

109  
25

**Universidad Nacional Autónoma de México**

Facultad de Psicología

**PSICOLOGÍA SOCIAL Y CRISIS MODERNA: ALGO SOBRE  
LOS TROPIEZOS DE LA IDENTIDAD**

TESIS PROFESIONAL QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADA EN PSICOLOGÍA PRESENTA:

**MÓNICA MARGAIN CASTRO**

NÚM. DE CUENTA: 9255968-6

**DIRECTORA: PATRICIA DE BUEN RODRÍGUEZ**

MÉXICO

1999

TESIS CON

73



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

### **Agradecimientos...**

Pensé que este asunto de los agradecimientos y las dedicatorias era cosa de unos momentos apenas, la vida y los instantes me han enseñado en cambio que la cosa no es tan sencilla; gran parte de ese aprendizaje se lo debo a Ixkic, así es que empecemos por ahí: gracias Kikolina por la presencia, por el café y el pie de limón, por los años y por las horas largas, espalda con espalda frente a un par de computadoras, ah, y gracias también (a Elvira y a ti) por lo de las dedicatorias y las 3 páginas que a continuación aparecen.

A Norma por casi 22 años de presencias, por los caminos recorridos, por las buenas y las malas y por compartir conmigo la prueba irrefutable de que las amistades sí pueden ser pa' siempre aunque los caminos sean distintos (que no distantes).

A Dana por permitirme vivir la experiencia (de la cual me privaron mis padres) de tener una hermana en todo el sentido y la extensión de la palabra: con los días buenos y los malos, los de "reventón" y de drama, las noches largas y llenas de palabras, las historias, los silencios y las que desembocaron en verdaderas "tragedias"...gracias también por esos días en los que te mantuviste detrás de una silla llevándome a empujones y haciendo de las inmovilidades un camino más ligero.

A Pablo, Saúl y Laura por el principio de esta historia tan llena de psicología, por llegar en el momento en que más falta hacían y por haberse quedado tan dentro de mi vida. A Bere por todas y cada una de las palabras, por la eterna presencia, por el tiempo y "las terapias" y por llegar siempre en el momento en el que uno pide a gritos una amiga. A Gaby por miles de horas y miles de cafés y miles de tardes y miles de noches y miles de voces y secretos, por Lacan y por Atraud, y por la locura compartida. A Merce por aquello del ombligo (que en verdad es la sensación de una extensión). A Dení por los silencios que hablan y llenan de sustancia, por la sabiduría de su mirada y por lo exacto de sus palabras. Y a Rodolfo por meterme en el problema de leer lo que leí y escribir lo que escribí...gracias.

A CBSJ (el Amador y "los Amadores", la More, el Barry y la Angelita, Mica y Noe, Pepe y Karla, David y por supuesto, el Karmelo y Gerardo) por la magia de hacer de cualquier día un jueves, por estar a pesar de mis "sorpresas", por exigir tanto de cada uno, por las lecturas compartidas, por las comidas y las cenas, por los chistes (buenos y malos), por la música y también por los regaños, por permitirme construir un mundo que sea "mi mundo".

A mi familia tan grande, loca, hermosa y complicada: a los abuelos, Juventino por su sabiduría y por haberme enseñado a amar la verdad y la justicia; y Mario (q.e.d) porque aunque se me fue, se bien que estuvo siempre, que desde algún sitio me vio estudiar y leer y escribir, por creer en mí desde el principio y porque, desde allá fue el testigo más cercano de este camino. A las abuelas (Marina y Cristina) por acompañarme y mostrar siempre una sonrisa, aún cuando las cosas no son del todo sencillas y por enseñarme que detrás de esa sonrisa siempre hay una gran fuerza.

A Mario Sergio (mi tío), Blanca, Andrea y Mario (mi primo) porque aunque desde lejos, siempre han encontrado la manera de estar y hacerlo saber.

A Ma. Luisa, mi tía, por estar siempre, por el gran apoyo, por el amor a la lectura y la filosofía, por Nietzsche y los libros, por los sueños compartidos, por la energía y el cuerpo en movimiento, por la esperanza de hacer de éste un mundo más despierto, por

las pláticas largas, por la confianza, por el ejemplo, por empujarme a llegar hasta aquí y acompañar el que fue un camino largo...por tantas y tantas cosas: gracias.

A mi papá por estar y esperar con paciencia la llegada de este momento, por acompañarme en el camino que me llevo de "Marieta" a "Mónica", por el hombro en los días largos, por la risa y la música en los otros y también por Crísty, que me enseñó a luchar por lo que uno quiere, a amar el trabajo y los estudios, a no dejarme caer, a hacer que mi voz se escuche y a decirle al mundo lo que pienso y lo que quiero.

A Lianes por su ser íntegro, por el apoyo de todos los días, por sus palabras grandes y sabías, por sus críticas y regaños, por ser sin obligación, por la honestidad, por la fuerza y la valentía, por el amor, por la constancia y la consistencia, por acompañarme durante toda la vida, por mi carrera, por la biblioteca, por enseñarme a estar orgullosa de ser universitaria en la UNAM...por todo y todos los días... gracias.

A Rodrigo y a Mariana (mis hermanos) por toda la vida, por ser las únicas dos personas en este mundo que me han permitido tener la certeza de ser parte de una familia y la confianza de que nunca estaré sola y porque soy lo que soy, en gran medida, por haber crecido a su lado.

A la Carmela, por enseñarme a leer en las miradas y a escuchar en los silencios, por su generosa sabiduría y por su eterna presencia.

A mi madre (cerebro), que sin duda es cosa aparte, por la vida, por las luchas, por su voz, por el aliento, por la fuerza, por la verdad, por la integridad, por la inteligencia, por el apoyo eterno y sin condiciones, por la magia, por la psicología, por el amor a prueba de todo, por los días negros que llenaste de luz, por creer siempre en mí, por todo y por toda mi vida...a ti más que a nadie, mil gracias.

A Karl por el principio del camino, por acompañarme en cada uno de los baches, por la presencia que es eterna, por seguir aquí siempre, por lo que pocos entienden y por permitirme demostrarle al mundo que el amor tiene muchas formas.

Y finalmente a Gerardo...mi amor, por la lucha compartida y por cada día. A ti Ger queda dedicado cada renglón de esta tesis, porque es en ti en donde mis palabras adquieren verdadero sentido y porque gracias a ti sigo escribiendo.

Mónica

## **Más agradecimientos...**

Hacer una tesis no es un trabajo solitario, él viene acompañado de un sin fin de lecturas, de muchas discusiones y de varias compañías, por ello, me detendré un momento para dar las gracias a las personas que hicieron posible la realización de este trabajo.

A Joaquín Figueroa, Adrián Medina, Francisco Pérez Cota y Pablo Fernández Christlieb porque en sus clases y con sus lecturas dio inicio el largo camino que culmina con el presente trabajo.

A Yolanda Bernal por su lectura y comentarios, por la paciencia en el asunto de la ortografía, por señalarme algunas confusiones y por aquello de Saramago.

A Josafat Cuevas por bajar a tierra el proyecto, por sus críticas y recomendaciones y por el psicoanálisis.

A Mario Pérez Zuviri por el entusiasmo de su lectura y por los comentarios siempre alentadores. Y por recordarme que el camino apenas empieza aquí.

Al seminario de los sábados por escuchar pacientemente cada una de estas letras, por ofrecer siempre un comentario, recomendar un libro o dame de "cocos".

A Hortensia Moreno por su sabia y paciente lectura, por las críticas y las porras, por los comentarios, por tantos libros y por tanto tiempo.

Y finalmente a Paty de Buen, por recibirme en plena crisis, por su guía, por cada comentario, por la paciencia, el tiempo y la cercanía, por asesorar y compartir el desarrollo de esta tesis...muchas gracias.

Mónica

**“Soy pesimista sí,  
porque creo que los pesimistas  
tienen más posibilidades de transformar  
la sociedad contemporánea en crisis”**

*José Saramago*  
Radio UNAM, Plaza Pública  
26 de Octubre de 1998

## El contenido...

<b>Introducción.....</b>	<b>2</b>
<b>Capítulo I: Los olvidos de un proyecto.....</b>	<b>13</b>
1. El día de hoy: sobre los caminos de la posmodernidad.....	13
2. La modernidad: los inicios.....	16
3. La modernidad: el lugar en sí.....	20
3.1 El individuo mental de occidente.....	30
3.2 Tiempo y velocidad como consecuencias modernas.....	38
3.3 Otredad y Alteridad: el ser a partir de un otro.....	43
<b>Capítulo II: Identidades y Modernidad en crisis.....</b>	<b>54</b>
1. Identidades.....	57
2. Espacio, tiempo y comunicación.....	65
3. Acerca de la tradición, lo sagrado y las memorias: identidad social.....	73
3. Seguridad ontológica (identidad del “sí mismo”).....	76
<b>Capítulo III: Identidad y nociones corporales.....</b>	<b>84</b>
1. El cuerpo: ¿qué es eso que llamamos cuerpo?.....	85
2. El cuerpo en la modernidad.....	96
2.1 El cuerpo: salud y enfermedad.....	98
2.2 El cuerpo y la apariencia: el arte de “lo de encimita”.....	100
2.3 El cuerpo programado para el control (una revisión de M. Foucault).....	104
2.4. La pasión como energía.....	111
3. El cuerpo desde la Psicología.....	114
<b>Capítulo IV: Crisis moderna y Psicología: sobre los tropiezos de la Identidad.....</b>	<b>129</b>
1. Reestructuración de las ciencias sociales ante los problemas de la modernidad en crisis.....	130
Sobre la Psicología.....	139
2. La Psicología como ciencia: la fragmentación de la disciplina.....	143
La Psicología y el proyecto moderno: reflexión sobre la Psicología individual y el laboratorio.....	151

3. La psicología que es social: ¿una salida al mundo individual, fragmentado, atemporal y aislado?.....	155
4. Sobre la identidad en la psicología social.....	163
El retorno a la vivencia humana.....	168
<b>Conclusiones.....</b>	<b>173</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>183</b>



## VIDA AL INSTANTE

Vida al instante.  
Función sin ensayo.  
Cuerpo sin prueba.  
Cabeza sin reflexión.

Ignoro el papel que hago.  
Sólo sé que es mío, no intercambiable.  
De qué va la obra,  
debo adivinarlo sobre el escenario.

Malamente preparada para el honor de la vida,  
soporto a duras penas el compás impuesto de la acción.  
Improviso, aunque aborrezco la improvisación.  
Tropiezo a cada paso con el descubrimiento de causa.  
Mi modo de vivir huele a aldea.  
Mis instintos son de aprendiz.  
La vergüenza, al excusarme, tanto más me humilla.  
Siento las circunstancias atenuantes como crueles.

Palabras y gestos irrevocables,  
estrellas no contadas,  
el carácter, como un abrigo abrochado, en marcha,  
he aquí el penoso fruto de este apremio.

¡Si al menos pudiera un miércoles ensayar primero,  
o al menos un jueves repetir una vez más!  
Pero ya llega el viernes con un guión desconocido.  
¿Acaso está bien? -Pregunto  
(con voz ronca,  
pues ni me han dejado aclararla tras los bastidores).

En vano pensar que no es más que un exámen somero  
hecho en un lugar provisorio. No.  
Me hallo entre decorados y veo cuán sólidos son.  
Me choca la precisión de cualquier *atrezzo*.  
El equipo giratorio funciona desde hace largo rato.  
Las nebulosas más lejanas ya han sido encendidas.  
Ah, no me cabe duda del estreno.  
Y lo que haga  
se tomará siempre en lo que hice.

*Witawa Szymborska* (traducción de Elzbieta Bortkiewicz)

## INTRODUCCIÓN

Para un mundo que ha dejado de creer en el poder absoluto de la razón y el individuo, un mundo que ha puesto en crisis las grandes explicaciones racionales de la realidad, la alternativa aun no es del todo clara y suele generar más preguntas de las que resuelve.

Como proyecto, la posmodernidad apenas nace y aún no sabemos en que culmine, o si será simplemente una especie de tránsito o una crisis finalmente superada. Como consecuencia, tiene mucho de desencanto, desesperanza, melancolía y agotamiento de una forma de vida constituida y dominante a lo largo de por lo menos 200 años, en donde muchas de las promesas que la modernidad nos ofreció terminaron por no cumplirse en su totalidad o resultaron ser poco gratificantes.

Ante la posmodernidad, el individuo y la razón ciertamente adquieren una libertad antes cerrada, pero también quedan extrañados, buscando significados y sentidos perdidos. El individuo posmoderno se pregunta, pero no encuentra respuestas que le den nombre y razón; los grandes paradigmas, las grandes ideologías y las esperanzas depositadas en el futuro se le han agotado, dejándolo en un presente que parece eterno, un presente en donde se encuentra terriblemente solo a pesar de estar acompañado.

En *Psicología social y modernidad en crisis: algo sobre los tropiezos de la identidad* parto de la idea de que la modernidad, más que un proyecto agotado, es un proyecto que se ha metido en una larga serie de problemas y ha terminado por encontrarse nadando en medio de una crisis que si bien ha sido ya nombrada por el ámbito intelectual, los actores que llevan el rol principal son claramente los sujetos comunes, es decir, el "hombre de la calle", los lugares de lo social, los espacios de la gente; encontrando ahí precisamente sus síntomas más visibles:

en lo heterogéneo frente a la universalidad, en el hoy frente al mañana, en los retornos, en la sensación de sin sentido y en un ser fragmentado y dividido también.

En la posmodernidad, la realidad parece inventarse en una especie de delirio colectivo, en la conversación y en los juegos, en el chiste y la literatura, en el cine y en las voces compartidas también. La posmodernidad parece ser entonces, más que un paradigma intelectual, la constatación y el bautizo de un sentimiento común presente en el arte, en la filosofía, en la sociología y en la psicología, en los medios de comunicación, pero también y sobre todo, en la familia, en los amigos, en el trabajo y en la pareja, porque parece ser más que nada y ante todo, una manera de ver y vivir la vida.

Se habla de la crisis moderna como un fenómeno, como una serie de circunstancias, errores o simples devenires que en algún momento nos empezaron a sonar ajenos y terminaron por hacernos crisis. El sentimiento común se encuentra nadando en medio de grandes dudas y de la falta de un proyecto en qué creer y en el cual depositar o desarrollar esperanzas e ideologías. Son muchas las preguntas y múltiples las posibles respuestas, muchos los discursos y las vidas, pero bastante pobres y endebles los anclajes en los que los sujetos habitamos y en los que buscamos encontrar o definir la infinidad de identidades que parecen conformarnos.

Ahora sabemos que tenemos nombre a partir de una serie de otros que nos nombran y sin los cuales sencillamente existimos; reconocer esto nos obliga a reconceptualizarnos y a reconstruirnos en medio de un mundo que nos exige constantes adaptaciones y en el cual nos vemos obligados a cargar un sí mismo dividido en partes que cada día caminan más distantes, tanto que parecen de pronto no terminar de embonar. Llegamos, en efecto nos convertimos en

modernos, pero el premio fue diferente al que esperamos un día y el precio por momentos parece demasiado alto.

La posmodernidad (modernidad en crisis, como será definida en el capítulo 1 del presente trabajo) es por lo tanto más que un problema en sí misma: muchos depositan en ella grandes ilusiones, otros viven aterrados ante la posibilidad de su desarrollo como un proyecto en forma, algunos la vemos más que como proyecto, como síntoma de la misma modernidad problematizada, pero al final me parece que antes de darle nombre y estatuto, debemos buscar la manera de comprender su origen, de darle razón, sitio, desarrollo y sentido en la historia, pues aparte de las discusiones que ya ha generado y que tan sólo nombrarla implican, se ha convertido ya en sentimiento común; la posmodernidad o "la modernidad metida en problemas"<sup>1</sup>, se respira en las calles y, aunque anónima en muchos casos, también se siente en la gente. Las ciencias sociales, en general, están buscando la manera de entenderla y enfrentarla, y la psicología ya no puede seguir haciendo caso omiso de ella; debe cuestionarla y, sobre todo, o al menos de principio, cuestionarse a sí misma dentro de ella.

Pensemos tan sólo en el conocimiento, detengámonos si se quiere un momento en él, en el caso de las revoluciones científicas, en los brincos de un paradigma a otro, en donde (de acuerdo a Kuhn<sup>2</sup>) las anomalías se apilan generando crisis. Sin embargo, si estas anomalías fueran sólo lógicas o empíricas, jamás nos sentiríamos amenazados por ellas: Pero cuando nuestra visión y aproximación al mundo es puesta en duda, sentimos angustia y la angustia es una reacción visceral. Toda pérdida implica dolor y duelo, y la pérdida de un paradigma (modernidad, ciencia, dicotomía mente/cuerpo) es, a menudo,

---

<sup>1</sup> A partir de este momento, la posmodernidad será vista no como un proyecto sino como el síntoma de una modernidad en crisis, como momento de vacío, producto de los problemas modernos, un momento de melancolía, de búsqueda de identidades, más como sentimiento que como aproximación filosófica o científica.

<sup>2</sup> T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, D.F., FCE, 1971.

una verdadera "catástrofe emocional" y en medio de esta catástrofe estamos en la obligación de hacernos nuevas preguntas, en este caso, sobre la psicología, sobre el sujeto, sobre nuestra forma de acercarnos a ella, y más aún, detenemos en un ser humano que además somos nosotros mismos, que busca respuestas, que no encuentra en dónde fundar sus identidades, qué perdió piso y que, igual que nosotros, pide ayuda.

La psicología, como todas las disciplinas sociales, se encuentra frente a una sociedad a la que se le ha empezado a caer el proyecto del cual es producto y en muchos sentidos la llenó tanto que la dejó vacía. De pronto nos vemos en la necesidad de llevar a cabo una búsqueda desesperada y hasta frenética de sentidos y orígenes perdidos, recurrimos a nuestro pasado y al de los otros, a la magia que negamos, al dinero, a los nombres, a la televisión o a las drogas. Buscamos, pero son tantas las respuestas que en esta modernidad podemos encontrar que quedamos paralizados.

Durante el periodo moderno, los psicólogos podían afirmar que había una materia de estudio disponible para indagar en ella, ya fuera la mente o el comportamiento y que además esta indagatoria era avalada por un método científico, lo que le permitía a nuestra disciplina entrar dentro del estatuto de CIENCIA. La posmodernidad (o modernidad en crisis), de acuerdo a K.Gergen invita al psicólogo a tomar en cuenta las circunstancias históricas, sociales y culturales de su investigación. El psicólogo no se encuentra ya frente a un individuo aislado, sino frente a uno socialmente constituido, formado por otros que están siempre presentes, frente a un sujeto que es mente y cuerpo, que es unidad.

Por mucho tiempo se ha dicho que las causas de la conducta humana radicaban en los substratos biológicos o en una serie de circunstancias determinantes que nos marcaban para el resto de la vida. La que aquí se nombra

“crisis moderna” es posible replantear esta idea, sin negarla del todo, pero sí acudiendo a nuevas nociones dentro de la psicología que es social, como lo es la idea de Bruner<sup>3</sup>, para quien las causas de la acción humana son la cultura y la búsqueda de significados dentro de esta cultura. Y si como nos dice, es la cultura un causal más del comportamiento, será entonces necesario recurrir a la psicología social o cultural para encontrar a través de ella, los significados humanos y poder desde ahí, iniciar un nuevo viaje en busca de su comprensión.

La psicología social de acuerdo a Moscovici<sup>4</sup>, como ciencia se encarga del conflicto que surge entre individuo y sociedad, mientras que como área particular estudia los problemas de ideología y comunicación. Y para Fernández Christlieb<sup>5</sup> lo que de inicio debe decirse de la psicología social es que “se trata de una disciplina crítica del sentido común”. Para este autor, la vida no corre en pares, ya que frente a la realidad del individuo y frente a la realidad de las instituciones sistémicas hay una tercera que no se encuentra en la primera ni en la segunda, sino que encarna en una realidad hecha de comunicación, es decir, de símbolos, de significados y de sentidos, una realidad que dice no le pertenece a nadie, pero que protagonizan todos los que pertenecen a ella, y cuyo sujeto es en primera y última instancia la colectividad.

En términos generales se pretende hacer una revisión de textos teóricos dedicados al proyecto moderno dentro de las ciencias sociales, para hablar de cómo la crisis moderna o posmodernidad pasa de ser una teoría novedosa a una teoría crítica en las ciencias sociales y finalmente a invadir el ámbito profano, esto es el de la calle, constituyendo una forma de vida con sujetos dueños de una identidad que es más bien endeble y confusa.

---

<sup>3</sup> Jerome Bruner, *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*; Madrid, Alianza, 1991.

<sup>4</sup> Serge Moscovici, *Psicología Social I y II*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.

<sup>5</sup> Pablo Fernández Christlieb, “Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva” en Mariza Montero (compiladora), *Construcción y crítica de la psicología social*, Barcelona, Anthropos, 1994.

La psicología como ciencia humana, no puede seguir colocando al individuo en el lugar de un "autómata mecánico", producto de la espontaneidad y no de un núcleo social, con circunstancias culturales e históricas. Pues esta noción termina por separar al estudioso (llamado científico) y a su sujeto de estudio (el hombre), perdiendo de esta forma gran parte de los aspectos más valiosos de este. Es momento pues de aprender a acercarse a las subjetividades, en lugar de huir de ellas y el trabajo tendría que ser desde aquí el de "delucidar el mundo dado por sentado para poder darnos a nosotros mismos opciones para la emancipación".<sup>6</sup>

En definitiva, estoy de acuerdo con Gergen en el sentido de que es innegable ya la necesidad de revalorar la noción de nuestro trabajo en psicología; en efecto, es necesario volver a la gente, salir del laboratorio, de la razón única y de la universalidad, que nos habían hecho olvidarnos de la gente y más aún de nuestro "sujeto de estudio". De Gergen surge la pregunta y el motivo del presente trabajo, la discusión y las respuesta son la base de la tesis que a continuación se desarrolla.

La lectura de *Actos de significado* de Bruner, me arrojó al replanteamiento del problema de la identidad en un sentido más bien social y colectivo en contraposición con la base individual que surge en la psicología a raíz de la auge moderno.

Bruner nos muestra cómo la revolución cognitiva se perdió al centrar su trabajo en la analogía de la mente humana y la computadora, perdiendo los sistemas simbólicos de los individuos como grandes herramientas que son, al final, el reflejo más claro de la comunidad, arraigados plenamente en el lenguaje y la cultura. A pesar de que los psicólogos cognitivos esta valiosas herramientas, se

---

<sup>6</sup> Keneth Gergen, "Hacia una psicología posmoderna" en *Investigación psicológica*, Vol. 1 Núm. 1, UNAM, México, 1991, pág.108.

concentraron en cómo eran “adquiridas” en forma de sistemas, privándose con esto de lo que la aparición de la cultura significaba para la adaptación y el funcionamiento humanos. No se trataba únicamente del aumento del tamaño y potencia de nuestro cerebro, éstos eran tan sólo pasos morfológicos de la evolución, que no tendrían mayor importancia sin la simultánea aparición de los sistemas simbólicos compartidos, de formas tradicionales de vivir y trabajar juntos; es decir, de la cultura, y fue precisa y tristemente esta noción la que se perdió dentro del trabajo cognitivo: la ruta era clara, pero se perdió al hombre en alguna desviación.

Rosario Esteinaou y Rene Millán plantean en “Cultura, identidad y consumo”<sup>7</sup> que aquellas sociedades que son modernas o marcadamente occidentales, parecen distinguirse de las tradicionales en el sentido de que no cuentan con un universo que es único y coherente, capaz de abarcar y darle significado a la totalidad y al espacio social (aún cuando ésta haya sido una de las apuestas). Pareciera ser que en estas sociedades se encuentra un claro debilitamiento de la centralidad simbólica, la cual tiende a la fragmentación y de esa misma manera se expresa. Esta “fragmentación” simbólica trae a la luz la necesidad de hacer un replantamiento de los términos clásicos con los que se concibe “la identidad”.

El individuo de las sociedades modernas parece ser cada vez más consciente de la existencia real de una división entre aquel que es su “mundo privado” y las grandes instituciones y el ámbito público, con los cuales entra en relación a través de una gran cantidad de papeles. En medio de lo cual los individuos se encuentran en situaciones sobre las que diferentes espacios de su cotidianidad, los ponen en relación con “mundos de significados”<sup>8</sup> y de

---

<sup>7</sup> Rosario Esteinaou y Rene Millán, “Cultura, identidad y consumo”, *Debate Feminista: Del cuerpo a las necesidades*, México, marzo 1991, Pp. 54 a 62.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pag. 58.



experiencia marcadamente diferentes y en ocasiones, la integración de estas realidades es muy difícil.

Con las cosas puestas de esta manera, se vuelve más problemática (en el plano individual y en el colectivo) la formación de un sistema único de atribuciones importantes que sean capaces de orientar las decisiones y dar coherencia e integración a comportamientos y parámetros axiológicos en las distintas esferas. La identidad se vuelve entonces difícil y es al mismo tiempo más urgente una nueva definición y aproximación a ella. Y dado que la identidad, en cualquier caso, necesita comunicarse para hacer visible tanto su identificación como su diferencia a través del constante intercambio de bienes no sólo materiales, sino culturales, ideológicos y políticos; nunca más podrá abordarse como algo aislado e individual, sino como una formación colectiva y social basada en la indiscutible presencia constante de otros que le dan nombres y formas múltiples, nunca más universales y aislados de un contexto.

Así, la búsqueda de este sujeto perdido en medio de la especialización, racionalización y universalidad moderna, me arrojó a la necesidad de preguntarme acerca de la identidad. La lectura del trabajo que sobre ella se ha llevado a cabo dentro de la psicología me fue llevando a la discusión y reflexión sobre los elementos que conforman la identidad, como son: la seguridad ontológica, la tradición, el tiempo y el espacio, la historia y la cultura y finalmente al redescubrimiento (o descubrimiento si vale decirlo) del cuerpo como figura, forma y sustancia llena de significados y sentidos que, en comunión con otros factores, forman la llamada identidad humana. Es a Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro*, a Michel Foucault en *Historia de la sexualidad*, a C. Dejours en *Investigaciones psicoanalíticas sobre el cuerpo* y a A. Aisenson Kogan en *Cuerpo y persona*, además de *La construcción del cuerpo* de T. Laqueur y *Fragmentos de una historia del cuerpo humano* de H. Naddaf Tazzi, a quienes les debo en gran

medida mi acercamiento a la identidad y finalmente al cuerpo como parte fundamental en la formación de la primera y como víctima y creación al mismo tiempo de las multiplicidades modernas y occidentales.

El desarrollo del trabajo estará centrado en las ideas esbozadas de manera rápida anteriormente y quedará dividido en cuatro capítulos: el primero de ellos busca ser un clavado al mundo que soñamos, a la gran apuesta que el proyecto moderno implicó y a los olvidos que fascinados por el mismo y ciegos por el entusiasmo, dejamos pasar. Y digo "un clavado" porque no se pretende que esto sea un tratado sobre modernidad, sino tan sólo un primer acercamiento a las implicaciones de ella en la vida cotidiana de los que habitamos el mundo actual, es por ello que "Los olvidos de un proyecto" centra su desarrollo en las implicaciones de tres ámbitos modernos: el tiempo y la velocidad, el individuo de Occidente y la otredad/alteridad, en la cotidianidad de los que por ahí se llaman hombres comunes<sup>9</sup>, como una manera de acceder al mundo de las identidades, que es el interés principal que impulsó el desarrollo del presente trabajo.

El capítulo II ("Identidades y modernidad en crisis") plantea la idea de que el desarrollo de la modernidad fue llevando al sujeto a sufrir una fragmentación de su ser ya desconocer la posibilidad de la integridad de él y su completa existencia.

El capítulo III ("Identidad y nociones corporales") busco recuperar de entre los escombros al cuerpo y presentarlo como una víctima más de la fragmentación, al ser separado de su complemento ( la mente) que queda sometido al control, a las exigencias de la moda y la apariencia, de la salud y al silencio y negación de

---

<sup>9</sup> Con el término de "hombre común" me refiero a aquel que vive en la calle y es preso de subjetividades, de un medio social que lo define y bautiza, aquel que se escapa a la objetividad y el control que una psicología del laboratorio, o bien una ciencia "universal", exige para su desarrollo y justificación.

su voz callada; pero también como la vía de un posible acceso para adquirir la integridad que como sujetos modernos perdimos.

Finalmente, el capítulo IV presenta una revisión rápida sobre el papel que la psicología ha jugado en esta fragmentación del sujeto humano y en la negación de sus identidades varias, al verse seducida por las exigencias de la ciencia moderna, alejándose cada instante más de su sujeto de estudio que es también la razón y justificación de su existencias.

El compromiso de "Psicología social y crisis moderna: algo sobre los tropiezos de la identidad", es con la psicología social o colectiva, con el retornos al sujeto humano "real", al "de la calle" que en aras de la "objetividad" desplazamos, y con la unificación de la disciplina como un todo que estudia a un ser íntegro, también.

