

# Homo psicológicus

## Entrevista a Robert Castel

DANIEL FRIEDMANN.—*¿Podrías recordar rápidamente ahora el análisis, que realizas en tu último libro La gestión de riesgos, respecto al papel que juegan las nuevas prácticas psi que se han desarrollado en la sociedad actual a partir de los años sesenta?*

ROBERT CASTEL.—Este desarrollo podría ser visto desde diversos ángulos. Yo me inclinaría a interpretarlo como un síntoma o una expresión del despliegue de una nueva cultura psicológica, una inflación de lo psicológico en las sociedades modernas que hace que un número creciente de problemas parezca susceptible, a los hombres de hoy, de interpretación y de soluciones psicológicas, incluso cuando no siempre son de este tipo. Habría pues que entender estas nuevas técnicas como inscritas en esta corriente, es decir, como una consecuencia de la promoción de lo psicológico en la sociedad actual a la que tienden a su vez a reforzar.

Por ejemplo, centrémonos en un grupo de bioenergía. Se puede ver en él una especie de laboratorio de experimentación en donde se construye una nueva sociabilidad, una sociabilidad que estaría impregnada completamente por lo psicológico. Durante un fin de semana, un cierto número de personas viven un ruptura provisional con la vida social cotidiana, una especie de paréntesis durante el cual el trabajo sobre lo psicológico se convierte en la ley que estructura este nuevo espacio social. Se trata esencialmente de desarro-

llar el propio potencial, de intensificar las relaciones. Este *ethos* psicológico, cultivado en primer lugar en el campo cerrado del grupo, es posteriormente reinyectado en lo social cuando el sujeto vuelve a la vida diaria.

Este enfoque no agota la totalidad del fenómeno, pero es este aspecto, en tanto que sociólogo, lo que me interesa: la experimentación de un nuevo modo de sociabilidad. En mi libro he definido esta vida totalmente dominada por lo psicológico como una «sociabilidad-asocial»: son las técnicas, los valores, los objetivos psicológicos quienes constituyen el alfa y el omega de este modo de existencia en el que un número creciente de personas tienen tendencia a instalarse y que representa para ellas un desdoblamiento de la vida social ordinaria.

D. F.—*Pero, ¿cómo distinguir lo que es psicológico de lo que no lo es en semejante situación? Por otra parte, tú pareces referirte implícitamente a una «sociabilidad social pasada» que se distinguiría de la asocial hoy existente. ¿Ha existido realmente esta sociabilidad? ¿No es una ilusión? ¿Fue más liberadora que la actual «sociabilidad-asocial»?*

R. C.—Me resulta difícil responder a esta cuestión de forma general, pero puedo centrarme en un ejemplo, el de la familia. La familia, que ilustra esta imbricación de lo psicológico y lo social, es una institución social que al mismo tiempo ha sido

siempre un crisol intenso de sentimientos psicológicos de amor y odio, de efectos, etc. En el caso de una familia clásica o tradicional la intensidad de su vida psicológica forma parte de su funcionamiento en cierta medida estructural, ya que desempeña funciones sociales en el sentido durkheimiano del término: asegura la reproducción de los hijos, su educación, su promoción social, sus alianzas, transmite un patrimonio económico, etc. Todo esto es gestionado por la familia y da lugar al mismo tiempo a una gran efervescencia emocional. Pues bien, en un número cada vez mayor de familias modernas estas funciones tradicionales, sin que desaparezcan, dejan de tener una importancia determinante a la hora de estructurar la vida familiar.

La función de transmisión de un patrimonio económico es, por ejemplo, menos importante en una economía en la que el salario individual representa lo esencial de la renta; la promoción social de los hijos deja de ser determinante en una sociedad en las que las posibilidades de movilidad ascendente son muy aleatorias y en la que acecha el paro; la familia ya no gestiona las alianzas pues los adolescentes eligen ellos mismos a sus compañeros. En último término se podría decir que lo que constituye lo esencial de la familia es su estructura relacional, es decir, la relación que los cónyuges mantienen entre sí, así como su relación con los hijos: un tejido de relaciones cuyo cultivo e intensificación es para la familia una cuestión de vida o muerte sin la cual pierde toda consistencia. De aquí se deriva que estas familias modernas consuman enormes cantidades de psicología y recurran a los especialistas, a los técnicos de la psicología en tanto que consejeros conyugales, consejeros educativos..., en suma, consejeros que estructuren la familia que le den, al fin, su principal plan de consistencia social que constituye al mismo tiempo su densidad psicológica. En este ejemplo vemos que «lo psicológico» y «lo social» están estrechamente imbricados.

