

Emancipación e Identidad*

Emancipation and Identity

César Augusto Sánchez Taborda*

Resumen

El presente trabajo es producto de un compendio de notas en las cuales se reflexiona por los ecos de la modernidad y la asunción de los mismos por parte del sujeto moderno. En tal sentido, aparecen cinco autores comprometiendo sus formas de ver dicho mundo, entre ellas se destacan las ideas de vorágine, la pervivencia en un nihilismo como fenómeno psicológico, las dificultades humanas para optar entre las ofertas de autoexpansión y la inminencia de la “caída”, también la “hibridación” como otra forma de leer la identidad, escapando de las ideas sustancialistas y biologicistas actuales.

Palabras clave: Identidad, emancipación, vorágine, dialéctica, caída, nihilismo, hibridación, reducción, síntoma.

Abstract

This work is the result of a compendium of notes in which a reflection is made on the echoes of modernity and its acceptance by the modern subject. In this regard, five authors appear compromising their ways of seeing that world, including the ideas of maelstrom, the survival in a nihilism as a psychological phenomenon, human difficulties to choose among offers of self-expansion and the imminence of the “fall” also the “hybridization” as another way of reading the identity, escaping the current substantival and biologicist ideas.

Keywords: Identity, emancipation, maelstrom, dialectic, fall, nihilism, hybridization reduction, symptom.

* La segunda y tercera parte de este trabajo es resultado de la investigación doctoral del autor, realizada en la UPB, sede Medellín. El conjunto del trabajo, tal como aquí se presenta, se leyó en el seminario Horizontes del Pensamiento, realizado por la IUE en octubre de 2012

** Psicólogo y Magister en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia. Candidato a doctor en filosofía de la UPB

Presentación

Voy a tratar de hacer una articulación entre lo que me ha permitido pensar la asesoría de un trabajo del curso de Horizontes del pensamiento (propio de estudiantes de psicología), más por la huida de los estudiantes que por los contenidos trabajados, con algunas ideas sugeridas de la conversación con los docentes del grupo de investigación Psife – Psicología, filosofía y estética. Dicha articulación se hace teniendo en cuenta una serie de notas tomadas del texto de Néstor García Canclini, titulado *Culturas híbridas*, en donde el autor nombra la hibridación como un modo distinto de pensar los problemas de la identidad, y en contrapartida los de la emancipación (García, 2001). Allí lo esencial, en nuestro modo de ver, es la posibilidad de pensar el hombre por fuera de los discursos biologicistas y esencialistas propios de algunas elaboraciones psicológicas actuales. Pero sobre todo se trata de un escrito que recoge la idea de Berman (2001) de que la modernidad es una vorágine en medio de la cual el hombre se la juega entre la perpetua desintegración y renovación.

Desde las ideas de Berman (2001), leemos la modernidad atravesada por el fenómeno del nihilismo que, como fenómeno psicológico, envuelve de alguna manera toda una época en la cual Martín Hopenhayn ve al hombre sumido en una profunda orfandad, en la medida en que no encuentra sosiego ante la latencia de la caída y el frenesí de la autoexpansión (Hopenhayn, 1997). Y es por esta vía que se llega a Nietzsche (2011), con quien mejor consideramos se lee el nihilismo y cada una de sus derivas.

Con telón de fondo de toda la reflexión, está la idea de buscar la pertinencia de ciertas lecturas y desarrollos temáticos para un curso dictado para psicólogos, que tiene por título “Horizontes de Pensamiento”, e indagar con la experiencia y el concurso de otros colegas hasta dónde se soporta una apuesta de este tipo en medio de las tendencias burocráticas, técnicas, biologicistas, en las cuales el

vértigo a la caída y el temor a un mundo abierto, ajeno y desconocido, nos adhiere cada vez más a promesas y espejismos.