En el trabajo que a continuación empieza, se desarrolla más que una propuesta, la invitación a detenerse un momento y atreverse a "perder el tiempo" (gran "pecado" moderno) y mirar sin pretender determinaciones y predicciones de antemano, a sentarse y ver transcurrir letras llenas de preguntas, pero dispuestas a hacerse oír. Pues al final son precisamente estos momentos en apariencia desesperanzadores, desquiciantes y enloquecedores, los que nos pueden llevar a la fascinante experiencia de mirar dentro de lo que antes parecía absurdo, sino inaceptable también, pero que siempre ha sido lo más cercano: la cultura, las personas, las subjetividades, los valores, los significados, las formas y el cada día. Al final, esto que algunos llaman posmodernidad y otros crisis, a pesar de ser un tránsito o el principio de un proyecto que aún ni termina de tener pies ni cabeza, le ha dado la oportunidad al hombre de recobrar el poder para hablar y observarse a sí mismo en el seno de su vida diaria. La posmodernidad se ha encargado de demostrar que, como dice Gergen<sup>10</sup>, "la verdad es al final un

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, pág. 101.

asunto de perspectiva” y dado que “las perspectivas son producto del intercambio social... y se construyen en sistemas de comunicación y relación...aquello que sucede en las ciencias sociales y en su conocimiento debe ser considerado también como producto de los procesos sociales que en ellas se dan”.

Sean pues bienvenidos a este viaje por la modernidad y los ríos de su crisis como paradigma, a los lugares de la colectividad y de los sujetos cargados y constituidos por una identidad que es fragmentada, que nace sólo a partir de ojos y que nunca más podrá ser vista como algo universal definidos por leyes abstractas y vacías de contexto, de historia y de mundos varios. Bienvenidos al surgimiento de más y más preguntas que nacen en este sujeto moderno y que le exigen a la psicología reconocer, mirar , preguntarse y asumirse desde este lugar que es uno en crisis.

## CAPÍTULO I LOS OLVIDOS DE UN PROYECTO

### 1. El día de hoy: sobre los caminos de la posmodernidad

“El nuevo amanecer fue más terrible de lo que nos habíamos atrevido a pensar. Nos habíamos engañado: el muro no era tal. Habíamos llenado de cuerdas y clavos una vasta planicie”.  
*Adolfo Castañón.*<sup>11</sup>

Actualmente suele ser recurrente el hecho de toparnos con un nombre, con un tema aún ambiguo, hablamos de un nuevo periodo, de un tiempo que es diferente y de una humanidad que se prepara a recibir un siglo más, a ser parte de los devenires del nuevo milenio y a pesar de ser éste un lugar aún sin forma y tiempo definido, ha dejado ya el viejo anonimato para apoderarse de ese nombre que empieza a volverse lugar común: se llama Posmodernidad o “Post-modernidad” (por aquello de las traducciones). Y al respecto de ella son ya muchas las tendencias y corrientes (todavía teóricas) que buscan clarificarla, hacerla específica y definirla, quizá sea por ello que a veces parece un rompecabezas en el que las piezas entran forzadas, aplastándose y confundiéndose unas con otras. Pero dado que el objetivo del presente trabajo no es, ni de lejos, darle forma a este rompecabezas, sino sencillamente situarnos en un espacio y un tiempo, en un momento histórico con un sin fin de devenires aún inciertos y ya resonantes, viajar por un periodo, un instante y buscamos en él; recurriré entonces a Josep Picó (1988)<sup>12</sup> para hacer un breve recuento, a modo de introducción, de algunas de estas tendencias definitorias o rumbos de discusión que respecto al significado y existencia de la posmodernidad o crisis moderna (como en adelante preferiré

<sup>11</sup> Adolfo Castañón, *El pabellón de la límpida soledad*, México, El equilibrista, 1988.

<sup>12</sup> Josep Picó (Comp.), *Modernidad y Postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988, Pp.36-45.

llamarla) se han ido gestando. Se trata únicamente de ofrecer un panorama general de aquello que en la teoría se discute, y en la calle, de una u otra manera, en menor o mayor grado, ya se vive o sobrevive.

Para Josep Picó, son tres los caminos principales que la discusión acerca de una crisis moderna ha generado: la “tesis neoconservadora”, la noción de “posmodernidad” como tal y; aquellos a los que llama “re-constructores reformistas”. El pensamiento de los primeros se encuentra claramente representado en Bell, para quien en la sociedad moderna se depositó toda creencia en el *futuro* de la ciencia y la técnica; mientras que en la sociedad posmoderna se disuelve esta esperanza y fé en el futuro, “ya nadie cree en el porvenir de la revolución y el progreso, la gente desea vivir en el *aquí* y el *ahora* buscando la calidad de vida y la cultura personalizada”.<sup>13</sup> El individuo, desde esta visión, al encontrarse totalmente sumido en una carrera por el nivel de vida, al legitimar la búsqueda de la realización personal, el verse acosado por imágenes, información y cultura, ha generado una “atomización” y “fragmentación” de la vida como totalidad. Vida cotidiana e individuo parecen entonces quedar presas de la “obsolescencia acelerada” y esta realización coincide con su fugacidad.

Ante el incesante proceso de personalización en la modernidad, los conservadores como Bell no quieren seguir siendo contaminados por este modernismo cultural, denunciando entonces la “secularización” de los valores y clamando por un retorno a posiciones anteriores a la modernidad.

Mientras que en ellos se observa la presencia de un periodo de alta modernidad de la que tenemos que escapar retomando a formas pasadas, en aquellos a los que J.Picó (1988) llama des-constructores y posmodernos, como Lyotard<sup>14</sup> (quien localiza el inicio de este periodo en la década de los 60, con la transformación de la naturaleza del saber afectada en dos de sus principales

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 37.

<sup>14</sup> Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna*, México, REI, 1990

funciones: la investigación y la transmisión de los conocimientos) y Derrida, quien observa la presencia de un dictado de fin de la modernidad, no únicamente en el sentido de una crisis sino más bien en el de una ruptura radical con la lógica moderna de camino único y la llegada a un periodo de posmodernidad como tal. “Rehúyen de todas las metanarrativas emancipadoras sustituyéndolas por una multiplicidad de juegos de lenguaje y se aprestan a desconstruir una lógica modernizadora”.<sup>15</sup> De acuerdo a *La condición postmoderna*<sup>16</sup> que desarrolla Lyotard (1979), nos encontraríamos en un periodo que designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XX. Para Wellmer la posmodernidad es un movimiento de des-construcción y desenmascaramiento de la razón ilustrada como respuesta al proyecto modernista, expresada de la siguiente manera por Josep Picó<sup>17</sup>: “a) un rechazo ontológico de la filosofía occidental b) una obsesión epistemológica con los fragmentos y fracturas y c) un compromiso ideológico con las minorías en política, sexo y lenguaje”.

Por último encontramos un tercer grupo al que J.Picó llama “re-constructores reformistas” (Habermas, Berman) que rechazan los dos discursos anteriores tratando de “desvelar el proceso selectivo de racionalización que se ha seguido hasta aquí denunciando sus patologías y trabajando en la reconstrucción racional de las condiciones universales de desarrollo de la razón que nos guíe hacia un proyecto de modernidad compartido por todos”<sup>18</sup>. Desde este punto de vista, el proyecto de modernidad no es una causa perdida, sino más bien un camino recuperable siempre y cuando se enderece el proceso racionalizador desde posturas teóricas de reconstrucción.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 44

<sup>16</sup> Jean-Francois Lyotard, *op.cit.*

<sup>17</sup> Josep Picó, *Op.cit.* Pp. 39-40.

<sup>18</sup> *Ibidem*, Pp. 44-45.

De esta manera puede observarse que las discusiones que la posmodernidad ha generado ya cuentan, aunque sin lugar a dudas siguen siendo confusas y variadas; algunos la han hecho el lugar de la esperanza, el sitio de un mundo nuevo y de gloria la cubren; otros la miran como un momento de retorno al pasado, depositando en esta mirada que regresa la esperanza de enderezar el camino, y algunos la vemos tan sólo como el nombre que se le ha dado a la crisis de una historia, de una época, de un momento largo, fuerte y definitorio (la modernidad) en el que aún nos encontramos a pesar de vivirlo de manera problemática. Es por ello que antes de preguntarnos acerca de si existe o no (como proyecto) eso que ya denominamos Posmodernidad<sup>19</sup>, y en caso de que así sea, antes de definir qué es y hacia dónde se dirige, se vuelve indispensable acercarnos a la modernidad y a los fenómenos que con el paso del tiempo ella ha provocado. Hablar de aquello que algunos ya dan como proyecto muerto y otros como algo incompleto o por completar, como algo que extravió quizá el camino, pero que no se puede (ni tiene sentido) olvidar o dejar de lado.

## **2. La modernidad: los inicios**

En términos generales -que sin duda no son siempre los mejores- se entiende por modernidad algo más que un problema especulativo y se le toma incluso como uno de los periodos específicos con los que -siempre lineales- suele subdividirse la historia, pero con la grandeza de ser y hacer, por vez primera, historia mundial y humana, en toda la extensión de la palabra. Es una época completa o por completar, según se vea, cuya cristalización se da en el hecho de edificar mediante nuevos constructos fundamentales un novedoso espíritu que se jactará de su atemporalidad. Y a pesar de revelarse contra la ya injustificada creencia en

---

<sup>19</sup> Para ampliar la noción de posmodernidad y las discusiones que ella ha generado, puede verse J.F.Lyotard, G.Vattimo, K.Foster.



el poder absoluto de un dios, y regodearse de nacer en el seno de la naturaleza, no deja de ser, a pesar de la alternativa que representa, un tanto religiosa para hacerse menos en el proyecto de emancipación del hombre sobre sí mismo, que supuso significar un día.

Ponerle a la modernidad un punto de inicio, darle existencia a partir de un determinado momento, de un evento o un viejo decreto, no sólo parece difícil porque implicaría un sin fin de interpretaciones que aún generan diversas discusiones, sino que además escapa a los límites del presente trabajo. Me referiré entonces a esos sitios en los que se localiza este principio de manera más o menos general.

Para diversas tesis historiográficas,<sup>20</sup> la condición moderna se inicia en el llamado Renacimiento (S. XV y XVI). en dónde el pensamiento dominante se encontraba bañado de ideologías de libertad, de individualidad creadora y de grandes incursiones en los lugares de lo "prohibido", lugares que le pertenecían casi por completo a un ser humano en camino de tomar por las manos su autonomía de conciencia, auspiciado por el libre albedrío y alentado por la experimentación científica, por un conocimiento humanista de la naturaleza regido por fuertes deseos de aplicación, utilidad y hallazgo de verdades terrenales, en un marco cultural trastocado por los estudios copernicanos.

Pero es más claramente en el S. XVII en dónde la crónica de las ideas y del filosofar plantearán las problemáticas anticipatorias de la crisis en medio de la cual se recibe el nacimiento de la modernidad. "Discernimiento científico entre certeza y error, metodologías analíticas, esferas de sistematizaciones y sobre todo ese nuevo punto de partida cartesiano que hace del sujeto pensante, territorio único donde habita el dios de los significados del mundo: razón, frente a ilusiones y trampas de los otros caminos".<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Nicolas Casullo (Comp.), *El debate Modernidad-Posmodernidad*, Buenos Aires, ediciones Al Cielo por Asalto (Imago Mundi), 1993, Pp.14-15.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p.15.

Desde mi punto de vista, el antecedente más inmediato y las líneas que han marcado de manera definitiva el pensamiento y desarrollo de la época moderna es sin duda la ciencia (positivista), que a pesar de ser relativamente joven, nos ha llenado de la sensación de ser capaces de conocer y comprenderlo casi todo, de controlar las fuerzas de la naturaleza de manera casi absoluta, de tener, en cierto sentido, a Dios en nuestras manos, pues aún él ha quedado sustituido por el ser humano y su razón, haciéndonos capaces de prescindir de él.

La preocupación fundamental del pensamiento de Descartes<sup>22</sup> es hacer posible el uso de la razón en la búsqueda de lo que sería un “conocimiento verdadero”, por lo que establece que la inteligencia humana tiene dos rutas que le permiten alcanzar este conocimiento y que son principios fundamentales del método: la intuición como la “concepción de una mente pura y atenta, tan distinta y tan fácil que no quede ninguna duda sobre el conocimiento” y la deducción, “operación por medio de la cual es posible comprender que todas las cosas son consecuencias necesarias de otras conocidas con total certeza”.<sup>23</sup> De esta manera, el pensamiento cartesiano establece que el ser humano es poseedor de la capacidad para llegar al conocimiento verdadero (la inteligencia humana) siempre y cuando siga un método, que se clarifica en su *Discurso del método* (Descartes, 1637) en donde quedan sentadas las bases de lo que terminaría siendo el pensamiento del Occidente moderno, en donde se separa razón de espíritu y se pondera a la primera como forma única de acceder al conocimiento verdadero y al segundo como “advenedizo” que en caso de querer subsistir deberá plegarse también a las leyes de la razón.

Con la clara división establecida por Descartes entre mente y espíritu, entre mente y cuerpo, el ser humano moderno termina por edificarse como un ser fragmentado que existe en función de uno de los más grandes principios: “pienso,

---

<sup>22</sup> Adrian Medina Liberty (comp), *Psicología y epistemología: hacia una psicología abierta*, México, Trillas, 1989 Parte II, cap. 3, pp. 61-62.

<sup>23</sup> *Ibidem*, pág.63.

luego existo". Y es precisamente de esta vieja fragmentación de la que el mundo occidental moderno parece haberse nutrido, a partir de ella todo queda dividido en espacios que muestran y diferencian las dos grandes polaridades modernas: razón como el lugar de la esperanza y el sueño, por un lado y afectividades, espíritu o irracionalidad por el otro; y de aquí bueno y malo, hombre y mujer, público y privado. El dualismo cartesiano hizo del pensamiento y del hombre mismo una gran dicotomía, una guerra de opuestos y, sin pretenderlo, un mundo de especialidades también.

Todo este nuevo saber crítico es coronado en el S. XVIII, período en el que empiezan a fundarse de manera definitiva los relatos y representaciones que estructuran el mundo moderno. "El siglo de la ilustración, el de la filosofía de las luces: el siglo que reúne experiencias, búsquedas solitarias y secuelas de una historia convulsionada, patentizadora de ocasos y prólogos, y que intentará conscientemente transformar tales rupturas en lenguaje seminal del proyecto moderno, en narraciones utópicas de lo nuevo".<sup>24</sup>

De esta manera, puede verse a la modernidad como una nueva experiencia de los lenguajes del hombre, como una respuesta ante voces y momentos desconcertantes que pronuncia la nueva historia y el olvido de los tiempos pasados, aquellos regidos por el poder y designio de dios y que de esta manera cambian de manera "absoluta" las viejas narraciones que representaban el mundo en el pasado por otras que nacen en un presente radiante y esperanzador y que son, a partir de aquí, narración de otra historia, además de que postulan el pensamiento como vanguardia y el acontecer desde sus leyes.

---

<sup>24</sup> Nicolas Casullo, *op.cit.*, p.15.

### 3. La Modernidad: el lugar en sí

El proceso histórico de modernización se presenta entonces desde sus inicios como uno de emancipación, tanto desde la vertiente burguesa como desde su contraria: la crítica marxista. “La primera se alimenta de los postulados de la revolución francesa, las doctrinas sociales del liberalismo inglés y del idealismo alemán, mientras que la segunda nace con la economía política de Marx y se extiende por todo el neomarxismo hasta la teoría crítica alemana”.<sup>25</sup> La modernidad parece implicar la llegada del hombre a su mayoría de edad, es una filosofía que reclama la libertad individual y el derecho a la igualdad y su tarea es la de construir un mundo inteligible, donde la razón institucionalice el juego de las fuerzas políticas, económicas y sociales con base en el libre contrato entre seres que, ahora, son “iguales”.

La modernidad surge entonces de una lucha directa y efectiva contra un viejo paradigma que descansaba en el reinado de un dios creador del hombre (a su imagen y semejanza) y del universo que se le edificó para vivir. Ella presenta al hombre como un ser participativo, libre e igual. La ideología occidental moderna termina con la idea de dios y la reemplaza por la de ser humano haciéndose entonces nueva y revolucionaria en sus más hondas raíces, pero corona con la misma fuerza, devoción, ambición y fe, a la ciencia y la razón como portadoras de la verdad y del poder universal. Mata a dios y pone en su trono al ser humano (¿o a su cabeza?) y en el lugar de sus súbditos al universo y la naturaleza; su religiosidad<sup>26</sup> se hace entonces una distinta y quizá más cercana y justa, o si no, más llena de oportunidades y de posibilidades para la sublevación (que ahora queda en nuestras manos), pero respecto de ella, también nos

<sup>25</sup> Josep Picó, Op cit., p. 14-15.

<sup>26</sup> Entre la obras que buscan mostrar y hacer explícita esta religiosidad oculta, que goza y sufre el proyecto moderno, la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer quizá resulte central, no por su análisis, sino por la crisis que lleva de fondo; por pensar en la cultura, para hacer cultura.

encontramos obligados a asumir que la sublevación (como todo) no es tan absoluta y definitiva; implicó más bien un cambio de poderes en el que aparentemente aparecimos triunfadores.

La modernidad que Adorno y Horkheimer presentan es una especie de sadismo religioso "Quitad su dios al pueblo que queréis someter -dicen, citando al marqués- y desmoralizadlo; mientras no adore a otro dios que a vos, mientras no tenga otros hábitos que los *vuestros*, sereís siempre su amo...Dejadle sin embargo en compensación la más amplia posibilidad de delinquir; y no lo castiguéis nunca a menos que sus delitos se vuelvan contra vos mismo".<sup>27</sup> El centro endiosado de la modernidad, aquel que desbanco a dios, es sin lugar a dudas, la razón. Y se requiere de ella, porque como en cualquier régimen que este bien o mal parado en lo dictatorial, se busca siempre una figura que lo concentre todo, porque el poder no es uno pero se unifica cuando se hace presente. Es entonces la modernidad, el periodo de reinado de la razón, generalmente mal entendida cuando se le hace poseedora de la verdad, pero sí dueña del único camino para acceder al conocimiento.

En la modernidad la gran falta, la constricción de principio no es la mentira sino la brutalidad, porque la primera -como ve claramente Serge- se convierte en un homenaje a la verdad... su falsación, mientras que la segunda resulta ser la inmadurez que es culpable según Kant o la incapacidad, que de tantos nos llega a todos, para meterse en el uso cabal de la razón. Racional es salir de la verdad para concluir en ella, pero también es salir de la falsedad y llegar al mismo punto; racionalidad es un tipo de lógica, una forma de pensar. Modernidad es, como resultado, tomar a la razón por omnipresente, autónoma y ahistórica como dios, pero aceptarla humana porque en ella no somos otra cosa que seres racionales.

---

<sup>27</sup> Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

Benedetti dijo: "en la fronteras del futuro hay control estricto, sólo son admitidos los sobrevivientes"<sup>28</sup> y la modernidad ha hecho gala de esta forma de control. En ella sobreviven sólo aquellos que piensan y lo hacen "bien", le permanecen más los presentes que los memoriados porque en principio, los últimos son distintos. Siglo tras siglo, los modernos se dedicaron a la búsqueda incansable de un modelo "natural" de conocimiento científico de la sociedad, de la personalidad y del universo entero y ya fuera éste mecanicista, organicista o cibernético o uno que reposara en la teoría de los sistemas, la convicción sobre la cual descansaban era "que al hacer tabla rasa del pasado (mero olvido de la tradición) los seres humanos quedarían liberados de las desigualdades transmitidas, de los miedos irracionales y de la ignorancia.

Modernidad es definida por M.Weber como "la separación de la razón substitutiva expresada por la religión y la moral en tres esferas independientes: la ciencia, la moralidad y el arte",<sup>29</sup> áreas que además de producir conocimiento, podían institucionalizarse. Para Habermas la modernidad se ha encargado de desarrollar estas tres esferas de acuerdo a una lógica interna y a su vez cada dominio de la cultura podía corresponderse con ciertos "profesionales culturales" convirtiendo entonces el tratamiento de sus problemas en preocupaciones de "expertos especialistas" aparentemente más dotados de lógica en determinados aspectos que otras personas. "El resultado -dice Habermas (1981)- es que aumenta la distancia entre la cultura de los expertos y la del público en general". Acrecentadas la cultura especializada y alejando la reflexión de la práctica cotidiana. "Con una racionalización cultural de esta clase -continúa Habermas en el mismo texto- aumenta la amenaza de que el común de las gentes, cuya sustancia tradicional ya ha sido devaluada se empobrezca más y más".<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Benedetti, M. *Las soledades de Babel*, México, Nueva Imágen, 1991.

<sup>29</sup> Jürgen Habermas, "La modernidad: un proyecto incompleto" en Hall Foster (compilador), *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairos, 1985, pag.27.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 28.

De acuerdo con Bernstein<sup>31</sup>, para Weber, la esperanza puesta en los pensadores ilustrados terminó por ser una ilusión amarga e irónica. Ya que, aunque estos pensadores sostuvieron que existía un verdadero vínculo entre el desarrollo de la ciencia, la racionalidad y la libertad humana universal, al extenderse el legado de la Ilustración quedó al descubierto el triunfo de la razón instrumental, razón que afecta e invade toda la vida social y cultural, abarcando las estructuras económicas, jurídicas, administrativo-burocráticas y artísticas, lo que conduce a la creación de una gran "jaula de hierro" de racionalidad burocrática de la que nadie puede escapar.

La justificación moderna de la ciencia recaía en la idea de que acumulando los conocimientos especializados y estableciendo universalidades, la vida cotidiana acabaría por verse enriquecida con el establecimiento de una organización racional de la misma; así, al arte se le otorgó el valor estético, a la ciencia la verdad y la tecnología) que terminaron por coronarla como la única forma válida de conocimiento) y finalmente a la moral se le asignó la paulatina migración hacia los tratados del tipo Carreño, al protocolo y la etiqueta. En fin, a cada una se le suministra una forma particular de racionalidad que será a partir de ese momento la dueña de sus días. Los filósofos de la Ilustración parecían tener la esperanza de que, con el desarrollo del arte y las ciencias, no sólo se alcanzaría un control de la naturaleza, sino que también promoverían la comprensión del mundo y del yo, del pensamiento moral, de la "justicia" e incluso de la felicidad humana. "El siglo XX ha demolido este optimismo. La diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte ha llegado a significar la autonomía de los segmentos tratados por el especialista y su separación de la hermeneútica de la comunicación cotidiana".<sup>32</sup> Así nos encontramos con una nueva fragmentación que en la teoría nos permitía acceder de manera más clara y

---

<sup>31</sup> R. Bernstein (De.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1985.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 28

objetiva a un conocimiento verdadero, claro y específico, pero que en la práctica diaria nos vuelve ajenos a la cotidianidad y nos aleja de la gente que es "común", el proyecto de emancipación queda sustituido por un proceso de racionalización y cientifización de la vida social, la realidad racional se empieza a convertir en algo ajeno y de acuerdo a T. W. Adorno, sólo en el arte se da un conocimiento no ratificado en el que se revela la irracionalidad y el carácter falso de la realidad existente.

Hasta aquí todo indica que la modernidad nace como movimiento de oposición, como ruptura de los modelos establecidos y parece trasladarnos de manera deliciosa y gratificante al mundo de la ciencia y nos sitúa en esa supuesta "época de oro" que a la humanidad le ha tocado en suerte vivir y en la que el conocimiento y los grandes avances tecnológicos nos permiten no sólo conocer sino resolver y enfrentar muchos de los problemas a los que nos vemos expuestos. Pero también es cierto, y no sería justo pretender negarlo, ella ha terminado por rigidizar y normar al ser humano y a su cotidianidad, dejando en ese preciso momento de ser un proyecto revolucionario para volverse oficial. La idea de la ilustración, lugar de la emancipación del hombre, se ve de pronto invadida por un proceso de incesante racionalización, burocratización, cientifización e institucionalización de la vida social.

Para Kant, la ilustración no es la entrada a una nueva era, ni un logro de la razón obtenido desde un punto y para siempre; es más bien definida como una salida o un escape; como búsqueda y tarea que hacen del presente, más que una totalidad o un punto de partida para futuras realizaciones, una diferencia inducida con respecto al pasado; en sus palabras: la ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía del otro.



Al referirse Kant a la modernidad y a la ilustración, esta referencialidad histórica choca con la forma habitual en la que solemos explicarnos el progreso haciéndolo aparecer ahora, además de apegado a las ideas abstractas con las que es convocada la modernidad, como una “desconstrucción reconstructiva” de la tradición. Aunque sea claro que uno deviene en moderno tanto cuanto más se hacen propias ciertas ideas, formalmente, la construcción de la modernidad es mucho más clara, en Kant, si se “avanza” con respecto de las ideas previas, si existe movilidad frente al pasado; el referente es siempre el mismo.

En Kant encontramos preguntas diferentes al mundo científico y racionalizador típico de la modernidad. En el escape visto por él se vislumbra no sólo un proceso en curso sino una responsabilidad y obligación de la condición esencial humana que es resultado del atreverse a saber y de la obligación moral, común también a todo hombre, de optar por el camino del buen razonamiento (aunque el buen razonamiento suele olvidar el afecto). Pero la libertad viene donde la razón es un fin en *sí misma*, “el hombre -según Kant- hace uso privado de la razón, cuando es una pieza de la maquinaria, esto es, cuando tiene un papel que jugar y un empleo que desempeñar” que lo hace “un fragmento particular de la sociedad y por lo tanto queda circunscrito a una posición donde deben aplicarse las reglas particulares y perseguirse fines individuales”. Pero por otra parte, cuando razonamos porque somos seres racionales, porque es “en el pensamiento del hombre en donde anidan las claves, las objetividades del saber, la autonomía de las leyes, el porqué de las cosas y del progreso del mundo”<sup>33</sup>, cuando razonamos como miembros de una humanidad racional, entonces el uso de la razón debe ser libre y público.

De esta manera y hasta aquí, decir modernidad es decir progreso, ciencia, razón, individuo como centro y rey del universo, hombre capaz de controlar las

---

<sup>33</sup> Nicolas Casullo, *op.cit* , p. 33.

fuerzas naturales, de acceder a la comprensión del mundo y del yo; es decir tecnología, avances y grandes descubrimientos, justicia institucional y progreso moral, pero decir modernidad es también, desgraciadamente, decir deshumanización, y éste fue uno de los problemas que, maravillados por el “nuevo mundo”, olvidamos contemplar.

Para hablar de modernidad, es claro que el primer punto a tocar es “el progreso”, lugar en donde fueron depositadas las justificaciones y esperanzas humanas. El progreso parece ser la maravilla del tiempo moderno y a la vez su más terrible enfermedad. Gracias a él hoy conocemos, por poner tan sólo un ejemplo, las causas de muchas enfermedades antes inexplicables y también hemos desarrollado los medios y fármacos para curarlas, vacunas para evitarlas y tecnologías para enfrentarlas. Pero también es cierto que en medio de la reducción de la mortalidad, los grandes avances en cuanto a producción, cultivo y conservación de alimentos, etc. han fomentado un crecimiento poblacional como nunca antes que ya se hace difícil de enfrentar por todas aquellas exigencias que conlleva. Y el punto real, concreto e importante de esto, es que la modernidad ha modificando no sólo al mundo de las ideas o de la ciencia, también al cotidiano, al de cada día, al que hace de la vida, “vida”. Y el progreso, igual que la modernidad, es al final y desde esta punto de vista, un fenómeno de doble filo en el que solemos ver sólo un “lado de la moneda”.

Marx, como la mayoría de los modernos, soñó que “liberar al mundo de la magia” era condición necesaria, aunque no suficiente, para la felicidad humana. Y en esta ensoñación discurre la esperanzada indagación que albergan los dos últimos siglos y que hace de la modernidad, por excelencia y casi por exclusividad, *epopeya de lo técnico*, búsqueda incansable de la articulación, efectiva y veloz, entre la ciencia y el desarrollo tecnológico.

Tanto Marx como Durkheim pensaban que las grandes posibilidades benéficas de la modernidad superarían las características negativas que, como todo proceso, la modernidad también implicaba. Marx vio la lucha de clases vislumbrando en ella el surgimiento de un sistema social más humano. Durkheim creyó en la progresiva expansión de la industria como la posibilidad del establecimiento de una vida social armoniosa y satisfactoria, conformada por la división del trabajo y el individualismo moral. Sin embargo, el orden social que básicamente emerge del proyecto moderno es el capitalismo y las consecuencias del trabajo industrializado son desgarrantes, además de que la vida social cambia rápida y bruscamente, engarzando la producción de las necesidades humanas con la explotación industrial de la naturaleza: el sujeto moderno termina por ser un especialista que ha perdido nombre propio y ha quedado marcado por un número, por una actividad específica, repetitiva y única, el sujeto moderno a dejado de ser humano y se ha convertido, única y exclusivamente, en herramienta; a la naturaleza nos la estamos acabando y hacemos caso omiso de sus advertencias, perdimos la capacidad de ver y escuchar en ella, tanto como en nosotros mismos.