D. F. — *Estos grupos retraducen, pues, la inflación de lo psicológico a la vez que la incrementan, son síntomas y también efectos...*

R. C. — Se podría decir que una de las funciones de estas técnicas es gestionar el estado de fragilidad psicológica constituido por la vida moderna. En cierto sentido se trata de una banalidad: existe una proliferación de esos malestares vitales que no son, hablando con propiedad, enfermedades y no suscitan en consecuencia una necesidad de curación en el sentido estricto del término, sino más bien una demanda de apoyo, de refuerzo y que, por tanto, suscitan nuevas formas de asistencia o de auto-asistencia diferentes de los modos clásicos de terapia. Este apetito contemporáneo de psicología encuentra así, sin duda alguna, una de sus causas.

Además se trata menos de curar, de «reparar» en cierto sentido un disfuncionamiento patológico que de incrementar el propio potencial psicológico y de intensificar la propia relación con el otro. Sobre la base de esta insatisfacción se desarrolla una especie de nuevo mercado de bienes psicológicos que tiene sus especialistas, sus técnicos, sus instituciones, sus nuevos comerciantes, sin dar necesariamente una connotación peyorativa a este nuevo comercio, ya que no son estos técnicos quienes lo crean totalmente; su proliferación reenvía a fenómenos de desestructuración, de atomización social, que los desborda.

Se produce así no tanto una oposición entre lo social y lo psicológico cuanto una situación histórica y social en la que un número creciente de personas no se sienten satisfechas en la vida social cotidiana, ni de su trabajo, ni de la familia, ni de lo que podría denominarse sus redes primarias de relación. No encuentran el medio de satisfacer sus deseos afectivos ni de estructurar su existencia de una manera satisfactoria y se enfrentan a esta situación como pueden, abismándose en lo psicológico. Sería necesario un análisis his-

tórico y social que nos llevaría lejos para mostrar cómo, en el trasfondo, trabajan fuerzas de desintegración social que construyen individuos desenraizados y solitarios que no tienen ya ningún poder sobre su destino. Se defienden pues como pueden, y la instalación en lo psicológico es una de las defensas o de las respuestas a esta situación. Por esto me refería antes a un síntoma social: no se pueden condenar o ridiculizar estas prácticas que son reacciones a una situación que ellas no han inventado. Es verdad también que, a su vez, propagan esta inflación de lo psicológico, pero son más bien un efecto que una causa.

La condición social de posibilidad de este tipo de fenómenos es el hecho de que los sujetos son «libres» en el sentido de que no están completamente integrados en las estructuras tradicionales. Es una libertad flotante, sin estructurar, y este trabajo sobre lo psicológico tiene, sin duda, por función estructurar este mínimo o máximo, esta especie de libertad a la vez fascinante e insatisfactoria ya que produce el vértigo. Esta paradoja puede detectarse en la ideología de esta «psicología humanista». Por una parte, recurre al lenguaje de la espontaneidad, de la disponibilidad, es decir, al vocabulario de la libertad y de la liberación: se trata de desprenderse de los hábitos, de los bloqueos, de los arcaísmos... Pero, al mismo tiempo, la paradoja consiste en que la técnica empleada se basa en cultivar esta libertad a golpe de artificios, en trabajar la libertad a golpe de ceremonias que se asemejan a programaciones muy minuciosas, si bien algunas de estas empresas de «liberación» se asemejan también, a veces, a ejercicios de gimnasia sueca más que a aventuras psicológicas.

