutiva, no debe, sin embargo, ser concebida como un descuido respecto de la comunidad, la cual es asumida explícitamente como su objeto de estudio, sino, más bien, obedecería a la lógica interna que esta apropiación disciplinar pretende operar. Como ocurriera en el campo de la filosofía política (Nancy, 2002; Esposito, 2003), la experiencia de la comunidad pareciera no poder ser traducida al léxico disciplinar más que a costa de una insostenible distorsión de sus contenidos fundamentales. Sería justamente esta reducción a objeto del discurso psicosocial el que distorsionaría la comunidad en el momento que pretende nombrarla, inscribiéndola en el lenguaje conceptual del individuo, la totalidad y el saber.

El problema, así entendido, no guardaría relación con la inadecuación de una determinada forma de aproximación disciplinar, sino con la relación esencial que ésta, la disciplina en cuanto tal, mantiene con el objeto de estudio: existiría una relación directa entre la forma de la aproximación disciplinar y la incapacidad de pensar la comunidad en su más hondo sentido, la cual advertiría sobre la dificultad que las ciencias sociales han experimentado al momento de intentar preguntar por aquello que se resiste a cualquier intento de traducción, contentándose con dar respuesta sólo a aquello que es posible formular sobre la base de sus propios presupuestos. Respuestas con las que, por lo demás, sustituye las preguntas que no consigue plantear, inscribiendo su lógica de

funcionamiento en los estrechos contornos de un criterio inhabilitado para pensar aquello que asume como su objeto de investigación; mas no por una suerte de descuido respecto de éste, como por una modalidad específica de su interpretación (Esposito, 1996).

Este atolladero interpretativo nos invita a repensar la relación entre disciplina y comunidad a la luz de los trabajos abocados a reelaborar, desde las ciencias sociales y la filosofía política, un nuevo modelo de comprensión, capaz de incorporar en su estudio ámbitos tales como ética y política. En este sentido, a pesar de los múltiples intentos por aprehender aquello que la comunidad pareciera portar, o precisamente a condición de éstos, la experiencia reclamada por la comunidad pareciera constituir un ámbito que se resiste a ser modelado en términos técnico-disciplinares; demandando para sí una experiencia de lo inasible, donde su comprensión originaria pretende el concurso de un pensamiento por-venir (Montero, 2001; Montero, 2002).

Atendiendo a esta necesidad de repensar la organización interna de la psicología social comunitaria, el presente ejercicio intentará, brevemente, contribuir a elucidar algunos elementos que desde la reflexión ético-política podrían contribuir a una elucidación de aquello que en la comunidad se resiste a ser traducido en términos disciplinares, no para superar dicha resistencia, sino más bien para evidenciar el límite constitutivo que la experiencia de la comunidad reclama. Para esto, se elaborará una recuperación de la noción de comunidad desde la reconstrucción del constructo provista por la psicología social comunitaria y la filosofía política, un breve recorrido por los enfoques tradicionales de la psicología social y las tradiciones que de éstas se derivan en términos comunitarios, enfatizando aquellos elementos que potenciarían una reflexión en los términos antes enunciados, para, finalmente, esbozar la lógica de descentramiento que la intervención psicosocial pareciera demandar en su cumplimiento ético-político.

El atolladero interpretativo de la psicología social comunitaria

La noción de comunidad, como es sabido, constituye “la noción clave, la noción centro, el ámbito y el motor fundamental, actor y receptor de transformaciones, sujeto y objeto de esta disciplina llamada psicología comunitaria y, a la vez, antecedente, presencia constante en la vida social” (Montero, 2004; p 95), sin embargo, siguiendo la tónica general de las ciencias sociales, es una noción que carece de una operacionalización satisfactoria; presentándose como un término polisémico, complejo y confuso, de cuya elucidación depende el sentido mismo de la psicología social comunitaria (Krause, 2007; Montero, 2004; Foladori, 2007).

Tradicionalmente entendida como una noción que hace referencia a una cualidad común que pertenece o se extiende a un conjunto de personas agrupadas espacialmente en función de determinados móviles, intereses o aspectos, la comunidad haría referencia a una serie de fenómenos diversos y múltiples que podrían variar desde una agrupación transitoria orientada por intereses de

carácter deportivo hasta una colectividad activa basada en un interés profundo y continuo de transformación de la sociedad en su conjunto, pasando por determinados grupos de accionistas agrupados en función del desarrollo de una empresa; no siendo capaz, de este modo, de evidenciar la especificidad que la experiencia de la comunidad pareciera reclamar para sí.

Atendiendo a esta dificultad, se ha de insistir en la necesidad de establecer, en términos operativos, las coordenadas y características fundamentales mediante las cuales la noción de comunidad podría aportar al trabajo directo en el cual se inscribe la psicología social comunitaria. Partiendo de una argumentación que da cuenta de las profundas transformaciones que el entramado social ha experimentado en el transcurso de los últimos treinta años, se ha de evidenciar la necesidad de elaborar un concepto de comunidad que permita sostener su utilidad como herramienta de estudio e intervención en las actuales condiciones de reconfiguración de lo social. De este modo, frente a la definición tradicional de comunidad, fuertemente ligada a la noción de territorio, escena o lugar, ha de enfatizarse en la dimensión subjetiva e intersubjetiva que la comunidad pareciera demandar; siendo ejes comunes de discusión nociones tales como ‘sentimiento de comunidad’ y ‘sentido de comunidad’ (Montero, 2004; Montero, 2006; Krause, 2007).

Entendidos como su expresión subjetiva, el sentimiento o sentido de comunidad referiría a la sensación de pertenencia, seguridad, interdependencia y confianza mutua experimentada por los diversos y múltiples agentes que participan en la comunidad. Como lo señalara Krause (2007), al momento de relativizar el enraizamiento estrictamente territorial que el estudio de las comunidades ha asumido (sentido de localidad geográfica), el sentido de comunidad ha de expresar “el sentimiento de que uno es parte de una red de relaciones de apoyo mutuo, en las que se puede confiar, el sentimiento de pertenecer a una colectividad mayor (...) incluye la percepción de similitud de uno mismo en relación con otros integrantes, la interdependencia de ellos, la voluntad de mantener esa interdependencia (sobre la base de la reciprocidad) y el sentimiento de formar parte de una estructura social mayor estable y fiable (sentido de pertenencia o integración social)” (p. 249).

Siguiendo este análisis, los elementos básicos propuestos para caracterizar tales nociones, abocadas a diferenciar una comunidad de cualquier otro tipo de agrupación humana, y que, a la vez, permitiría hacer de dicho concepto un constructo operativo, han de ser el resultado de la integración de tres ámbitos, diferenciables teóricamente, pero en clara relación de dependencia e influencia mutua:

1. Pertenencia; corresponde a un sentimiento de identificación individual con los otros y con la comunidad que, expresado en la forma de un ‘sentirse parte de’ y/o un ‘identificarse con’, configura una identidad grupal mediante la convergencia acerca de valores, ideas, problemas y metas.

2. Interrelación; la incorporación de este elemento a la definición de comunidad permite desplazar la necesidad de un territorio físico compartido, mediante la afirmación de la primacía de los procesos relacional-comunicativos (personales y/o impersonales) en la configuración de la identidad de las comunidades, cuya especificidad guardaría relación con los lazos de dependencia e influencia mutua que caracterizarían el régimen social de lo comunitario.

3. Cultura común; corresponde a los sistemas de símbolos socialmente construidos y compartidos en los procesos comunicativos, cuyo dinamismo y plasticidad se expresa en representaciones e interpretaciones compartidas de las experiencias que son vividas comunitariamente.