Decir modernidad es decir ciencia, y decir ciencia moderna es decir ciencia universal, para lo cual la preocupación fundamental es el establecimiento de un lenguaje igualmente universal que garantice, de esta manera, la solidez de los discursos, la irrefutabilidad del conocimiento y el establecimiento de la ciencia como "el lugar de la verdad".<sup>34</sup>

Sin embargo, de un momento a otro y casi sin darnos cuenta, nos encontramos con una serie de expertos poseedores de un conocimiento lógico y específico en quienes recae el dominio cultural, lo que arroja como resultado el crecimiento de las distancias entre el conocimiento de éstos y el de la gente en

---

<sup>34</sup> Ibidem, p. 45.

general. La reflexión termina por alejarse cada día más de la praxis cotidiana y en medio de esto el ámbito más afectado es el de la tradición, es decir, aquel que dota de sentidos a los sujetos comunes. Así, con la llegada del siglo XX se nos empezó a agotar el optimismo, se perdió la comunicación entre expertos y cotidianidad, nos encontramos extraviados en un mundo al cual dejamos de tener acceso y ahora no sabemos muy bien dónde encontramos o por lo menos empezar a buscarlos.

A partir del ideal de la ciencia empírica y lógica, unificadora de las áreas naturales y humanas, surge el Círculo de Viena y propone un lenguaje lógico para superar las dificultades y la confusión causadas por los lenguajes naturales. Física y matemáticas se convierten en los nuevos semidioses, a partir de los cuales se establecen los criterios de la ciencia y con éstos, los de la verdad. El cientificismo moderno adquiere entonces el derecho de convertir en verdad y realidad todo aquello que observa y toca; el mundo por completo queda desde entonces limitado a "verdad demostrable a través de las leyes de la ciencia" fraccionándose para ser explicado por disciplinas especializadas y perdiendo con ello parte de su riqueza. La razón, como única forma de acceso al conocimiento, parece no permitir la entrada al misterio, a la poesía, a la cotidianidad; la razón, al final, no permite la sinrazón: busca lo invariable para convertirlo entonces en ley universal.

De esta manera, durante este periodo de "alta modernidad", de "modernidad en crisis" o de posmodernidad, el sujeto, siendo parte (y presa) de la economía capitalista, de la gran burocracia, del progreso técnico y aún del disciplinamiento del cuerpo, analizado por Foucault,<sup>35</sup> ha alcanzado dimensiones que pueden ser vistas como un poderoso proceso de destrucción o de fuerte

---

<sup>35</sup> Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI, 1976.

movilización respecto a las tradiciones, los lugares de anclaje, el entorno ecológico, del sentido y del "sí mismo" como unitario también. La razón que parece operar históricamente en este proceso de Ilustración, ha terminado por ser, de alguna manera, una razón totalizante: planificadora, controladora, objetivizante, sistematizante.

Discutir a fondo el significado del proyecto moderno, confrontar las diferentes definiciones que sobre él han hecho diversos autores, además de anudar a fondo en los ya conocidos temas modernos: progreso, ciencia, industrialización, universalización y capital; no solo me parece repetitivo, sino que además sería un trabajo bastante incompleto en comparación con los grandes tratados que ya están escritos. Es por esto que he decidido centrar la atención en tres temas que para mí son fundamentales y que no han sido valorados del todo: Individuo, Tiempo y velocidad y Otredad/alteridad.

### 3.1. El individuo mental de Occidente

Te preguntaste cómo se pueden controlar las fuerzas  
 por tanto estudiaste electricidad  
 querías saber para qué es el hombre  
 y te preguntaste qué es esta alma  
 este montón de ideales hueros y morales destrozados  
 decidiste que el alma está en el cerebro  
 y que puede aprender a pensar  
 Porque para ti el alma es una práctica  
 un utensilio para regular y dominar la vida

Escrito de Marat referido por Roux en la  
 obra teatral *Marat/Sade*<sup>36</sup>

En efecto, con el nacimiento de la modernidad, nace un ser humano que ha dejado de ser una criatura hecha por Dios a su imagen; ahora es un actor social definido por los papeles que cumple, por la conducta asignada a su posición y que tiene la obligación y el deber de contribuir al buen funcionamiento del sistema; el ser humano se convierte en lo que hace y en lo que es capaz de hacer.

Para la Modernidad, la consigna parece haber sido la de crear un hombre nuevo y un mundo nuevo dándole la espalda al pasado, a la Edad Media, y su triunfo supone la supresión de los grandes principios, la eliminación de las que habían sido esencias y en beneficio de un conocimiento científico de los mecanismos “biopsicológicos” y de las reglas impersonales no escritas de los intercambios de bienes y de palabras. El modernismo termina por ser un antihumanismo pues tiene muy claro que la idea de hombre se vincula con la de alma, lo cual impone, desde este punto de vista, la de Dios también. Se queda con la conciencia tranquila pues llena de luz aquel espacio en tinieblas y confía en la “bondad natural de los hombres”,<sup>37</sup> en su capacidad de crear instituciones

<sup>36</sup> Peter Weiss, *Marat/Sade*, en la traducción inglesa de Geoffrey Skelton y Adrian Mirchel, Londres, 1965.

<sup>37</sup> Aquello que Jean Ehrard llama “el gran sueño del siglo” y que consiste en una humanidad reconciliada consigo misma y con el mundo, guiada por el bien natural del hombre que armonizará espontáneamente con el orden universal.

razonables y sobre todo en su interés que le “impide” destruirse y lo lleva a tolerar y respetar la libertad e independencia de cada cual. Un nuevo universo y un nuevo individuo que parece progresar por las conquistas de la razón.

Así es que desde sus inicios, la cultura occidental se vio fascinada por los encantos del individuo, quien había ocupado un lugar de gran importancia en ella. Los intereses culturales parecían quedar prácticamente absorbidos por las mentes individuales: su bienestar, su tendencia, sus capacidades, su origen, sus alcances, su funcionamiento, sus deficiencias. Ellas han sido lugar de la explicación y lugar de dominación: la mente del individuo “occidental”, espacio de conocimiento, lugar de expansión y formación, individuo libre, moral y justo, racional y ante todo “superior” en tanto occidental (porque hay globalización y ella debiera ir aparentemente “desde occidente al resto”). Sin embargo, en la medida en que la posición individual entra en un punto muerto, sin encontrar por dónde avanzar, las transformaciones se dejan venir y las exigencias se escuchan en largos coros que no se separan un solo instante de nuestros oídos.

De esta manera y dado que la historia camina y nos suele jugar “chueco”, enfrentando nuevas realidades que por lo general no se parecen en nada a aquellas que soñamos e inventamos un día, entramos en un terremoto, en contradicciones y prácticas que se trastocan ante aquello en lo que pensamos desde la teoría. El universo humano se mueve y, cuando la sociedad cambia, se agota o se desgasta; cuando los grandes paradigmas se vienen abajo, el individuo no tiene tiempo suficiente para adquirir las nuevas aptitudes que le permitirían adaptarse al cambio que sucede a su alrededor y que modifica todo su ambiente. Este proceso generalmente lo mete en un espacio de confusión en el que el individuo se vive totalmente desorientado e inseguro. El aumento en la sensación de desarraigo va caminando junto a la observación y consciencia de un “otro” siempre presente, con el que busca identificarse para encontrar el reflejo de sí mismo, o de menos, no sentirse solo y único en medio del océano. Observa al

otro, lo imita, trata de reaccionar y comportarse igual que él y entra una vez más en conflicto, ahora es un individuo "múltiple" y la modernidad nos enseñó a que se debe ser único. El individuo se siente entonces "falso"; y éste es el drama "posmoderno", pero ¿de dónde viene?

Con los derechos humanos, la privatización y las formas de la política y la vida cotidiana, la modernidad se congrega en uno de sus últimos inventos: el individuo, que deja de ser histórico y social en todo, menos en su creación; este nuevo sujeto, la persona, aparenta ser un animal racional, muy racional, pero desnudo en una selva en la que los únicos frutos que nacen, son ojos.

"El individualismo -dice Popper-, unido con el altruismo, se ha convertido en la base de nuestra civilización occidental." Es la doctrina central del cristianismo ("ama a tu prójimo" dicen las escrituras, no "ama a tu tribu"); y ése es el núcleo de todas las doctrinas que han brotado en nuestra civilización. Cuando me pregunto sobre este individuo moderno, la respuesta que suelo encontrar se parece bastante a una especie de héroe inventado en la teoría; me encuentro con un individuo racional, frío y calculador, uno analítico y bastante deshumanizado, portador siempre de la racionalidad y enemigo de las oscuras emotividades: Kant es ejemplo vivo de este super hombre moderno y Sherlock Holmes el mito.

De acuerdo a Serge, el hombre civilizado se encuentra caracterizado por su apego al razonamiento correcto, a la información exacta, a la prueba bien hecha, al derecho honestamente interpretado (aunque sea sólo en relación con los textos). Para él, la tragedia del conocimiento humano, de la ciencia y de este buen razonamiento, se da por la producción en masa del pensamiento escrito, por la necesidad de hacer divulgación científica, que al adaptarse a públicos "incultos" y a necesidades sociales ajenas a la ciencia misma, disminuye su calidad hasta el grado de convertirse en "claramente anticientífica". A mí me parece, por el contrario, que este ideal de individuo racional, y el conocimiento producido por el



mismo, quedaron tan alejados de la gente, desde su nacimiento, que era casi evidente que terminarían por hacer crisis ¿Qué sentido tendría la producción de conocimiento si este quedara única y exclusivamente en la academia, en los laboratorios, en las grandes especialidades?, ¿Cuál sería su razón de ser sin ofrecerle respuestas a sus personajes?. Dice Serge que ante esta tragedia moderna surge el miedo a pensar; yo diría, en cambio, que surge un miedo a que la gente piense, a que las verdades sean cuestionadas, un miedo al otro y a la variedad.

La modernidad apegada a esta noción de división, de dualidad, coloca en un lado al individuo y en otro a la sociedad y les confiere espacios dobles también: los ámbitos público y privado. El individuo moderno es, como ya dije anteriormente y como se ha dicho hasta el cansancio, un individuo enteramente racional y calculador, mientras que en lo social podemos encontrar grandes ejemplos del "lado oscuro", tal es el caso de las masas; se dice de ellas que son totalmente bárbaras y bestiales, en ellas la emotividad surge de forma tal que termina por hacerlas completa y absolutamente irracionales. Por otro lado encontramos los dos espacios fundamentales en los que se desarrollan individuo y sociedad: el ámbito público, en donde el individuo es racional, moral y de preferencia "intachable", y el ámbito privado, aquel en el que se esconde los "trapillos sucios", el lugar de los afectos; al último siempre se le ha permitido la facilidad de la incongruencia y el sostenimiento de lo que en lo público ha sido eliminado. Es decir, el comportamiento racional surgido en la modernidad ha sido visto con una implicación mucho más visible al ámbito público que a lo privado, dejando para este último la posibilidad de los tropiezos clandestinos de la irracionalidad promovida quizá por todo aquello que en nuestra "avanzada" construcción de la esfera racional ha sido desechado bajo el tan extenso rubro de "ideología". Como estas distinciones, el de la modernidad es un mundo de dualidades: bueno y malo, racional e irracional, blanco y negro, llegando a grados

tan espeluznantemente extremos como la definición del hombre como portador de todas las características del ideal moderno y la mujer como la dueña de las afectividades, la irracionalidad y todo aquello contra lo que se debe luchar, y en este ámbito llegamos tan lejos que hasta se escuchaban afirmaciones y teorías tan fuertes como que “a mayor tamaño del útero menor el tamaño del cerebro”.

El sueño del hombre occidental moderno de liberarse de sus pasiones, su inconsciente, su historia y sus tradiciones a través del uso liberador de la razón ha sido el tema más profundo del pensamiento contemporáneo en las ciencias sociales.<sup>38</sup>

Ya desde principios de siglo, en donde parece emerger de entre las tinieblas y desde el seno mismo del estudio sistemático, biológico, médico y científico, S. Freud, quién no sólo dota al ser humano y al conocimiento científico de una nueva disciplina que encarna la relación y antes “división” entre cuerpo y mente, nos dice que ese maravilloso individuo portador de la razón y por lo tanto del pensamiento lógico, esconde una serie de pulsiones y fantasías inconscientes que no sólo viven en él, sino que además rigen y dominan sus actos. Se llama “teoría psicoanalítica” y parece ser, en cierto sentido, asesina de nuestro héroe moderno. Ella dota al ser humano de humanidad, aunque suene a paradoja, pues éste ya no es sólo una máquina investigada y diseccionada por el médico en busca de la verdad dictada por la biología, tampoco se queda únicamente en la definición manejada por los científicos sociales que lo hacían racional y calculador y “bueno por naturaleza”, el ser humano es ahora dueño también de una psicología que lo une todo: cuerpo (soma), mente, afectividad, inconsciente y otros; ello conforma la psique y es dueño de muchos de nuestros actos, que no son tan limpios, claros y puros como pensamos un día. Son también oscuros y silenciosos, regidos por una ley que se sale de la observación directa de nuestros ojos y que se llama inconsciente.

---

<sup>38</sup> Paul Rabinow Sullivan, M William, *El giro Interpretativo: surgimiento de un enfoque*, Berkeley , 1979, Traducción: Vanessa Musi Batty y Francisco Pérez Cota.

El naturalismo moderno y la recurrencia a la razón instrumental se complementaban tan fuertemente que su unión pareció caminar firme hasta llegar a Freud quien, según la imagen de Charles Taylor, “hace del Yo un navegante que busca rumbo entre las presiones del sí mismo, del súper yo y de la organización social”.<sup>39</sup>

La palabra mágica de la que nos olvidamos en medio de este sueño moderno fue el “somos”, que quedo terriblemente sustituido por un solitario, abandonado y a veces hasta anónimo “soy”. En efecto, “somos” es la palabra que nos da sentido, razón y justificación como grupo, especie e individuos a pesar de que nos empeñemos en luchar contra ello, es aquí en donde tenemos la única esperanza de encontrar los significados que hace tiempo tenemos extraviados. Es tan sólo cuestión de detenemos un momento, de permitimos “perder el tiempo” para mirar hacía atrás desde donde estamos parados.

La posmodernidad (crisis moderna) nos ha llenado de preguntas y sinsentidos también; somos una sociedad melancólica y estamos tapizados de dudas; pero no es sencillamente la posmodernidad: los vicios, las dudas y los porqués perdidos los venimos arrastrando desde los inicios de la modernidad, desde que luchamos en favor de la frialdad, de la exactitud, de la velocidad y de la máquina; en favor de la desvinculación y de un individuo que ya desde entonces daba “patadas de ahogado”. Nos olvidamos humanos, humanos sociales; y desde entonces a la fecha, nos sentimos muertos en un mundo que vanagloria la vida. Inventando una realidad que no coincide con la que vemos y vivimos, un sujeto que no se parece en nada a lo que somos, dando explicaciones que no nos explican. Y vamos corriendo, volando, pero cada día llegamos más tarde.

---

<sup>39</sup> citado por Alain Touraine, op.cit. p. 21.

Aparentemente, es claro que el carácter de las ideas de modernidad e Ilustración descansan mucho más en los intereses individuales que en los que escasamente pudiera tenerse a través del sustento consensual; que rara vez aparece éste siquiera en el orden de las pequeñas esferas de poder establecidas y entre las que se repatría la "patria". Esta ética de "sálvese quien pueda" significa siempre un desalojo de los intereses ajenos porque siempre son estorbos para los propios. La modernidad se empeñó en poner al individuo por sobre los intereses comunes y sociales, es decir, los intereses de grupo, de la misma manera en que enfrentó racionalidad vs. afectividad, hombre vs. mujer, individuo vs. sociedad y los fraccionó en dos que parecieran no encontrarse en posibilidad de caminar juntos en el mismo camino.

La muerte del "yo auténtico y reconocible", del individuo puro y objetivo, vacío de absurdas subjetividades, es la primera y más elocuente señal de cambio con tremendas y vastas consecuencias. Al no poder prever a dónde vamos (pues el futuro en el que depositamos nuestras esperanzas nos falló), lo único que nos tranquiliza es saber al menos de dónde venimos. Así es que, como dice A. de Penaster: el hombre, en su necesidad de vincularse con algo, busca sus raíces, le hace falta un terruño y una historia, aunque solo sea por nostalgia, y a esto yo añadiría la búsqueda y recuperación del "otro" como únicas posibilidades de encontrar nuestro sentido, nuestro reflejo y nuestra razón de existencia.

Dice K. Marx<sup>40</sup> que "el individuo es el ser social". Y en efecto, el ser humano, desde el momento mismo de su nacimiento, participa y se forma en sociedad y por lo tanto toda actividad humana (desde la conciencia y el lenguaje hasta el trabajo productivo) se encuentra en función de lo social y es por naturaleza social; aun sus realizaciones particulares son parte de la humanidad entera. Y cuanto más real se hace el ser social, más diferenciada es la participación de los individuos como tales. Esto es, la individualidad sólo existe en

---

<sup>40</sup> Karl Marx, *Manuscritos Económico-Filosóficos*, México, Cultura Popular, 1976, pág. 105.

la sociedad y nace en el momento en el que los individuos entablan relaciones sociales.

Sin embargo, las ideología dominantes del Occidente moderno han confundido esta particularidad individual con una noción de individualidad que convierte al sujeto en un ser indiferente a todo fenómeno o circunstancia que no lo afecte directamente. Marx<sup>41</sup> lo llamaba "ser social enajenado" y su expresión más clara es el aislamiento, la soledad, el vacío que es producto de no encontrar (ni buscar) vínculo alguno con otro ser humano o con alguna actividad del mismo: el individuo moderno parece haber perdido relación con sus compañeros de especie y aun con lo que él mismo produce: "el resultado total del trabajo, es puesto como capital, como autónomo e indiferente ante la capacidad viva de trabajo, o como valor de cambio contrapuesto a su simple valor de uso",<sup>42</sup> quedando en medio de esa soledad vacía de presencias y productos, esa que se siente aun en medio de la más grande explosión demográfica.

Hablar pues de individuo y de sociedad es como hablar de lo mismo; en ambos casos hacemos referencia al ser humano. Así es que, de la misma manera en la que decimos que todos los aspectos del ser individual involucran a toda la humanidad o sociedad que lo rodea y conforma, cada una de las características del ser humano se involucran como una totalidad dependiente y no como una serie de fragmentos autónomos; por ello se habla de desarrollo *integral* y de ser *social*. Sin embargo, esta noción de fragmentación también se hace presente en medio de la modernidad. Un ejemplo claro de esto es el acercamiento que ciertas psicologías sociales (y digo "ciertas" porque no sucede en toda la psicología que es social) tienen con el ser humano, en donde individuo y sociedad parecen tener una existencia mutuamente excluyente a partir de la cual se les aborda y analiza por separado.

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, Pp. 75-76.

<sup>42</sup> Karl Marx, *Obras Escogidas*, México, Quinto Sol, 1985.

Resulta entonces fundamental, para acceder al conocimiento de lo humano, un concepto de lo humano con una naturaleza social e individual relacionadas entre sí de manera dialéctica y no fragmentada e independiente. Además de asumir también que este ser humano es histórico y, como tal, forma parte de un contexto y de momentos en permanente cambio y transformación.

### **3.2. Tiempo y velocidad como consecuencias modernas**

Con la razón como la reina de nuestros tiempos y la ciencia como su más fiel aliado y servidor, nosotros los súbditos perdimos la capacidad de jugar y nos vimos de pronto invadidos por una terrible seriedad que terminó por arrebatarnos la ya antes conquistada capacidad de ver en las pequeñas cosas, de detenernos al menos un instante a mirar dentro de nosotros, a hablar con los otros. Esos instantes parecieron convertirse en graves pérdidas de tiempo y en medio del progreso perder el tiempo parece ser uno de los más grandes pecados: la velocidad empezó a ser entonces un problema fundamental, a partir de ahí todo fue correr, correr lo más rápido posible para así ganar en nuestra carrera contra el tiempo. Y fue también el progreso quien se encargó de ayudarnos en esta carrera: aparecen aviones, trenes superultrarápidos, medios de comunicación con alcances que nunca habiéramos imaginado (ahora no parece concebible el trabajo sin una computadora, a través de ellas y del e/mail establecemos relaciones laborales y a veces hasta amorosas, se dice que “navegamos en espacios cibernéticos”, acudimos a las tan nombradas “páginas web”, etc.) y de pronto dejamos de ser pequeñas comunidades y nos convertimos en grandes universales.

La modernidad entraba entonces en una de sus grandes contradicciones, el progreso había alcanzado lugares inimaginables, la comunicación parecía ser cosa de risa, las distancias físicas no representaban para el mundo moderno

ninguna limitación y por lo mismo no tenían implicación alguna en nuestro desarrollo, las fronteras desaparecieron y perdidos en la globalización, ya lo único contra lo que había que enfrentarse era contra el tiempo y corriendo nos olvidamos de cómo era eso de la conversación: y a pesar de tener un mundo abierto y maravilloso en lo que a medios se refiere, el nuestro no era más que un gran diálogo, pero al final, un diálogo de sordos.

Las temporalidades nacidas en el seno de la modernidad se presentan cada vez menos propicias para crear una representación unilineal del transcurso de la vida o para dotarla de constantes. Parecen relacionarse más que nada con lo vivido individual y pueden clasificarse en cuatro referentes básicos, de acuerdo con G. Balandier (1988):<sup>43</sup> "la cotidianidad, las máquinas, las imágenes y lo imaginario". El tiempo moderno nada en medio de la incertidumbre, es un tiempo que debemos conquistar a cada instante y en ocasiones parece convertirse en una carrera de obstáculos. Es un tiempo en el que nada parece poder adquirirse con seguridad, ni el saber ni la competencia, ni el empleo o el periodo de actividad, ni el respaldo social que sienta su base en lo afectivo. Es el cambio constante, la inestabilidad y el movimiento lo que se vive como familiar; la novedad y lo efímero es lo común y la sucesión rápida de información, los productos, los modelos de comportamiento y las constantes adaptaciones a las que el sujeto debe enfrentarse de manera regular, dan la impresión de habitar un presente que parece continuo. Entonces, hablar de la velocidad y del tiempo efímero parece fundamental para entender el mundo que la modernidad inventó: con su llegada sin duda ganamos "tiempo", las distancias se nos acortaron con la invención de transportes, las fronteras dejaron de ser misterio, tanto que hoy en día ya ni siquiera es necesario movernos de nuestra casa para entablar una conferencia al otro lado del océano. Pero también es cierto que no es suficiente,

---

<sup>43</sup> George Balandier, *El Desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 157.

que no basta con borrar las fronteras, no basta con saber lo que pasa a miles de kilómetros justo en el momento en que las cosas pasan: necesitamos correr más y más rápido, porque perder tiempo implica en este mundo moderno perder dinero, y el dinero parece ser el éxito de nuestros días. Con el avance tecnológico, velocidad y dinero se ven claramente favorecidos: una máquina en la industria permite pagarle a un solo operador y a un supervisor en lugar de invertir en 10 o 20 sueldos; además, la máquina trabaja más rápido, no come, no tiene hijos, no se deprime o se pone de mal humor, cuando deja de funcionar sencillamente se desecha. Fue tan lejos esta idea y esta nueva noción, que con los sujetos las cosas empezaron a manejarse de igual manera: si no funciona, sencillamente se desecha.

Este es el tiempo de la cotidianidad moderna y, de hecho, de acuerdo con Foucault, la modernidad no es sólo una forma de relación con la realidad, no es sólo una forma de ser y actuar: es precisamente una nueva manera de relacionarse con el tiempo. La modernidad implica de alguna manera la heroización irónica del presente, el juego que Baudelaire<sup>44</sup> vio entre la realidad y la libertad y que hace del pasado un simple "material de vasto consumo popular", además del empobrecimiento del presente en términos de la terrible voracidad por ganar el futuro. El tiempo moderno es regido, cuantitativo, como Franklin y su "Time is money", lo vieron; es una reducción siempre del presente a lo inmediato. El pasado para la modernidad estorba tanto como la pérdida de tiempo, y entre el olvido y la velocidad, nosotros, los sujetos modernos, quedamos extraviados un día. Y si nos anclamos en el tiempo que es presente nos quedamos sin tradición y sin ella no hay recuerdo y sin recuerdos no parece haber mucho que nos dote de sentido y sin sentido no podemos explicarnos ni reconocernos en este mundo que nosotros mismos inventamos.

---

<sup>44</sup> Ver Charles Baudelaire, *The Painter of modern life and other essays*. Oxford, Phaidra, 1964.



Con la modernidad se gesta una temporalidad que vive en movimiento rápido y constante, movimiento que tiene que ver más con la máquina que con el ser humano en sí, pero que lo modifica de manera fundamental. El tiempo moderno es el del progreso, el del dinero, los medios y las máquinas; y el vocabulario de la informática y las técnicas numéricas introducen (de acuerdo con G. Balandier, 1989) la noción de "tiempo real",<sup>45</sup> noción que parece transmitir desde la experiencia humana hacia las máquinas, la relación con la que se llama realidad temporal, que define la capacidad de la computadora de elaborar datos con una velocidad impresionante y sincrónicamente.

Somos parte y presa del mundo de los inmediatos, las batallas industriales actuales parecen llevarse a cabo para ganar millonésima de segundos, vivimos en el lugar de "la eficacia" y es a la máquina a quien le toca en gran medida, ser la generadora de sentidos, la autora de significantes que son el resultado de su interacción con la persona que es directora del sistema. Presenciamos pues, el advenimiento de un tiempo que ya no se despliega, esto es que manifiesta una temporalidad fluctuante, moldeable e inmaterial, acompañado de una progresiva miniaturización del espacio mecánico. Tiempo y espacio parecen confundirse, lograr juntos una verdadera mutación; además, caminan a la par de la información. Y aquí nos enfrentamos a un nuevo fenómeno moderno que ha modificado de manera clara y tajante los sitios del poder y el manejo del mismo: *los medios de comunicación masiva*; en efecto, somos tan parte de la "Era de la información" como la información es parte de nosotros. Con ella las fronteras parecen diluirse y gestar la idea de ser parte de un gran todo que a veces se nos viene encima. La injerencia de esta nueva información en la vida cotidiana tiene una fuerte influencia en la representación que los sujetos se hacen de sí mismos, de los otros y del mundo que habitan. Sus alcances de ella nunca se habrían

---

<sup>45</sup> Ibidem, p.159

imaginado y al mismo tiempo nos han hecho presas de modalidades de percepción y recepción diferentes: la información viene acompañada de la de la imagen y la entrada de formas, ideas, creencias, etc. a través de una imagen es mucho menos perceptible que aquella que llega solo por la palabra.

Este nuevo tiempo de comunicaciones e información tiene una injerencia directa no sólo en el poder, sino en la conformación de identidades diferentes también. "Este es el tiempo del Telemando y el microprocesado del tiempo, los cuerpos, los placeres y las formas...así, el cuerpo el paisaje, el tiempo desaparecen progresivamente como escenas"<sup>46</sup> y lo mismo sucede con los espacios público y privado. La información y la publicidad, en su nueva dimensión, parecen invadirlo todo. "Es nuestra arquitectura actual: grandes pantallas y gigantescos espacios de circulación, ventilación y conexiones efímeras"<sup>47</sup>. Somos parte del éxtasis de la comunicación y este éxtasis de alguna manera nos a empezado a robar la mirada y los oídos, los espejos y los espacios protectores en los que parece ya no haber modo alguno de defensa o posible retirada. La proximidad se hace absoluta y la diferencia evidente y ser parte de una gran pantalla, además de la injerencia de formas ajenas y distintas, iguales e indiferenciadas, vuelve e los sujetos "centros de distribución para todas las redes de influencia".<sup>48</sup>

En la modernidad es la maquina y su velocidad, su tiempo que vuela, quien se mete hasta los rincones más hondos del significar humano y desde ahí trastoca no sólo los referentes según los cuáles la experiencia humana construye o inventa lo real y se apropia de él; tiene acceso además a un nuevo poder que le

---

<sup>46</sup> Jean Baudrillard, "El éxtasis de la comunicación" en Hall Foster (coompilador). *La Posmodernidad*. Kairos, México, 1985. Pag.192.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 197

pertenece, uno que no se encuentra sujeto a su condición de “puro instrumento”, ahora ella es también una compañera, es parte de una relación “conversacional”.