En último término, uno puede preguntarse si este culto a las técnicas en nombre de la espontaneidad y de la libertad no corre el riesgo de promover un tecnicismo generalizado, una especie de taylorismo generalizado. Quiero sugerir, mediante esta analogía, que TAYLOR comenzó a

aplicar a los hombres las exigencias de una racionalidad técnica, descompuso el comportamiento humano según las exigencias de una racionalidad que era la de la eficacia técnica.

TAYLOR se contentó con trabajar la parte del hombre implicada en el trabajo, el hombre en tanto que productor. Podemos preguntarnos si las nuevas técnicas psicológicas no están en camino de generalizar esto al hombre en su conjunto, puesto que su potencial relacional, sus capacidades de contacto, de placer, se convierten en el objeto de una programación técnica. En último término, se podría decir que se trata de programar el placer como se programaría la eficiencia, de aprender a ser capaz en todo un conjunto de ámbitos: la sexualidad, las relaciones, la sociabilidad, la espontaneidad, etc., como se aprende a estar capacitado para el trabajo.

Esta relación con la eficiencia productivista merece ser objeto de reflexión. Encuentro que existe una homología bastante sorprendente, que en general pasa desapercibida a los adeptos de estas corrientes, entre esta concepción del hombre «liberado» que promocionan y el modelo de hombre requerido por la sociedad en que vivimos, la sociedad capitalista avanzada o si se prefiere post-industrial. Este hombre dispuesto al cambio, capaz de todas las adaptaciones, de todas las reconversiones, ¿no es el hombre que necesita la economía moderna?

Se podría así oponer esta especie de homo psicológicus, no sólo al hombre tradicional fijado a sus prejuicios y costumbres, sino también al hombre sujeto de derechos que es una conquista del movimiento político y social progresista a partir del siglo XIX. En efecto, el hombre sujeto de derechos tiene también obligaciones, coacciones, pero tiene al mismo tiempo garantías en tanto que ciudadano, trabajador, miembro de una comunidad. Tiene, asimismo, un estatuto, recursos, mientras que el nuevo hombre, el homo psicológicus, no tiene ni derechos ni de-

beres: tiene solamente potencialidades, el poder de movilizarse, la exigencia de hacer frente a lo imprevisto, de salirse siempre con la suya en cualquier tipo de situación. Está «liberado», pero al mismo tiempo completamente indefenso y solitario, no tiene en suma más elección que un éxito conseguido mediante la movilización de sus recursos o irse a pique.

Trasvasemos esto a la situación económica contemporánea. Por ejemplo, una fábrica cierra en Dunkerque, ¿quién es, en ese momento, un buen trabajador para el capitalismo? Es el trabajador sin tradición, sin raíces, sin bloqueos, que es capaz de encontrarse ocho días más tarde en Marsella o incluso a 10.000 Km. de distancia, que puede hacer una cosa totalmente diferente de la que hacía antes porque es apto para ello y ha aprendido eventualmente a readaptarse, a reconvertirse, a cambiar. Esta nueva figura la denominé en mi libro «el interino permanente», dado que esta especie de autonomía o de pseudo-autonomía psicológica hace al mismo tiempo un hombre disponible y obediente a las leyes del mercado.

Estoy llevando el razonamiento al límite, pero es éste un tema que quisiera plantear para que se reflexione sobre él, porque quizá es cierto que estas nuevas técnicas psicológicas promueven un nuevo tipo de hombre y por eso es importante hablar de ello. Esta «revolución» presenta aspectos seductores, y se podría decir que este nuevo homo psicologicus es un poco un paradigma de la modernidad con su fluidez, su flexibilidad, su ausencia de bloqueos. Pero quizá es preciso ver más allá de sus apariencias, o más allá de su «feeling»...

En todo caso, repito que encuentro bastante inquietantes las analogías existentes entre este modelo de humanidad que se puede describir bajo la forma de la liberación y las nuevas formas más actuales de alienación social que no son ya la coacción, la presión directa, sino formas de gestión manipuladora que pasan por esta instrumentación de lo psicológico.

Cuando se habla del «sujeto liberado», sin bloqueos, es preciso tener en cuenta estas dos caras del problema.