Ahora bien, reconociendo el importante aporte que una delimitación como la anteriormente propuesta significa al momento de hacer operativa la noción de comunidad, esta aproximación desde la psicología social comunitaria ha de evidenciar implícitamente un desplazamiento que está lejos de carecer de importancia: ¿cómo es posible delimitar la idea de sentido o sentimiento de comunidad cuando la noción directriz, que organiza y fundamenta su posible emergencia, se encuentra aún sujeta a una indiferenciación de sus contenidos y procesos esenciales?, ¿no constituye acaso esta noción un desplazamiento que, enfatizando en su carácter operativo, termina por sustituir con respuestas insuficientes la pregunta esencial que no consigue plantear?, ¿respuestas con las que, por lo demás, sustituiría las preguntas que no consigue plantear, inscribiendo su lógica de funcionamiento en los estrechos contornos de un criterio inhabilitado para pensar aquello que asume como su objeto de investigación?

Una delimitación de este tipo, terminaría por reponer la figura clásica de la individualidad, instalando, así, una simetría entre comunidad y población, al tiempo que confiere la dimensión ético-política al ámbito fáctico de la prácticas de intervención; antes como una ética y una política en el obrar que como un reconocimiento de la dimensión ética y política que la comunidad porta en la economía interna de su organización. Como lo señalara críticamente Foladori (2007), al momento de preguntar por las condiciones de posibilidad de la psicología social comunitaria, la debilidad misma de tal orientación residiría en la fortaleza operativa que tal argumento pareciera portar; inscribiendo la lógica de un pensar comunitario en las fronteras de las teorías psicológicas de los grupos.

A mi juicio -comenta-, el resultado es sorprendente, ya que (...) [se] llega a la conclusión de que la psicología comunitaria es, en el fondo, psicología de los grupos y que la única forma de avanzar en la teorización es basarse en los conceptos producidos por la teoría de los grupos hace cincuenta años (...) la conclusión final es que sí la psicología comunitaria debe recurrir a nociones grupales para poder definirse y adquirir, entonces, estatus científico, es porque, conceptualmente, no existe como tal (p. 407).

La noción de comunidad desde una óptica ético-política

Desde el campo de la filosofía política, distintos pensadores han intentado, mediante una recuperación etimológica del concepto en cuestión, arrojar pistas sobre lo que el vocablo comunidad expresaría; esbozando, de este modo, lineamientos esenciales que permitirían repensar este atolladero interpretativo. La tarea central será desactivar el principio hegemónico que afirma la comunidad en términos de una inmanencia que proyecta a los distintos sujetos en una entidad más basta e integradora, trasgrediendo su pura existencia individual, pero que encuentra, sin embargo, en esta individualidad su condición de posibilidad. En este sentido, una constante atravesaría las distintas formas de pensar la comunidad: a saber, la suposición de que es común aquello que ensambla en una misma identidad la propiedad de cada uno de los miembros participantes (sea ésta étnica, territorial, espiritual, etc.).

Esta dificultad ha de evidenciar la necesidad de buscar un punto de partida externo o independiente a esta tradición, un puntal hermenéutico no reductible a la economía interna dispuesta por éste dispositivo interpretativo. Este punto de partida, que finalizará en la forma de una desarticulación de la dialéctica entre lo común y lo propio, ha de ser buscado, tal como ha sido ya señalado, en el campo etimológico al interior del cual el término en cuestión tiene lugar.

Como lo señalara Esposito (2003), desde sus orígenes el sustantivo “*communitas*”, y su correspondiente adjetivo “*communis*”, han expresado su momento de significación en la forma de una contraposición semántica con lo que tradicionalmente identificamos bajo la idea de lo propio. Adquiriendo significado precisamente en aquello que tiene que ver con lo público, lo colectivo, lo general -en contraposición a lo privado, lo individual, lo particular-, el establecimiento de lo común marcaría el fin de lo propio. Ahora bien, este significado que recupera la oposición fundante entre lo público y lo privado, en sí insuficiente al momento de intentar elaborar una comprensión acabada de la complejidad del mundo social, no debe ser concebida, a pesar de las pistas que arroja respecto de las dificultades que la comunidad ha debido afrontar frente a la primacía de la filosofía moderna de la sujeto, como la única clave interpretativa al momento de intentar abordar la cuestión de la comunidad; estableciendo la necesidad de penetrar más profundamente en aquella complejidad semántica que el vocablo “*communitas*” pareciera portar.

Nancy (2000) había ya anunciado, en la década de 1980, la importancia semántica contenida en el “*cum*” que el vocablo “*communitas*” expresa, asignado a esta noción una función central en la configuración de toda comunidad verdaderamente asumida. El “*cum*”, al que Nancy hace referencia, expresaría aquello que nos expone, nos pone los unos frente a los otros, nos entrega los unos a los otros, nos arriesga los unos a los otros. En este sentido, el “*cum*”, que expone al sujeto descentrado de la comunidad a su alteridad constitutiva, debe ser comprendido en su radicalidad: como donación

que, en tanto desmoronamiento de toda identidad individual preconstituida, atañe a su más profunda dimensión ontológico-comunitaria.

Ahora bien, ni siquiera la función central que el “cum” desempeña en la configuración de la comunidad agota la riqueza semántica por ella expresada; reclamando un sentido complementario que reconduzca el vocablo en cuestión a su dimensión más esencial. Es así como Esposito (2003) ha de sostener que la mayor complejidad semántica del término latino “communitas” remite necesariamente al vocablo latino “munus”; cuya expresión refiere, en lo esencial, a aquella carga o deber que el “cum” reclama en su condición asociativa.

Si bien es cierto, como lo señalara Esposito (2003), que el término “munus” oscila entre significados no del todo homogéneos (onus, officium, donum), lo interesante radicaría precisamente en aquello que los aglutina a pesar de su aparente diferencia; a saber, la lógica del deber y de la obligatoriedad. La especificidad del don que el vocablo “munus” comporta remite a una lógica del intercambio en la cual toda retribución (contra-don) se vuelve innecesaria, puesto que, en rigor, lo que se da (lo que es donado) no es nunca una propiedad del sujeto, sino aquello que no puede sino darse; es decir, es un don que se da porque se debe dar y no puede no ser dado, por lo que la apropiación individual de dicho régimen de donación nunca acontece en su totalidad. Lógica de la donación que suspende la biunivocidad del intercambio (donador-donatario) en favor de una obligatoriedad y responsabilidad con una alteridad radical que se expresaría en la forma de una suspensión de la figura clásica de la subjetividad moderna.

Como indica la etimología compleja, pero a la vez unívoca, a la que hemos apelado, el munus que la communitas comparte no es una propiedad o pertenencia (...) no es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar (...) y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente ya es, una falta (Esposito, 2003; p. 30).

Así las cosas, lo que vincula a los distintos ‘miembros de la comunidad’ no sería la voluntad individual de éstos, sino, por el contrario, un deber y una deuda ontológica que niega la posibilidad de un cierre positivo de los participantes en su intimidad subjetiva. La comunidad viene a expropiar, al menos en parte, la propiedad inicialmente impropia atribuida al sujeto por la filosofía occidental, despojándolo de aquello que los pretendía dueños de sí; operando así un resquebrajamiento decisivo en el seno mismo de la dialéctica entre lo común y lo propio que de maneras diversas animó las distintas formas tradicionales de concebir la comunidad.