## 5. Otredad/alteridad: el ser a partir de otro

La vida no es de nadie, todos somos  
la vida-pan de sol para los otros,  
los otros todos los que nosotros somos-,  
soy otro cuando soy, los actos míos  
son más míos si son también de todos,  
para que pueda ser he de ser otro,  
salir de mí, buscarme entre los otros,  
los otros que no son si yo no existo,  
los otros que me dan plena existencia  
Octavio Paz, *Piedra de sol*.<sup>49</sup>

Identidad es aquello que nos permite enunciar “yo soy” y “yo pertenezco”, es aquello que nos dota de una seguridad ontológica o lo que sencillamente se llama “ser parte de” “ser algo y alguien para no ser nada”. Se conforma con la presencia de “otros” que nos dan forma y sentido y una conciencia de diferencia; y hablar de un otro nos lleva, como ya lo revisamos anteriormente, no sólo a la gente, sino también al que es su espacio y su tiempo, a los lugares y las memorias, las tradiciones, los hábitos y las costumbres, a su producción: esto es, a todos los lugares de lo humano.

Así, hasta ahora queda claro que a raíz de la entrada a este periodo de alta modernidad o de modernidad en crisis, a falta de espacios y tiempos estables y en medio de la creciente movilidad del universo perteneciente, alteridad y otredad se convierten en los lugares desde los cuales parecen buscarse las pistas para el establecimiento de nuevas formas de identidad: “nosotros nos reconocemos como “nosotros” porque “somos” diferentes de “ellos”.<sup>50</sup> Es por esto que, antes de entrar de lleno al asunto de las identidades y de cómo éstas se ven directamente

<sup>49</sup> Octavio Paz, “Piedra de sol”, en Carlos Monsivais, *La Poesía mexicana del siglo XX: antología*, Empresas editoriales, México, 1966, pág.600.

<sup>50</sup> En la revista *Debate Feminista: Identidades*, año 7, vol 14, México; D.F., octubre 1996, “La política de la identidad y la izquierda”, Eric Hobsbawm, “la Política de la identidad y la izquierda”, p. 89.

afectadas y modificadas en medio de la modernidad en crisis, es importante acceder al mundo de la similitud y la diferencia, mundo que aunque ha existido siempre, hoy se vuelve fundamental para un verdadero acercamiento al ser humano.

Curiosamente, uno de los grandes dramas modernos es precisamente el redescubrimiento de este otro: "redescubrimiento" porque, hasta Descartes, esta idea de "otro" se encontraba en Dios, mientras que la modernidad colocó al hombre mismo como lugar de identificación y diferencia; y "drama" porque una de las más grandes guerras consistió precisamente en la defensa de la independencia del individuo (aunque ésta implicara una lucha contra el sentido de todos y de uno mismo también). El ideal consistía en la conformación de una extraña identidad vacía de presencias.

Desde este punto de vista, una sociedad de otros sería tan sólo la suma de individuos únicos y solitarios, juntos en un mismo espacio o compartiendo el nombre del conjunto que surge de la suma de varios "unos". Así es que el estudio del ser humano sería el estudio de el individuo y la parte social quedaría reducida a un problema matemático.

Desde Le Bon<sup>51</sup> ya se vislumbraba lo distante de esta visión; él reconocía (en sus estudios acerca de la multitud) que la energía formada en una multitud era sin duda diferente de la que tenía el individuo aislado; ella era anónima (el sujeto tiene nombre), irresponsable, contagiosa, afectiva, inconsciente, activa, más parecida a un bárbaro que al individuo racional del que se habla y al que se vanagloria en el Occidente moderno. Para Le Bon, "un individuo en una multitud es un grano de arena entre otros granos de arena que el viento maneja a su antojo". Tarde<sup>52</sup> habla, por otro lado, pero en términos similares, de algo que

<sup>51</sup> Gustave Le Bon, *The crowd: A study of the Popular Mind*, traducido al inglés por T. Fisher Unwin, Londres, 1896, Pp. 29-38 y 194-196.

<sup>52</sup> Gabriel Tarde, *The laws of Imitation*, traducido al inglés por Elsie Clews Parsons (Nueva York: Henry Holt), 1903, Pp. 366-370.

puede ser interpretado como "una memoria colectiva", habla de imitación social o contra imitación y Jung (desde el psicoanálisis) se refiere a un inconsciente colectivo cuyo contenido es básicamente "arquetípico". Para él, el hombre es colectivo (uno es otros), mientras que la "sombra" de este sujeto colectivo es aquello que se llama (desde Freud) inconsciente, y que desde este punto de vista es personal; la sombra personifica todo aquello que el individuo no quiere ver de sí mismo, pero que siempre se manifiesta en él, de manera directa o indirecta.

Ya desde la crítica psicológica (Freud como precursor principal) se reconocía la importancia fundamental del otro y se demostraba "la no existencia de un sujeto autónomo y la irracionalidad fáctica de su aparente razón".<sup>53</sup>

Negar la trascendencia de los otros en el desarrollo de nuestra personalidad, en el establecimiento de nuestras identidades y en la vida misma, es como negarnos a nosotros mismos. Desde el momento de nuestra concepción son "otros" los que nos dan forma y nos permiten acceder a la vida; cuando ellos deciden por nuestra existencia, nos dan nombre, nos imaginan y nos dotan de características y existencias aun antes de abrir los ojos a ese mundo que nos recibirá y que ya desde entonces nos está marcando. Podríamos decir incluso que al nacer somos "otros", aún no tenemos consciencia del "sí mismo" y nuestra razón se limita a gestos, sonidos, palabras, contextos, sentidos, significados y formas que son de "otros". Al respecto, cuánta razón tenía Lacan<sup>54</sup> al notar que nuestro primer encuentro con nosotros se da frente al espejo, que es el otro; aprendemos entonces a mirarnos con "otros ojos" que son nuestros y otros, y es en esta otredad en la que se finca nuestra existencia toda, desde el inicio y hasta el fin (cualquiera que éste sea).

---

<sup>53</sup> Josep Picó, *Op.cit.*, p. 117.

<sup>54</sup> Revisar J.Lacan, "El estadio de espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica (1949), *Escritos I*, México, S.XXI, 1976.

El estadio del espejo representa en Lacan la aparición del Yo que se constituye a partir de un otro es decir un: *yo soy otro* que lo hace percibirse a sí mismo como completo, como Yo, pero a la vez como parte de algo. Este estadio nos refiere a un momento de transformación en el sujeto por el hecho de asumir una imagen, es decir, existe una representación distinta a la que le dan sus sensaciones internas: el sujeto ante el espejo se identifica con una imagen semejante a la que tienen otros, es en sí, una identificación con la *imago* del semejante.

Por su parte, en todo su trabajo, Freud reconoce y afirma esta existencia de un "otro" dentro de nosotros mismos; muchas veces no lo hace de manera explícita, pero siempre se remite a ello, y si la duda cabe, baste un par de ejemplos para disiparla: en sus "Consideraciones sobre la guerra y la muerte"(1915), Freud nos dice que el inconsciente del hombre civilizado de occidente "es tan inaccesible a la idea de muerte propia, tan sanguinario contra los extraños y tan ambivalente en cuanto a las personas queridas, como lo fue el primitivo",<sup>55</sup> ¿por qué la ambivalencia en lo referente a los seres queridos? Es aquí en donde regresamos a las ideas de otredad/alteridad como parte fundamental e indispensable en la formación de la identidad. Freud nos dice que en la relación de nuestro inconsciente con la muerte, nos encontramos con dos actitudes que son opuestas, que chocan y crean un conflicto: por un lado, la que la reconoce como aniquilamiento de la vida (aceptamos la muerte cuando le pertenece a un extraño o a un enemigo; En este caso, nuestro inconsciente asesina y lleva a cabo un verdadero deseo de muerte) y por otro la que la reconoce como irreal (en el inconsciente todos estamos convencidos de nuestra inmortalidad), entonces, cuando nos enfrentamos a la muerte o el peligro de muerte de un ser amado (padre, hermano, madre, esposo, etc.) nos encontramos

---

<sup>55</sup> Sigmund Freud, *Obras completas*, tomo II, "Consideraciones de actualidad sobre la Guerra y la Muerte", Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, pág. 2116.

con un objeto que es tanto “patrimonio íntimo”, esto es, parte de nuestro propio yo, como es también un objeto extraño e incluso enemigo. Nos referimos a la muerte de alguien que es inmortal en tanto que somos nosotros mismos y al mismo tiempo mortal porque también es un extraño. Alteridad y otredad, dos formas siempre presentes.

Por otro lado, cuando se acerca al análisis de la melancolía,<sup>56</sup> Freud (1915) encuentra en el discurso del melancólico que el dolor causado por la pérdida de un objeto amado se transforma en una pérdida del propio yo. En la melancolía, además del dolor intenso, de la pérdida de interés por el mundo exterior, de la pérdida de la capacidad de amar y de la inhibición de todas las funciones -características que también se encuentran en el proceso de duelo- Freud encuentra una pérdida del amor propio, esto es, una gran cantidad de acusaciones y reproches del sujeto contra sí mismo que pueden llevarlo hasta la búsqueda de un castigo. Lo interesante aquí es que, si se escucha con atención el discurso del sujeto melancólico, encontramos que los reproches con los que más fuertemente se abruma podrían muy bien corresponder en realidad a otra persona (objeto erótico) y han sido vuletos contra el propio yo. “La pérdida del objeto se transforma en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una disociación crítica del yo y el yo modificado por la identificación”. El “otro” soy yo mismo y aquel que se encuentra frente a mí, “mi semejante”

Pero este asunto de otredad/alteridad no sólo es reconocido en el psicoanálisis o peleado en el ámbito de lo social; se remonta a los tiempos más lejanos y, a diferencia de la extrañeza y hasta “resistencia” que en Occidente causa, en el Oriente ha sido siempre una constante, una manera de ver y vivir al hombre. En el I Ching, el hexagrama del número 13 representa la “confraternidad entre los seres”; la camaradería y el interés común (que es el propio) buscados a

---

<sup>56</sup> *Ibidém*, “Duelo y Melancolía”, p. 2091.

partir de la diversidad. Es ésta una buena metáfora o imagen para pensar la otredad. Hablar de otredad significa también hablar de alteridad y “mismidad”, y hablar de ambas es hablar de identidad.

Sin embargo como ya lo mencioné al principio, el camino que tomamos (de manera más bien circunstancial) parece haber sido el contrario, y las explicaciones y aproximaciones a partir de las cuales partimos se centraban en uno, como si el sujeto tuviera razón de ser por sí mismo, aislado e independiente de los otros que le dan forma y existencia; y fue a ello a lo que, un poco ciegos y demasiado tercos en quedarnos con nosotros mismos, le apostamos todo.

Descubrir de pronto que sin el otro sencillamente dejamos de tener sentido, que son esas presencias las que nos dan nombre, razón, existencia -y aunque suene paradójico- individualidad también, sigue siendo para la modernidad una de las más grandes contradicciones: aceptar esta noción implica negarse a sí misma, y negarla nos lleva al mismo punto. El proyecto moderno entra entonces en este punto, a un largo callejón sin salida.

Mientras que a las ciencias exactas les tiene sin cuidado el asunto, y la filosofía y la psicología se debaten con un sin fin de explicaciones y argumentos teóricos contra sociólogos y antropólogos, el individuo común, el de la calle, el siempre olvidado, se da cuenta de que no es cierto que está solo, que hay una multitud de otros que lo conforman en otros muchos también: tiene a “los amigos del trabajo”, a “los de la cuadra”, a “los que son familia” y en cada uno de ellos es de igual manera: “el amigo del trabajo”, “el amigo de la cuadra” y “el que es familia”. Nos vamos conformando por una serie de otros que en conjunto dan forma a lo que hoy se llama identidad. Surgen en nuestro interior numerosas voces, y todas ellas nos pertenecen. “Cada yo -dice Gergen (1991) en su Yo



*Saturado*<sup>57</sup> - contiene una multiplicidad de otros” que cantan diversas melodías, entonan diferentes versos, gritan un sin fin de verdades, a ritmos y velocidades variables también, pero dentro de un mismo cuerpo que convive con otros cuerpos multiplicados por igual.

Parece ser que reconocer esto nos hace sentirnos “falsos”, presos de una personalidad moldeable y endeble, poco auténticos. “Si uno está colonizado por múltiples voces de la cultura y la historia, ninguna de sus expresiones se alza como la verdadera”.<sup>58</sup> Parece que reconocer una naturaleza invadida de otros, en lugar de hacernos sentir acompañados, no hace sentir como desaparecidos. ¿Cómo contentamos con ser uno más gracias a los otros si se nos ha dicho que somos únicos y no necesitamos de nadie?

El individualismo moderno nos ha acostumbrado a que de pronto creamos que estamos solos y nos olvidemos que aun en los espacios más íntimos nos encontramos acompañadas, porque tenemos a nuestros “otros” introyectados, y de su combinación se obtiene aquello que es el “sí mismo”. Pensemos a manera de ejemplo en la interioridad, esto es, de acuerdo a María Zambrano (1987) “...espacio vital (...) el dentro en donde el hombre se ensimisma”,<sup>59</sup> ¿es en verdad éste un espacio libre en el que nos encontramos solos con nosotros mismos? Pienso que no, en ese espacio habitan otros reflejos y aún más allá, para vernos a nosotros mismos necesitamos de los otros, “todo ver es verse vivir en un otro”,<sup>60</sup> esa visión del otro es espejo de la propia y sólo en esa compañía (que no se refiere necesariamente a presencia) me veo en realidad y es ahí también en donde encontramos la certidumbre que no es propia. Y en medio de esta otredad, es interesante descubrir “la inquietante extrañeza” de lo que nos es familiar,

---

<sup>57</sup> Keneth.J. Gergen, *El Yo saturado: dilemas de identidad en el mundo contemporaneo*, España, Paidós, 1992.

<sup>58</sup> *Ibidém.* p.275.

<sup>59</sup> María Zambrano, “Avidez de lo otro”, *Debate Feminista: otredad*, Vol 13, México, Abril, 1996, pág. 91.

<sup>60</sup> *ibidém.*

propio y al mismo tiempo ajeno. Freud se encargó desde los inicios de este siglo XX (el del individuo mental y "solitario" de Occidente) de recordarnos esto uno y otra vez.

La realidad y la objetividad de un mundo cognoscible para alcanzar la verdad, que es en la modernidad la mayor promesa, se encuentra entonces ante varios dilemas a medida que las opiniones se diversifican; es cada vez un trabajo más arduo y peligroso eso de determinar con precisión cuál es la verdad. Y a raíz de que el mundo se encuentra invadido por la innegable presencia de otros que actúan dentro y fuera de uno mismo, perdiendo con ello la tan buscada homogeneidad, el "hecho objetivo" tiene que cederle el lugar a la "opinión". El yo propio se vuelve un yo ajeno, y en medio de esta colonización se va llenando de dudas; ahora, ante cualquier postura manifestada en una opinión, uno se encuentra con que debajo del colchón acechan otras voces que lanzan un grito burlón o una clara muestra de desaprobación. Y así, nos vamos dando cuenta de que ese monumento que nos edificaron con el nombre de objetividad e individualidad tal vez les quedó hueco y sencillamente no sabemos cómo llenarlo. Este vacío es el sentimiento que la modernidad problematizada nos ha dejado, es el que se respira en las calles, en cada parada de camión, en los mercados, en los salones de clase y también, de manera clandestina y bañado de explicaciones teóricas, en los pasillos de las universidades.

La posmodernidad se ha adueñado del proceso y lo ha glorificado; sin embargo, dado que la historia, desgraciada o afortunadamente, no es lineal, resulta que somos unos modernos perdidos en el abismo posmoderno, y en lugar de vanagloriamos de la diversificación y sentamos a disfrutar esta ruptura con la rigidez de otros tiempos, resulta que nos sentimos no sólo confundidos, solos y locos, también traicioneros y falsos, y en este nuevo camino ambiguo buscamos contar nuestra propia historia y aferramos a cualquier argumento que nos bañe de

sentido. En efecto, finalmente hemos conquistado la tan ansiada y buscada libertad, pero ahora que la tenemos en nuestras manos, resulta que no sabemos qué hacer con ella. Algunos se aferran a viejos recuerdos, a la tradición, y buscan sentidos en otras raíces; de esto hay ejemplos tan claros como esa desesperada lucha por recuperar la llamada "espiritualidad", recurriendo a los postulados básicos que le han dado forma y sentido a la historia de Oriente; parece que la occidentalización del mundo, a pesar de pertenecemos, nos dejó vacíos y necesitamos hacerla ajena, separarnos de ella y buscar en otros lugares, en otros mundos, en espacios menos "maquinizados", menos inhumanizados. Pero en el fondo, tampoco ahí logramos encontrarnos; y es que esa historia, por maravillosa que sea, no nos pertenece y tampoco en ella hallamos nuestro nombre

"La melancolía surge donde se acaban las causas; ella es el dolor peor, es cruel, humillante, horrible, porque es el dolor de vivir, de tener un cuerpo, de cargar un alma". "A los melancólicos-dice Fernández Christlieb<sup>61</sup> - se les rompe la sociedad a la que pertenecían, cualquiera que sea ésta, ya que antes de que los sociólogos se adueñaran de la palabra, "sociedad" era un término que se refería a la unión de dos o más personas que buscaban el acercamiento y la comunicación". Así es que, de acuerdo con esto, lo que hace a una sociedad no es la cantidad de gente que aglutina, de modo que hay sociedades de dos o de muchos, miles y millones de ellos, porque cada vez que se establece una relación duradera entre dos o más sujetos, aparecen modos de comportarse, formas particulares de hablar, se crean mundos, símbolos propios, lenguajes, creencias, valores, recuerdos, formas y mitos que constituyen esa relación y que sólo en ella tienen sentidos y significados.

Sin embargo, las sociedades también entran en crisis, estallan y se sienten vacías, quieren llorar y salir corriendo porque ya no se sienten ni se entienden,

---

<sup>61</sup> Pablo Fernández Christlieb, "La melancolía, una depresión cultural", *La Jornada semanal*, núm. 254, México, 24 de abril de 1994, pág. 29.

porque ya no se reconocen; y cuando termina por destrozarse en nuestras manos el que es el castillo de NUESTRAS vidas, cuando no encontramos en él razones y significados, cuando ya no ha quedado nada que lleve nuestro nombre más que en el recuerdo, entonces nos invaden la desolación y el desaliento, la rabia primero y luego la apatía, el vacío más hondo y negro, la que es nostalgia, por aquello del ayer que es inalcanzable e inaccesible porque precisamente se quedó ahí, anclado en otro tiempo, en otro espacio, en otro mundo; y la que algunos llaman depresión (enfermedad de nuestro tiempo) que al final no es más que melancolía.

Podemos decir entonces que la movilidad de la modernidad, la pérdida de los anclajes antes establecidos, el vacío de significados y la muerte de las utopías, además de dejarnos sin piso y sin nombre, de robarnos la historia, de llenarnos de soledad para luego saturarnos de extraños y decimos que por naturaleza somos en ellos, nos han dejado vacíos de respuestas también. Como buenos melancólicos, nos quedamos vivos dentro de una sociedad que ya no existe (porque no es lo que era o lo que creímos que era) y es por eso que parece que ya nada interesa, y podemos encontrarnos vagando en la calle o en la casa como perdidos en un planeta equivocado. Ciertamente, la melancolía es nostalgia por un objeto que ni es totalmente ajeno ni es totalmente propio, una nostalgia de lo irremisible que busca sociedades y razones perdidas. Lo que nos ha sucedido es que nos adentramos en una tierra incógnita. Sin embargo, cuando se logra permanecer ahí, resignados, se empiezan a reconocer las formas y los matices de los que se compone esta nueva tierra desconocida. "De la melancolía se regresa más sabio, más fuerte, más humilde y más creativo: el melancólico conoce lo desconocido porque estuvo ahí"<sup>62</sup>. Y en esas estamos, tratando de reconocernos, de encontrar los sentidos y símbolos extraviados, testigos del derrumbe del paradigma al cual le apostamos la vida, de aquel que nos daba nombre y razón;

---

<sup>62</sup> Ibidem, pág.31

pero dado que en la búsqueda de identidad es necesario preservar también lo que se sabe de ella gracias a la curiosidad del otro, se necesita recuperar a éstos que son otros para pertenecer de nuevo a una sociedad que nos dé vida, porque al final la paradoja es la de siempre, que “lo bonito de la vida se hace con lo feo”, que los grandes imperios emergen de las cenizas, que después de la oscuridad más sórdida y negra nace la luz por alguna parte, entre algún viejo rincón olvidado o justo delante de nuestro ojos tristes y húmedos, en medio del silencio y de la nada.

## CAPÍTULO II

### IDENTIDADES Y MODERNIDAD EN CRISIS

¡Dios ha muerto!(...) nosotros le hemos dado  
muerte(...) ¡Dios ha muerto!(...) nosotros le  
hemos matado.  
Nietzsche, *La gaya ciencia*<sup>63</sup>

El enorme viaje que la modernidad hizo entre el conocimiento, la búsqueda de comprensión, pero sobre todo de control de la naturaleza, se extendió al ser humano a través de las ciencias humanas, de las del espíritu y de la simple observación pasiva también. Los procesos de difusión permitieron la comunicación de este conocimiento hacia los grandes grupos de gente, hacia la calle. Sin embargo, el conocimiento sobre el ser humano no resultó un cuento de hadas: no sólo descubrimos algunos de sus patrones de comportamiento, desarrollo y necesidades; también nos encontramos con una especie capaz de atacarse y terminar consigo misma, una especie capaz de hacer de la naturaleza un recuerdo, de los instrumentos de guerra un orgullo y de ésta cotidianidad.

El mundo que la modernidad creó no es constante, sino que se mueve rápida y bruscamente; es uno en donde no tenemos claro en qué creer, en el que la palabra confianza ha perdido su sentido y significado y ante el cual nos enfrentamos a la obligación de pedir recibos, avales y todo tipo de documentos probatorios, porque la palabra del otro ha dejado de tener valor y si ella no tiene valor alguno, también la nuestra lo pierde.

En medio de todo esto, una de las más grandes tormentas recae sobre la formación de una identidad que parece no encontrar elementos para completarse, que se encuentra extraviada en medio de dudas y desconfianza, de incredulidad, de angustia, de violencia y de la ausencia de lugares, ahora diferentes y en

---

<sup>63</sup> Federich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid-España, Colofón, 1995, pág.139 (aforismos 125 y 343).

ocasiones desconocidos, para anclarse, reconocerse y diferenciarse; quizá es por ello que se dice que nos encontramos en la Era de las grandes minorías, del movimiento rápido y de la melancolía; en el oscurantismo de este nuestro tiempo luminoso.

Rosario Esteinou y Rene Millán plantean en "Cultura, identidad y consumo"<sup>64</sup> que aquellas sociedades que son modernas o marcadamente occidentales, parecen distinguirse de las tradicionales en el sentido de que no cuentan con un universo que sea único y coherente, capaz de abarcar y darle significado a la totalidad y al espacio social (aún cuando en su momento ésta haya sido una de las apuestas). Pareciera ser que en estas sociedades se encuentra un claro debilitamiento de la centralidad simbólica, la cual tiende a la fragmentación y de esa misma manera se expresa. Esta "fragmentación" trae a la luz la necesidad de hacer un replantamiento de los términos clásicos con los que se concibe "la identidad", y dado que en medio de esta alta modernidad se hace problemática la formación de un sistema único de atribuciones importantes que sean capaces tanto de orientar las decisiones como de dar coherencia e integración a comportamientos y parámetros axiológicos en las distintas esferas, empieza a urgir la definición de nuevas formas de aproximarse a las identidades. Y como la identidad, en cualquier caso, necesita comunicarse para hacer visible tanto su identificación como su diferencia a través del intercambio constante de bienes no sólo materiales, sino culturales, ideológicos y políticos, no podrá abordarse como algo aislado e individual, sino como una formación colectiva y social. "La vida del ser humano necesita verse para ser vivida y si la visión de sí mismo no es directa sino refleja, a través de un semejante, la libertad es adquirida

---

<sup>64</sup> Rosario Esteinou y Rene Millán, "Cultura, Identidad y Consumo", *Debate Feminista: Del cuerpo a las necesidades*, vol. 3, México, Marzo 1991, Pp. 54-62.

por medio del otro. Libertad es identidad” dice María Zambrano (1987) en su “Avidez del lo otro”.<sup>65</sup>

Hasta este capítulo se ha discutido cómo la modernidad desemboca en una fuerte crisis en la que el movimiento parece ser la única constante, y en medio de él se le ofrece al hombre una realidad que acostumbrada al equilibrio y la estabilidad, es ahora incierta; en ella la figura del hombre se hace más confusa, “borrosa como lo sería una superficie líquida en constante movimiento”.<sup>66</sup> El hombre de la modernidad en crisis se descubre desterrado, habitando en un mundo cuyo sentido y orden se han oscurecido y en presencia de esta realidad fluctuante y fragmentada, se interroga sobre su propia identidad, sobre su realidad. La indiferencia, el desprecio y la violencia, la inquietud y el miedo parecen invadirlo, y la apatía termina por hacerlo espectador pasivo y desvinculado de todo y de sí mismo también. Parece navegar sin bandera, vacío, apático, susceptible en demasía a los vacuos encantos del consumo y la droga, de la no vinculación y casi por completo fragmentado: el sistema médico lo descompone y lo trata de acuerdo con las especialidades, prestándose cada día menos a las evaluaciones generales de las condiciones físicas-psicológicas-culturales-sociales; el sistema educativo lo forma en una serie de niveles sucesivos, con pasajes imprecisos trazados al lado de una larga fila de incertidumbres en lo que se refiere a objetivos y a las demandas sociales; el sistema productivo también parece hacerlo presa de las fragmentaciones al separar tareas y automatizar labores; y el sistema mercantil (en donde el consumo es el motor principal), con la ayuda masiva de los medios, la fuerza de los deseos y la renovación de las pérdidas, hace que el hombre exista en sitios en los que las

---

<sup>65</sup> María Zambrano, “Avidez de lo otro”, revista *Debate Feminista: Otredad*, vol. 13, México, Abril 1996, p.93.

<sup>66</sup> Georges Balandier, *El Desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales (elogio a la fecundidad del movimiento)*, Barcelona, Gedisa, 1990, p.164.



cosas se multiplican y al mismo tiempo se hacen más efímeras, dejándolo tirado en la eterna sensación de insatisfacción y de siempre necesitar más.

Es momento entonces de identificar estas identidades, de desenmarañar sus formas y causas, de empezar el largo camino de darnos cuenta para entonces seguir andando sea cual sea el lugar que nos reciba.

## 1. Identidades

El rango de lo que pensamos y hacemos  
está limitado por aquello de lo que  
*no nos damos cuenta*. Y es precisamente  
el hecho de *no damos cuenta* de que *no nos damos  
cuenta* lo que impide que podamos hacer algo.  
Hasta que *nos demos cuenta* de que  
*no nos damos cuenta* seguirá moldeando nuestro  
pensamiento y nuestra acción.  
**R.D. Laing<sup>67</sup>**

Es importante -antes de sumergirnos en el mundo de las identidades, en sus lugares y en las formas de aproximación que con respecto a ellas existen, además de las crisis que en su seno se han generado por esa modernidad de la que ya hablamos en el capítulo anterior- ubicar el concepto de "identidad" dentro de su contexto específico. Primero, aquella que como parte de un proceso ideológico que acompañó al surgimiento de los ciudadanos (en contraposición con el de súbditos) dentro de los estados-nación a partir del siglo XVIII, parece ser más un concepto arbitrario que ha llegado a funcionar como instrumento fundamental para la cristalización de los nacionalismos. Y por otro lado, de aquella que en las ciencias sociales del presente siglo se ha popularizado como concepto, sobre todo a raíz de la posguerra de los años 50, adoptando diversas connotaciones según la disciplina y la teoría o el teórico que la maneje.

La identidad como concepto, de acuerdo con Antonio Prieto (1995),<sup>68</sup> suele implicar dos filós, dos campos: el escencialista y el constructivista. En el primero

<sup>67</sup> citado por C.Zweig y J. Arns en *Encuentro con la sombra: el poder del lado oscuro de la naturaleza humana*. Barcelona, Kairos, 1993, p.

se reduce la identidad "a un concepto intrapsíquico que intenta hallar una característica estable que identifica a la persona: aquello que constituye lo que realmente es".<sup>68</sup> En el segundo se propone "a la identidad como algo adquirido: aquello que internalizamos más a raíz de una serie de etiquetas o conductas impuestas por el entorno social". Y finalmente, una mediación entre ambos polos propuesta por Epstein (1984) en donde "la identidad del yo (...) es un estado socializado de individualidad, una organización interna de autopercepciones que tienen que ver con la relación que se establece con las categorías sociales, que también incorpora imágenes del yo percibido por los otros". Entonces, más que una condición o resultado, es un proceso en sí; un proceso que nunca se completa y que se constituye dentro de la representación. "Las ideas que otros tienen sobre un individuo o una comunidad son la fuerza con la cual y *en contra* de la cual ese individuo o esa comunidad forjarán un concepto de sí mismos y una proyección al exterior".<sup>70</sup>

Entonces, la palabra "identidad", a pesar de su transparente y aparente obviedad, esconde tras de sí una cantidad impresionante de aproximaciones, visiones, nociones y definiciones. Y de hecho, me parece que esto es lo primero que sobre ella debe decirse: la identidad no es única y exclusiva, no es un gran concepto ni tiene un solo significado, no es universal ni estática; es decir, es imposible (al menos en estos días) hablar de "la identidad" en todo caso, sería más justo y exacto hablar de "las identidades". Las identidades, pues, se encuentran conformadas por dos aspectos esenciales: uno social y otro que es más bien individual o, mejor dicho, que depende de una historia personal, de una memoria y de un cuerpo que siendo propio y único, es también una de las partes que nos definen como especie, como seres humanos. El primer aspecto esconde

---

<sup>68</sup> Antonio Prieto, "La actuación de la identidad a través del *performance* chicano gay", *Debate Feminista*, vol. 13, México, Abril 1996, Pp.289-290.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>70</sup> Steven Epstein, "Gay Politics, Ethnic Identity: the limits of social constructionism", *Social Review*, 1984. Citado por Antonio Prieto, *op.cit.* pág. 290

los símbolos de contenido social; el segundo, una serie de situaciones emocionales y personales que inciden en nuestra formación, y en ambos se encuentra una clara dimensión histórica que provee de contexto a la formación de estas identidades, dotándolas de contenidos, contrastes, significados y dimensiones.