1. La vorágine moderna

Cuando Marshall Berman presenta su descripción y análisis de la modernidad, es indudable que la palabra “vorágine” condensa, de forma precisa, la delimitación que dicho autor hace de este acontecimiento de la humanidad (Berman, 2001). Parafraseando a Berman (2001), ser moderno es vivir una vida llena de paradojas y contradicciones; es estar dominados por inmensas organizaciones burocráticas y sin embargo no vacilar en la determinación de luchar para cambiar el mundo; es ser a la vez revolucionario y conservador: vitales ante posibilidades de experiencia y aventuras, y aterrorizados ante las profundidades nihilistas a que conducen tantas aventuras modernas. El hombre moderno se mueve entre promesas y amenazas. Y en la medida que la modernidad atraviesa todas las etnias, las geografías e ideologías, une la humanidad alrededor de una paradoja: lo moderno como acontecimiento nos arroja en una vorágine de perpetua desintegración y renovación.

Berman (2001) considera que dicha vorágine se alimenta de varios hechos destacados: los descubrimientos de las ciencias físicas, la industrialización, las alteraciones demográficas, el crecimiento urbano, el mercado capitalista fluctuante. En su forma de ver, esta vorágine ha recibido, en el siglo XX, el nombre de modernización, y durante el siglo XIX el de modernismo. Su libro *Todo lo sólido se desvanece en el aire* es un estudio de la dialéctica entre estos dos términos. Es un texto que expone gran cantidad de hechos sobre los cuales se advierten posturas a favor y en contra de las ideas de progreso, perfectibilidad y desarrollo propias del mundo moderno.

A *Culturas híbridas* García Canclini lo nombra como un texto para no dejarse meter en falsas oposiciones, tales como alto y popular, urbano

y rural, moderno y tradicional. Y su primera definición de hibridación¹ muestra la necesidad de desligarse de las dificultades procuradas por el tránsito de dicha noción desde la biología hacia las ciencias sociales. La idea es pensar la noción de hibridación como un detonante que impactó profundamente el modo de hablar de identidad, cultura, diferencia, desigualdad y otros. En ese sentido, quizás su apuesta más destacada es poner en evidencia no sólo fusiones o imbricaciones, sino un modo de percibir los conflictos que genera la interculturalidad en medio de la decadencia.

Y esta apuesta, que recorre infinidad de contextos, autores, procesos sociales y culturales, intenta dejar clara la utilidad de la noción de hibridación: permite salir de los discursos biologicistas y esencialistas de la identidad, la autenticidad y la pureza cultural, al tiempo que permite identificar y explicar múltiples alianzas fecundas (García, 2001). En suma, si hay algo cuestionable en este momento es la idea de identidad, en tanto se comprenda ella como conjunto de rasgos fijos, como la esencia de una etnia o una nación. La salida, entonces, es que la hibridación, más que verificar una autosuficiencia, sirve para entender cómo un individuo ocupa un lugar en medio de la heterogeneidad (García, 2001).

Las posiciones de los sujetos, vistos con la lente de la hibridación, están pues conjuradas desde los movimientos segregatorios o de inclusión, pues en el fondo se encuentra la idea de que se trata de procesos a los cuales se puede acceder y se pueden abandonar (García, 2001). Quizás sea una mirada apresurada la que observa el texto, pero puede indicarse que García Canclini tiene una apuesta con el texto, quizás entre muchas, y es que la hibridación como proceso (de intersección y transacciones), es la que hace posible que la multiculturalidad segregatoria se convierta en interculturalidad, hecho que permitiría trabajar democráticamente

1 "Entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras y prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas". (García, 2001, p.3).

con la divergencia. De dicha interculturalidad se va a encargar el texto, y allí se nos permite atisbar una serie de procesos en los cuales no cabe hablar de épocas, experiencias o dispositivos clausurados.

El texto de García (2001) me parece toda una propuesta. Es abierto, es dúctil y toma ejemplos de aquí y de allá con una gran erudición, a fin de hacer inteligible sus observaciones sobre los procesos interculturales. Empero, veo que son amplios los caminos que deja abiertos y muchos de los asuntos señalados están francamente dispersos en su exposición. Notable en ese sentido su idea de acciones políticas que logren globalizar y democratizar los derechos ciudadanos, tanto como los bienes, los repertorios culturales, la economía misma. Son ideas notables, no necesariamente deleznable o carentes de importancia, pero poco argumentadas en su elaboración.