La donación que antecede toda singularidad, que no puede ni debe ser concebida como el residuo de un resquebrajamiento de formas o figuras claras, en tanto que no obedece a la lógica de la producción, la re-apropiación o la derivación de una entidad pre-constituida, no puede ser entendida como un obrar de la consciencia del hombre; antecede siempre toda posibilidad de la

consciencia, puesto que sólo en su afirmación comunitaria la consciencia tiene lugar. En palabras de Nancy (2000), es posible indicar que:

No hay nada antes de la singularidad (...) Un ser singular no se extrae de ni se eleva sobre el fondo de una confusa identidad caótica de los seres, ni sobre aquel de su ascunción unitaria, ni sobre el fondo de un devenir, ni sobre aquel de una voluntad (...) Un ser singular aparece, en cuanto la propia finitud (...) en los confines de la misma singularidad que, como tal, siempre es otra, siempre está compartida, siempre está expuesta (...) La finitud describe a priori la esencia del ser, en cuanto ser-finito, como el reparto de las singularidades (...) La comunidad significa, por consiguiente, que no hay ser singular sin otro ser singular, y que entonces hay, dicho en un léxico inapropiado, una 'socialidad' originaria u ontológica, que desborda ampliamente en su principio el puro motivo de un ser-social del hombre (p 56).

Esto no debe conducirnos a reponer el mito de la comunidad en la forma de una comunión, incluso una fusión, de las singularidades bajo el signo de una unidad aún más completa, portadora del efecto cerrado de su inmanencia. El principio de incompletud o insuficiencia que, a decir de Blanchot (2002), manda y prescribe la posibilidad de todo ser, debe ser concebido en su radicalidad: la singularidad, lejos de preceder a la experiencia comunitaria, ve en ella su condición de posibilidad. Se impone así un desvanecimiento de la simetría entre lo común y lo propio, reponiéndose un significado a la vez unívoco y revelador, según el cual, aquello que de manera más efectiva caracteriza la experiencia de lo común no es, en ningún caso, lo propio de un sujeto de voluntad, sino, por el contrario, la impropiedad más radical del sujeto respecto de sí mismo. Apertura comunitaria que no encuentra un correlato en la representación del reconocimiento del otro como un uno, sino que reclama una determinación ontológica intraducible en los términos cuantificables de la metafísica del uno: una responsabilidad ilimitada respecto de una alianza indisoluble que excede la experiencia propiamente moderna de las filosofías de la alteridad (Esposito, 2003).

La comunidad, en consecuencia, no obedecería a las coordenadas de un sujeto pre-constituido, ni a la lógica de la propiedad puesta en obra, sino a una deuda y una responsabilidad con la diferencia, con la alteridad, con lo Otro; dependiendo menos de la configuración de un sujeto de comunidad, que de un estar sujeto/expuesto a ésta. Operada esta inflexión en el aparente continuo de lo propio y lo común, es posible deslizar una pequeña definición respecto de aquello que la comunidad pareciera expresar en su composición etimológica:

Communitas es el conjunto de personas a las que une, no una propiedad, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un más, sino por un menos, una falta, un límite que se

configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está afectado (...) En la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto escéptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente (...) No encuentra sino un vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos: 'donantes a', en tanto ellos mismos 'donados por' (...) No sujetos. O sujetos de su propia ausencia (...) Sujetos finitos -recortados por un límite que no puede interiorizarse porque constituye precisamente su afuera-. La exterioridad a la que se asoma, y que los penetra en su común no-pertenecerse (...) Por ello la comunidad no puede pensarse como un cuerpo, una corporación, una fusión de individuos que dé como resultado un individuo más grande (...) La comunidad no es un modo de ser -ni, menos aún, de hacer- del sujeto individual. No es su proliferación o multiplicación. Pero sí su exposición a lo que interrumpe su clausura y lo vuelve hacia el exterior, un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto (Esposito, 2003; pp. 29-32).

Así entendida la comunidad, ¿cómo sería posible establecer una aproximación desde la psicología que asegure, en su densidad más propia, un tratamiento adecuado de aquello que se resiste a ser traducido en los términos de una individualidad constituyente de comunidad?

Hacia una ontología del declinar: la comunidad como apertura a la alteridad.

Asumiendo los cuestionamientos anti-positivistas dirigidos, en la década del setenta, contra la primacía de la consciencia, la autonomía pura de la voluntad y el carácter de objeto construido y estable del sujeto, la psicología social comunitaria desarrollada en el transcurso de los últimos veinte años, aun cuando no de modo hegemónico, evidenciará la necesidad de atender a la crisis teórica e institucional que se desprendía de la crisis de la subjetividad moderna. Reconociendo este panorama, la psicología social comunitaria, como es entendida por Montero (2001), deberá reelaborar nuevos modelos interpretativos orientados a dar cuenta de este sujeto en permanente fuga respecto de sí: de aquella singularidad que, como en el campo de la filosofía política, viene a reclamar la experiencia de un descentramiento de la subjetividad expresado en las lógicas internas del circuito de la donación y la reciprocidad social.

Con vistas a desactivar la primacía de la unidad y la soberanía del sí mismo, como también la deriva totalizante que de ésta se desprende al momento de pensar la posibilidad de una otredad verdaderamente asumida (Adorno & Horkheimer, 1998), Montero (2002) ha de proponer, desde las corrientes críticas de la psicología social comunitaria, una "ontología de la relación", en oposición a la

enraizada “ontología del sujeto”, mediante una recuperación de la filosofía ética de Levinas y la filosofía de la liberación de Dussel.

Naturalmente la noción de relación no constituye en el campo de la psicología social comunitaria una noción nueva; sin embargo, “ha sido muchas veces naturalizado de tal manera que reconociéndose su existencia, se le ha tenido por obvia, se la ha dado por sentada, con lo cual se la dejaba fuera de los análisis y de las explicaciones, centrando el interés psicológico en el individuo. Con esto la psicología (...) ha hecho del individuo el ser de la ontología, el centro del conocimiento, solo sujeto cognoscente, de quien emana el verbo y que sustenta la carne” (Montero, 2001; p. 43). La relación, entendida como experiencia constituyente habría representado, en este sentido, una noción marginal en la psicología, en particular, y en las ciencias sociales, en general; por lo que un intento por recuperar dicha dimensión fundante ha de constituir una labor impostergable.

Entendida como conexión o correspondencia constitutiva de toda individualidad, la ontología de la relación propuesta por Montero (2002) refiere al hecho de que el ser de la comunidad no proviene de las unidades escindidas relacionamente organizadas sino que se construye de los nexos que esas unidades generan entre sí y de los cuales obtienen su existencia: “la ontología de la relación considera que el sujeto individual no es ni la última ni la primera residencia del ser (...) el ser reside en la relación (...) de modo que la unidad social básica no es el sujeto individual sino la relación” (Montero, 2002; p. 48). En este sentido, no debemos pensar que la relación entre comunidad y ética se juega sólo en una mediación dialéctica del reconocimiento entre individuos, puesto que, en última instancia, el “munus” que la comunidad porta reclama una determinación estrictamente ontológica de dicha relación. Si la comunidad, tal como ha sido aquí caracterizada, “no es una agrupación de individuos, posteriores a la elaboración de la individualidad misma, pues la individualidad en cuanto tal sólo puede manifestarse al interior de una tal agrupación” (Nancy, 2000; p. 174), la relación que ésta exige no puede ser ya sostenida mediante la afirmación de una consciencia de sí basada en el reconocimiento subjetivo de un sí mismo en y por otro sí mismo.