D. F. — *Los partidarios de estas prácticas responden a estas hipótesis afirmando que el hombre que ha pasado por estas técnicas, el hombre disponible, apto al cambio, mejor que el hombre sujeto de derechos, o incluso mejor que el hombre de la tradición (porque no estoy seguro que acepten esta oposición respecto al hombre sujeto de derechos, ellos que, en tanto que «psicólogos humanistas» se consideran también sujetos de derechos), no va a soportar fácilmente todas las imprecisiones. Hará lo que corresponde a su «feeling», a su libertad, y entonces será más activo socialmente y no se someterá a un cambio impuesto que considere opresivo.*

R. C. — Yo no digo que se equivoquen sistemáticamente. Lo que dices se sitúa a un nivel de análisis que se podría denominar fenomenológico. Es cierto que en lo vivido, en estas actitudes hay algo de más «cool» y, como decía antes, más seductor que los bloqueos y las fijaciones a un pasado a veces superado. Pero al mismo tiempo es preciso, como sociólogo, intentar alcanzar otro nivel de análisis que no es contradictorio con el primero, pero que muestra en qué contexto económico y social puede inscribirse este tipo de fluidez.

Pongamos un ejemplo muy simple, el de algunos cursillos que se hacen para cuadros en paro. Es bastante difícil enseñar a estos cuadros las técnicas de su futuro oficio puesto que no se sabe cuál va a ser, y ni siquiera si encontrarán alguno. Entonces, ¿qué se hace? Se realiza con ellos un trabajo de flexibilización que consiste en enseñar al individuo a venderse lo más fácilmente posible, mostrando hasta qué punto es adaptable y polivalente. Tanto mejor si esto tiene éxito y si el individuo encuentra efectivamente trabajo. Pero al mismo tiempo esto muestra la homología o analogía existente entre lo que

un cierto tipo de economía requiere y este tipo de trabajo psicológico.

He ido hace quince días a Estocolmo y me han dicho que en Suecia hay actualmente, como en otras partes, una crisis económica. En concreto, numerosas minas están cerrando en el norte del país, y como los suecos están adelantados en no pocas cosas, proponen una asistencia psicológica a estas gentes que van a repatriar hacia el sur donde, por otra parte, no están seguros de encontrar trabajo. En suma se les hace terapia preventiva con la idea de que alguien que está en buena forma psicológica tiene más posibilidades de éxito. Una vez más, repito, tanto mejor si esto les ayuda a encontrar trabajo. Pero creo que existe, detrás de la promoción de estas prácticas, todo un contexto económico y social que no puede ser olvidado.

Así, por ejemplo, no puede olvidarse, como pone de manifiesto PAGÉS que es en un cierto tipo de empresas, en las multinacionales, donde se observa el máximo desarrollo de estas técnicas. Ciertamente no hacen esto por filantropía ya que estas técnicas corresponden a necesidades de la productividad, de la rentabilidad, de la competitividad, necesidades que no tienen directamente por finalidad la liberación del individuo aunque éste obtenga de ellas beneficios.

Si soy ambivalente respecto a este movimiento es porque me pregunto si este individuo no pierde muchas otras cosas también, si no pierde, en concreto, capacidades de autonomía, de resistencia, que supondrían el tener raíces, una inscripción social y derechos a defender. Porque es preciso preguntarse si la imagen que conviene a este tipo de libertad no es la imagen de un corcho en el mar, de alguien que se adapta al movimiento de las olas con la condición de mantenerse a flote, de no tener raíces, de no agarrarse a nada. Cargo un poco las tintas, pero para realizar una evaluación realista de este movimiento quizá es necesario intentar realizar una doble lectura: por una parte,

no subestimar lo que aporta que posiblemente es muy importante como modelo de modernidad, pero, por otro, valorar sus costes.