Pretender acercarnos de otra manera a la noción de identidades sería caer en uno de los más grandes errores modernos: en la idea de universalidad, de una realidad que es única para todos; idea que claramente pierde de vista la existencia de contenidos, representaciones y significados sociales, de presentes y pasados que son históricos y contextuales, de las nociones de pertenencia, de las diversas relaciones con el otro y con uno mismo también. Pasar por encima de esto y quedarnos con una noción totalizadora sería olvidar la riqueza y diversidad de la que nos puede nutrir la noción de identidades; noción que implica la existencia de una seguridad que es ontológica, de una constante de pertenencia en la que se es parte de y se es en sí. Así que, si coincidimos en la idea de que las identidades están formadas de esta variedad de elementos, deberíamos entonces también coincidir en que no puede ser única y universal pues: depende de situaciones, espacios y tiempos, de contextos y experiencia, de memorias que son colectivas y que vienen de la historia que traemos en la sangre, de la que nos contaron, de la que vimos transcurrir delante de nuestros ojos, y como si todo esto lo metieran en una licuadora o lo machacaran en un molcajete gris: es la mezcla la que nos da forma y nombre, la que nos llena de sustancias.

Las identidades son dueñas de ese lugar "privilegiado" en el que el sujeto logra anclarse, pretendiendo de esta manera "detener" ese mundo de resignificaciones que se mueve permanentemente y al cual esta definitivamente condenado, al menos en esta época de velocidad y movimiento, de cambios, de mañanas llenos de incertidumbre y de significados que aparecen y desaparecen sin encontrar bien a bien en dónde fincarse. La identidad está formada por eso

que en “lo común” se llama “el modo de ser”, es el sitio desde el cual se creará controlar todos los espejismos posibles.

Las identidades se conforman en el espacio de todos, en el mundo de los “otros” que es al final el propio; y las afirmaciones de los sujetos acerca de la identidad parecen ser una especie de “moneda circulante”,<sup>71</sup> que, como dice Orrine (1972), no es nunca fidedigna si los demás no la reconocen y la aceptan: la razón de que uno se sienta “sostenido” por esas identidades es algo que no está en nosotros de manera solitaria y aislada, independiente de lo de afuera, como sería tener dos riñones, dos pulmón y un corazón que late; es algo que nace en el reconocimiento de los otros. La identidad depende, entonces, de la satisfacción de la persona y de los “otros” que la rodean y, por ende, de esa relación establecida entre ambos. En concreto, la identidad y su búsqueda parecen remitirse a la plegaria en la cual se diría: “soy el que soy” para no ser “nada para nadie”.

La noción de identidad puede deducirse en Freud a través de su trabajo sobre las identificaciones, en donde, a pesar de considerar a un Yo autónomo, no deja de tomar en cuenta al otro. Las identificaciones del Yo se dan con un aspecto parcial del objeto que depende de la forma que adquiera la representación inconsciente del objeto en el sujeto. En donde se encuentran tres puntos básicos para y en el proceso de constitución del Yo del sujeto: 1) un rasgo que es distintivo, 2) una imagen global o local (de uno mismo) y 3) una identificación del objeto en tanto emoción.

Al respecto de este otro en la constitución del Yo del sujeto (a la que nos referimos anteriormente), la relectura de Freud realizada por Lacan deja clara la idea de que uno no es nunca aislado, sino que éste es “otro”. La constitución del individuo o sujeto se encontraría entonces en un lugar “otro”: “el inconsciente

---

<sup>71</sup> Klapp E., Orrin. *La identidad: problema de masas*, México, Pax, 1992, p.6 .

articulado por las leyes del significante, la alteridad radical”.<sup>72</sup> Para Lacan, el sujeto surge a raíz de la identificación imaginaria con la imagen del “otro”, articulada bajo estructuras simbólicas; y de la identificación simbólica del sujeto con un significante. Procesos que suceden de manera paralela. Además, él plantea que el fenómeno de la personalidad se puede ubicar en tres espacios: lo individual, lo estructural y lo social, con el acento en lo social: “es éste, en efecto, el que estamos expresando en las tres funciones que reconocemos en la personalidad, bajo los atributos de la comprensibilidad del desarrollo, del idealismo (ideal) de la concepción de sí mismo, y por último, como la función misma de la tensión social de la personalidad, en la que los dos primeros atributos del fenómeno se engendran de hecho por las leyes mentales de la participación”.<sup>73</sup>

De acuerdo a Klapp Orrin (1972)<sup>74</sup>, puede decirse que hay 12 síntomas básicos para hablar de que existe un problema de identidad o de que ésta ha entrado en crisis: 1) un sentimiento de deformidad o de que existe dentro de nosotros algo que está “defectuoso”, como alguien que aborrece su cara o detesta su nombre sin que exista una razón aparentemente objetiva para que esto suceda. Aquí siempre estará presente la sensación de sentirse rechazado por los demás, y ésta será la lucha de todos los días; 2) el sentimiento de odio hacia uno mismo; 3) la llamada “hipersensibilidad” o sensación de vulnerabilidad a flor de piel; pareciera ser en este caso que “la identidad”, el yo o el ego, según se quiera llamar, se encuentra tremendamente frágil y se colapsa ante el más mínimo movimiento; 4) una típica preocupación (que raya en el exceso) por uno mismo, “narcisismo” lo llaman los psicólogos, psiquiatras y estudiosos de la mente y el comportamiento o personalidad; 5) un fuerte sentimiento de “enajenación”, la

---

<sup>72</sup> Jaques Lacan, *Seminario No.5: La relación de objeto*, España, Paidós, 1994.

<sup>73</sup> Jaques Lacan, “De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad (1932)”, México, S. XXI, 1979, pág. 285.

<sup>74</sup> Klapp Orrin, *op.cit.*

sensación (siempre presente) de que uno vive una especie de guerra contra el mundo, un mundo que parece ser ajeno y diferente, extraño a nosotros mismos, es la "perdida de una sociedad"<sup>75</sup> de la pertenencia a ella; 6) sentimiento de potencialidades que no son valoradas por los "otros" y por uno mismo en consecuencia: "nadie me aprecia como es debido" (por no decir que "yo no me aprecio como es debido"); 7) la añoranza o deseo de ser "otra persona", de tener otra historia, otros sueños, otra vida, que puede manifestarse también en una permanente nostalgia de lo que ya pasó y se fue, de otras épocas, de otros tiempos; aún de un ayer que en la realidad desconozco pues no me tocó vivir; 8) la sensación constante y siempre presente de ser un "actor" en esta vida, de representar un papel, un rol asignado por un largo libreto que es, además y por si poco fuera, un papel "fraudulento"; 9) un exagerado desbordamiento hacia el afuera, al exterior y los demás; la dispersión total y absoluta de la persona en los diferentes papeles; 10) el dolor de sentir que vivimos en un terremoto constante y que las paredes de nuestra seguridad se cimbran y retumban junto con él; como si todos aquellos valores, significados, ideales, sentimientos y formas en los cuales habíamos sentado las bases de nuestra consistencia o constancia y seguridad en este mundo, se nos vinieran abajo y nos dejaran vacíos o "enclenques" y el resultado de ese temblor es un eterno e irremediable vacío; 11) el constante enfrentamiento a un dilema "moral" que esta ahí como detenido o pendiente, sin resolución y que le causa al sujeto una verdadera crisis de identidad; y finalmente 12) la angustia que sienten algunas personas de no lograr percibir en torno de ellas nada que amenace físicamente sus vidas o sus empresas. La sensación que parece gritar entre el silencio de un sentimiento que "no hay nada", "no pasa nada" y "nada se mueve tampoco".

---

<sup>75</sup> Ver la idea de "melancolía" a causa de la "ruptura de una sociedad en Femadéz Christlieb "La melancolía: una depresión cultural", *La Jornada semanal*, núm. 254, México, 24 de abril de 1994, pág. 31.

La modernidad como proyecto y el resultado de su crisis o temblor como paradigma y forma de vida, encarna, si no todos, al menos algunos de estos síntomas que detonan en un largo y grave problema de identidades, en una sensación de duda, vacío y desesperación, de melancolía permanente, y en la sensación de ser náufragos en medio de una tormenta que está cada día más fuera de nuestro alcance y control.

En ella, como ya se dijo, la apuesta se centró en establecer una serie de constantes, direcciones y verdades que terminarían por establecer universalidades, una identidad única, libre de fronteras y vivencias particulares: "todos por la globalización" parecía ser la consigna. Y aunque es curioso notar cómo la idea de modernidad parece haberse hecho más rígida con la llegada del siglo XX; dice Marshall Berman<sup>76</sup> (1994): "Si prestamos atención a los pensadores de la modernidad (...) encontramos que la perspectiva se ha achatado radicalmente y el campo imaginativo se ha reducido: los pensadores del siglo XIX, al mismo tiempo enemigos y entusiastas de la vida moderna, vivieron en incansable lucha cuerpo a cuerpo aún con sus ambigüedades y contradicciones, mientras que sus sucesores del siglo XX se han orientado más hacia las polarizaciones rígidas y las totalizaciones burdas. La modernidad es aceptada con entusiasmo ciego y acrítico, o condenada con un distanciamiento y un desprecio neopolítico". La modernidad ha sido entonces, desde sus inicios, un problema a discutir, y en su crisis, una verdadera invasión del mundo profano que no encuentra en dónde anclar sus sueños. En ella, las diferencias se nos vinieron encima, el desarrollo no caminó a la par, la historia no era la misma para todos y se formaron largos huecos que se iban quedando en el camino y sólo en algunos sitios terminaron por volverse hondos y dejar faltantes, preguntas, añoranzas, nostalgias y vacíos.

---

<sup>76</sup> Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, S.XXI, 1994, p.11

Pero ¿a qué me refiero con estos vacíos modernos?, ¿por qué parece que generalizo en ellos? Pues bien, estos vacíos son muchos y muy diversos: la modernidad fue un proyecto que se fue haciendo o intentando hacer universal: esta era la apuesta. Para ello hubo que ampliar los medios de comunicación, que empezaron con el transporte acortando las distancias espacio-temporales y siguieron con el telégrafo, el teléfono y los medios de comunicación masivos que se extendieron por el mundo; hoy es cada día más difícil quedar aislado (aunque sucede). Sin embargo, pese a esta gran movilización comunicativa, el desarrollo fue distinto y aun hoy, cuando la modernidad se considera un proyecto agotado o al menos en crisis, en algunos sitios sigue siendo la apuesta, la razón del mañana, la esperanza. En medio de este proceso, las identidades se encontraron directamente modificadas y algunas de las bases para su desarrollo y establecimiento se sentaron en nuevas simientes, lo que nos ha hecho forzosamente diferentes.

Los momentos de transición histórica, de un sistema a otro, de un modelo a otro, o de un proyecto y realidad a otro y otra nueva y desconocida, producen claramente incertidumbre ontológica, en la que se vuelve necesaria y vital la restauración del ser con nuevos símbolos y significados sociales. Cuando esto sucede, a la gente se le empiezan a agotar las razones, los ideales y las creencias. Los puntos de anclaje se mueven y, mientras encuentran un nuevo espacio o una nueva forma de ubicarse, suelen verse extraviados; entonces, en las esferas de pensamiento reina la confusión y la lucha o la búsqueda constante y hasta el relativismo (como en el caso posmoderno); mientras que en las calles, entre la gente común, lo que reina es el vacío, la constante incertidumbre en el ser y en la idea de ser para, de tener algún sentido.

En determinadas situaciones y en ciertos lugares, entrar en un periodo de alta modernidad, de crisis y hasta de posmodernidad, ha roto las amarras que antes tenían sentadas sus bases en puntos de anclaje, como la tradición, la



constancia y consistencia tanto de valores y razones como de tiempo, espacio y lugar; los símbolos y la pertenencia. No hay que olvidar, sin embargo, que estos cambios han sido diferentes y en algunos sitios ni siquiera han sucedido. No olvidar tampoco que cada individuo es producto de una "triple historia: una nacional, una familiar y una individual"<sup>77</sup> y de hecho yo incluiría una más, una que implicase la relación de éstas con otro grupo de tres y otro grupo de tres y otro grupo de tres. Pensar entonces que la modernidad nos llegó a todos, que nos extravió y confundió a cada uno, es generalizar una vez más. Dejaré claro, entonces, que en este análisis me refiero a aquello que surgió a raíz del proyecto moderno y de su crisis o cuestionamiento; esto es, a las sociedades que han sido tocadas por este temblor y derrumbe de viejos ideales y formas, a las sociedades a las que les tocó vivir en el auge moderno o de menos ser parte de éste como espectadoras, ser parte de un mundo que cada día es más grande y en el que la comunicación ha invadido espacios inimaginables.

## **2. Espacio, tiempo y comunicación**

Cuando en 1945 el ejército de los Estados Unidos lanzó las bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki y con el acto violento marcó el fin de otro tiempo violento: la Segunda Guerra Mundial, las radiaciones no quedaron limitadas a esas dos localidades (lo que ya de por sí implicaba una verdadera tragedia mundial) sino que fueron diseminadas a todo el mundo y aún hoy se experimentan consecuencias de las mismas; sin embargo, *no sabíamos que estábamos siendo irradiados*. Hoy, llega la información de un bombardeo en Beirut o en Sarajevo y en medio de las noticias aparecen imágenes como si fueran de un carnaval ¿qué produce y qué sucede en nuestras cabezas al saber que una noche cualquiera

---

<sup>77</sup> Dirección de Philippe Aries y Gorges Duby, *Historia de la vida privada*, Madrid, Taurus, 1981. Tomo 10: "el siglo XX; diversidades culturales" Capítulo 4, p.146.

son lanzadas toneladas de bombas y de balas para que algunos mueran y otros sobrevivan? ¿Cuál es el efecto que sobre nosotros tiene la caída de un avión o el “descubrimiento” de la prostitución adolescente en las calles de nuestra ciudad, o la muerte de un líder político, o la caída del precio del petróleo, o un cuerpo femenino desnudo en un televisor de 50 pulgadas?

La nuestra es la era de la velocidad, la de la información: las noticias llegan en el momento en que el hecho está aconteciendo. Los periódicos, la radio y la televisión nos tienen “actualizados”: “al día y al instante”, aunque con “sus” versiones del acontecer, que no es necesariamente el verdadero acontecer mundial y local. Hace 50 años, tomaba dos semanas de viaje en barco llegar de Europa a América, hoy un avión supersónico nos lleva de México a París en unas cuantas horas.

Los enfrentamientos de las ideas también llegan hoy rápidamente y no únicamente como acontecía años atrás. Hoy, el acceso es global a través de la radio y la televisión. ¿Cómo afecta este contexto internacional (positiva o negativamente) a los seres humanos?

Es dentro de este mundo y dentro de este contexto que los niños, adolescentes y jóvenes desarrollan su vida y buscan su identidad y su futuro, es aquí de dónde extraen y asimilan los elementos en los cuales quedará fundada su identidad, su razón de ser. Identidades y razones que además se verán profundamente afectadas en el diario acontecer del mundo y que deberán adquirir nuevas formas cada instante para, al menos, sobrevivir.

Las grandes perturbaciones de la identidad parecen llevar y representar una de las partes del gran vacío de significados que se percibe y que parece surgir de la insuficiencia de reacciones y contenidos simbólicos. Y en la actual situación de modernidad en crisis (o posmodernidad), ya no es posible dejar de notar y hasta de sentir la correlación siempre presente entre la pérdida del sentido de pertenencia y finalidad en la vida, y la paralela “banca rota” o “quiebra” de los

símbolos que un día representaron un ideal, una ideología, y al final, una razón de vida. Lo que lleva a las sociedades y a sus sujetos a perder la resonancia que es necesaria para definirse a sí mismos de manera completa, satisfactoria y constante.

Tal parece que la modernidad como forma de vida, la acumulación de información y de conocimiento, la excesiva movilidad y la falta de ceremoniales o nociones sagradas, traen consigo, de acuerdo con Klapp Orrin (1972) una fuerte falla en la "autorreferencialidad simbólica"<sup>78</sup> que contribuye a llenar el largo y frío saco de "nadas", a la pérdida de nutrientes emocionales y culturales y a la definitiva creación de la sensación de vacuidad de la cual se encuentra llena la actual vida de los que somos (o fuimos) modernos. Fallas que están localizadas en el orden de lo que es simbólico y que generalmente habita el mundo de lo "no verbalizado", contribuyendo a la precariedad de simbologías de nuestra sociedad, a la falta de comunicación o interacciones significativas y finalmente a la dificultad en la conformación de identidades que nos doten de algún sentido.

En la relación con los otros, plantea Gergen, la modernidad se encargó de marcar nuevas pautas; por ejemplo, en la comunidad cara a cara, cada individuo participaba de un espacio delimitado y cerrado a amigos cercanos, vecinos y familiares, figuras constantes y siempre presentes en una comunidad con los límites muy bien definidos. Ahora, la próxima llamada puede abocarnos a una nueva relación con una nueva persona, en una ciudad nueva, dentro de un país nuevo también. Los medios de comunicación, producto primordialmente moderno, desplazan los vínculos cara a cara hacia el electrónico (en cualquiera de sus múltiples modalidades). Las relaciones se ven, entonces, profundamente alteradas al ser extraídas de situaciones y espacios específicos, como podía ser un recibidor, un cuarto de estar, un mostrador, una oficina, una plaza pública o un café, despegándose de sus confines geográficos a cualquier sitio. Los medios y la

---

<sup>78</sup> Klapp Orrin, op.cit., pág.25.

comunicación actual permiten el ocultamiento de la información visual que antes nos era constante, de manera que hay una tendencia mayor a crear un otro imaginario con el cual relacionarse. Las relaciones se hacen menos duraderas y más espontáneas; parecen regirse más por la casualidad que por una búsqueda de permanencia y consistencia. Buscamos lo inmediato y tememos aquello que se hace constante, cotidiano, al conocimiento real del otro, y entramos en cambio a una dinámica de juego en la que siempre debe quedar algo de misterio.

Pensemos tan solo un momento, a modo de ejemplo, en las relaciones de pareja: en algún momento y en algunos sitios se buscaba alcanzar paz y tranquilidad, no importaban (oficialmente) las pasiones y la aventura, sino un espacio cordial y cotidiano que compartir, lleno de seguridad y plagado de hábitos; cada vez es más común que las parejas se esmeran por verse libres de esta "monótona cotidianidad" y buscan inyectarle algo diferente al cada día; la noción de cambio y de búsqueda es cada día más recurrente: "es importante tener un espacio propio -decimos- no invadir al otro, luchar contra la costumbre porque ésta mata el amor". Permanecer en un trabajo demasiado tiempo, seguir con los mismos amigos o en la misma casa parece llenarnos de miedo. Ante un problema, una crisis: "un cambio" parece ser la solución. Los medios de comunicación nos ayudan a crear esta historia, a conocer y a brincar de un sitio a otro.

La movilidad es pues una constante que nace con la modernidad y la noción de globalización, y que rompe con las amarras espacio-temporales que antes nos otorgaban la certeza de consistencia.

Los movimientos en grandes masas de diferentes niveles sociales, subculturas, clases, pueblos, gremios de trabajo, escuelas, iglesias, etc, se trasladan a diversos ambientes, lo que obliga a los protagonistas de tanto movimiento a ajustar su identidad a nuevas situaciones, en lugar de llevar a cabo una re-confirmación de la propia imagen. Y a pesar de que existen estrategias para preservar la identidad, aun en aquellas situaciones en las que los sujetos se

enfrentan a un ambiente colectivo que no es el suyo, uno de los recursos más utilizados parece ser el aislamiento o la actuación, en la que se da un rápido proceso de aprendizaje acerca del arte de "representar un papel" en el que no hay un involucramiento. Además, el peligro de derrumbe está siempre presente, pues el problema de la conformación y reconformación de identidades o máscaras para el actuar social es algo que se presenta de manera interminable.

Los individuos que buscan sus identidades y la sensación de pertenencia suelen crearse compromisos de afiliación más rápido de lo que pueden comprometerse con ellos y asimilar las nuevas imágenes de su yo correspondientes; el peligro de una crisis de la identidad se vuelve entonces más latente.

Vimos además en el capítulo anterior que en la modernidad, la vida no se "toma su tiempo", los cambios suceden demasiado rápido y la mezcla de tanto termina por parecer un amasijo mal logrado, en donde se vuelve difícil encontrar puntos de identificación aunque sea de manera transitoria. Surge entonces una especie de nostalgia por el ayer que tampoco encontramos y en el cual, además de historia, extraviamos espacios y lugares.<sup>79</sup> El lugar parece haber desaparecido como tal y el espacio se ha metido dentro de la geografía humana; a ambos parece sucederles lo mismo que a tantas ciencias y a tanta gente de esta modernidad que es culpable: se han quedado sin tradición. Los lugares son ahora espacios ajenos, modernos y vacíos de nutriente, vinculados directamente con la movilidad y el desarraigo.

Tanto las movilizaciones que son físicas, como aquellas que son sociales por referirse al contacto entre mundos y gentes, representan puntos de referencia sobre los cuales las identidades fincadas son remolidas y resquebrajadas sin que contra ello pueda hacerse mucho.

---

<sup>79</sup> Lugar como un "espacio capaz de darnos un sentimiento de identidad local. Sitios en los que los símbolos están en toda su vigencia". *Ibidem*, pag. 31.

Moverse implica dejar un lugar<sup>80</sup> y dejarlo a la vez implica perderlo; es aquí donde las grandes movilizaciones, los cambios bruscos, rápidos y volátiles, desarraigan a las personas, quitándoles algo de la importancia, consistencia y seguridad como base o preparación del terreno fértil para la siembra de identidades.

Se hace cada vez más común en estas sociedades (que son las nuestras) que nadie conozca a nadie. La "amistad" parece haberse convertido en un mero papel social, en una actitud categorizada en la cual cada individuo que tiene cientos de "amigos" empieza a descubrir que sabe bien poco de ellos o que les dedica poco tiempo; es como cuando le sucede a uno que no sabía que tal "cuate" estaba enfermo o que se había separado o que es dipsómano, o bien puede sucedernos que después de haber pasado un largo tiempo fuera, nos enteramos después, con cierto disgusto, que nadie nos echó de menos... a no ser porque llenábamos una necesidad meramente funcional. Cada vez tenemos más claro que aquello a lo que le hemos consagrado la vida, esa función que nos llenaba de nombre y orgullo, puede ser fácilmente desempeñada por cualquier otro y esto, sin duda, es un hecho que nos lleva a sentirnos del todo insignificantes, intrascendentes y vacíos. Y el clímax de la paradoja es que cuando todos pueden ser cualquiera, ya nadie puede ser "alguien".

"Vivir en el mundo generado por la modernidad reciente es como cabalgar a hombros de una divinidad destructora".<sup>81</sup> El mundo moderno es un mundo desbocado, no sólo el paso al que avanza el cambio social es mucho más rápido que el de todos los sistemas anteriores, también lo son sus metas y la profundidad con la que afecta las prácticas sociales y los modos de comportamientos antes existentes. Son principalmente tres aspectos o elementos los que entran en juego dentro del carácter dinámico de la era moderna: la

---

<sup>80</sup> Lugar puede ser espacial, pero también se refiere al sitio de las relaciones significativas.

<sup>81</sup> Anthony Giddens *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona, Península, 1995.

separación entre tiempo y espacio, el desenclave de las instituciones sociales y la noción de que la confianza (y la fe que implica la confianza) se opone claramente a la típica decisión calculadora del sujeto moderno, es decir, aquel que es racional y reflexivo. Esta reflexividad se debe al hecho de que la mayoría de los aspectos de la actividad social y de las relaciones materiales con la naturaleza se encuentran sometidos de manera continua a la luz de nuevas informaciones y conocimientos.

El grado de distanciamiento espacio-temporal introducido por la modernidad reciente se halla tan extendido que, por primera vez en la historia de la humanidad, el yo o la identidad y la sociedad se encuentran interrelacionados en un medio mundial y globalizador.<sup>82</sup>

Las transiciones en las vidas individuales han exigido siempre una reorganización psíquica, algo que en las culturas tradicionales solía quedar ritualizado en forma de "ritos de paso". Sin embargo, en aquellas culturas en donde las cosas se mantenían más o menos inmutables de generación en generación dentro de lo colectivo, los cambios en la identidad quedaban claramente marcados. En cambio, en las circunstancias actuales, el yo alterado deberá ser explorado y construido como parte de un proceso reflejo para vincular el cambio personal y el social, sin separaciones, sin diferencias radicales; más bien como un acto unificador en pos de encontrar, junto con el sujeto, nuevos sentidos y significados, nuevas nociones en las cuales depositar la confianza y sentar la base para el establecimiento de las identidades. En semejantes circunstancias, los sistemas abstractos intervienen de manera definitiva y crucial, no solo en un orden social sino también en la formación y continuidad del yo. Si, por ejemplo, pensamos en la temprana socialización de los niños, ésta tiende a depender cada vez más del consejo y la instrucción de los "expertos" (pediatras y

---

<sup>82</sup> Para ampliar esta idea y las nociones de reflexividad y desenclave, ver Anthony Giddens, *op.cit.*, y *Consecuencias de la modernidad* del mismo autor.

educadores), más que de la iniciación directa de una generación por la otra, y ese consejo e instrucción continúan dependiendo a su vez de la investigación continua, que también es altamente cambiante. La sociología y la psicología, o la psicología individual y la que es social, quedan una vez más íntimamente ligadas por la reflexividad del yo, por las identidades. Sin embargo, la vinculación más directa que aparentemente suele encontrarse entre los sistemas abstractos y el yo, se encuentra en la aparición de todo tipo de formas de psicoterapia y asesoramiento. La modernidad quiebra el marco protector de la pequeña comunidad y de la tradición, sustituyéndolo por organizaciones más amplias e impersonales. El individuo se siente entonces solo y despojado en un mundo dentro del cual carece de los apoyos psicológicos y del sentimiento de seguridad que le procuraban otros ambientes tradicionales, a lo cual el psicoterapeuta ofrece la posibilidad de tener a alguien a quien dirigirse, una versión secular del confesionario.

Se nos murió Dios, dice Nietzsche, y en efecto, fuimos nosotros mismos los asesinos; en su lugar coronamos a la razón científica y también ella se nos agotó, y en medio de todo esto nos encontramos con la reafirmación de ser asesinos en potencia: no sólo matamos a Dios, también somos capaces de acabar con nosotros mismos; la guerra, la bomba atómica y el holocausto bastan para confirmarlo. ¿Qué nos queda entonces?, ¿en dónde podemos depositar nuestra razón?, ¿cuál es la identidad que nos queda si se basa en la seguridad que ya no encontramos?

La seguridad ontológica implica la confianza que los seres humanos depositan en la continuidad de su identidad y en la permanencia de sus entornos sociales o materiales de acción. Un sentimiento de "fiabilidad"<sup>63</sup> en las personas y cosas, tan crucial a la noción de confianza, es fundamental para este concepto. Y con esta nueva verdad que se nos viene encima, con la idea clara de que somos

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, Pp.81-98.



capaces de acabar con nosotros mismos y la visión de con qué rapidez, facilidad y conciencia lo estamos haciendo, ¿podemos confiar en el otro?, ¿somos capaces de creer en nosotros mismos y en nuestros ideales de personas, sistemas y realidades? Una persona, que hoy siente la inseguridad existencial de ser dueña y estar formada de varios "yoes" o la inseguridad de si estos realmente existen o si serán capaces de permanecer y trascender, una persona que además es consciente de pertenecer a una especie que se está destruyendo entre sí y que es capaz de pasar sobre el otro, que es uno mismo, para dar un paso adelante, suele quedar incapacitada para cohabitar en el mismo universo social en que están otras personas. Normalmente, nosotros los psicólogos, los psiquiatras, los que nos llegamos a sentir dueños de la verdad sobre la mente y el comportamiento humanos, llamábamos a este tipo de sujetos "enfermos mentales"; le dijimos al mundo que eran "locos" y que debíamos aislarlos por ser peligrosos y dañinos a la sociedad, por no poder entrar al juego ni ser "funcionales". Pero hoy en día ¿no es cierto que la mayoría de estas personas se enfrentan a esta duda existencial de pertenencia, consistencia y seguridad ontológica?, ¿acaso deberíamos entonces recluimos todos en celdas individuales por ser dañinos aún para nosotros mismos?