De este modo, distanciándose de las corrientes dialécticas que terminaban por suprimir las diferencias iniciales en un ulterior momento de reconciliación de las diferencias, el argumento de Montero (2001), que recuerda inevitablemente la argumentación dispuesta décadas anteriores por Adorno (1990), será el siguiente:

La lógica de la individualidad que rige el pensamiento occidental y su concepción ontológica construyó la noción de totalidad para albergar a ese ser antes descrito [sí mismo] y a sus opuestos. Para ello utiliza el método dialéctico según el cual la construcción del otro está determinada por la tesis respecto de la cual el otro presenta argumentos contrarios a aquellos definidos por el uno en la tesis (...). El ser de la ontología, residente en la individualidad y parece no sólo construir al otro como su

opositor, sino también como el depositario de los atributos negativos que el sí mismo positivo no puede soportar para sí. El otro es entonces un opositor (...) del cual debemos separarnos y diferenciarnos, de tal manera que la libertad del sí mismo tenga como fundamento su supremacía. Y esa supremacía sólo se alcanzará reduciendo el otro al mí mismo/a, de tal manera que si el otro quiere ser parte de esa libertad, debería renunciar a su identidad, identificándose con el uno (sí mismo) (...). El otro reducido tendría entonces que ser como el uno, convirtiéndose al mismo tiempo en la posesión, el objeto, de ese uno. Desde esta perspectiva, la dialéctica podría ser un método expansionista tautológico para afirmar una totalidad dominante (p. 46).

Al momento de atender a esta dificultad, Montero (2001) ha de insistir en la necesidad de repensar la construcción que, desde el campo de las ciencias sociales y la filosofía, ha alimentado los distintos discursos sobre la individualidad. Partiendo de una afirmación según la cual el énfasis en lo individual difícilmente permitiría hacer un aporte efectivo a la solución de los problemas urgentes de la comunidad, Montero ha de sostener la necesidad de elaborar un puntal hermenéutico alternativo a las tradicionales concepciones de lo individual y lo social; un nuevo punto de partida que permita, mediante un permanente diálogo con la filosofía, incorporar los distintos aportes que durante los últimos veinte años ha tenido lugar en el debate intelectual internacional.

En esta búsqueda de un modelo capaz de trascender esta insuficiencia, adquirirá gran fuerza la noción ‘analéctica’ o ‘ana-dia-léctica’; la que, concebida como una extensión o ampliación del la dialéctica tradicional, habrá de incorporar la experiencia inesperada de una otredad constituyente no complementaría, una dimensión escindida del mundo del sí mismo susceptible de generara nuevas pautas y lógicas de conocimiento. Frente a los enfoques dialécticos en psicología, orientados a la reafirmación de la unidad en la experiencia múltiple del ser-en-común, Montero reclamará la necesidad de operar un vuelco paradigmático –el que, en parte, habría ya ocurrido en la década del setenta– mediante el cual sea posible pensar la experiencia de lo múltiple por fuera del efecto totalizante que ha condicionado históricamente la autarquía del sí mismo. Se opera, de este modo, un reconocimiento del carácter fundante que la relación supone en la experiencia de la comunidad.

Así entendida, la comunidad puede ser concebida desde la perspectiva de la psicología social comunitaria como un grupo social dinámico, histórico y culturalmente construido y desarrollado, preexistente a la presencia de los investigadores e investigados particulares, que se evidencia en la convergencia de intereses, necesidades, objetivos y problemas, en un espacio y un tiempo determinado y que genera colectiva y relacionalmente una identidad, así como formas organizativas, desarrollando y empleando recursos para lograr sus fines (Montero, 2004). No debe perderse de vista, sin embargo, que aquello que determina ontológicamente la comunidad no es la participación

de sus miembros aisladamente en un espacio y un tiempo socialmente construidos, sino la experiencia relacional al interior de la cual cada uno se constituye como tal; es decir, el devenir de la comunidad dependería del reconocimiento de cierta ontología del declinar que en su acontecer posibilitaría el reconocimiento de las singularidades que participan colectivamente en el acontecer de la comunidad.

No se trataría, en este sentido, de revestir al individuo-sujeto clásico de contenidos morales o sociológicos, hace falta el reconocimiento de un clinamen constitutivo en toda forma de la experiencia común; hace falta una inclinación del uno hacia el otro, del uno por el otro o del uno al otro (Nancy, 2000). La comunidad acontecería precisamente en este clinamen del individuo; en esta inclinación fuera de sí, sobre el borde que es el de su estar-en-común; momento de culminación que advierte sobre la impropiedad del individuo-sujeto respecto de sí mismo.

Antes de dilucidar las consecuencias que una redefinición como la anteriormente esbozada supone en los procesos y prácticas de la intervención social comunitaria, detengámonos un momento en las tradiciones de intervención mediante la cuales la psicología social comunitaria ha cimentado su corpus teórico-metodológico, para, de este modo, reconocer aquellos elementos que posibilitarían una aproximación a aquel ámbito de la vida social que pareciera comenzar a vislumbrarse.

Tradiciones en psicología social comunitaria.

Entendida como rama de la psicología cuyo objeto es el estudio de los factores psicosociales que permiten desarrollar, fomentar y mantener el control y el poder que las singularidades comunitariamente organizadas pueden ejercer sobre su ambiente individual y social para solucionar problemas que los aquejan y lograr cambios en esos ambientes y en la estructura social (Montero, 2004; p, 32), la psicología social comunitaria puede ser comprendida, básicamente, mediante el abordaje de dos matrices claves de interpretación (Alfaro, 2000).

Por un lado encontramos la matriz del cognitivismo. Fuertemente condicionado por su impronta anglosajona, ha de constituir el paradigma hegemónico en este campo de investigación e intervención. La psicología social comunitaria se encontraría, según este enfoque, atravesada por una perspectiva binaria, caracterizada por una separación irreconciliable entre sujeto y objeto, donde la posibilidad de un conocimiento válido guardaría íntima relación con la creencia en la existencia de un mundo objetivo y externo, pero susceptible de ser colonizado mediante el despliegue de la racionalidad científica. Este modelo se expresaría en explicaciones lineales en que sujeto y objeto se relacionan causalmente; la experiencia psíquica referiría a la capacidad de elaborar y procesar representaciones de un mundo independiente, pero inscrito en una lógica de isomorfismo respecto de las estructuras cognitivas. Con sus bases en el cognitivismo clásico, esta concepción de la

psicología social se abocará al estudio científico del individuo como participante de las relaciones sociales, poniendo énfasis en las influencias que producen regularidades y diversidades en el comportamiento humano; es decir, “estudia la interrelación que se establece entre el sujeto y las dimensiones de su ambiente social, concebidas como dos planos independientes y en relación de influencia” (Alfaro, 2000; p. 67).

Junto a ésta, encontramos una segunda matriz que, aun cuando algo heterogénea, se caracteriza por reclamar la urgencia de desactivar el primado objetivista que durante largo tiempo ha gobernado los intentos de la psicología por aproximarse a los fenómenos propios de la comunidad. Frente a la perspectiva binaria clásica expresada en la matriz del cognitivismo, encontramos una matriz contemporánea, la cual ha de proponer una perspectiva ternaria o trídica. En lugar de afirmar que la relación con el mundo depende de la mediación entre dos instancias escindidas entre sí, susceptibles de ser ubicadas en las representaciones que se elaboran de una exterioridad, estas corrientes optaran por una perspectiva centrada en el carácter preformativo de la interacción social, entendida como condición de posibilidad del mundo fácticamente entendido.

Se reconoce al Cognitivismo como una corriente importante y hegemónica, que define a la psicología social como una psicología científica, junto a un conjunto de corrientes (que genéricamente podemos denominar no objetivistas) que no asumen la idea de la existencia de un mundo real que pueda conocerse con certeza objetiva. Corrientes que optan por una perspectiva que da un papel constructivo al conocimiento y al lenguaje, y visualizan la no-existencia de un lugar exterior desde donde observar, dando lugar a la autorreferencia y la reflexividad en el proceso de construcción del conocimiento (Alfaro, 2000; p. 28).