D. F. — *Lo que yo veo como característica de la modernidad es una tentativa de desterrar la culpabilidad que las religiones se esforzaron tradicionalmente en fomentar y utilizar. Percibo en esto una de las aportaciones principales de estas prácticas, a saber, el desarrollo de un individualismo dichoso, sin mala conciencia. Sin embargo, paralelamente a la psicología humanista, en relación con ella se desarrolla en los Estados Unidos la «medicina holística» en la que no se cura la enfermedad sino al enfermo, y en la que es el individuo quien utiliza las informaciones médicas que se le proporcionan y no solamente a él sino también a la familia, al entorno, a la totalidad en la que se inscribe; nos encontramos, pues, a este nivel con las determinaciones sociales. ¿No puede afirmarse que el psicoanálisis efectúa, tanto como esos grupos, un trabajo de programación de la libertad?*

R. C. — Diría esquemáticamente que es el psicoanálisis el que ha lanzado este tipo de movimiento, cosa que se puede verificar a la vez en Estados Unidos y en Francia. Se puede interpretar en efecto el desarrollo de estas técnicas en parte a partir del psicoanálisis. Digo en parte porque también es cierto que estas corrientes de la «psicología humanista» se han constituido oponiéndose al psicoanálisis e intentando sucederle. Pero es el psicoanálisis quien ha inaugurado la posibilidad de «trabajar» sobre el psiquismo al margen de indicaciones propiamente patológicas. El psicoanálisis es ya una forma de «terapia para normales», como denominan en ocasiones los americanos a estas técnicas, es decir, un modo de aproximación que supera la ruptura entre lo normal y lo patológico.

Pero en el marco del psicoanálisis ortodoxo, esta posibilidad de trabajar sobre uno mismo se ve limitada puesto que hay

que pasar por una cura psicoanalítica larga y dura. Se pueden interpretar parcialmente estas nuevas terapias como una especie de democratización, de vulgarización del psicoanálisis, en el sentido en que este trabajo sobre uno mismo puede a partir de ahora ser menos costoso en todos los sentidos de la palabra y no sólo desde el punto de vista económico: es más fácil hacer, por ejemplo, un fin de semana de bioenergía de vez en cuando; esto no equivale a entrar en análisis lo que permite a estas prácticas de «trabajo sobre la normalidad» extenderse, propagarse y, en suma, democratizarse, mientras que el psicoanálisis se ve condenado a un cierto elitismo, y ello no sólo, como he señalado, por razones financieras, sino también por razones que están relacionadas con la técnica de la cura.

Si se quisiese ser peyorativo se diría que estas nuevas terapias representan una especie de psicoanálisis del pobre. En todo caso, proponen una respuesta simplificada y, por tanto, de más fácil acceso y vulgarización, a una demanda de psicología que se ha hecho muy amplia, y que el psicoanálisis ortodoxo no puede por sí solo absorber.

D. F. — *Así que tú ves en el psicoanálisis también una programación de la libertad, pero bajo una forma eufemizada más elitista...*

R. C. — Sí, en el sentido de que el psicoanálisis es también una forma de codificación y de tecnificación de los procesos psíquicos, incluso si su forma de aproximación a los mismos, comparada con las nuevas terapias, resulta evidentemente mucho más compleja, más intelectualizada, más rigurosa. Es justamente lo que los partidarios de estas nuevas técnicas reprochan al psicoanálisis: al ser tan sofisticado no puede representar una ayuda real para un gran número de personas. Pero independientemente de todo juicio de valor, se puede ver en el psicoanálisis el núcleo duro y original de un trabajo sobre lo psicológico cuya expansión como tal per-

manece limitada y que va a flexibilizarse y a vulgarizarse en el marco de estas terapias que pierden en rigor lo que ganan en extensión.

D. F. — *El hecho de que con frecuencia las prácticas se efectúen en grupo puede revestir diferentes significados: participa de la democratización, pero responde también a una necesidad de sociabilidad.*

R. C. — Es difícil afirmar si ésa es una diferencia absoluta respecto al psicoanálisis: hay técnicas psicoanalíticas de grupo, e inversamente prácticas duales de estas nuevas técnicas, como por ejemplo en bioenergía. Por el contrario, existe una diferencia importante en el sentido en que el trabajo analítico es esencialmente un trabajo de uno sobre sí mismo, un trabajo de dilucidación del yo, mientras que una buena parte del trabajo de estas técnicas psicológicas es de carácter relacional. Por esto yo recordaba, al comienzo de nuestra conversación, las contribuciones de estas técnicas a la constitución de una nueva sociabilidad o de una «sociabilidad asocial».