### 3. Acerca de la tradición, lo sagrado y las memorias: identidad social

La memoria tiene por finalidad  
triunfar sobre la ausencia y esta  
lucha contra la ausencia es lo que  
caracteriza a la memoria.

J. Janet<sup>84</sup>

"Los individuos pertenecen a su sociedad *porque participan* en su estructura de significaciones sociales -en sus normas, valores, mitos, ideas, proyectos, tradiciones, etc.- y *porque* (sabiéndolo o no) comparten la voluntad de pertenecer

<sup>84</sup> Citado en S. Moscovici, *Psicología Social* (Tomo II), Barcelona, Paidós, 1986, pág. 709.

a su sociedad (y no a otra) y procuran preservar su existencia".<sup>85</sup> Y dado que la religión es la primera formación discursiva, el primer discurso de "lo social" dice Durheim que "la fuerza religiosa no es otra cosa que la *fuerza colectiva y anónima del clan*; y puesto que el espíritu es capaz de representarla sólo bajo la forma de totem, el emblema totémico es como el cuerpo visible de Dios (...) el emblema constituye la fuente eminente de la vida religiosa".<sup>86</sup> Él muestra que aquello que llamó "emblematismo", como manifestación de lo simbólico, es un elemento esencial en la constitución de la sociedad. La formación de un ideal de sociedad (autorrepresentación de la sociedad) precisa de una red de significaciones simbólicas que sean colectivas. Así, la sociedad se autorrepresenta en torno a un "nosotros" como alteridad generalizada, dice J. Berian (1990).<sup>87</sup> Sin embargo, ese "nosotros", reconocido intersubjetivamente, se institucionaliza, se objetiva en un mundo circundante de "otros nosotros" (somos mexicanos porque tenemos unas señas de identidad configuradas sociohistóricamente que nos diferencian de los Chinos, Estadounidenses, Chilenos, etc.); este proceso de identificación-diferenciación origina situaciones de coexistencia o de conflicto, manifestadas entre diferentes niveles de legitimación y dominación, como en el caso de diferentes grupos que dentro de una misma nación pugnan por establecer una territorialidad social, o un espacio social propio (con normas, valores, creencias, etc.) que puede estar articulado en torno a cuestiones étnicas, económicas, idiomáticas, etc.

En la modernidad, la nación, como articulación del "nosotros", tiene su "mundo circundante" en el estado como institución racional pública del sistema político, en el mercado como esfera de intercambio económico, en las minorías étnicas o en las diferencias interraciales, en las variedades idiomáticas, etc. De

---

<sup>85</sup> C. Castoriadis, "la crisis de las sociedades occidentales" en *La Institución Imaginaria de la Sociedad*, vol. 3, Barcelona, 1981, pág.24.

<sup>86</sup> E. Durheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1991, pág.208.

<sup>87</sup> Josetxo Berian, *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.

ahí es posible entonces suponer que el proceso de formación de una identidad social se articula en torno a la autoconcepción de la sociedad, del “nosotros” y en torno a las condiciones, límites y bordes (organizativos, étnicos, idiomáticos, etc.) que varían en el proceso de estructuración de la sociedad.

Desde esta idea, se ve claramente como la identidad social se objetiva en enclaves concretos y define territorialidades sociales (la nación, el lugar, el grupo, el partido, la escuela, etc.), lugares de unificación y diferenciación que parten de un nosotros colectivo y que responden a objetivaciones históricas y culturales. Ahora bien, como ya hemos visto, en la modernidad, la identidad colectiva no se articula de acuerdo con una noción (o cosmovisión) religiosa, lo que no quiere decir que haya desaparecido, sino que ahora se encuentra anclada en el mundo de la vida misma (como el lugar de la reproducción simbólica). Lo que sucede es que con la modernidad, aquello que antes quedaba del todo anclado en las nociones religiosas, de manera radical y casi absoluta en torno a ese imaginario social, ahora, ante el proceso de incesante diferenciación estructural de esferas, roles y símbolos sociales, la identidad a pesar de seguir partiendo de la relación con el “nosotros” (constitutiva para el proceso de identificación-diferenciación), se enfrenta a que las condiciones que la envuelven se encuentran determinadas por una compleja red de límites económicos, administrativos, religiosos, militares, organizativos, disciplinarios, etc. Creándose un entorno verdaderamente complejo para su establecimiento. El proceso de formación de identidades sociales se ve amenazado en la medida en que las tradiciones culturales son desterritorializadas: “la nueva identidad de una sociedad que rebaja las fronteras de los estados no puede estar referida a un territorio determinado, ni a una concreta organización”,<sup>88</sup> no tiene un dios y ha extraviado la memoria y con ella las raíces y las identidades.

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, pág.206.

#### 4. La seguridad ontológica: identidad del “sí mismo”

Dicen los psicólogos, en su mayoría, que la seguridad ontológica la recibimos de la madre durante la infancia; es lo que Erikson<sup>89</sup> llama “confianza básica” y se encuentra en el núcleo de una duradera identidad del yo, y aquí parece ser necesario un pequeño elemento de fe. Para él, la confianza en los demás se desarrolla de manera paralela con la confianza en la base de una identidad estable del Yo. Sin embargo, la tecnología de la época actual, además de ampliar la gama de posibles relaciones humanas, también modifica las ya existentes: ahora el niño moderno ya no actúa con adultos constantes, sino con personas que despliegan una compleja vida privada, llenas de dudas y vacilaciones, con sujetos vulnerables. Y los padres ya no tienen frente a sí al tranquilizador niño ingenuo de antaño, sino a otro que no les guarda tanto respeto y cuyas opiniones pueden ser bastante incómodas. La confianza básica, entonces, se da dentro de un contexto nuevo y distinto que ya no parece ser tan estable; y si el proceso de identidad se encuentra tan claramente relacionado con el de “identificación”, que consiste precisamente en el proceso de asimilación a través del cual el sujeto asume uno o varios aspectos, propiedades o atributos de otro, y se transforma sobre el modelo de éste, la transformación y el establecimiento de ese pequeño elemento de fe o consciencia firme en el que el niño sienta las bases para un desarrollo estable del Yo se vuelven más difíciles, móviles y cambiantes. Y si algo nos ha robado la modernidad es precisamente la confianza no sólo en los “otros” (sean estos padres, familia, amigos, vecinos distantes o desconocidos) sino en uno mismo como constante también.

Por lo anterior, la posmodernidad cuestiona el concepto de un Yo que sea básico, duradero y estable, y la consecuente necesidad de coherencia o congruencia personal, y esto más por sentimiento que por convicción o propuesta.

---

<sup>89</sup> Eric Erikson, *Childhood and Society*, New York, Norton, 1950, Pp.239-240.

La desaparición de un “yo auténtico” alienta la búsqueda de personas o situaciones que posibiliten al actuar de nuestros diversos “yoes”, lo que da como resultado el establecimiento de relaciones fragmentarias, construidas en torno de un aspecto limitado del ser de cada uno.<sup>90</sup> La familia, como institución, es quizá la más afectada por estas relaciones fragmentadas o “fraccionadas”. Desde el punto de vista moderno, la persona debía ser moldeada “como el producto de una máquina” (Gergen, 1991) y es la familia precisamente, la institución encargada de cumplir esta función de moldeamiento, sin embargo, su capacidad para este fin era ya de principio limitada, pues se consideraba que, como fuente de influencia en este sentido, la familia era poco segura, por lo que se acudió a programas externos de educación; y a raíz de esto, las funciones familiares se disiparon en una gran gama de relaciones fraccionarias: las guarderías suministran “madres ocasionales”, los programas de evangelización ofrecen la compañía de los hermanos, hay nanas o niñeras que sustituyen a la madre mientras ésta trabaja, los adolescentes encuentran en sus fiestas la oportunidad de conversar con extraños, etc. En cada uno de los casos, son personas extrañas y ajenas al núcleo familiar las que ofrecen sus servicios “con carga emocional” para la satisfacción de diversas necesidades antes cubiertas por la familia o la madre.

Esto, además de mostrar el hecho de lo difícil que es el establecimiento de una seguridad obtenida por la relación con la madre y el establecimiento de una identidad estable del yo, nos muestra que los antiguos rituales de las relaciones humanas se desintegran a pasos agigantados, quedan en su lugar tan solo “apariencias”. “La continuidad -dice Gergen (1991) en su *Yo saturado* - es reemplazada por la contingencia, la unidad por la fragmentación, la autenticidad por el artificio”.<sup>91</sup> Sin embargo las cosas son así y así están; no se trata aquí de proclamar un retorno que es imposible, se trata de comprender y observar este

---

<sup>90</sup> Para ampliar esta noción de relaciones fragmentarias consultar Keneth Gergen , *El yo Saturado*, Barcelona, Paidós, 1992, Pp.228-231.

<sup>91</sup> Ibidem.

nuevo funcionamiento y establecer sentidos y significados nuevos que permitan la reformulación de aquello que ha quedado afectado y extraviado en el desarrollo de las identidades.

En la crisis moderna no encontramos fe; defendemos más por costumbre esta identidad estable del yo, pero en realidad somos muchos y nos enseñaron que ser muchos es estar "loco", o ser falso; estamos melancólicos porque no acabamos de encontrar o sentir completas nuestras identidades; la pertenencia se nos hace múltiple o nula, no tenemos constantes a las cuales aferrarnos en lo que establecemos una identidad, mucho menos tenemos algo en que creer: perdimos a Dios, perdimos a la Razón, y resulta que también nos perdimos a nosotros mismos.

Para Goffman,<sup>92</sup> la seguridad ontológica y la rutina están íntimamente ligadas mediante la influencia de los hábitos que conforman nuestra cotidianidad; es decir, cuando las rutinas, los hábitos y las constantes cotidianas se ven alteradas -como en el caso de los cambios bruscos surgidos en la modernidad: el desanclaje regional, la pérdida de la tradición y la noción de lo sagrado, las fuertes modificaciones espacio-temporales, etc.- el sujeto pierde la seguridad ontológica y con esto la identidad. De la misma manera que en el caso del supuesto loco o esquizofrénico que al no tiene la constante maternal. Pero si depositamos nuestra seguridad en una serie de rutinas o hábitos cotidianos, nos encontramos ante la terrible certeza de que éstos no existen: hoy estamos en una casa, en un pueblo o en una ciudad, tenemos un trabajo, una familia y una vida, mañana quién sabe.

El concepto de tradición en el sentido de una memoria colectiva, de un pasado que dota de formas y razones al presente que habitamos, es otro de los factores importantes en la conformación de identidades. La "tradición" es de

---

<sup>92</sup> Erving Goffman, *Where the Action Is*, (London Press: Allen Lane, 1969).

acuerdo a Klapp Orrin<sup>93</sup> (1972), “un sentimiento de continuidad viva con el pasado, un sentimiento de propiedad que se percibe en las ideas del pasado”. La conducta de un pueblo no es tan solo el resultado de causas pretéritas, sino de una constante referencialidad a ese pasado, de una conciencia de ser dueños de una idiosincrasia que nos es propia. Sin embargo, a estas alturas de la modernidad, a finales del siglo XX, parece ser que la gente que habita las calles se encuentra desconectada del pasado que debería serle propio; es como si hubiésemos sido despojados de la tradición y de la historia que nos pertenecía y esta desconexión ocurre, como ya se ha mencionado, justo en el momento en que centenares de libros y medios informativos, de historia y de todo género de conocimiento, salen en mayor cantidad al mundo; conforme se encuentran al alcance de la gente común, mayor es el vacío o el sentimiento de que toda esa historia no nos pertenece.

Nos encontramos ante una de las tantas paradojas de esta época: una acumulación de historia, conocimiento e información y un verdadero vacío o decremento de la tradición. Y cuando a la historia se le roba la tradición, termina siendo un exacto e inmenso registro de épocas y generaciones humanas que aparecen como ajenas, que no se sienten ni se viven como propias. La historia se vuelve algo lejano, remoto y carente de sentido y significado para nuestro ser actual: una serie de contenidos intrascendentes hasta el punto de que si ese pasado hubiese sido otro o lo hubiesen vivido otros, en nada afectaría; ¿de qué vale entonces el pasado cuando se deshumaniza?, lo conocemos pero no lo sentimos y de ahí no puede hacerse un “nosotros”, una identidad o varias de ellas, y es que su construcción está en función de los puntos de referencia simbólicos que nos capacitan a los sujetos para recordar y comprender “en carne propia” quienes somos.

---

<sup>93</sup> Klapp, Orrin, op.cit., pág.28

Puestas las cosas como están, queda claro que la identidad no es un proceso que surja única y exclusivamente de una historia personal y de carácter individual; esta identidad está estrechamente ligada a los procesos de cambio sociocultural en una relación dialéctica de influencia. La identidad es también la que se ha visto más afectada por el proyecto moderno, ya que en medio del camino de la razón y la verdad científica, en medio de la búsqueda de la validación del conocimiento a través de la experiencia y de lo observable, la identidad queda tirada a un lado de la carretera y corremos tanto que no nos detenemos a mirar en ella. Construimos un sujeto humano fragmentado que en nada se parece al que deambula por la calle y, como psicólogos, nos quedamos luchando unos contra otros, dejando como víctima de guerra al sujeto humano.

Pero los individuos en nuestra particularidad no sólo nos vemos afectados con esta nueva realidad que se nos vino encima; los sistemas socioculturales y las instituciones que creamos se ven también claramente modificados en la crisis moderna. Dentro del campo de la llamada posmodernidad se plantea el hecho novedoso de que los antiguos polos de atracción constituidos “por los estados-nación, los partidos, las profesiones, las instituciones y las tradiciones históricas pierden su atracción. Y no parece que deban ser reemplazados, al menos a la escala que les es propia”.<sup>94</sup>

Las identificaciones con aquellos que eran “los grandes nombres” o los “heroes” se hacen cada día más difíciles. El sí mismo parece ser poco, pero no se encuentra aislado, sino sumergido en una cantidad extraordinaria de relaciones complejas y más móviles que nunca. Es por esto que en la actualidad se recurre a los sistemas de lenguaje con tanta desesperación, ya que en efecto, los juegos de lenguaje son el “mínimo de relación exigido para que haya sociedad.

Los fuertes cambios que han invadido aún los espacios cotidianos, los que son públicos y también los privados, la falta de confianza y fiabilidad en el ser

---

<sup>94</sup> Jean-Francois, Lyotard, *La condición posmoderna*, México, REI, 1990, pág.36.



humano como raza y también en uno mismo como individuo, la falta de constantes, de ideales y sueños, el cansancio de la búsqueda y el enorme vacío de respuestas, han llenado al sujeto moderno de insatisfacciones y faltas, de espacios vacíos y de una identidad fragmentada y herida que no termina de ubicarse en las nuevas formas y de completarse, lo que culmina en un sentimiento común de *angustia* y *vergüenza*. La vergüenza es una especie de angustia diferida a la adecuación crónica por la que el individuo mantiene una biografía coherente de sí. La vergüenza, a diferencia de la culpa, es un sentimiento público que tiene que ver con autopercepciones de ineficiencia personal, de humillación, de cuestionamiento de la integridad del yo y, sobre todo, que contiene la inseguridad ontológica que consiste, dice Giddens, en un miedo reprimido a que la crónica de identidad del yo no pueda resistir a las presiones que pesan sobre la coherencia o aceptabilidad social.

Las preguntas fundamentales que el individuo presiente de la crisis de la modernidad parece hacerse se centran en el ¿qué hacer?, ¿cómo actuar?, y ¿quién ser?, y son básicas para la conformación de las identidades. En el fondo de estas preguntas parece toparse una vez más con el vacío. El novelista británico John Fowles llama a este vacío el “nemo” y lo describe como un “anti-ego”, la sensación de vivir en un estado de “ser nadie”: “Nadie quiere ser nadie”, dice Fowles,<sup>95</sup> “todos nuestros actos están parcialmente concebidos para llenar o para marcar el vacío que sentimos en fondo”.

Cuando le echamos un vistazo a nuestra sociedad actual, cuando detenemos por unos instantes el paso acelerado, se nos vuelve no sólo difícil, sino casi imposible escapar a la verdad de esta declaración: las experiencias con el abuso del alcohol, de las drogas, del sexo y hasta de la autoridad, del poder, son sólo una muestra recreada de este permanente estado de consciencia. Alimentos, historias románticas de amor, éxtasis religioso e incluso numerosas

---

<sup>95</sup> Jhon Fowles, *The Aristos*, Londres, Pan Books, 1968, pág. 51

pantallas de televisión o computadoras caseras, producen este mismo efecto: lograr que el “nemo” se aleje, aunque sea por un breve espacio de tiempo.

Sin embargo, sugerir que esta sensación de vacío se vive y se reproduce en las mentes individuales y aisladas, es absurdo. El espectro de todo esto es mucho más amplio que la angustia personal o los dilemas individuales: Nuestra vida, que es de parte en parte social y política, también nos exige caer en la cuenta de estas actividades “supletorias”. Esto es particularmente cierto y claro en las ideologías dominantes en el mundo, que se han convertido en candidatas evidentes para el “relleno de nemos”. En las naciones capitalistas, la búsqueda del amor toma con frecuencia la forma de “compulsión” -dice Morris Berman<sup>96</sup> - “por lograr el éxito, el que pensamos conseguiría que los demás nos quieran”.

Y dado que hasta el momento ha quedado claro que el asunto de la identidad es más bien uno de identidades, y que ellas se constituyen en el ámbito de lo social porque parten de las condiciones culturales, históricas y personales, y se fincan en las nociones de alteridad y otredad, identidades que nacen en una edad que se puede pensar como la de oro o la del desamparo, pero en la que sin duda lo que se impone es el movimiento, es importante acceder también al lugar que bien puede ser concebido como la *interface* del individuo y la sociedad, como el sitio de incorporación o subjetividad encarnada que al mismo tiempo refleja las sedimentaciones ideológicas de las estructuras sociales inscritas en él<sup>97</sup>: *el cuerpo*, como ese terreno de la carne en el que se inscriben los significados, en donde se construyen y reconstruyen. Y es que la corporiedad no ocurre sólo en el nivel de la carne o del mundo biológico, sino a través de la personificación de los símbolos y metáforas de la corporiedad, de dónde emergen formas culturales y estructuras sociales. Un cuerpo que por su importancia y olvido es abordado en

<sup>96</sup> Morris Berman, *Cuerpo y Espíritu: la historia oculta de occidente*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1992, pág. 5.

<sup>97</sup> Alicia de Alba (comp.), *Posmodernidad y educación*, México, D.F., CESU/PORRUA, 1995, Pp.276-277.

todo el capítulo siguiente, como hogar de las identidades, como vivencia de las subjetividades, como muestra viva de la crisis moderna, sus olvidos, tretas y fragmentaciones.

como energía, la que nos saque de esta inmovilidad, de la apatía y de la constante sensación de tener siempre preguntas y casi nunca respuestas.

Pero como bien la modernidad nos ha enseñado, antes de soñar tenemos que desenmarañar, buscar en la historia, en los libros y en la teoría, el camino que nuestra esperanza (el cuerpo-mente) ha andado, para entonces sí poderlo aventar a la calle a llenar de sustancia el vacío.

### 1. El cuerpo: ¿qué es eso que llamamos cuerpo?

El cuerpo es un material, sólo se remite a sí mismo; no es la expresión de una idea o de una psicología. El cuerpo es en sí mismo.

A pesar de que el concepto de *cuerpo* es abordado desde diversos puntos de vista, en la mayoría de los casos aparece únicamente como una "extensión". Para Aristóteles, el cuerpo es una realidad "limitada" por una superficie, es un espacio en la medida en la que es algo, una substancia. Las discusiones que en torno a la noción de "cuerpo" se generaron en la Antigüedad son referidas, casi siempre, a la penetración o no-penetración del cuerpo por una forma: mientras que Aristóteles se inclina por suponer que inevitablemente en toda corporeidad existe una formación, algunas tendencias platónicas consideran en cambio, al cuerpo como "sepulcro del alma", noción que es acentuada en el cristianismo (el alma como prisionera del cuerpo y en peligro de ser llevada por el mismo, al tan nombrado "pecado de la carne").

A lo largo de los últimos dos milenios de cultura occidental, el cuerpo ha permanecido recluido "en la sombra". Los tabúes de la casta sacerdotal que sólo concedían importancia a los reinos elevados del espíritu, la mente y el pensamiento racional, han mandado a la oscuridad los impulsos animales, las pasiones sexuales y la naturaleza efímera del cuerpo, y como si esto no hubiera

sido suficiente, el advenimiento de la era científica nos trajo, en otra de sus grandes sorpresas, la conclusión de que el cuerpo no es más que un recipiente de productos químicos e impulsos eléctricos.

En la era moderna, los problemas del cuerpo se trataron con referencia a las cuestiones relativas a la materia como objeto de la ciencia física y a la extensión como problema físico y metafísico. Para Descartes, el cuerpo es, en último término, espacio lleno, caracterizado por el movimiento de sus partes. A él le debemos la noción dualista que le a dado forma al pensamiento occidental, en donde cuerpo y alma son dos cosas distintas que parecen existir de forma separada y aislada, la extensión y el pensamiento tienen como única característica en común la de existir, así es que aunque cuerpo y alma constituyen al ser humano, la interacción entre ambos es, desde este punto de vista, meramente causal. Pero Descartes no sólo separa cuerpo y alma o cuerpo y mente, sino que ontológica y epistemológicamente le da un lugar privilegiado a la razón, mientras que el cuerpo tan sólo obedece a una lógica mecánica (actividades motoras, circulatorias, cerebrales y sensoriales). "Es la razón quien marca la diferencia entre un organismo humano y uno que es animal". Así, el hombre de Descartes (que sobrevive hasta nuestros días) queda definido por la yuxtaposición de una lógica del espíritu puro y la de una mecánica de la vida orgánica, la realidad humana se presenta entonces como disociada y la realidad psicológica parece no ser considerada. El interés de Descartes se encontraba en la búsqueda y conocimiento de las "pasiones del alma" y para ello era preciso distinguir sus funciones de las del cuerpo, sobre las cuales el alma ejercía total y absoluto control.

La característica geometrización de las propiedades corpóreas se mantiene en Spinoza para quien el cuerpo es "una cantidad de tres dimensiones que adopta una figura", es decir, un modo de la extensión. En Leibiniz, el cuerpo físico es manifestación del cuerpo inteligible y Kant lo separa en "dinámico" y

“fenoménico”. Así es que desde entonces al cuerpo se le ha dado, en mayor o menor importancia, la cualidad de ser el aspecto “interno” de lo real. Mientras que en esas tendencias que se limitan a “lo exterior”, ha quedado reducido a una simple extensión mecánica; en aquellas otras que reconocen la existencia de una realidad interior (suponiendo aún que esta realidad es la primera), ha aparecido como una “resistencia” opuesta al esfuerzo y voluntad del Yo íntimo.

Como resultado de todo lo anterior lo único que se a logrado ha sido la acentuación de la diferencia entre “cuerpo” y “mente”, división que, como el cauce de un río, termina por escindir y fragmentar no solo al individuo, como ya se había mencionado en el capítulo anterior, sino a toda la superficie de nuestra cultura, generando en ella polaridades como carne/espíritu, pecador/inocente, egoísta/altruista, y toda la enorme lista de pares de la que esta formado nuestro sentido de aproximación al mundo (sentido común).

A la larga, las consecuencias de este paradigma<sup>98</sup> para nuestra vida son la “culpabilidad” y “la vergüenza”, sentimientos a los que quedan recluidas las funciones que son corporales y afectivas.

La afirmación de las tradiciones religiosas y espirituales de que el objetivo de la evolución consiste precisamente en trascender el cuerpo, solo nos lleva a sumergimos cada día mas en este pozo de abandono y negación corporal. Y por otro lado, cuando el cuerpo es asumido únicamente como apariencia, a pesar de llenarse de importancia y valor, acaba por volcarse todo al exterior, a los ojos del otro, con el único fin de mostrarse, lo que se nos convierte en cascara sin sustancia.

Se han trabajado y concebido tres dimensiones ontológicas acerca del cuerpo que se relacionan con el problema filosófico de la realidad. Por un lado el cuerpo es “un cuerpo para mí”, una forma de ser que permite enunciar “yo existo mi cuerpo”. Una segunda dimensión en la que el cuerpo es para otro (o bien, el

---

<sup>98</sup> Cuerpo enajenado como sombra.

otro es para mi cuerpo), aquí se puede decir: “ mi cuerpo es utilizado y conocido por el otro”, “yo soy para el otro”, en donde yo existo para mi como conocido del otro y finalmente, una tercer dimensión ontológica en la cuál se reconoce la existencia de la alteridad “yo existo para mi como conocido de otro en forma de cuerpo”.

De acuerdo con algunos psicólogos, la imagen del cuerpo adquiere forma en el estudio del espejo; comprende la representación mental que se hace el individuo de su cuerpo biológico, libidinal y fantasmal, y de su imagen social también.<sup>99</sup> El cuerpo es a la vez una realidad social y subjetiva, es un producto social y un productor de sentido. Es la constante que nos da forma y razón y a la vez es de una movilidad impresionante. Es un producto dotado de sentido, un instrumento simbólico, una especie de “construcción biológica de la realidad” hecha por las sociedades. Sin embargo, al separar cuerpo y alma, quizá ya desde Platón, colocamos a la razón en el lugar del alma y la cargamos a ella de todos los sentidos, de todos los porqués y del poder todo, también. Le apostamos la vida a ella y a su traductor que pareciera ser, desde occidente, la palabra (esa que es hablada). Olvidamos que el alma entra en la vida social he íntima a través del cuerpo, de sus códigos y de su lenguaje, al cuál nos volvimos sordos. Le dimos la vuelta por parecemos que el cuerpo era principio de desorden y de irracionalidad, de todo aquello que en el pensamiento moderno de occidente aparecía como el enemigo potencial a vencer en pro del triunfo de las empresa del intelecto, conquistador de la naturaleza y de igual manera, la racionalidad o el alma, quedaban presa de la obligación de conquistar también aquello que es naturaleza dentro de nosotros mismos. El cuerpo quedo restringido entonces a simple gratificante del alma y siempre presa de las leyes impuestas por la misma:

---

<sup>99</sup> Pavis, Patrice., *Diccionario del teatro: Dramaturgia, Estética y Semiología*, Barcelona, Paidós-comunicación, 1980.

moderar su placer, conservar la forma requerida y plegarse a una utilidad definida.

Las prácticas, las regulaciones y conocimientos acerca de él, revelan visiones del hombre y del mundo, expresiones de creencias sociales, de un orden simbólico y de una identidad de grupo también.

Sin embargo, es claro que la noción de cuerpo es de alguna manera contradictoria, encierra en ella conceptos, formas y razones que invaden tanto al espacio público como aquel que es privado. Es, por un lado, objeto de una experiencia directa y personal de vivencia y práctica, producto de una historia particular, fuente de sensaciones y mensajes cuya particularidad es a menudo "incomunicable", nada es tan privado como el cuerpo y sin embargo, es este también, por otro lado, nuestro "Yo" ante los ojos externos, nuestra herramienta y forma para ser y existir en el mundo de afuera, en el que es público, y de hecho, lo usamos para decir cosas, para parecer cosas, para representar ideas y pensamientos delante de unos ojos que no son los nuestros.

Pero que un mismo objeto pertenezca a la vez al espacio público y al que es privado no es demasiado extraño, "un cine es un lugar público tan solo por que existen domicilios privados, sin embargo, el cine también puede volverse un lugar íntimo",<sup>100</sup> lo mismo sucede en un parque, en una cafetería, en un sitio cualquiera: es público en tanto habitan y transcurren en él grandes grupos de ojos, en tanto existen espacios privados, pero es también íntimo en cuanto lo vivimos y sentimos así, ¿cuántas veces no hemos pasado corriendo en un parque y descubrimos una pareja de enamorados que se secretean y se besan como si estuvieran solos, o cuántas veces no nos hemos encontrado con una mujer que llora detrás de un árbol o en el último rincón de una mesa, como si estuviera sola?

---

<sup>100</sup> Fernandez Christlieb, Pablo., *La Psicología Colectiva, Un fin de siglo más tarde: su disciplina, su conocimiento, su realidad*, Barcelona, Anthropos/Colegio de Michoacan, 1994.