En este conjunto de corrientes alternativas, encontramos el Constructivismo, el Construccinismo Social y los aportes del Interaccionismo Simbólico y la Fenomenología Social de Schutz; asimismo encontramos una serie de enfoques que se ubican al interior de cada uno de estas corrientes alternativas, cuya variación depende menos de los postulados ontológico-epistemológicos que de los matices que asume la centralidad otorgada a los procesos mentales en su comprensión de los fenómenos socio-comunitarios.

El constructivismo es tradicionalmente caracterizado por la presencia de una noción de conocimiento en la que éste es concebido como un proceso activo del individuo o la colectividad derivado del encuentro con el ambiente; pero entendiendo dicho encuentro como una experiencia constitutiva del individuo, la colectividad y el ambiente. En este sentido, se concibe que la función del conocimiento no es representar o proporcionar descripciones del mundo externo, mediante una recepción pasiva en los sentidos de una exterioridad, sino que organizar el mundo experiencial del

sujeto de forma que asegure, en un primer momento, suficientemente la supervivencia. Asimismo, “es también un rasgo distintivo de las corrientes constructivistas en Psicología social, considerar que los sistemas humanos se hallan organizados alrededor de procesos centrales o nucleares, que son los que dictan y rigen las formas que se manifiestan a nivel periférico o superficial (...) los sistemas humanos tendrían un carácter auto-organizativo o auto-poiético, en cuanto se organizan a sí mismos de forma que se autoprotegen y preservan su integridad, desarrollándose a través de diferenciaciones estructurales, seleccionadas por un proceso de ensayo/error” (Alfaro, 2000; p. 28).

Junto al constructivismo, un segundo enfoque dispuesto por la reflexión de la Psicología Social se encuentra representado por el Construccinismo Social, cuya característica central refiere a la comprensión del conocimiento en términos de interacción y comunicación, cuyo eje de articulación se encuentra constituido por las prácticas discursivas; el conocimiento, así entendido, referiría a un proceso dialógico estructurado y estructurante desde las relaciones sociales mismas, cruzado permanentemente por las relaciones de poder que en dicho proceso de producción tienen lugar. Tal como lo señalará Alfaro (2000), los conceptos con los que se denomina al mundo y la mente son constitutivos de las prácticas discursivas; integradas en el lenguaje, están socialmente impugnados y sujetos a negociación. En este sentido, las fuentes mismas de la comprensión individual y colectiva quedan remitidas al intercambio comunicativo implícito en el despliegue de las relaciones sociales.

Finalmente, encontramos una tercera corriente alternativa al paradigma objetivista, la que, caracterizada por dar prioridad a los procesos sociales en la configuración de la vida mental, proviene de los aportes del Interaccionismo Simbólico, y la Fenomenología Social de Schutz. Según este enfoque, y en clara sintonía con las contribuciones del Constructivismo y el Construccinismo Social, el conocimiento se remontaría, en última instancia, a las condiciones materiales de su producción, sólo que esta vez, mediante una apelación a nociones tales como consciencia, funcionamiento mental, marco cognitivo, simbolización, representación, se atribuye una dimensión objetiva e importante a las especificidades del mundo mental. Reconociendo la importancia clave de la esfera relacional y las dinámicas micro-social, estos enfoques han de reclamar un marco de autonomía para la configuración de un mundo mental socialmente objetivado.

Ahora bien, reconociendo la diferenciación propuesta entre una tradición objetivista clásica y una tradición no-objetivista, es posible reconocer distintas tradiciones en psicología social comunitaria, cada una derivada de los supuestos ontológico-epistemológico dispuestos por estas dos grandes matriz que organizan el desarrollo de la psicología social.

En primer lugar, encontramos un conjunto de propuestas interventivas fuertemente condicionada por los supuestos tradicionales de la psicología social clásica, la cual ha sido denominada Tradición de Trabajo Desarrollo de Competencias. Compartiendo una lógica de trabajo

fundada en nociones y teorías propias, el conjunto de prácticas interventivas aquí inscritas (Psiquiatría Preventiva, Modelo de Competencias Individuales, Modelo de Comportamiento Prosocial, Redes de Intercambios de Recurso, etc.), ha de caracterizarse por entender los problemas sociales y psicosociales desde una perspectiva que pone énfasis en el estado de equilibrio y coordinación del sujeto individual y su entorno social, concebidos como dos ámbitos independientes y en relación de influencia. Se explican los problemas psicosociales a partir de un déficit en el individuo, que, sometido a un ambiente estresante, desarrolla emociones o cogniciones problemáticas. Tópicos centrales serán la normalidad, las disfunciones psicológicas, el bienestar psicosocial, la adaptabilidad; donde su función básicamente se orientaría a la prevención, la promoción, la cura y la rehabilitación. En este sentido, este modelo asume la oposición tradicional entre salud y enfermedad, abocándose, por una parte, al fortalecimiento una serie de factores subjetivos que son evaluados como deficitarios, y a la generación de soporte social mediante la articulación de redes sociales de apoyo, por otro.

Con vistas al objetivo del presente ejercicio, orientado a evidenciar el carácter ético-político que la comunidad reclama en los distintos intentos de apropiación, esta primera tradición no ofrece grandes avances, debido al patrón regulador que guía su aproximación; el cual se organiza a partir de la noción de déficit. La aproximación a la comunidad se orientaría básicamente en la senda de advertir sobre la existencia de una falencia, promoviendo las modalidades de su solución; la experiencia de la comunidad se reduciría a la elucidación de un régimen de problematicidad inscrito en la lógica de la individualidad, donde el objeto de intervención (es decir, otro sujeto) adoptaría la condición de objeto. Esta comprensión del proceso de elaboración de conocimiento se encontraría, sin embargo, preñada de contradicciones insalvables al momento de pensar la experiencia que la comunidad reclama en su elucidación, las cuales se derivan, básicamente, de la racionalidad implícita en la concepción moderna del quehacer científico.

En contraposición con este predominio de una racionalidad instrumental orientada a una colonización creciente de su objeto de estudio han de emerger una serie de corrientes que operaran un vuelco al modo en el cual la psicología social comunitaria pensará su relación con la comunidad; vuelco que afectará en su densidad nuclear los presupuestos ontológicos, epistemológicos y metodológicos tradicionales. Estas corrientes tenderán principalmente a evidenciar la debilidad del modelo objetivista de la ciencia, la necesidad de repensar la comunidad desde las lógicas internas de su constitución y de reelaborar una concepción distinta de la relación entre salud y la enfermedad; “en el campo de la psicología, el énfasis en lo individual (aun dentro del campo psicosocial), la visión de sujeto pasivo, receptor de acciones o productor de respuestas dirigidas, predeterminadas, no generador de acción, difícilmente permitía hacer un aporte efectivo a la solución de problemas urgentes de las sociedades en las que se utilizaba” (Montero, 2004: p 19).

De este modo, los aportes más significativos provendrán de la Tradición Intervención en Redes y la Tradición Amplificación Sociocultural, inspiradas en las corrientes Constructivista y el Construccinismo Social, respectivamente, cada una de las cuales, a su manera, terminará por desbordar el contenedor tradicional que desde la óptica médica ha alimentado en su desarrollo los distintos modelos objetivistas de pensar la comunidad. Se propone comprender los significados y las prácticas que constituyen un determinado fenómeno en una problemática social, donde el énfasis está puesto en el tipo de pauta simbólica que guía la complejidad social, y no en la experiencia deficitaria de un individuo escindido. A pesar de la existencia de grados de heterogeneidad en el conjunto de de los modelos de intervención comunitaria resultantes de los usos de las nociones que hacen parte de la Teoría General de Sistemas en sus distintos momentos o etapas, los aportes centrales del Constructivismo guardan relación con la importancia por este atribuida a la reflexividad intrínseca de los sujetos en los procesos específicos de definición y redefinición de sus condiciones materiales de existencias; asimismo, de gran importancia es la traducción que de los tradicionales análisis de la desviación social se lleva a cabo al momento de identificar la construcción social al interior de los cuales dichos fenómenos tienen cabida.