El psicoanálisis pasa también sin duda por la transferencia y, por tanto, por una cierta relación con el otro, pero no es relacionista; su objetivo esencial sigue siendo una profundización del yo, mientras que las nuevas terapias, y este es uno de los aspectos que me parece importante, representan una cultura de las relaciones y tienen, en consecuencia, una conexión más directa con lo social. El psicoanálisis, por su parte, instituye una relación que permanece muy distanciada de lo social, se sitúa ante todo en «otra escena» como afirman los propios analistas.

En las nuevas terapias la separación entre el espacio de la terapia, por una parte, y el espacio de la vida social cotidiana, por otra, es menor; de aquí que la reinyección en la sociabilidad ordinaria del trabajo efectuado sea más inmediata, más fácil que en el caso del psicoanálisis. (Esta es una aproximación general, habría que hacer un análisis más puntual pues

existen diferencias importantes en lo que a este aspecto se refiere entre la bioenergía, el análisis transaccional, la gestalterapia, etc.)

D. F.—*Con frecuencia se cuestionan los efectos de estas nuevas técnicas planteándolo de forma incorrecta. Se producen así dos tipos de respuesta: para unos estas prácticas implican un desinterés por lo político; para otros, por el contrario, permiten, mediante un contagio de cambios a escala micro-social incidir en la sociedad. El mismo tipo de cuestionamiento surge, por otra parte, respecto al psicoanálisis, pero si se considera la definición que tú das de estas prácticas como una programación de la libertad, ¿no se produce también una programación implícita de lo político?*

R. C.—Para responder con precisión sería preciso poseer materiales empíricos ya que con frecuencia nos vemos reducidos a impresiones. No obstante, se puede estar globalmente de acuerdo con Christopher LASCH cuando habla, en relación a este movimiento de una «cultura del narcisismo», opuesta, por su carácter y por las funciones sociales que cumple, a una cultura política. En otras palabras, el desarrollo de estas inversiones en valores psicológicos, cuando se convierte en un fenómeno generalizado, conduce a una especie de egoísmo que consiste en encerrarse en uno mismo, la gente se moviliza esencialmente por sus propios problemas, o por los problemas que les plantea su sociabilidad inmediata, en detrimento de un interés por los asuntos públicos, es decir, por la política al menos en el sentido tradicional del término.

Evidentemente se podría decir que estos nuevos procesos implican una redefinición de lo político, que hacen descender la política de una escena abstracta reservada a los profesionales, para renegociarla en la vida cotidiana y conferirle una significación concreta. Pero a base de redefinir y de desplazar lo político se corre el riesgo de llegar a situaciones apolíticas, en el sentido de que no existen otros

asuntos más que aquellos que se refieren a la gestión de la cotidianidad, a la reorganización del propio sistema relacional.

D. F.—*¿No se encuentra en todo esto una reactivación de la vieja oposición, procedente de la religión, entre la idea de una revolución de las conciencias dirigida al alma y la revolución política del campo social, considerado como algo exterior, y respecto al cual toda veleidad de cambio tendría un resultado ilusorio?*

R. C.—Sí, y los defensores de este movimiento dirán que lo que ha quedado trasnochado es la «vieja» política, esa especie de submundo que permitía huir de los problemas esenciales, aquellos que la religión denominaba los problemas del alma y que ahora se han centrado en el cuerpo. En todo caso estos enfoques eligen el aquí y ahora, lo concreto, lo cotidiano, frente a los rodeos, las estrategias a largo plazo, la abstracción, la eternidad o la revolución dentro de veinte años. En este sentido se oponen al mismo tiempo tanto a la política clásica como a la religión entendida ésta como religión de la trascendencia. Esto no excluye, sin embargo, una religiosidad concreta mediante este culto a la espontaneidad, a lo inmediato... que se supone va a sustituir a los antiguos valores, en el sentido de ocupar su puesto.