Lo que en verdad hace la diferencia (de acuerdo a Fernández Christlieb<sup>101</sup>) es la comunicación, es decir, los lugares de lo comunicable y lo incomunicable. El espacio privado del cuerpo tiene una zona incomunicable, compuesta de aquello que ni siquiera el dueño o portador, conoce de sí mismo, es decir, aquello que no puede hacer público ni para sí mismo a pesar de estar presente y en permanente acción dentro de él. A esto se le puede llamar inconsciente, aunque no es únicamente el inconsciente freudiano, ya que incluye tanto los eventos corporales propios del metabolismo, como otras sensaciones y como los hechos de otros espacios, sea la estructura social, la historia, las tradiciones, que están moviéndose permanentemente dentro del cuerpo de los sujetos sin que estos se percaten siquiera de ello. Estamos en posibilidad de notar (y de hecho solemos hacerlo) aquellos que son nuestros síntomas, percatamos de nuestros comportamientos y de sus efectos, y a pesar de no poder, en ocasiones, comunicárselos a nadie, sí somos capaces de comunicárnoslo a nosotros mismos, entonces esto ya entra en la zona comunicable del cuerpo: dolor de estomago o de cabeza, ponerse triste o de mal humor, sentirnos aburridos o cansados, o ser víctimas de un fuerte ataque de risa, son eventos que ya son públicos dentro del cuerpo, y así mismo son las ocurrencias, ideas, imaginaciones y alucinaciones que podamos tener.

Así pues, en el lenguaje del cuerpo queda inscrita y escrita la historia social y personal de cada individuo; como objeto privado, es la fuente principal de vivencia personales directas (enfermedad, dolor, violencia, placer, sexualidad y trabajo). En el caso de las mujeres, por citar sólo un ejemplo, este cuerpo que es "su yo" más íntimo, es también expresión pura de las normas, valores y estereotipos referidos a su condición genérica, que la dejan atada de piernas y manos a culpas y miedos, negándole la posibilidad de autonomía y placer.

---

<sup>101</sup> Ibidem, Pp.411-415.

El cuerpo se adueña además de los dos espacios (público y privado) y de sus dos zonas (comunicable e incommunicable) de tres circunstancias<sup>102</sup> básicas; la primera es su *interioridad*, es decir, aquella manifestación vital que no se comparte con otros cuerpos, eso que se siente, se piensa y se calla, aquello que es vivencia, que no tiene (ni tiene porque tener) palabras ni explicación, es aquello que es en sí mismo sin razón ni justificación, tan solo por plena existencia y presencia. La segunda es la *apariencia*, que contiene todo aquello que va desde la epidermis y que incluye el vestido, los cosméticos, el corte de pelo, “la facha”, los gestos, ademanes, posiciones y desplazamientos, el tono y acento de la voz, igual que el nombre propio, el grado académico, el sitio que nos corresponde dentro del organigrama, el nivel en el SNI, el estatus socioeconómico, el nivel cultural, etc. Y finalmente, una tercera circunstancia que es *la obra*, esto es, todos los objetos materiales o culturales contruidos por el cuerpo y que terminan siendo una extensión del mismo ( en estos días incluyen desde “mi coche” y “mi casa”, hasta “mi libro” y todos “mis artículos” publicados o guardados en lo mas profundo de un cajón cualquiera) . Las tres circunstancias son, al final, una misma entidad o una identidad: la solemnidad “científica”, la modernidad, la barba, el sofá, la pipa y el psicoanálisis y las obras completas de Freud son, sin duda, un mismo cuerpo: interioridad, historia, apariencia y obra son una identidad hecha de varias identidades y encarnada en un cuerpo.

El cuerpo (siendo individual y particular) nos abre las puertas para indagar y sumergirnos en la profundidad de lo social, se vuelve entonces, un objeto a través del cual se manifiesta muy profundamente la particularidad y la Identidad personal, junto con la interiorización de lo social a nivel mental y experiencial. De alguna manera, aunque suene extraño, el cuerpo nos permite adentrarnos en una tercera realidad, una que va más allá de la vida en pares que supone el sentido común, una que se encuentra entre la realidad del sujeto y la de los otros, una

---

<sup>102</sup> *Ibidem*. Pp. 426-427.

que es "intersubjetiva" y que además de pertenecerle a las dos anteriores, permite su comunicación y relación, por que el cuerpo no puede concebirse únicamente como una maquina que es operada por un pequeño muñeco o grillo llamado mente, alma o consciencia; se encuentra cargado de símbolos, significados y sentidos procesándose, el cuerpo es también y básicamente "comunicación": él dice cosas, cuenta historias y guarda memoria de él mismo; él es visto, interpretado y compartido y guarda memoria de unos otros; él nos permite relacionarnos, comunica, intercambia, medía y guarda una tercera memoria que es la que nos une a todos y nos da forma y pertenencia, porque el cuerpo nos pertenece como uno y como todos, y es al mismo tiempo, aquello con lo que nos mostramos y nos entendemos como entes humanos.

El lenguaje es un universo que va más allá de la palabra hablada, y el lenguaje del cuerpo es justamente un lenguaje sin palabra, uno que es más bien silenciosos, es un lenguaje que suele pertenecerle al grupo y que tiene que ver con las representaciones, pero es un lenguaje que parece haber quedado relegado a la voluntad de la palabra, uno que solemos no escuchar, no sentir, no percibir porque lo hemos ido desconociendo con el paso del tiempo y el transcurso de la historia.

Con el reconocimiento de que la palabra y los números son verdaderos caminos para ser valorados, dejamos de lado las imágenes, el habla del cuerpo, el grito del espíritu y otras tantas formas del ser no-verbales. Y aunque el lenguaje verbal constituye una especie de surco para nuestros pensamientos, que nos lleva por caminos específicos y direcciones determinadas convirtiendo algunos pensamientos en más fáciles de localizar y expresar que otros, también es cierto que la palabra no es poseedora de todas las llaves, a ella se le escapan algunas capaces de abrir otras puertas: sensaciones, comprensiones, deseos, miradas y existencias diferentes. Pero lo más difícil es que dado que el yo verbal es quien aparentemente nos dota de sentidos y de alguna manera nos provee de una

“identidad”, cuando nuestra motivación real no está ahí dentro, se limita a inventarse una historia en la que simplemente no creemos, pues no terminamos de reconocernos en ella. Así que mientras más nos limitemos a utilizar un pensamiento y un lenguaje puramente verbal, fragmentario y olvidadizo, más probable será que obtengamos una visión distorsionada de lo que somos, de lo que sentimos, creemos y deseamos, creándonos una sensación de desconocimiento casi absoluto de nuestro ser y pertenencia.

A pesar de lo anterior, tal parece que hoy se nos escapa de entre las manos el “aspecto corporalmente significativo”.<sup>103</sup> Sin embargo, también es cierto que no se puede ser “independiente” de la palabra, estamos tan incorporados a ella, como ella al lenguaje silenciosos de los gestos, aquel que es de los cuerpos. Los valores corporales del lenguaje, directamente conectados con lo emocional, otorgan a la palabra una fuerza expansiva que se dirige directamente al inconsciente y proviene de ahí mismo, así pues, el cuerpo es tan codificador del alma como el alma es garante del lenguaje del cuerpo y por encima de ambos reina el inconsciente y los otros. Sin embargo la verdadera dificultad se encuentra en la lectura: en el hecho de aprender a leer entre las líneas del cuerpo, escuchar su voz silenciosa y acompañarla desde aquella que es hablada; de lo contrario nos quedamos a medias y quedarnos a medias es quedarnos sin nada. ¿Qué sería del terapeuta que no mira al paciente y que en medio de este no-mirar termina por perder las palabras que gritan en medio del silencio o aquellas que se contradicen?, al respecto Nelly Schnaith toca un ejemplo que me pareció hermoso además de ilustrativo: “-La vida es un juego del cuál conozco bien las reglas. Que gane o que pierda no me importa en lo absoluto. Digamos más bien que la vida me divierte- La psicoanalista observa -quien escuchara estas palabras se

---

<sup>103</sup> Dice Nelly Shnaith en “El cuerpo: un codificador del alma”, *Debate Feminista: del cuerpo a las necesidades*, Vol.3, Mexico, marzo/1991, p. 158, que “lo que se a perdido es esa gesticulación precisa que se modifica con las épocas y que actualiza los sentimientos.” y citando a A.Artaud habla de “que hemos perdido el sentido de la física de ese teatro, donde en apariencia domina lo literario y lo hablado”.

sorprendería de la voz grave y entrecortada del hombre que las pronuncia, de la rigidez de su cuerpo y, sobre todo, de la expresión de su rostro que de ningún modo refleja la diversión que, según dice, le ofrece la vida-”.

Existen sistemas simbólicos no-linguísticos, como los sistemas icónicos,<sup>104</sup> que se encuentran constituidos por los símbolos cuya existencia está hegemonizada y si bien, a cada palabra le corresponde una imagen, los sistemas simbólicos se conforman de “imágenes (que suelen) no (tener) palabra que los nombre”. La creencia de que la colectividad sólo se objetiva en lenguaje (lingüístico), se olvida de que lo hace también en una multiplicidad de símbolos no mediados lingüísticamente y que sin embargo son comprendidos de alguna forma y confieren un sentido a la vida, sentido éste que no es cognoscitivo ni conocido, por lo que puede ser inenarrable, pero que puede verse claramente en la gente que se mueve con una inteligencia sensitiva, como pensando con el cuerpo. “La gente puede ver los símbolos, ahí están, pero no apreciar los significados o ni siquiera saber que lo tienen, y mientras tanto sin embargo, se está interactuando (permanentemente) con ellos”.<sup>105</sup> Podría llegar a parecer que estos no pertenecen a la intersubjetividad cotidiana, que son meramente una especie de “geografía neutra(... sin embargo) en la visión de conjunto de la colectividad, su creadora, se toman más perentorios”,<sup>106</sup> El cuerpo, se encuentra dentro de estos que son sistemas icónicos, por ejemplo, en la “simbología de los gestos y posturas”,<sup>107</sup> en el intercambio de miradas, en esos espacios en los que no se necesita decir nada, pues el cuerpo lo ha dicho ya todo. Cuando algo ya no puede expresarse con palabras o cuando aún no puede expresarse con palabras, aparecen los sistemas icónicos y llenan de palabras el silencio, de sentido el vacío.

---

<sup>104</sup> Para ampliar la idea consultar Pablo Fernández Christlieb, “Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva, en Maritza Montero (coord.), *Construcción y crítica de la psicología social*, Barcelona, Antrophos, 1994, pág.81.

<sup>105</sup> *Ibidem*, pág.81.

<sup>106</sup> *Ibidem*, pág.81.

<sup>107</sup> *Ibidem*, pág.82.

La lógica comunicativa de el cuerpo produce su conocimiento a través de imágenes, de sensaciones, percepciones que son sensoriales, alucinaciones, símbolos, gestos, etc. Aun cuando pensamos con "palabras" generalmente estas no las organizamos de igual manera que lo hacemos cuando nos enfrentamos al exterior, al otro: con discursos armados empleando correctamente sujeto, verbo y complemento, intercalando puntos y comas y con buena ortografía, sino que se dan en series de sucesiones y asociaciones de imágenes de objetos, acciones, movimientos, direcciones y velocidades. Las palabras salpicadas que en esta serie de ideas y pensamientos aparecen, sin duda tienen más temperamento de imagen que de lenguaje, son más musicales que lingüísticas. "El conocimiento corporal se ve y se siente sea una teoría científica o un sueño".

Los sistemas icónicos, no son reflexivos respecto a sus actores, esto es, pierden su sentido cuando no hay un otro que los interprete, que sirva como interlocutor, para entonces poder completar su ciclo de "expresión, interpretación y significación". No son autoconscientes, de hecho, gran parte de su lenguaje está dado a un nivel inconsciente y es recibido e interpretado a ese mismo nivel. Por otro lado, la afectividad sólo puede existir "colectiva e intersubjetivamente" en la forma de símbolos: estos son los símbolos icónicos y esto es el cuerpo también.

Si estamos claros en que el sistema corporal es un sistema icónico, que cuando las palabras se agotan o faltan, él tiene aún cosas que decir, o la posibilidad y las herramientas para comunicar lo que parece incomunicable a través del lenguaje lingüístico, si es lugar de la colectividad y de las afectividades también, si nos pertenece a todos, quizá podamos leer en él los símbolos y significados que en la modernidad extraviados, que ocultamos tras un lenguaje científico y especializado y podemos también encontrar en ahí la tercera realidad que tiende un puente sobre aquello que fragmentamos. Hacer una lectura del cuerpo y sus imágenes: "lo que se pierde para el lenguaje vía la ideología, el desuso o el silenciamiento empieza a ser conservado en imágenes"(Fernández

Christlieb, 1994) y yo añadiría, empieza a ser conservado en el cuerpo como sistema, como memoria, como expresión, como lugar de la comunicación.

Puestas las cosas de esta manera, la tarea de nosotros los psicólogos, debería ser la de describir y descifrar estos sistemas, que equivale a dotarlos de una narración o reconstrucción lingüística, ya que en este caso al menos, describir es ya comprender.

## **2. El cuerpo en la modernidad.**

La visión occidental del mundo se ha visto no sólo invadida, sino basada también en una serie de dualidades que brincan a la vista dentro el paradigma cartesiano (mente-cuerpo) a partir del cual todo ha sido dualidades, definiciones rígidas que terminan por fragmentar al ser humano y al mundo creado por el mismo, dejándolo como un extraño ente descarnado o desencibilizado. Un cuerpo vacío de alma o un alma dueña de una simple maquinaria. Y es curioso como esta división entre mente y cuerpo fundamental dentro del pensamiento occidental y acentuada en la época moderna, es la misma noción a través de la cual nos explicamos la que llamamos "personalidad esquizoide", personalidad que es dividida o escindida, que se encuentra incapacitada -dicen- para relacionar las entidades que lo componen, personalidad "disfuncional", solemos decir, y sin embargo los que nos decimos "normales" o en el peor de los casos "neuróticos", somos presa de un paradigma que nos fragmenta, que nos escinde y que nos llevaría al final, si se sigue esta idea, a ser también "disfuncionales".

La tradición cristiana a dotado al cuerpo de significados que podían considerarse como reprobables y en los que la antítesis evangélica que oponía *carne* y *espíritu*, se traducía en *cuerpo* y *alma*: el primero siempre visto como prisión de la segunda, como aquello que le impide al hombre ser sí mismo. Y a pesar de que en esta visión, era reconocido que el cuerpo exigía de cuidado y

respeto, ponerle demasiada atención siempre implicaba quedar expuesto al pecado, "al pecado de la carne".

A principio de siglo en cambio, el estatuto de cuerpo dependía en gran medida del medio social, él se volvía presa moderna al ser concebido y vivido como "herramienta" útil para el funcionamiento y funcionalidad de la condición moderna, servía y era atendido en tanto que era aquello que nos permitía ser buenos trabajadores.

"El cuerpo es el huésped silencioso de los signos del espíritu" -dice Nelly Schnaith<sup>108</sup> - es también quien acoge los usos, las costumbres, las modas; es mapa y biografía de la memoria de uno o de miles, guarda en él todos los códigos que permiten que uno sea reconocido por otros y que adquiriera existencia también. En el cuerpo queda grabada la historia, aquella que es de todos o de uno mismo, marca ahí los códigos que en ocasiones van más allá de lo nombrable. Pero a pesar del olvido, las cruzadas de los últimos años se han centrado en la búsqueda y recuperación de este cuerpo callado, insubordinación que salta a la vista en el camino que han transitado nuestras representaciones del cuerpo. Quizá sea momento -como dice Nelly Schnaith- de "examinar a la luz de estas marcas de origen los sentidos dispares que asume hoy la nueva cultura del cuerpo" tras la lucha por su liberación. No es extraño entonces que nuestro vapuleado cuerpo libre se haya vuelto subsidiario de nuestra última razón: la que es consumista.

La nueva noción moderna de consumo/venta y ganancia, adquiere importancia y hasta libertad en el cuerpo, al volverse regular y cotidiana la noción de "MODA" (que nace en la burguesía, pero que rápidamente invade las calles). Esta idea implica retomar al cuerpo y a la noción de salud y aseo, antes vetada o mantenida al margen, surgiendo entonces conceptos como "alimentación sana" para eliminar la grasa y mantener una "figura esbelta", al mismo tiempo que es

---

<sup>108</sup> Nelly Shnaith, Op.Cit., Pp.155-164.



venta la "seducción" con los diferentes productos publicitarios acompañados de hermosas(os) modelos y formando el estereotipo en base al cual uno debe hacer ejercicio, comer bien, guardar dietas y hacer verdaderos esfuerzos para parecerse en algo a esas figuras que son el "ideal". A partir de aquí hay una clara extensión de los "nuevos usos del cuerpo":<sup>109</sup> este ya no es un espacio lleno de peligro y tabú, tampoco es tan solo una herramienta de trabajo, él es un producto para exponer, para vender una imagen. El cuerpo comienza a hablar, aunque a veces se olvida de la sustancia: la ropa parece ser un artificio de la imagen corpórea fuertemente codificada por el contexto sociocultural, al menos en nuestra sociedad. Toda máscara dibujada sobre el rostro sigue el hilo de la fantasía y el deseo del dibujante. Aún cuando el rostro siempre presta su pantalla a las más elocuentes metáforas del alma, sea que se prescindiera de maquillaje, que se le use para ocultarse en el anonimato de la norma o se le exagere para liberar los fantasmas de la imaginación.

## 2.1 El cuerpo: salud y enfermedad

"Mas que las identidades sociales, mascarar o personaje  
tomados en préstamo, más incluso que las ideas o las  
convicciones frágiles y manipuladas, el cuerpo es la  
realidad misma de la persona"<sup>110</sup>

A mediados de los años 60, se inscriben tres fuentes claras: Aseo, Dietética y Cultura física, a través de la moda. El cuerpo se vuelve medio (trabajo y actividad deportiva) y fin ("verse bien", "estar a la moda"). Junto a la historia de la minifalda y el Mono-biquini europeo, el cuerpo queda no solamente rehabilitado o asumido, es a la vez: reivindicado y mostrado. Y queda convertido en el lugar de la identidad personal: avergonzarse de él es hacerlo de uno mismo, cuidarlo, es cuidarnos a nosotros mismos también.

<sup>109</sup> Aries, Philippe y Georges Duby (directores), Op. Cit. Cap. "Culto Moderno al cuerpo", pág.100.

<sup>110</sup> ibídem, pág.106.

A partir de entonces, no hay vida privada que no implique al cuerpo, y partir de aquí también, todo aquello que lo amenaza adquiere una nueva gravedad. La sensibilidad ante la violencia aumenta claramente, la enfermedad y la muerte se vuelve preocupación general y la búsqueda incansable y hasta desesperada de el “mayor retraso posible de la muerte”, se hace cotidianidad. En el centro de la vida, ocuparse del cuerpo ya no consiste únicamente en “mantenerlo limpio”, conservarlo y defenderlo de la enfermedad (que impregna de miedo a nuestra sociedad) y los envases externos, es una preocupación que en la modernidad se convierte en fundamental. Pero no sólo el mundo del consumo, la moda y la producción se apropia de este que es un cuerpo “nuevo”, pues a medida que él se hace presente en el mundo moderno, también se institucionaliza y se especializa a través de la salud: ella se vuelve una situación que pasa a ser responsabilidad del individuo, de la sociedad, de la educación y del estado. Nada es mas privado que el cuerpo y sobre él la peor maldición es la enfermedad y la amenaza de muerte, y al mismo tiempo la salud, al ser cosa de estado, se vuelve totalmente del ámbito público. La ciencia se apropia de el y le invierte en investigación, medicina, análisis, vacunas y tecnología. Las situaciones más íntimas (como nacer y morir), se viven en ámbitos especializados como el hospital: “la reivindicación del derecho de todo el mundo a llevar su propia vida privada por encima de la familiar, encuentra su última realización en estos hospitales modernos, compuestos por un mosaico de habitaciones individuales o compartidas, en las que los individuos solitarios se deslizan discretamente hacia la muerte fingiendo no saberlo para no conmovier a su prójimo”.<sup>111</sup>

Sin embargo, a pesar de esta aparente recuperación del cuerpo que surge como resultado de la cultura moderna, también es cierto que las nociones de tecnología y la nueva inteligencia artificial, terminan por convertirlo en algo

---

<sup>111</sup> *ibidem*, pág.112.

innecesario, ofreciendo la visión de un cuerpo cada vez mas descarnado, más deshumanizados y cada instante mas parecido a un “chip”.

## 2.2 El cuerpo y apariencia: el arte de lo de “encimita”

“... Hice de mi lo que no supe,  
y lo que no pude hacer de mí no lo hice.  
Vestí el disfraz equivocado.  
Me tomaron enseguida por quien no era  
y no lo desmentí, y me perdí.  
Cuando quise arrancarme la máscara,  
estaba pegada a la cara.  
Cuando la arrojé y me ví en el espejo,  
ya había envejecido...”  
*Fernando Pessoa*<sup>112</sup>

Otro de los grandes problemas que le debamos a este siglo y en el cuál el cuerpo también se volvió víctima, es el tiempo que le dedico a la apariencia, y si recordamos aquello de las tres circunstancias del cuerpo que juntas conforman una identidad, puede pensarse que se partió del entendido de que una buena apariencia implicaría una buena interioridad. Ciegos ante la noción de materialidad, malentendimos la idea: “creímos que una linda cara traería una buena obra”. En lugar de pensar y sentir con la interioridad y con las obras, el cuerpo del siglo XX pensó y sintió con la apariencia; miró el mundo y lo fabrico a través de ella: “que bonita, ojalá que no hable” y la apariencia en tanto contorno, silueta o cascara, termina hueca, vacía, sin nada dentro y por ello queda desprovista de mecanismo internos para producir algo y al mismo tiempo, su carácter de cascara vacía, la convierte en perfecto contenedor o recipiente de objetos adquiridos, importados de afuera. Así, la gente bonita de hoy, repasa algunos libros, periódicos y noticieros, películas, obras de teatro, conferencias, consejos, recetas para la felicidad, instrucciones para sentir según el último grito de la moda, es decir, adquiere información para llenar su interioridad. Sin

<sup>112</sup> Fernando Pessoa, *Poemas*, México, Letras vivas, pág.135.

embargo, como la apariencia es lo que importa, todos estos contenidos son colocados automáticamente en ella, para que se luzcan, para ser admirados por los demás, para que se note cuan inteligente y sensible es el individuo: pensar y sentir se vuelven accesorios para lucir, tal es una de las aparentes razones del culto al cuerpo: el cuál se enseña, se destapa, se higieniza, se fortalece, hace yoga, toma yoghurt, se enjuicia en el espejo. Si importa la apariencia, lo que importa es mostrarse y para mostrarse hay que expresarse, la gente jamás había expresado tanto y jamás había tenido tan poco que expresar. La gente dejó la vía de poder hacer cosas, y entro a la de comprarlas, ponérselas, adosárselas y mostrarlas, haciendo que ellas pasen a formar parte de su "personalidad", de su "identidad".

El cuerpo esta en crisis, ha nacido, transcurrido y empieza a llegar a su límite, el pensamiento y sentimiento corporales ya no pueden ocupar su lugar y por aquí pueden explicarse ciertas sensaciones de sin sentido. Sin embargo, a pesar de que toda época se siente tan "importante" que cree ser la testigo designada del apocalipsis, lo que parece suceder con la crisis del cuerpo es, en cambio, la apertura de un nuevo espacio en cuyo umbral, casi literalmente, se encuentra la vida colectiva.

En efecto, aquello que se ha nombrado "apariencia", corresponde a la frontera del cuerpo, es decir, un espacio de colindancia carente de magnitudes, o sea, virtual, indefinido, ilimitado y por ello idéntico en esencia a todas las fronteras, a todos los umbrales, a todas las cáscaras, membranas ,envolturas, perímetros, etc., que se puedan pensar. Y resulta que es en medio de estas líneas en donde se encuentra la realidad en busca de algún lugar: el centro está en alguna puerta. Puede decirse entonces, si se hace crítica del cuerpo o de la sociedad, que el espíritu colectivo esta viviendo en el espacio de una puerta ("todo aquello en donde terminan los objetos, que no son ya el objeto, pero sin los cuales el objeto no tiene consistencia y se desbanda, es como un límite, un

perímetro, una envoltura”), ese espíritu colectivo está buscando un nuevo espacio y por ello quizá, no escudriña ni se detiene en los objetos, sino que descubre sus marcos, sus delimitaciones, aquello no real que hace real a lo demás. Puede pensarse entonces, de manera optimista que un nuevo espacio se está gestando, no sabemos cuál será su contenido, hablar de uno en particular sería hacer futurismos y ello se encuentra fuera de nuestro alcance y deseo. Sin embargo, sí estamos en posibilidad de parar la carrera un poco, de detenemos a mirar, a ver y escuchar todo aquello que está sucediendo en el afuera y el adentro de los sujetos, las nuevas formas de teoría en crisis, de identidad en crisis, de cuerpo en crisis y recuperación. Leer entre líneas en medio de los silencios y los iconos, entre la carne y la sustancia; y sin duda una hermosa lectura (llena ella de memoria, historia y presente) es la del cuerpo (menos pensado quizá, y por ello más honesto y manipulable también).

Parece ser que la modernidad es escenario de una cacería furiosa de símbolos de posición social y prestigio personal, lo cual, pasado cierto límite pone al sujeto a girar en un interminable círculo vicioso. Si partimos de la que es el uniforme o la careta con la cual nos presentamos ante los demás para mostrarnos y decir quienes somos, el individuo puede presentarse con la identidad que uno quiera (a nivel de disfraz) y mantenerla hasta que un otro llega y nos desenmascara. Los esnobismos y la moda han terminado por convertirse en unos de los más cotizados recursos para vestir las identidades, es como un gran torneo de símbolos marcados en ropa, aditamentos, y espacios. Aún aquellos que se dicen “diferentes” o que parecen renuentes a ser presa de los caprichos de la apariencia, terminan quizá sin darse cuenta, por ceder a los caprichos de esa moda que parece dotar de un cierto sentido de identidad. Es como si se depositara en el área de “lo de encimita” la capacidad de demostrar que se es algo, que se es “sí mismo”. Y en este sentido no me refiero a demostrar tan solo

que se pertenece a cierto grupo social, la apariencia es también una "cobertura"<sup>113</sup> y medio de adaptación.

De esta forma, el mundo de la moda y de la apariencia se ha transformado junto con la modernidad en crisis o posmodernidad y a llegado a crear una gran variedad bastante camaleonesca de apariencias adoptables por le individuo. Y aunque la idea de la moda y la apariencia parecía surgir de una necesidad de pertenencia, de reconocimiento y adaptación, es tan grande el "relativismo" y la variedad que - de acuerdo a Kapp Orine (1972)- "la carrera persecutoria de distintivos sociales ha encallado en un círculo viciosos en dónde se desvirtúan todos los significados y se dificulta la identificación de las personas".

Cada vez que buscamos nuevos toques y formas, nuevas máscaras, nos encontramos de pronto en un punto en el que eso de "encimita" nos puede ayudar tanto para encontrar un sitio en el cual anclar una identidad, como a perderla y extraviarnos en símbolos que ya no nos son propios, es como si el efecto producido en este sitio endeble fuera algo más parecido a una situación teatral. Y es que en el ambiente actual se respira un aire de teatralidad en el que todos parecemos estar ensayando papeles y buscando en ellos algo en dónde anclar nuestros cuerpos, nuestras mentes y nuestro "Yoes". Es claro reflejo de un fenómeno que cada día es más generalizable a muchos de los ámbitos que son sociales: la movilización excesiva, los problemas de identidad y la ansiedad de encontrarse en nuevos símbolos y significados.

Y al final, el cuerpo, aún siendo concebido como simple moda o apariencia, como la cárcel silenciosa de nuestros deseos mas íntimos y oscuros, como chip maquina o envase, o como portador de la irracionalidad misma, es al final, la materialidad más contundente y al mismo tiempo, la figura más fantasmática de nuestra entidad psicofísica. Y dado que el sujeto contemporáneo ha llevado tan

---

<sup>113</sup> De acuerdo a Klap Orine, *La identidad: problema de masas*, México, Pax, 1972, p.98: "la mayoría de las personas que se ciñen a los dictados de la moda lo hacen para contar con una cobertura y mantenerse adaptados al medio".

lejos el saber de su no saber, parecería sin duda una exageración pedirle que diga lo que el alma ya ignorar de sí misma. Sin embargo, si como nos enseñara Freud, la verdad de cada uno emerge más en las lagunas, desplazamientos, olvidos y desvíos del discurso que es propio, el cuerpo bien puede considerarse como un fuero colateral de sentido en donde irremediablemente cobran forma, distorsionadas, olvidadas y desplazadas, pero manifiestas, las claves de nuestro arcano. El cuerpo, al final, interpreta físicamente las incógnitas, las hace visibles y evidentes si uno se permite escucharse en ellas: él no dice ni oculta, tan solo significa.