En el sentido anterior, parece que García (2001), esta es mi interpretación, considera los procesos de hibridación de forma muy exterior a las vivencias del individuo, como hechos acontecidos a los cuales se les reclama otra lectura, otra interpretación y otra apuesta. El detonante mayúsculo, coincidimos con él, es verificar que la identidad como eco de un aspecto o un rasgo esencial de individuos y naciones no existe más. Empero, me parece que falta, en dicho texto, una mirada más concreta a ese vínculo entre el individuo y el colectivo, y aún podría señalar que en el ámbito de la formación es necesario detenerse un poco más en la exposición de ciertas ideas. Creo que para ello nos reunimos al final de este seminario, justo para indicar dónde este y otros textos nos llamaron la atención. Si es así, se logra el cometido del uso de la noción, pues ciertamente es un detonante.

2. Desde la secularización hasta el nihilismo como fenómeno psicológico.

Recordemos cómo Berman (2001) ha señalado que el ser, es la vez revolucionario y conservador, atemorizado ante las profundidades nihilistas a que conducen las aventuras modernas, ansioso por crear

y asirse a algo real aun cuando todo se desvanezca. Observemos que de alguna manera Berman (2001) habla de un hombre indefinido en su misma esencia; quizás no sea arriesgado decir, en consecuencia, que habla de un sujeto si comprendemos este como aquel que de algún modo está amarrado a los dispositivos y dinámicas de su tiempo.

En tal sentido, se trata de un sujeto al cual se impugna desde muchos lugares (Nietzsche, Heidegger, Foucault). Se lo impugna especialmente cuando se le atribuyen cualidades que le permitirían discernir entre el conocimiento verdadero y falso, entre real y aparente; se refuta el sujeto que se percibe indisoluble en su identidad y consistente en sus convicciones, o que se declara sujeto trascendental porque se presume dotado de una moral de validez universal. Este tipo de configuraciones, tejidas entre las plumas de Descartes y de Kant, son las que, con frecuencia, se cuestionan desde intérpretes de la modernidad que apuntan su argumentación a señalar que la razón ha desaparecido, que todo es líquido, que estamos atrapados por el miedo o por las lógicas del capitalismo.

Sin embargo, es importante anotar cómo dichas elaboraciones, con frecuencia, hablan del sujeto como algo universal. Es decir, se trata de un tipo de crítica que cae en la sin salida o encalla en profundas aporías, pues supone que todos los hombres de hoy son plenamente actuales, o que todos se arrojan al constante devenir. Es decir, el quiebre de estas críticas es no ver que el cuerpo tiene las marcas de la historia, y la historia misma crea cuerpos diversos, no universales.

Ahora, el asunto del sujeto, aunque refutado, Hopenhayn (1997) lo piensa como un tema inagotable: “cuanto más se lo impugna más se convierte éste en un tema de interpelación. En la fogata donde se inmola el concepto también se inmortaliza su cadáver” (p. 11). Su forma de ver prefiere apreciarlo envuelto en una serie de mitos que acompañan su comprensión, los cuales él destaca del siguiente modo: no somos libres, no somos autónomos, no hemos logrado emanciparnos, ni tampoco hemos sido capaces de alcanzar una identidad consistente. La

mirada de Hopenhayn (1997) muestra al sujeto ubicado en una báscula compleja: no le es fácil abandonar la certeza de unidad, como tampoco le es fácil soportar el vértigo de la disolución. El sujeto puede condensar las antípodas, es decir, el miedo a la pérdida de certezas alterna la angustia de la caída y el placer de la autoexpansión.

Para él, una oleada secularizadora envuelve la sociedad actual, entendiendo por tal la lucha del sujeto moderno por liberarse de los prejuicios, mitos y costumbres, y por ganar en dicha lucha una imagen de sí mismo; ha caído bajo sospecha todo discurso totalizador, se ha derrumbado toda la razón que intentaba arbitrar las reglas del conocimiento y de la acción humana (Hopenhayn (1997)). La cuestión central, entonces, es que la secularización tiene un doble filo: por un lado, libera al sujeto de todo relato que obstruya su poder para redefinirse a discreción y, por otro lado, sumerge al sujeto en la orfandad que dicha libertad supone.

Hopenhayn (1997) señala que la modernidad generó dos mitos que se conservan y confluyen en muchas colectividades y aún en sujetos particulares: de un lado la idea de un sujeto que se pretende unitario y reclama identidad; del otro lado, la idea de un sujeto emancipado de toda identidad posible. Este proceso se gesta con el antropocentrismo renacentista, se refuerza con el racionalismo y el poder laico, luego se fortalece con el espíritu industrial y con la revolución misma.