Como lo señalara Alfaro (2000), “desde esta perspectiva no hay diagnostico y no se concibe la existencia de problemas a priori, y ello debe siempre incluir al actor social que los distingue y el conjunto de quienes están involucrados en ella. (...) por lo tanto, se busca y trabaja para incluir la organización en donde los problemas se designan y, por tanto, los modelos normativos organizadores de la experiencia pre-diseñados son remplazados por los sentidos y significados que desde procesos locales organizan la prácticas y experiencia” (p. 50). De lo que se trata es precisamente de hacer hablar al fenómeno de estudio, al cual se atiende desde la especificidad de las construcciones locales, enfatizando en la necesidad de incluir la reflexividad de los actores en los procesos de redefinición de los modelos normativos preexistentes, para, de este modo, fortalecer internamente la estructuración de las comunidades autoreferencialmente organizadas mediante un continuo proceso de intercambio material y simbólico con su entorno.

Respecto de la denominada Tradición Amplificación Sociocultural, cabe señalar que, constituyendo un conjunto diverso de experiencias y modelos de intervención que componen la psicología social comunitaria contemporánea (Educación Popular, Psicología Social Comunitaria Latinoamericana y Amplificación sociocultural, principalmente), se presenta como una plataforma clave al momento de dar cuenta de la complejidad que la experiencia comunitaria reclama de cualquier intento de aproximación, evidenciando altos índices de plasticidad en su abordaje analítico. Concentrado en las prácticas e instituciones que contribuyen a la producción, administración, renovación y reestructuración del sentido de las acciones sociales, esta tradición, en permanente dialogo con el enfoque del Construccinismo Social y la filosofía post-estructuralista, ha de poner de

manifiesto el carácter performativo que las prácticas discursivas y las estructuras de poder poseen en la producción de significados que los sujetos disponen en la cotidianeidad de la vida social. “En lo fundamental –señala Alfaro (2000)- la intervención busca la amplificación (en el sentido de potenciación, actorización y cambio cultural) de los sistemas de consciencia-identidad (sistemas simbólicos en general), por medio de los cuales se da sentido y construye la realidad social, desde la transformación de las relaciones sociales de control social e invasión cultural, por relaciones-acciones de dialogo generadoras de reflexividad” (p. 31).

Entendida como una tradición orientada a la historización de las prácticas e instituciones mediante las cuales se producen las significaciones que los sujetos otorgan a su experiencia, nociones claves serán ‘prácticas discursivas’, ‘ideología’ y ‘consciencia’. Concibiendo el conocimiento como una actividad simbólica estructurada institucional, cultural e históricamente, ha de ser el lenguaje aquello que en su organización ideológica y consciente permite a los individuos describir, explicar y reelaborar el mundo en el que viven. Enmarcada en una estructura histórico-cultural y dependiendo de su relación con las instituciones socialmente instituidas, la actividad simbólica, mediante la cual los individuos otorgan sentido a sus distintas modulaciones del habitar, ha de encontrar en el lenguaje, entendido como conjunto articulado de práctica significantes producidas en la materialidad social, su momento de máxima expresión; en tanto que morada del ser, expresa la dimensión constitutiva por excelencia de toda individualidad posible.

Será en el lenguaje donde la singularidad que la comunidad expresa se evidenciaría originariamente; mas no en la forma de un enunciar individualmente gobernado, sino más bien en la forma de un acto de enunciación mediante el cual la singularidad es hablada por la comunidad que le constituye; “y por tanto, todo enunciado (todo lo que ha sido dicho o expresado) se sitúa fuera del alma, fuera del autor y no le pertenece exclusivamente, siendo así la palabra (y de manera general el signo), necesariamente interindividual (...) en la noción de práctica discursiva que revisa Vayreda (1998) éstas son constituyentes de la individualidad, en cuanto la conciencia individual (el psiquismo) se conforma como tal al ser llenada de signos en el proceso de interacción social (...) La racionalidad de la acción y el comportamiento no surgen desde procesos ubicados en el interior de los sujetos individuales, sino que desde un tipo de vida cultural, y formas de acción, producto de la participación en un sistema que está previamente constituido, en las formas del lenguaje” (Alfaro, 2000; p. 33-34).

Como lo señalará Foucault (1999), en tanto que acceso colectivo a la comprensión del mundo y el lugar que en éste ocupa el hombre, este entramado de prácticas discursivas no puede encontrarse por fuera de la estructura de poder. Inscritas en las leyes sociales de apropiación y distribuciones de los bienes materiales y simbólicos, las prácticas discursivas no ingresan en los procesos de estructuración del poder en el modo de un simple correlato o traducción de las distintas luchas y sistemas de sub-alteridad, sino originariamente en la forma de aquello que necesariamente

se busca apropiar; “en toda sociedad la producción de discurso esta a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad (...) el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (pp. 14-15).

La singularidad en este campo constituida no debe, sin embargo, ser concebida como el mero producto de condiciones discursivas y de poderes que le preceden, reclamando de ésta altos índices de reflexividad en su cotidianeidad social. Así, si bien es comprendido como el producto de sus relaciones y realización particular de las estructuras y configuraciones sociales en que habita, la singularidad es concebida primeramente como una posición o función al interior de éstas, en donde no se encuentra totalmente disuelto en lo social, sino en una condición activa que le permite pensar y repensar dichos agentes condicionantes, pudiendo afectar colectivamente en estos. El sistema objetivo de significaciones operaría como un condicionante que a la vez puede ser condicionado por la acción conjunta de los distintos agentes que participan de su objetivación histórica.

La intervención psico-comunitaria como experiencia de apertura.

Así las cosas, la intervención social comunitaria no puede ser concebida simplemente como una traducción disciplinar de aquellos contenidos intransitables por parte de los sujetos a intervenir, sino, más bien, debe orientarse a permitir el surgimiento de aquellas voces tradicionalmente soterradas bajo el signo del no-saber, aquél flujo indecible que evidencia la experiencia múltiple de una apertura, donde la posibilidad de la experiencia de la comunidad pasa por un dejarse intervenir por aquello que la comunidad en la singularidad pareciera querer decir. Siguiendo a Foucault (1992), una nueva lógica de la intervención social no puede concebirse por fuera de una redefinición de la labor del intelectual:

Ahora bien, lo que los intelectuales han descubierto (...) es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien. Pero existe un sistema de poder que obstaculiza, que prohíbe, que invalida ese discurso u ese saber. Poder que no solamente está en las instituciones superiores de la censura, sino que se hunde más profundamente, más sutilmente en toda la malla de la sociedad. Ellos mismos, los intelectuales, forman parte de ese mismo sistema de poder, la idea de que son los agentes de la consciencia y del discurso pertenece a este sistema. El papel del intelectual no es el de situarse un poco en avance o un poco al margen para decir la muda verdad de todos: es ante todo luchar contra las formas de poder

allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del saber, de la verdad, de la consciencia, del discurso (Foucault, 1992; p. 79).