D. F.—*Y posiblemente obtener la primacía mediante un movimiento pendular, como consecuencia de la conciencia de los fracasos relativos de los movimientos contemporáneos de transformación revolucionaria de la sociedad.*

R. C.—No sólo la crisis de los grandes modelos políticos, sino también la de los grandes modelos religiosos ya que el fenómeno de las sectas, por ejemplo, se inscribe no solamente en el interior de la crisis de lo político sino también en las dificultades que encuentran las iglesias tradicionales bajo sus formas institucionales. De ahí la atracción exótica que ejerce la India, las formas de religiosidad que no pertenecen a nuestra cultura pero a las

que se van a buscar restos para importarlos y reinterpretarlos.

D. F.—*Existe una atracción por religiones no sólo menos institucionales sino también instituidas individualmente.*

R. C.—Este aspecto personalizado de lo religioso es tanto más fácil de constituir cuanto se trata de religiones importadas. Sin ser en absoluto un especialista en este campo, dudo que el budismo o las religiones orientales cuando están en su contexto social sean tan flexibles. Imponen coacciones y ritualismos colectivos que dan lugar, sin duda, a algo menos diferente, de lo que quiere hacerse creer, respecto a religiones instituidas como el catolicismo.

Me ha sorprendido siempre la forma en la que los partidarios de este movimiento, en particular los que se dejan tentar por el orientalismo, van a buscar fragmentos de cultura para integrarlos, sin problemas aparentes, en nuestro contexto occidental. Esto me parece una forma sutil de etnocentrismo, y quizá de desprecio de las otras culturas, aunque aparentemente se las admire: se coge un poco de zen, un poco de trantra, etc., y se las sazona con una salsa que sigue siendo una salsa occidental, se sirve uno de nuestra propia cultura para rellenar los huecos. Sin embargo, existen algunas diferencias entre LOWEN y BUDA, sería necesario, por tanto, ser un poco más exigente. Pero es cierto que estas prácticas se explican a partir del deseo de reconstruir una visión del mundo que sería una síntesis de la religiosidad general y de la expresión íntima de la personalidad.

D. F.—*Estas prácticas, que caracterizan lo que tú denominas el post-psicoanálisis, ¿significan su decadencia o simplemente el fin de su hegemonía?*

R. C.—Estas peripecias recientes no implican, evidentemente, que el psicoanálisis esté acabado: continúan existiendo, y existirán durante mucho tiempo todavía psicoanalistas ortodoxos. No obs-

tante, existe una crisis del psicoanálisis en el sentido de que el psicoanálisis no orquesta ya, no controla ya lo esencial del desarrollo de esta nueva cultura psicológica. En este sentido se puede hablar de «post-psicoanálisis», no en el sentido del final del psicoanálisis, sino del final de su hegemonía. Hasta hace algunos años en Francia, este desarrollo de una cultura psicológica ha estado codificado y ha sido fundamentalmente interpretado a través de prismas psicoanalíticos, generalmente lacanianos. Cuando la cultura psicoanalítica se propagaba por toda la sociedad, los psicoanalistas, al mismo tiempo, intentaban mantener la ideología del «retorno a FREUD», es decir, el rigor de la ortodoxia. Era inevitable que en un momento determinado se produjese el «crack» entre una voluntad rigurosa pero estrecha de ortodoxia y la inmensa difusión de prácticas más o menos directamente inspiradas en el psicoanálisis.

En este momento nuevas corrientes psicológicas se emancipan de esa especie de tutela teórica y técnica ejercida por el psicoanálisis sobre estas prácticas. Y así ocurre que en este momento hay mucha gente que se encarga de difundir la cultura y las técnicas psicológicas burlándose del psicoanálisis, como si de su primera camisa se tratara y afirmando que «el psicoanálisis es arcaico, prehistórico», que no es necesario remitirse a él. Sin duda exageran, pero es verdad que el movimiento que el psicoanálisis ha desencadenado supera actualmente a la ortodoxia.