La emancipación siempre cuestiona la identidad en el devenir temporal. Pero entre los modernos también emerge una valoración extrema de la identidad y, desde allí, una urgencia por confrontar el ímpetu transfigurador de la secularización, manifiesto en un anhelo de sustancialidad, de coherencia y continuidad. Ahora, la contradicción entre emancipación e identidad quedaría conjurada con el mayor de los mitos modernos: la razón. Empero, la razón no cumplió ninguna de sus promesas de conocimiento, libertad y progreso equilibrado. Esto lo vamos a ver más adelante. Sólo hasta las elaboraciones de Nietzsche (2011) se pone un nombre propio a este estado de cosas en el

mundo moderno: nihilismo. Este emerge para aprehender la situación más desolada y al tiempo ambiciosa de los hombres. El nihilismo, desprendido de la enigmática *muerte de Dios*, permite avanzar en la comprensión de esa orfandad del hombre moderno en la cual se juegan la partida la angustia de la caída y el frenesí de la autoexpansión.

El nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega este, el más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un error señalar como causas del nihilismo las “crisis sociales”, la “degeneración fisiológica”, incluso la corrupción. Se trata de la época más honrada y compasiva... en una interpretación muy determinada, la cristiano-moral, se asienta el nihilismo (Nietzsche, 2011, p. 33).

El alto valor otorgado por el cristianismo a la verdad hizo que se desarrollara un asco ante la falsedad y la mentira, a partir de todas las interpretaciones cristianas del mundo y de la historia. De hecho, Nietzsche (2011) comienza cuestionando las verdades “divinas” en el platonismo, es una crítica a las verdades incólumes; una evaluación de las formas de interpretación occidentales del ser, de la ciencia con sus pretensiones de objetividad. Si la crítica nietzscheana toma de frente el cristianismo, es por la amplitud y alcances de este en Occidente, es una condición necesaria. Entonces, la crítica está es sobre la metafísica. Hopenhayn (1997) destaca cómo no sólo el cristiano separa en verdadero y falso, entre esencias y apariencias, entre culpa y redención; indica cómo otros, sin ser cristianos, se mueven entre los deseos de autonomía y ciertas actitudes propias de una oveja de rebaño.

Retengamos que el nihilismo no es una época, tampoco un estado de cosas aislado del individuo, esto es importante. “El nihilismo es un estado psicológico que surge cuando hemos buscado un ‘sentido’ a cualquier suceso que no lo tenga, de manera que el que busca acaba perdiendo el ánimo” (Nietzsche, 2011, p. 38). En todo nihilismo subyace una idea de fin, y para justificarlo como estado psicológico Nietzsche (2011) presenta tres condiciones importantes, las cuales retomamos porque nos parece que hablan de forma transparente del hombre

actual: primera, no se llega a nada pensando en el devenir; segunda, aparece la sensación de que debajo de los devenires no existe ninguna gran unidad a la cual el hombre pueda entregarse por completo; tercero, el hombre condena todo devenir como un engaño y por ello inventa un mundo más allá que considera verdadero.

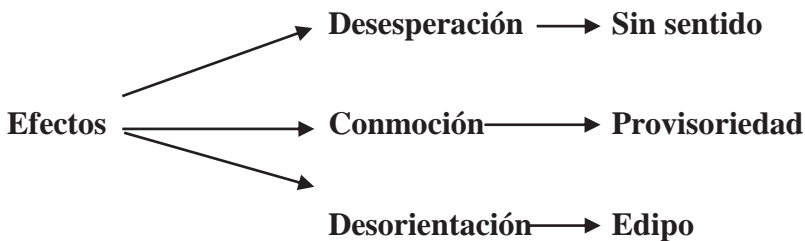
Pero la cuestión se recrudece cuando el hombre se da cuenta de que estas construcciones son producto de necesidades psicológicas, y entonces adviene lo que él llama el nihilismo más profundo, a saber: emerge un sentimiento de falta de valor del todo cuando comprende que ni con el concepto de fin, de unidad, o de verdad misma, se puede interpretar el carácter general de la existencia (Nietzsche, 2011). El nihilismo significa que los valores supremos pierden validez, justo porque falta la respuesta al por qué y ha venido prevaleciendo la pregunta utilitarista del para qué (Nietzsche, 2011)