Recuperando los aportes del Constructivismo y el Construccionalismo Social, corresponde reconocer la especificidad material y simbólica al interior de la cual los fenómenos de estudio tienen lugar. Tal como lo señalara Alfaro (2000; p. 51), al momento de elucidar la especificidad de estas perspectivas, es necesario al menos distinguir algunos principios que guían la lógica de una intervención comunitaria verdaderamente asumida: 1. Los problemas surgen en un entorno o situación; 2. Los elementos del entorno desencadenan, incrementan o mantienen los problemas; 3. La intervención no se debe dirigir exclusivamente a las características de los individuos sino más bien partir de un diagnóstico de la situación, de las posibilidades o recursos que proporciona el entorno y realizar un análisis de la relación de intercambio que mantienen los sujetos con la comunidad; 4. Los problemas se mantienen cuando el entorno social no dispone de los recursos, sean estos materiales o simbólicos, necesarios para hacerles frente. Es precisamente con relación a esta reflexividad ampliada de los agentes de una comunidad que nociones tales como consciencia e ideología evidencian su dimensión interventivas, como así también su posible deriva totalizante.

Concebida como el plano desde donde se condiciona la producción de significados y desde donde se mantienen y legitiman las relaciones sociales, la ideología constituye un elemento clave en los procesos de historización de las creencias instituidas. Distanciándose de la tradicional crítica a la ideología, el análisis de la ideología dispuesto por la psicología social comunitaria, lejos de orientarse a la elucidación de una comprensión verdadera de la naturaleza de las cosas desde donde poner en suspenso la variaciones de una falsa conciencia, ha de abocarse a evidenciar las condiciones de posibilidad que permiten toda posible institucionalización de las prácticas sociales, poniendo de manifiesta la viabilidad de su transformación.

Desde esta perspectiva, se asume la importancia contenida en la posibilidad de un análisis crítico de los fundamentos que dan racionalidad al orden social, para, de este modo, patentizar la plasticidad y direccionalidad de toda organización sociocultural. La intervención social se definiría como un “proceso de acción-reflexión orientado a la transformación de las significaciones, el cuestionamiento crítico de las existentes y el proceso permanente de construcción y cambio cultural (...) buscaría el cambio de prácticas e instituciones que, de una u otra manera, contribuyen a la producción, administración, renovación y reestructuración del sentido de las acciones sociales. Prácticas e instituciones desde donde se producen las significaciones que los sujetos otorgan a su experiencia, el sentido de identidad y desde donde se regulan y estructuran las formas en que los sujetos dan sentido a su realidad (...) siempre se busca cambiar los sistemas referenciales culturales o de consciencia, desde relaciones humanas de dialogo” (Alfaro, 2000; p. 42).

La reflexividad ha de ocupar, como puede suponerse, un lugar central. Ha de ser concebida como la capacidad de un sistema de significaciones para replegarse sobre sí mismo con efectos de modificación tanto de la actividad del sistema objeto como de la actividad objetivadora. Su orientación emancipatoria referiría a la activación y desarrollo de un proceso común de acción-reflexión de la consciencia o de los sistemas de significaciones; abocado menos a la elucidación de un estado de consciencia verdadero, que a una reflexividad capaz de reconocer los procesos materiales y simbólicos de producción social que participan en la construcción de toda objetividad posible. Mediante este proceso, la comunidad, inter-textualmente construida, podría volcarse sobre sí misma y, con ello, problematizar constantemente la realidad constituida con vistas a su transformación conjunta, permitiendo así el devenir de su ser-en-común.

Lejos de dominar el acontecimiento aleatorio inscribiéndolo en las apacibles trayectorias de un continuo saber abarcante, capaz de expresar la muda verdad, el papel del intelectual debe orientarse hacia un enfrentamiento con los sistemas de poder que obstaculizan e invalidan la multiplicidad de los discursos, posibilitando la emergencia y desborde del sentido (Foucault, 1992). En este contexto, una intervención social comunitaria no puede ni debe apelar al desciframiento de una verdad encubierta a partir de una supuesta trayectoria protocolar, sino más bien al reconocimiento de un límite que anuncia la imposibilidad de un desciframiento, imposibilidad en la cual los contenidos de la comunidad se resisten a ser traducidos por un discurso de la identidad que tendría la forma de la repetición y la mismidad. La disciplina fijaría sus límites en el juego de una identidad orientada a una reactualización de las reglas modernas que nutren la voluntad de sistema y la autarquía del sujeto (Foucault, 1999).

Como lo señalara Montero (1999), algunas de las practicas que se han venido construyendo en los últimos veinticinco años en el campo de la psicología social comunitaria (y en el de la psicología política) se han orientado, precisamente, hacia una redefinición de los llamados sujetos de investigación, como también de las modalidades de su abordaje. Desde una lógica de trabajo basada en una intervención dirigida, se abre camino a nuevas experiencias de intervención guiada y participativa.

Tal situación necesariamente cambió la propia definición de investigadores e investigadoras, su visión de sí mismos, la concepción de su rol y la relación de las personas con quienes se realiza la investigación (...) La investigación social y la psicosocial en particular se permiten ampliar el campo de sus interpretaciones reconociendo el carácter activo, constructor, que tiene todo ser humano en cualquier proceso o fenómeno; así como el reconocimiento de que también en la investigación psicosocial se establece una relación social, en la cual investigadores e investigados son y actúan (...) La

idea de un modo de conocer en la relación, por la relación, es la idea central de la episteme de la relación. Y la relación entre ser, conocer y ética es la clave para comprender el carácter opresor o liberador de la relación, para entender la exclusión e inclusión social (p. 43).

Reconociendo este profundo proceso de redefinición, y expresándolo en su radicalidad, “una clínica de lo social, para ser tal, no puede ni debe descifrar la verdad de los fenómenos a partir de una “supuesta” trayectoria protocolar del significante (...) por el contrario, una clínica de lo social acontece sólo cuando la imposibilidad de desciframiento de un secreto -readecuación de la verdad a través de un retorno a un lugar pre-establecido (lugar de la falta)- posibilita un descentramiento del sentido (...) Desde lo que consideramos una clínica de lo social, ésta no pretende situarse desde un afuera del lazo social. La lógica del descentramiento es, inevitablemente, la imposibilidad de juzgar, analizar e interpretar de un modo aséptico los textos que in-determinan lo social. Inversamente, se trata de ir con el desborde mismo del texto social y sumergirse en su diseminación e in-decidibilidad (...) La clínica de lo social, en su sentido deconstructivo, es un ir siempre más allá de las consideraciones logocéntricas, esto es, desplegarse esquivamente y oblicuamente a través del juego de las diferencias” (Agüero & Bustos; 2009; p. 89).

Ahora bien, la posibilidad de una intervención social comunitaria se encontraría en directa relación con los agentes institucionales que las condicionan. Se reconocen, en este sentido, dos modalidades no siempre coordinadas de concebir el trabajo comunitario: en primer lugar, organizada descendientemente desde los organismos estatales hacia los movimientos comunitarios, encontramos una organización clientelista vertical gobernada por las políticas públicas, en segundo lugar, encontramos una organizada horizontalmente auto-gestionada surgida desde los movimientos comunitarios, cuya lógica de trabajo tienden a coincidir con las propuestas de la psicología social comunitaria.

En contextos como el latinoamericano, esta tensa dependencia se intensifica, reclamando altos índices de plasticidad de aquellos agentes comprometidos con las prácticas posibilitantes de un devenir de la comunidad, los cuales habitualmente deben lidiar con las regulaciones disciplinares, como así también con los agentes institucionales de funcionamiento. Precisamente es la permanente oscilación entre una disciplina normalizadora orientada a constituirse en un dispositivo de traducción de la muda verdad del anonimato y un ejercicio cotidiano orientado al reconocimiento acontecimental del ser de la comunidad aquello al interior de lo cual la psicología social comunitaria ha debido comparecer en su desarrollo, advirtiendo sobre su posible constitución en un dispositivo de selección y control, pero también sobre su posible desborde disciplinar, iluminando la configuración de una nueva modalidad del estar en común, cuyo advenimiento reclamaría el

concurso de una nueva ontología, la que, a falta de un mejor calificativo, hemos optado por definir como una “ontología del declinar”.