Es lo mismo que ha ocurrido en Estados Unidos con muchos años de adelanto. En Estados Unidos tampoco el psicoanálisis está acabado. Se continúa practicando en Nueva York, en Boston y en otros muchos sitios además de en los florecientes institutos de psicoanálisis. Pero existen asimismo, y sobre todo, muchas otras experiencias en el campo psicológico, y el psicoanálisis aparece entre ellas sofocado. En todo caso ya no ocupa el primer puesto, ya no es más «up to day». Es lo que puede denominarse la era del post-



psicoanálisis, mientras que hace veinte años se estaba todavía en la era del psicoanálisis.

D. F.—*¿No plantean estas nuevas prácticas de una forma nueva la articulación de la cultura psicológica, de la psicologización de lo social y de lo político? ¿No radica el problema fundamental de las ciencias humanas en este desarrollo de una cultura psicológica cada vez más microsocia, más o menos religiosa?*

R. C.—Sí, y esto justifica que personas como yo, que no somos prácticos de estas corrientes nos interesemos por ellas, puesto que se trata de un importante fenómeno social. Lo mismo ocurrió cuando hace diez años me pareció que el psicoanálisis era un fenómeno social importante y que, por tanto, era pertinente que hablase de él en tanto que sociólogo, poniendo entre paréntesis sus finalidades terapéuticas directas y sus problemas de técnicas internas, puesto que estaban en juego implicaciones sociales demasiado importantes como para dejarlas exclusivamente en manos de los psicoanalistas. Pero hace diez años algunos podían todavía decir: nos aburres con tu cantinela sobre la cultura psicológica; es un tema de moda y si te fijas, por ejemplo, en cuántos psicoanalistas hay en Francia, ni siquiera llegan al millar; si observas cuántas personas se están psicoanalizando apenas llegan a una decena de miles. En consecuencia, no es éste un problema muy importante y las verdaderas cuestiones sociales son otras.

Sin embargo, lo que ha ocurrido desde hace diez años y lo que está ocurriendo hoy confirma que el tema era y es muy importante: existen enclaves sociales esenciales que pasan a través del desarrollo de estas técnicas psicológicas. Y todo esto es independiente de cuestiones técnicas que se podrían plantear a estas nuevas terapias, como por ejemplo, preguntarse si son o no más eficaces que el psicoanálisis. Este tipo de preguntas es también pertinente pero se sitúan a otro nivel.

D. F.—*Nadie se ha planteado este tipo de cuestiones.*

R. C.—No se trata necesariamente de un olvido, sino más bien de una especie de división del trabajo, de opciones. Preguntas de este tipo deben ser planteadas, pero preferentemente por personas que sean capaces de responder a ellas, o, en todo caso, de proporcionar una respuesta a partir de la evaluación de su práctica.

D. F.—*Preguntándonos por el desarrollo de estas prácticas hemos llegado a interrogarnos acerca del papel que juega lo psicológico, lo político, ¿quién transforma a quién, cómo pensar su interconexión actual?*

R. C.—Posiblemente se podría decir, para concluir, que se ha producido recientemente un desplazamiento importante que constituye a partir de ahora un elemento determinante de nuestra modernidad. La política, en el sentido clásico, plantea un problema de gobierno: cómo gobernar a la ciudad, gestionar los asuntos públicos, conservar o eventualmente tomar el poder, etc. El problema esencial que plantean estas nuevas orientaciones psicológicas es: cómo gobernarse a uno mismo, gestionar la propia vida, luchar contra el malestar de vivir, intensificar las propias potencialidades, cultivar las relaciones... Algunos dirán que al desplazar de este modo la cuestión del «¿qué hacer?» significa plantear al fin los problemas esenciales. Otros —entre los que, sin duda, me cuento— serán sensibles a la inmensa renuncia, y a los peligros de huida hacia adelante en lo insignificante que este repliegue implica. Pero el hecho objetivo a analizar es, ante todo, este desplazamiento que no se explica solamente por motivos psicológicos sino, sobre todo, por razones sociales y políticas. Por esto precisamente lo social y lo político siguen englobando a lo psicológico, trabajándolo, incluso cuando, como ocurre hoy, el psicologismo parece triunfar.

**Traducción: Fernando ALVAREZ-URIA**