Para nuestro cometido, y como forma de hilar estas ideas nietzscheanas con lo expuesto previamente, conviene pesquisar el nihilismo como un fenómeno psicológico, que surge cuando se ha aplicado una totalidad, una sistematización, incluso una organización a todo acontecer. Cuando se buscan formas de unidad, las cuales se amparan generalmente en las formas del monismo, y cuando el hombre se percibe en conexión y dependencia de un “todo”, pues el bien de la totalidad requiere de la entrega del individuo. Allí se instala la moral como renuncia a la voluntad de existir.

En suma, la muerte de Dios en Nietzsche, más que una proclama de ateísmo, es una idea donde se implican varias muertes: la muerte de un sujeto que se autodefine como criatura; la muerte de la metafísica entendida como categoría que establece diferencias entre el conocimiento verdadero y falso, entre esencial y aparente, entre sujeto y mundo, entre pensamiento y fenómeno; la muerte del mito moderno de progreso; la muerte en la certeza y la autoconfianza en el yo.

Voy a retomar un comentario, y un esquema sin título, de Alfredo Eidelsztein donde se destacan las nociones centrales del nihilismo que viene trabajando Ricardo Cuaniscu (2001), en su conferencia sobre la globalización y el nihilismo; en ella se hace un fino tejido de algunos hitos de la modernidad, desde los cuales se le brinda al hombre un particular carácter: el hombre moderno es fundamentalmente un trabajador y con la técnica un funcionario (Cuaniscu, 2001).

Concepto —————> **Muerte de Dios – De salvación**



Consecuencias:

Síntoma —————> **Reducción – Miedo**

El nihilismo es un fenómeno bastante complejo pero, prioritariamente, es la sensación de que nada tiene sentido, que todo es para nada, que todos los esfuerzos que realiza la humanidad son vanos, no se sabe hacia dónde se va. Y esta incertidumbre crea dos síntomas fundamentales: la sensación de reducción y mucho temor. La reducción es como un empequeñecimiento, una banalización en todos los ámbitos. Y del miedo ya tenemos varias versiones que paralizan el sujeto: se presenta como una especie de nada que asecha desde la intimidad y lo lleva a la desesperación, a tratar de buscar algún polo,

los cuales hemos ubicado entre la identidad o la emancipación. En la identidad podemos poner la expresión de Berman (2001) cuando recuerda que volvemos al pasado como un ropero, aunque nos damos cuenta que ningún vestido está para la ocasión. La emancipación nos muestra ávidos de experiencias nuevas, entregados al devenir, y en ese sentido la técnica es una gran promesa.

Por allí Cuasnicu (2001) propone pensar a Edipo en el sentido de la desorientación, de la ceguera que no permite saber hacia dónde ir. La situación es como la de estar a la intemperie, como si una catástrofe o cierta amenaza indefinible se cerniera sobre nosotros sin saber por qué lado... La interpretación de Cuasnicu (2001) es que todo el esfuerzo, titánico por demás, se encubre con en una voluntad de trabajo, la cual encarna el carácter singular del hombre moderno en los últimos doscientos años. Sobre todo a partir de Kant, donde la relación del hombre con su entorno, con la totalidad, es una relación de objeto. Todo aquello que tiene valor, todo aquello que es la totalidad de los entes está a disposición del hombre, está frente a él, y el hombre objetualiza todo, pues siente que todo está a disposición suya. El objeto es para una subjetividad, es para un sujeto que lo constituye en las condiciones de posibilidad de lo que se presenta.

Esta es la teoría kantiana en el sentido de que no sabemos lo que es la realidad en sí, lo real, sino que lo que podemos aprender, que es a través de la intuición y de los conceptos, es una función de constitución de la realidad donde la realidad queda encubierta. De ahí el gran desarrollo de la ciencia a partir de Kant y Newton, que objetalizan la totalidad de los entes, el ente está a disposición del hombre para ser manipulado. El hombre puede ejercer una violencia sobre la totalidad del mundo, el mundo está a disposición de él para ser transformado, comprendido, puesto a su servicio. De alguna manera, esto es una versión laica donde el puesto de Dios es ocupado por la razón, la razón pura, y es el trabajo, el trabajo de la razón, lo que de alguna manera es divinizado.