Conclusiones

En el transcurso del presente ejercicio, hemos visto como la tarea de elaborar una noción satisfactoria de comunidad por parte de la psicología social comunitaria no ha estado exenta de dificultades; las cuales derivan, en gran medida, de la complejidad misma del fenómeno que se pretende aprehender. Asumiendo las transformaciones que en este campo han tenido lugar, tras la llamada crisis de la psicología social en la década del sesenta, hemos evidenciado la profunda torsión que este campo ha debido operar para sostener su posición, enfatizando en la necesidad, por ésta reconocida, de establecer una aproximación al campo de la filosofía; donde una recuperación ético-política del constructo comunidad se presenta como una tarea impostergable.

Se ha propuesto, de este modo, una recuperación de la noción de comunidad que no sólo integre los tradicionales regímenes de su abordaje (ontológico, epistemológico y metodológico), incorporando, no como protocolo de su aplicabilidad fáctica, sino más bien como una dimensión interna, la impronta ético-política que constituye todo posible devenir de la comunidad. Desplazamiento que permitirá repensar el rol que la psicología social comunitaria habrá de jugar en el macro-campo de las ciencias sociales, evidenciando la posibilidad de instituirse como un campo académico e interventivo autónomo y multidisciplinar, provisto de elaboraciones teórico-metodológicas propias, resistiéndose, de este modo, a constituir simplemente un área de aplicación técnica derivada de la psicología tradicional. Asimismo, el reconocimiento de esta posibilidad advierte sobre su alcance en las nuevas condiciones socio-históricas, marcadas profundamente por una mayor complejización de la vida social donde la comunidad es permanentemente interpeladas por procesos y dispositivos instituidos que tienden a obstaculizar su emergencia, mediante el oscurecimiento del circuito de la donación social en que la comunidad se fragua.

En este sentido, y reconociendo los aportes de las tradiciones de la psicología social, y las lógicas de intervención social comunitaria que de ésta se desprenden, se ha insistido en la necesidad de repensar la práctica interventiva, con vistas a permitir un descentramiento de la estructura disciplinar que tradicionalmente ha pretendido expresar el sentido más propio de aquello que la comunidad pareciera portar. A la luz de las nuevas prácticas elaboradas en el campo de la psicología social comunitaria, como también de la aproximación por ésta operada hacia el campo de la filosofía, la posibilidad de ensombrecer los fundamentos ético-políticos contenidos en ésta no es ya tarea fácil; obligando a una revisión de los principios que tradicionalmente alimentaron su funcionamiento. Se acusa en este sentido un desajuste entre las lógicas internas de la intervención social comunitaria y la

estructura institucional de las políticas públicas sobre la cual históricamente se habría apoyado (Alfaro, 2000).

Lejos de las pretensiones científicas de la psicología tradicional, las nuevas prácticas de intervención que comienzan a perfilarse en el transcurso de los últimos años evidencian un profundo desplazamiento respecto de los patrones que gobernaban la lógica de la intervención clínica comunitaria (enfoques de salud mental), advirtiendo sobre un tránsito necesario hacia énfasis más colectivos y críticos, capaces de incorporar una mirada holística de los fenómenos psicosociales, donde las condiciones de posibilidad de un pensamiento de la comunidad tengan cabida. En este sentido, la intervención social comunitaria, asumiendo la existencia de dispositivos históricos orientados a controlar las distintas formas de producción de discursos, no puede auto-concebirse como un procedimiento abocado a la selección y redistribución de éstos, sino que debe asumir como tarea central acompañar el devenir acontecimental de su manifestación, posibilitando, mediante el reconocimiento constitutivo de la alteridad y la diferencia, su emergencia en los múltiples escenarios de su proceder.

Este atolladero ante el cual las ciencias sociales, en general, y la psicología social comunitaria, en particular, han de comparecer evidencia la urgencia de una revisión de los presupuestos que tradicionalmente han condicionado este campo; abriendo la posibilidad de una bifurcación en su sentido: o asumimos que la psicología social comunitaria debe recurrir a nociones de la psicología de grupos y a su operatividad territorial para poder definirse, precisamente con ocasión del régimen caótico y confuso que pareciera amenazar sus pretensiones de elucidación, enmarcándola en la lógica de una simple ampliación de la psicología en los campos de la vida colectiva, o, por el contrario, asumimos la tarea de revisar los supuestos implícitos en dicho campo para, de este modo, reconocer la experiencia impropia ante la cual el devenir de la comunidad pareciera situarnos, posibilitando la emergencia de lógicas inéditas de acción y reflexión, donde el campo de la psicología y el de la filosofía no pueden sino reconocer su mutua interpelación.

Bibliografía

Adorno, T. (1990). *Dialéctica negativa*. España: Taurus.

Adorno, T. & Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. España: Trotta.

Agüero, J. & Bustos, G. (2009). El diván entre paréntesis. Posibilidades deconstructivas para pensar una clínica de lo social. En: *Persona y Sociedad*, Vol. 23, N° 3, Chile 2009, pp. 85-97.

Alfaro, J. (2000). *Discusiones en psicología comunitaria*. Chile: Universidad Diego Portales / RIL.

Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. España: Arena.

Espósito, R. (1996). *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. España: Trotta.

Espósito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Argentina: Amorrortu.

- Foladori, H. (2007). ¿Existe la psicología comunitaria? En: J. Alfaro & H. Berroeta (Eds.). Trayectorias de la psicología comunitaria en Chile. Prácticas y conceptos (pp. 401 - 410). Chile: Universidad de Valparaíso.
- Foucault, M. (1992). Microfísica del poder. España: La Piqueta.
- Foucault, M. (1999). El orden del discurso. España: Tusquets.
- Ibáñez, T. (1990). Aproximaciones a la psicología social. España: Sendai.
- Krause, M. (1999). Hacia una redefinición del concepto de comunidad. Cuatro ejes para un análisis crítico y una propuesta. En: J. Alfaro & H. Berroeta (Eds.). Trayectorias de la psicología comunitaria en Chile. Prácticas y conceptos (pp. 245 - 258). Chile: Universidad de Valparaíso.
- Montero, M. (2001). Ética y política en psicología. Las dimensiones no reconocidas. En: Atenea Digital, N° 0, 2001.
- Montero, M: (2002). Construcción de Otro, liberación de sí mismo. En: Utopía y praxis latinoamericana, N° 16, 2002.
- Montero, M. (2004). Introducción a la psicología comunitaria. Desarrollo, conceptos y procesos. Argentina: Paidós.
- Montero, M. (2006). Teoría y práctica de la psicología comunitaria. La tensión entre comunidad y sociedad. Argentina: Paidós.
- Nancy, J-L. (2000). La comunidad inoperante. Chile: ARCIS/LOM.
- Unger, J. (2007). Orígenes y fundamentos de la perspectiva comunitaria en el quehacer de la psicología. En: J. Alfaro & H. Berroeta (Eds.). Trayectorias de la psicología comunitaria en Chile. Prácticas y conceptos (pp. 323 - 334). Chile: Universidad de Valparaíso.
- Winkler, M. (2007). Cuestiones éticas en psicología. En: J. Alfaro & H. Berroeta (Eds.). Trayectorias de la psicología comunitaria en Chile. Prácticas y conceptos (pp. 373 - 400). Chile: Universidad de Valparaíso.