Actualmente esto es la técnica. La técnica es esta voluntad de poder que moviliza al mundo, que transforma al mundo, que lo saca de quicio, que lo acelera y que es fundamentalmente trabajo. Y detrás del trabajo está la razón que objetualiza, que tiene una actitud desacralizada con respecto al mundo.

Por otra parte, complementario a esto, la esencia de la técnica es una explotación sin fin de la naturaleza, tanto de la naturaleza del hombre como de la naturaleza en general. Este imperio universal de la técnica es una acción nihilista, somete a los valores e ideales a una reducción particular, esto es, a una función práctica. A este estado Nietzsche (2011) lo llama el estado de normalidad de la humanidad, en esto nos englobamos todos, es un estado normal. Ahora, esta normalidad asume dos maneras, la activa y la pasiva. Se puede vivir el nihilismo de un modo activo o de un modo pasivo. Es decir, de un modo activo se manifiesta como un gran poderío, como una capacidad enorme de transformación, como una empresa titánica, como esta voluntad de someterse absolutamente a la naturaleza. Por otro lado, el nihilismo puede ser vivido de una manera pasiva, como decadencia, cuando no tenemos ninguna valoración que oponer a estas fuerzas, a este mundo como campo de explotación.

La interpretación moderna de lo que rige el ser se circunscribe en el trabajo. Para nosotros, la totalidad del ente está comprendida como trabajo. En este momento histórico, en los últimos doscientos años, ser quiere decir trabajo, ser quiere decir voluntad de poder encarnado fundamentalmente en la técnica, en la tecnología. No hay dimensión que nosotros no pensemos como trabajo.

En síntesis, el nihilismo es un proceso en el que pierden obligatoriedad todos los vínculos vigentes hasta ahora, tanto los de las instituciones como los de los contratos sociales –y por ende el hombre queda libre para la nada. En ese sentido, el hombre se abisma en lo insondable del origen. Pero esta última fase no la ve Nietzsche (2011) como incurable; al revés, la tiene como curable a través del dolor. Y cuando digo el dolor

no lo digo en el sentido del sufrimiento cristiano, no en el sentido de una purificación, sino en el sentido de una concentración en el lugar de lo más íntimo y propio, ese lugar donde el hombre concentra este capital aun no explotado del dolor.

La técnica es una suerte de avasallamiento al cual no tenemos qué oponerle. La técnica se nos presenta siempre como aquella posibilidad de salvación, la técnica siempre nos dice que todo efecto no deseado, todo efecto colateral no deseado, es algo que la misma técnica puede ir solucionando. Todo efecto colateral no deseado lo vamos a solucionar con lo mismo, con más de lo mismo. Lo mismo se dice de la democracia –con más democracia– de muchos problemas hoy. Allí emerge una actitud derrotista que se encarna en lo que se llama nihilismo pasivo.

3. Una forma de leer el individuo

Para pensar el individuo, Berman (2001) es claro en señalar algunas ideas generales de bastante relevancia: la modernidad fragmenta la posibilidad de dar un significado a la vida de las personas, y el hombre moderno, desde los albores de la modernidad, se percibe inmerso en un torbellino. Sobre este marco trae a colación la voz de Carlos Marx, quien, durante el siglo XIX, anunciaba el desvanecimiento de lo sólido y destacaba cómo todo el siglo expresaba abundantes síntomas de decadencia, pues, en su forma de ver, los seres humanos se vieron forzados a considerar seriamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas (Berman, 2001). Adicionalmente, Berman (2001) bordea una tesis central del pensamiento nietzscheano al recordar cómo en la modernidad, luego de la “muerte de Dios” y del consecuente advenimiento del nihilismo, existe una crisis que toca a todos los hombres y se manifiesta en la imposibilidad de estos para introducirse en el “cuadro”, es decir, todo hombre presenta una enorme dificultad de participar del pensamiento de su propio tiempo. Algunos hombres se quedan en el pasado, lo añoran, aunque verifican a cada instante que nada es simétrico con la vida que llevan; otros hombres, en cambio,

alucinan con el futuro y por ello se entregan temerariamente a los acontecimientos.

Vértigo y gusto por probarlo todo emerge como la senda más segura de algunos hombres, mientras que para otros el mundo es tan confuso, y al tiempo tan animado, como esas canciones navideñas que dicen todo y finalmente no dicen nada (*Little Jack Hornes: Jaimito bocina / Se sentó en la esquina / Comiendo pastel de Navidad. / Adentro el pulgar hundió / Y una ciruela salió / Y dijo "¡Qué niño tan bueno soy!"*).



Coincidimos en que una *perpetua desintegración y renovación* parecen ser los surcos centrales de la vida moderna. Sin embargo, optamos por definir la misma paradoja señalada por Berman (2001) en términos de una basculación subjetiva entre la *emancipación y la identidad*, y para darle contenido recurriremos, más adelante, a una interpretación de lo que ello puede implicar para el sujeto y para

aquel que se encarga de acompañarlo en la revisión de sus acciones y pensamientos específicos.

Tomemos la definición de vorágine que nos provee el diccionario: **confusión, desorden y precipitación en los sentimientos, forma de vida.** Esta definición amarra una apreciación de las acciones y sentimientos propios del hombre. De alguna manera el texto de Berman (2001) se trata de eso, y no simplemente de una descripción de hechos aislados de la historia que nada tiene que ver con el sujeto. Es por ello que un pensamiento comprometido con el hombre en algún sentido profundo, debe verificar el lugar en el cual este se ubica ante las dinámicas específicas de eso que en principio parece extraño al hombre mismo.

Muchos hechos fundamentales contribuyeron en la configuración de la báscula que soporta el sujeto en el cenit de lo moderno, es decir, dos caras resumen las tendencias del hombre que desde allí se forja: anhelos de identidad a partir de relatos y valores; búsquedas de emancipación jalonadas por un afán de un porvenir del cual no se sabe nada o se encuentra amarrado a una promesa.

4. Fenómenos individuales o manifestaciones subjetivas

Desde la introducción de *Psicología de las masas y análisis del Yo*, Freud nombra “fenómenos sociales” a todos los vínculos que el individuo singular mantiene con sus padres y hermanos, con su objeto de amor, con su maestro, con su médico (Freud, 1978). Esta consideración psicoanalítica del vínculo social implica que el individuo recibe influjos no de una persona única, sino de un número más o menos extenso de ellas, lo que hace que muchas orientaciones, perspectivas y modos de ver el mundo han adquirido una enorme importancia para él.

Esta idea de vínculo legada por Freud fue retomada posteriormente por otros teóricos interesados en el extraño vínculo existente entre el individuo y el colectivo, del mismo modo que se retomó el análisis de las incidencias recíprocas entre estos. Bajo esta perspectiva, los usos de la lingüística no fueron escasos, como tampoco los análisis

antropológicos de la cultura y la sociedad, o la revisión de las ideologías reinantes en la postguerra.

En general, todos los análisis condujeron a pensar los acontecimientos sociales como producto de una fuerte imbricación del individuo con el colectivo y viceversa, las afecciones individuales (especialmente en aspectos psicológicos) como el efecto de lo societario sobre ellos. En ese sentido, muchos de los planteamientos propios de finales del siglo XX retoman ideas escritas en los comienzos del siglo para reconsiderar o proseguir esa idea freudiana de que todo individuo ha de ser pensado como miembro de un pueblo, una casta, el individuo-colectivo es un principio de trabajo para la comprensión del psiquismo del hombre, también para pensar asuntos relativos a la posibilidad de experiencia, a la moral, a los regímenes políticos y configuraciones sociales. Entre ellos destacaríamos, además de los ya señalados, las figuras de Benjamín, Heidegger, Ricouer, Arendt, Foucault y otros, los cuales agregan matices y problemas específicos a dicha relación.

Es llamativo, por ejemplo, el modo cómo se nombran, en estas nuevas corrientes de postguerra, los vínculos sociales: son fenómenos que acontecen entre un sujeto y el otro semejante, y entre un sujeto y el Otro. La primera forma hace referencia a las formas singulares de sufrimientos, que alcanzan gran desarrollo en la comprensión de las psicosis, las psicopatías y las neurosis en general. En la segunda forma de vínculo, se alude al Otro como representación condensada de la cultura, pues, tal como lo señala Lacan (1997), esta se la encuentra en los monumentos, en los escritos, en el folklor, en las instituciones sociales, en el cuerpo de los individuos.

Esta idea de cultura y el estudio de ese extraño e indisoluble vínculo entre sujeto y colectividad, el cual no pudo ser agotado por los grandes proyectos modernos, da cabida para que nuestra línea de investigación *Psicología y Cultura* presente el estudio de las manifestaciones culturales, filosóficas y estéticas como vías para arribar a una comprensión amplia del hombre, y de lo que allí se juega

para su estado anímico, sin que necesariamente ello nos conduzca a oposiciones radicales como las vividas en los albores de la modernidad, en categorías de bueno- malo, verdadero-aparente, emancipación-identidad, entre otras; sino apuntando al discernimiento del individuo desde sus posibilidades de experiencia o envuelto en dispositivos singulares (García, 2001)

Contando con lo anterior, varias son las aspiraciones de la línea de investigación *Psicología y Cultura* de la Institución Universitaria de Envigado. La primera es no caer en los deslindes ingenuos entre individuo y colectivo, que amplias taras han dejado a la posibilidad de pensar al hombre desde diversas perspectivas, puesto que los diálogos posibles se cierran una vez se intenta el encuentro de un objeto y un método específico. Una segunda aspiración es poder considerar, en los trabajos futuros, cómo lo singular y lo universal, sin ser idénticos, no son necesariamente opuestos. Una tercera aspiración de la línea concierne a la necesidad de descompletar (con enormes beneficios para la formación del psicólogo) las tentaciones actuales de absorber todo lo singular del sujeto en los universales de la ciencia, especialmente por la vía de los desarrollos de la biología.

Consideraciones finales para un futuro desarrollo

Ahora, si las anotaciones de Berman (2001) o García (2001) resultan “bastante abstractas” como para darles lugar en el conjunto de los saberes importantes para la formación de un psicólogo, ello puede deberse, también, al modo como mayoritariamente se concibe la formación del psicólogo y aún la psicología: saberes aislados de otros discursos, encerrados en posiciones puristas con las cuales se denota una nostalgia del pasado o una tendencia a la emancipación bajo el alucinante tender hacia un futuro incierto, aunque lleno de promesas de perfectibilidad, progreso y desarrollo.

Canguilhem (2001) ya había hecho una crítica severa al saber psicológico, al nombrar que fácilmente podía caminarsse por las rutas

de una filosofía sin rigor alguno, de una ética sin exigencia o una medicina sin control. Y esa crítica caló hondo en nuestro pensamiento como psicólogos. Sin embargo, otras líneas del mismo autor devuelven la posibilidad de que el psicólogo se ocupe de distintas maneras de su objeto: como ciencia del sentido externo, como ciencia del sentido íntimo y como ciencia de la intimidad. Una pregunta por el malestar experimentado por el sujeto puede fácilmente tener una deriva en el exterior –me cae mal o no me gusta–; pueden encontrarse evidencias íntimas del sujeto que puede nombrar, que hacen parte de un pensamiento que lo embarga; pero es muy posible que el sujeto no sepa –en su intimidad– que le ocasiona dicho malestar. En esta última posibilidad se encuentra nuestra apuesta: en la subjetividad emerge una intimidad que forja el sujeto contemporáneo y de la cual él mismo es desconocedor. Esta es la vía que nosotros privilegiamos.

Bibliografía.

- Berman, M. (2001). *Todo lo Sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Bogotá: Siglo XXII Editores.
- Canguilhem, G. (2001). ¿Qué es la psicología? Recuperado de: <http://www.elseminario.com.ar>
- Cuasnicu, R. (28 junio de 2001). *Globalización como nihilismo*. Charla pública en el marco de las discusiones sobre ética y psicoanálisis. Buenos Aires, Argentina.
- Hopenhayn, M. (1997). *Después del Nihilismo: de Nietzsche a Foucault*. Barcelona: Editorial Andrés Bello.
- Nietzsche, F. (2011). *La voluntad de poder*. Madrid: Editorial Edaf.
- Freud, S. (1978). *Psicología de las masas y análisis del Yo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- García, N. (2001). *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Lacan, J. (1997). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. Escritos I*. Madrid: Siglo XXI editores.