### **2.3 El cuerpo programado para el control desde el “nadie se va a dar cuenta”. Una revisión de M. Foucault**

En la modernidad nos permitieron sacar al cuerpo de entre los escombros de lo que antes era pecado, salió a la luz y no sólo pudimos a partir de entonces, verlo y reconocernos en él, sino que también aprendimos a cuidarlo, mantenerlo sano, prevenirlo o curarlo de la enfermedad y mostrarlo como estandarte y trofeo de guerra. Nos convertimos en “súbditos” de la apariencia, construimos estereotipos y luchamos incansablemente por embellecerlo.

Aparentemente ese es, en la modernidad, el papel del cuerpo; sin embargo ese no es el único papel del cuerpo sobre el cual la modernidad en particular y la historia humana en general, a echado sus garras, la apariencia y la salud es tan sólo lo que nos permitieron ver, lo que fue llevado a la calle para hacerse popular y distraer la atención, mientras en medio de cada rincón de la piel y del alma, nos inscribieron tatuajes invisibles con reglas, deberes, valores, leyes, más reglas, instrucciones y normas a cumplir. El análisis de Foucault acerca de esto es sin duda imposible de pasar de largo si de cuerpos, de identidad y psicologías se trata, si de humanos y sociedades estamos hablando.

Decimos de la sociedad que ésta debe ser funcional, decimos que existen una serie de “campos” a los cuales los sujetos sociales nos inscribimos y sobre los cuales toda nuestra vida social (que es la vida misma) se desarrolla. Se dice que estos “campos” los elegimos y buscamos ser dueños de los requisitos necesarios para ser parte de alguno o de varios de ellos: si de inteligencia se trata, buscamos validarla a través de una serie de títulos y puestos que con el saber se relacionan; si de apariencia estamos hablando, nos mandamos a hacer a base de dietas y ejercicios y hasta de intervenciones quirúrgicas en caso de que así sea necesario; si es el dinero lo que determinan el campo, entonces lo buscamos aún entre las piedras o en su defecto hacemos uso de lo que en el campo de la apariencia aprendimos y con el mismo arte aparentamos tenerlo. Todos aquellos sujetos que logran entrar o ser parte de alguno de los múltiples campos o aquellos que han logrado establecerse y desarrollarse “satisfactoriamente” en los espacios de entrenamiento y tatuaje (escuela o familia) portan el nombre de “funcionales”, mientras que aquellos otros que no encuentran su lugar, los extraviados, no tienen derecho a elegir pues la sociedad ya ha elegido sobre ellos al colocarles la etiqueta de “disfuncionales” y ha establecido también espacios o campos previamente diseñados para aislarlos y no hacer ruido: se llaman cárceles y hospitales, manicomios o granjas. En ellos viven y habitan los que “la gran institución” y la sociedad programada o “funcional”, llama delincuentes, locos, drogadictos o “disfuncionales”. Y son estos “campos institucionales” los encargados de “*Vigilar y Castigar*” he impedir que se lleve a cabo cualquier acto que se desvíe de la norma. Y tal parece que muchas de las ciencias humanas que son “nuevas”, como la sociología, la psicología y la psiquiatría, están aquí para determinar el contenido de los exámenes que deben realizarse para establecer una estricta vigilancia, observación minuciosa, análisis y justificación, sobre aquellos que se desvían o se “salen de guacal”.



Las formas de control, a pesar de que suene paradójico, fueron establecidas o descubiertas por la misma sociedad que ahora es víctima de la vigilancia,<sup>114</sup> y sólo después han sido adoptadas por aquellos grupos dueños del gran poder económico y social-institucional. En efecto, la mirada generó ciencias tan fundamentales como la medicina, pero estos ojos fueron al mismo tiempo, los creadores y generadores de la vigilancia. Y aquí entramos al gran monstruo que Foucault vio en la que llama "sociedad disciplinaria", espacio diseñado para vigilar y corregir, en donde el castigo tiene una función nueva, ahora es correctivo y no ejemplificado, convirtiéndose entonces en un aprendizaje más entre muchos otros y extraviado en esa mirada entrenada para no mirar.

Clarificar estas formas de control, reírse de las armaduras impuestas; satirizar las máscaras y a la vez estilizarlas, es un logro de Foucault a través de recuperar la vista y hacer uso de la mirada para descubrirlas de frente, mostrarlas y hacerlas conscientes. Desarmando con ello, la seriedad de los acontecimientos, poniéndonos justo delante de los ojos la triste realidad de la farsa, la ficción en la que se nos convirtió la realidad y mostrando que ésta "seria" comparsa ha tenido el poder de "construir" sujetos, de hacerlos actuar, hablar, llorar y reír, reproducirse y amar, luchar, odiar y matar.

La idea sería pues, y de acuerdo a García Canal<sup>115</sup> "hacer presente el pasado para bajarlo del pedestal, para faltarle al respeto, para quitarle autoridad y buscar el olvido, aquel que permite la dicha". Hacer historia y observación no para venerar el pasado o bien para rechazarlo, sino para llevar a cabo su liberación, para pensar de otro modo del que ya se pensaba, para percibir lo ya hecho pero desde otro ángulo y bajo otra luz, para sobrepasar los conflictos, que no es igual a resolverlos pues suelen ser irresolubles.

---

<sup>114</sup> Ver en Michel Foucault *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1983, pág.109; para esclarecer la idea del nacimiento de las formas de control en los grupos populares con el ejemplo de las *lettres de cachet*.

<sup>115</sup> García Canal, María Inés., *El loco, el Guerrero, el Artista: Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*, México, Plaza y Valdés (PYV)/UAM-Xochimilco, 1990, Pp.102-103.

Pero a todo esto, ¿porqué hablar de campos sociales, de instituciones, de control, de *Vigilar y Castigar*,<sup>116</sup> de mirar el pasado desde el ahora y con otro ángulo, cuando nuestra revisión se refiere al cuerpo?. En *Vigilar y Castigar*, Foucault nos ofrece una de sus más grandes ficciones,<sup>117</sup> sus páginas nos llevan a ser presa de una fuerte sensación de pánico que nos agobia, es como aquel cuento de Kafka, el de la “Colonia Penitenciaria”: espacio cerrado, delimitado, una colonia penal que posee una maquina “maravillosa” destinada a ejecutar y castigar. La maquina que describe Kafka costa de tres partes: la cama, la diseñadora y la rastra. En la cama es colocado el condenado atado a ella con cadenas y ligaduras y posee además un mecanismo que permite mover automáticamente el cuerpo, colocandolo de espaldas o boca-abajo. Sus movimientos se corresponden con la otra parte de la maquina, la llamada ratra, quién es la parte encargada de llevar a cabo el castigo. El aparato es además dueño de una especie de “alma” o diseñadora, en la cuál se encuentran reunidos los controles de mando, siendo ella también, el lugar en el que se colocan los planos de ejecución. Y finalmente, la parte ejecutora del castigo encargada de inscribir en el cuerpo del condenado el “mandamiento” que haya desobedecido: “Esté condenado por ejemplo -dijo el oficial al hombre- tendrá escrito en su cuerpo: ¡Honra a tus superiores!”.<sup>118</sup> La rastra realiza entonces su trabajo de manera regular y uniforme, atravesando la piel con movimientos acompasados de dos agujas de cristal. La primera, que es la más larga, hace la escritura en el cuerpo y la segunda (que es la más corta) arroja agua para limpiar con ella la sangre y dejar bien limpia la escritura.

---

<sup>116</sup> Michel Foucault, *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*, México, S.XXI, 1990.

<sup>117</sup> Michel Foucault, “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos” en *Microfísica del poder*, España, La Piqueta, 1979., dice: “me doy cuenta que no he escrito mas que ficciones, pero la ficción no es necesariamente mentira, no esta fuera d la verdad ni es necesariamente irreal tampoco”.

<sup>118</sup> Ver en Franz Kafka, “En la Colonia Penitenciaria”, *Obras Completas*, Barcelona, Seix Barral, 1986, pág.305.

Kafka describe la "maquina" que es disciplinaria en Foucault, aquella que inscribe no sólo en el pensamiento y en las ideas, sino también en la carne, en la piel y en los huesos. Esta maquina mata la diferencia y esta muerte muestra el nacimiento de algunas de las identidades. Produce y fabrica sujetos a través del aprendizaje lento y doloroso; forma y conforma los cuerpos, los crea. La Sociedad disciplinaria de Foucault, es ésta colonia penal, ella también es productora de sujetos; les enseña el sometimiento y el silencio a través de la inscripción de códigos en sus mismos cuerpos: disciplina a los hombres generando hábitos, respuestas inconscientes a normas abstractas y supuestamente positivas, a un deber ser que lo marca y lo crea. Así, aquello que se graba en el cuerpo nos define para actuar de acuerdo al que es "el deber ser" y cuando el sujeto se desvía de la norma aún sin conocerla, es castigado y realizará el aprendizaje con el dolor físico internalizado en su propia piel normativa. Cuando la inscripción se ha hecho sin fallas y a profundidad, no hay necesidad de represión directa, toda acción quedará conformada de acuerdo a las sentencias marcadas en los cuerpos.

La Sociedad Disciplinaria disocia su poder: por un lado aumenta las fuerzas en un sentido económico, dota a los cuerpos de un supuesto cuidado y una buena alimentación, haciéndolo más útil; y por el otro lado, disminuye esas mismas fuerzas en sentido político, haciéndolo más sumiso y obediente (ya que mientras más obediente y silencioso sea, más productivo y útil también) y mientras tanto nos permite recrear a este cuerpo marcado, embellecerlo y maquillarlo para entonces dejar bien ocultas las marcas de estos tatuajes o códigos de control.

Así es la sociedad occidental, una en la que el sujeto (cada uno de ellos) pasa de un espacio a otro, siendo víctima en cada uno de las marcas que en el cuerpo le dan sello e impronta: así está construido el sujeto moderno del que habla Foucault.

El hombre no se mantiene en un sólo espacio (la familia, la fábrica, la cárcel y la universidad también en tanto escuela, la calle, la colonia o el barrio, las zonas de esparcimientos, etc.) va cayendo como incontrollable vagabundo presa de los caprichos del viento (que es algo más que viento), en cada uno de ellos, circula cotidianamente en espacios marcados por relaciones de poder, de órdenes y jerarquías, reglamentos y normas, deberes y disciplinas, grandes super-yoes, inscritos en sus cuerpos (como totalidad) desde el nacimiento y hasta la muerte.

La sociedad fue, poco a poco, diseñando los espacios para disciplinar, para “civilizar” lo salvaje e irracional, para borrar lenta y pausadamente (no vaya ser que alguien se diera cuenta) las diferencias, universalizar y hacer de las identidades una sola. Fue montando la máquina que ahora se le viene encima, arrasó el espacio, lo delimitó (para evitar las malas mezclas), le dio al hombre los lugares y le repartió funciones. Y para que todo aquello tuviera éxito y engranará adecuadamente, tuvo que adiestrar los cuerpos obligándolos a posturas precisas, a una forma determinada de la manipulación de los objetos y hasta del sentir. La máquina le dio al hombre moderno su máscara y le regaló una que le dijo era su identidad.

El sujeto sabe desde entonces que se encuentra destinado a evitar el castigo y para ello aprende a moverse (en cuerpo, mente y alma, es decir, en sí mismo) dentro del rango que es aceptable de acuerdo a la norma, surge aquello que denominamos “normalidad”, eso que se repite y es común a una gran cantidad de individuos (estadísticamente hablando) y deja sumergidos en el olvido, en aquellos sitios del no ver o no querer ver, a todos aquellos que realizan conductas “extrañas”, poco frecuentes, y por lo mismo “peligrosas”. Sin darse cuenta que cada día esos “locos”, son más normales (estadísticamente hablando), pues el engranaje y la codificación no fue tan perfecta y a pesar de todo el efecto de la “rastra” falla en ocasiones.

Este es el hombre que invento la sociedad moderna y que a sido descubierto en la mirada de Foucault (y quizá en la de cada uno también): uno que responde automáticamente ante señales internalizadas (grabadas en el cuerpo), uno que responde (y sabe como hacerlo sin saberlo) a un gesto, una mirada, un sonido o un golpe, ante amenazas, sonrisas, recompensas o castigos. Ya no es extraño entonces el surgimiento de teorías como el conductismo o de aquellas que se llaman funcionalistas y que pretenden precisamente darle a los sujetos las formas y líneas necesarias para que cada pieza se incierte automáticamente en la maquina y garantice el "buen funcionamiento" de la misma.

Pero Foucault no se quedó ahí, no le bastó atacar el saber, mostrar a este hombre (que es uno mismo) como un yo fragmentado, alguien que piensa lo que no pensó, alguien que es lo que no piensa. No le fue suficiente decirnos que somos portadores errantes de máscaras, simuladores en un gran teatro que se llama vida, sino que en "*Vigilar y Castigar*" nos muestra una máscara que es moderna, nos dice cómo es que nos fue implantada y esculpida en el cuerpo, regodeándose al mostrarnos un cuerpo "impregnado de historia" y a la historia como "destructora del cuerpo".

El poder, el dueño de esta creación, la maquina de Kafka, es así, algo sin cuerpo o nombre propio. El sometido se sabe vigilado y marcado constantemente, pero su vigilante no tiene nombre ni rostro, está tan despersonalizado que ni siquiera necesita una existencia real. Él es atmósfera, aire viciado, se encuentra internalizado en nosotros mismos, tiene vida en cada uno de nuestros cuerpos y es al mismo tiempo, incorpóreo. Se vuelve entonces un enemigo que no es como nosotros y somos nosotros mismos también. El enemigo del sometido se transforma en concepto, en abstracción, en universal: sociedad, estado, imperialismo. Demasiado vago, demasiado ajeno y también profundamente propio. Todos somos enemigo y sometido, víctima y victimario en diferentes espacios.

¿Queda pues “algo” de ese sujeto (a marcas y códigos), algo que le sea propio, que le pertenezca, algo más que la apariencia o el sometimiento marcado?: no posee pensamiento pues piensa lo que no piensa; no tiene palabra (habla la palabra ajena), no posee cuerpo (fue inventado por la disciplina), ¿le resta entonces algo al hombre moderno, algo más allá que su “dolor sin cuerpo”, que el vacío del que hemos hablado ya, “que la cáscara de su noche”?

## 2.4 La pasión como energía.

Es pues, en nuestro cuerpo en donde se halla grabada toda nuestra biografía personal presta a ser leída por aquellos que hallan aprendido su lenguaje callado y dolido y sin embargo, la historia, la tradición, la filosofía, la psicología y casi todas las disciplinas que en la modernidad se han dedicado a la noción de cuerpo, terminan por incurrir en la fragmentación: esto es, en la separación de cuerpo y alma o de cuerpo y mente, como formas totalmente diferentes. Dice William Blake<sup>119</sup> que el ser humano no tiene un cuerpo distinto al alma, que no hay más vida que la energía y ella le pertenece al cuerpo. La razón es sólo el límite, o “circunferencia externa” de la energía. Pero, ¿qué puede ser esta “energía”? ¿A qué nos referimos cuándo decimos que hay una “fuerza” capaz de movilizar cuerpo y alma y revelarse a las marcas tatuadas e inscritas?, ¿de dónde viene, cómo se llama?. Cuando nos quedamos quietos, cuando preferimos negar las marcas que el poder guardado en nuestros cuerpos, cuando dejamos que la cotidianidad tan solo transcurra sobre nosotros sin detenemos a sentirla, cuestionarla y pensarla o sencillamente, cuando nos levantamos con los “ánimo por los suelos”, con pocas ganas de lavarnos, vestimos y salir a la calle, cuando la melancolía nos invade por completo y ni siquiera lagrimas para un buen llanto

---

<sup>119</sup> citado por C.Zweig y J. Abrams, en *Encuentro con la sombra*, Barcelona, Kairos, 1992, pág. 174.

quedan, ¿qué es lo que nos esta haciendo falta para dar el brinco y salir del vacío?, diría yo que se nos a agotado “la pasión”, que hemos perdido en algún sitio el “impulso” o “motivación”, el sueño o la “ilusión” según se vea, la energía. Diría yo que se nos han paralizado alma y cuerpo, que la sociedad se nos a venido encima y dejamos de reconocernos en ella, que en algún sitio hemos perdido la ilusión y la fuerza para darle forma a las utopías, que ellas se nos han quedado tiradas en alguna “curva forzada” en medio de tanta prisa y de tanta objetividad también, que por alguna razón ya no luchamos por hacer que estas utopías devengan en realidades, sean estas del tamaño que sean: desde cambiar el mundo hasta conquistar al hombre o la mujer que miro pasar por mi ventana, reconstruir un matrimonio o darle fin de una buena vez, terminar de escribir aquel viejo libro o ese artículo guardado en el último cajón de un sueño, trabajar y hasta hacer familia si se quiere, moverse, moverse hacia algún sitio en busca de algo, romper las ataduras, las marcas, las normas; salir de la apariencia y soñar. Cuando esto sucede diría yo que la energía que se a perdido es simple y sencillamente “la pasión”: energía que nace del cuerpo y que es rodeada por la razón: el cuerpo se mueve cuando se apasiona, el individuo se mueve, trabaja, brinca, llora y ríe, cuando se apasiona; se reúne en multitudes, toma espacios para expresarse y se vuelve masa, cuando se apasiona y quizá esto sea parte de lo que denominó el “vacío moderno”: nos quedamos con la razón, con la circunferencia y la razón nos robo sueños, nos mostró que las utopías son eso, simples utopías y en medio de todo perdimos lo de adentro, la pasión. En otras palabras, nos quedamos con la apariencia, con los largos discursos armados para apantallar al otro, con las normas inscritas en los cuerpos, con las reglas y el métodos y dejamos de lado lo que venía de dentro, las que son “locuras”, “inconsciente” o “pensamientos irracionales”. El cuerpo perdió su energía y con ella su movimiento, pero como la energía no es cosa de quitarse y ponerse, sino algo que habita en nuestros adentros, suele aparecerse de manera abrupta como

gritando que está ahí, que tiene vida: ella es como una fuerza bruta que no encuentra salida, la lava de un volcán que se acumula por años y siglos enteros y que irremediablemente, si esta viva, termina por hacer erupción de manera violenta, igual de violenta que la forma en la que sale nuestra energía interna y corporal: violencia y agresión, otro de los dominios del cuerpo y su energía, otro de los frutos que este siglo nos ha dejado, otra de las razones por las que dejamos de creer en la especie humana perdiendo entonces parte de nuestra identidad, por que si ella es aquello que nos da seguridad, ¿qué seguridad puede tenerse en un mundo y en una humanidad que busca siempre la manera de caminar contra corriente y destruirse a sí misma?.

En efecto, sucede que la modernidad devino en un fenómeno que es de doble filo, aparentemente el desarrollo de las instituciones sociales, su expansión mundial, su razón objetiva y el que se llama progreso, nacen de un sueño en el que se busca la creación de oportunidades para que los seres humanos disfruten de una existencia mas segura; sin embargo, el lado sombrío que la modernidad también encarna, no ha dejado de hacerse presente sobre todo en este siglo, y aunque Marx, Durheim y Weber pensaron en las beneficiosas posibilidades abiertas por la era moderna como algo de mayor peso que aquellas características negativas, no llegaron a prever cuan extenso podía resultar el lado oscuro de la modernidad en curso: las desgarrantes consecuencias del trabajo industrial moderno, en la que miles y miles de seres humanos se ven forzados a llevar a cabo la disciplina de tareas monótonas he interminables (todas ellas vacías de pasión y anclaje), acompañado de su gran potencial destructivo del medio ambiente, el uso del “poder político” que de acuerdo a A.Giddens (1981) solo a puesto de relieve los episodios de totalitarismo y aunque el despotismo emergente parecía ser (de acuerdo a los sociólogos he historiadores) característica propia de los estados premodemos, en las albores del ascenso del fascismo, el Holocausto, el estalinismo, las dictaduras y tantos otros episodios de



la historia del siglo XX, puede comprobarse que las posibilidades totalitarias están contenidas dentro de los parámetros no sólo privados, sino institucionales también, que la modernidad estableció un día en lo que fue un sueño. El régimen totalitario conecta al poder político con el militar y el ideológico, de forma más concentrada que la que era posible antes del surgimiento de los estados nacionales modernos. Así pues; el sujeto moderno vive con la amenaza siempre presente de una confrontación nuclear, de un conflicto militar real, de una guerra que no solo se encuentra en los grandes estados, sino también en el cada día, en la calle, en el tramo que he de recorrer de la casa al trabajo o a una fiesta. El mundo que se vive duerme con la violencia metida, es peligroso y para establecer identidades firmes y sólidas, capaces de contenernos deberíamos confiar en el mundo y los "otros" y no temerles.

La pasión, energía corporal, capaz de movilizar al hombre para buscar y crear significados, es en la modernidad, una pasión violenta y ella sólo crea miedo y vacío, además de robar la fe depositada en los mañanas. En efecto, perdimos una pasión constructiva y a cambio nos quedamos con la más destructiva y es que de tanto correr y pretender apostarle a un proyecto que era la esperanza, nos olvidamos de cuidarnos, de detenernos un momento y redefinir el camino.

### **3. El cuerpo en la psicología**

"El cuerpo es un objeto para mi  
y yo soy ese objeto mismo"  
K.Jaspers.

Hablar de la psicología y de la forma en la que esta disciplina asume o deja de lado la idea de corporeidad, de cuerpo como algo que va más allá de la maquina que nos mantiene vivos, de su funcionamiento que se llama biología, anatomía y fisiología, de cuerpo como aquello que es más que la cárcel en la cuál vive

encerrada nuestra alma y que toma parte de nuestra existencia, de las múltiples identidades que nos conforman, de las historias, de la memoria, de la fuerza que nos mueve, de la afectividad misma y al final de aquello que se llama psicología y que nos hace, como ciencia y disciplina, algo diferente, me remite necesariamente a hablar de Freud y del psicoanálisis, pero ¿porqué empezar con ellos?, la respuesta es simple: detenernos en Freud es encontrar el nacimiento de un nuevo cuerpo, de uno que camina de la mano con nuestra alma, espíritu, mente y que encuentra en esta unidad aquello que es la psicología del hombre. Freud rescata a la máquina y la humaniza, le da un nuevo significado a cada uno de nuestros impulsos y deseos, a cada una de nuestras emociones y al que es nuestro actuar en la vida.

En efecto, la modernidad recoge al cuerpo de entre las sombras de lo oculto y lo deja en manos de la medicina y la biología, busca en él las condiciones y las razones de su funcionamiento y también de su disfuncionalidad. Lucha contra la enfermedad y la muerte a través del estudio del sistema y de los porqués de sus posibles fallas.

La psicología, por otro lado, había centrado su trabajo en la "mente", vista como algo que tan sólo dependía del cuerpo como elemento que le daba la oportunidad de existir en tanto envase, pero que no mantenía relación con él. Había renunciado a la noción de alma porque ella le implicaba reconocer una espiritualidad de la cuál había escapado al matar a dios y coronar al hombre. Tomo a la mente y la estudio desde su independencia y cuando ella fallaba tan sólo se canalizaba con el especialista, que en este caso se llamaba psiquiatría.

Fue con Freud como heredero de ambas corrientes (la que es médica y biológica y aquella que se llama psiquiatría) que surge la nueva noción de psicología y con ella vemos llegar el nacimiento de un hombre que es unidad y como tal camina en función de cada una de sus partes y de la relación de todas. Un hombre que nunca más podrá ser disociado, si es que se pretende ser

honestos en su estudio. El hombre que encontramos en Freud es biológico (en tanto que es dueño de un sistema corporal), es eminentemente social y además es portador de una psicología que va más allá de la mente como estructura aislada y que surge de la relación de estas instancias que lo conforman, que lo definen, que le dan nombre y forma y que le permiten llamarse "ser humano". Y aunque él no se ocupa particularmente de la "vivencia del cuerpo" como una totalidad sentida por el individuo, sí establece el concepto de un "yo corporal" y dice que, "el yo es primariamente y ante todo un yo corporal, no sólo una entidad superficial, sino la proyección de una superficie".

Plantea también, que la personalidad se encuentra estructurada por tres instancias básicas que se relacionan de manera dinámica y que establecen una conexión directa e igualmente dinámica entre cuerpo-mente: ello, yo y sueper-yo. De ellas, la más directamente relacionada con la noción de cuerpo (en tanto instinto) y mente (en tanto uno de los cuartos del inconsciente) es el "ello", que constituye (de acuerdo a Laplanche) "el polo pulsional de la personalidad" y se encuentra formado básicamente por contenidos (expresión psíquica de las pulsiones) que tienen un carácter inconsciente". Dice D. Lagache<sup>120</sup> que el ello "es la ausencia de un sujeto coherente, lo que conota el pronombre neutro de "ello" elegido para nombrarlo". La fuerza primaria o pulsiones de las que esta constituido el ello, se viven en tensión permanente y es ésta una tensión la que buscará siempre alguna manera de descargarse y que se encuentra guiada claramente por el que se llama "principio del placer" y como tal parece ser el enemigo en potencia de la razón y al mismo tiempo la fuente de energía para que se lleve a cabo cualquier acción.

---

<sup>120</sup> Tomado de Laplanche, Jean y Pontalis, Jean Bernard. *Diccionario de Psicoanálisis*, España, Labor Editorial, 1993, p. 114.

El término de ello es definido y nombrado por Georg Groddeck<sup>121</sup> y tiene antecedentes en Nietzsche que designaba con el término de “das” a aquello que existe de impersonal y, por así decirlo, de necesario por naturaleza en nuestro ser. Groddeck describe y asume la existencia del ello o “das” diciendo: “sostengo que el hombre está animado por lo desconocido, una fuerza maravillosa que dirige a la vez lo que hace y lo que le acontece”, por lo que “la frase “yo vivo” sólo es correcta condicionalmente; no expresa más que una parte pequeña y superficial del principio fundamental: el hombre es vivido por el ello”.<sup>122</sup>

Más adelante, la noción y presencia del ello es retomada e introducida por Freud en “El yo y el ello” (1923): “lo que llamamos nuestro “yo” se comporta en la vida de un modo totalmente pasivo”, mientras que por otro lado, somos impulsados a vivir “por fuerzas desconocidas e ingobernables”(el ello). El lugar que éste ocupa en la segunda tópica planteada por Freud (1920-1923) es de cierta manera el correspondiente al ocupado por el inconsciente en la primera, aunque más adelante le coloca a las otras dos instancias (yo y super-yo) cierto carácter inconsciente también. El ello es el sitio de nuestros impulsos y deseos más puros o primarios, es el lugar del “caos” pues de acuerdo a Freud, éste parece no tener un orden o estructura interna, se encuentra invadido por la energía proveniente de las pulsiones y no ofrece ninguna voluntad general, pero además, como en toda relación dinámica, no se encuentra totalmente separado del yo, sino que esta en él y se mezcla con él, de manera tal que el yo es la parte del ello que ya a sido de alguna manera influenciada, codificada o pulida por las influencias de el mundo externo.

El super-yo representa entonces el contrario del ello, por decirlo de alguna manera, es “la mirada del otro”, “las reglas del otro” y en algunos casos “la

---

<sup>121</sup> Psiquiatra alemán, próximo a Freud (con quien mantenía una constante correspondencia) pero generalmente rechazado en los medios psicoanalíticos y calificado como “silvestre”. Escribió varias obras en particular el llamado *Libro del Ello* (1923), en el que desarrolla claramente la noción de ello y de soma.

<sup>122</sup> Groddeck, Georg, *El libro del ello* (1923), Madrid, Taurus, 1973.

maquina de kafka”, y vive en tensión permanente por controlar o detener los impulsos del ello que piden a gritos un espacio o un sitio para salir. De acuerdo a Freud, esta instancia implica la interiorización o asimilación de los sistemas morales y éticos propios de la cultura. El super-yo se desarrolla como resultado de las prohibiciones parentales de acuerdo a lo que, desde la mirada de los padres (o aquellos que fungen como tales), establecen como “lo que se debe” y “lo que no se debe”, lo bueno y lo malo y que con el paso del tiempo, la multiplicidad de relaciones y el desarrollo que es propio, se convierte en un sistema de valores particular.

Finalmente el yo, es la instancia psíquica que se ve en la necesidad de mediar entre las fuerzas “bestiales”, desorganizadas e irracionales del ello y la rigidez, formas y reglas energéticas del Super-yo. Se encuentra dirigido o determinado por el se denomina “principio de realidad”. Tiene como tarea la labor de procurar satisfacer los impulsos instintivos de acuerdo con las realidades de la situación en las que se encuentran los individuos. El yo es pues, la que se llama personalidad y se encuentra conformado por los impulsos irracionales del ello y las leyes del super-yo, habitando tanto en los lugares del inconsciente como en los que son conscientes y es finalmente mente-cuerpo y otros. Deriva de las sensaciones que son corporales, principalmente de aquellas que se originan en la superficie.

De acuerdo a Freud, el cuerpo es el sitio desde el cual pueden surgir percepciones internas y externas y se encuentra en constante interacción dinámica con la mente y los otros, como unidad que determina su identidad o personalidad, como se quiera llamar, desde una visión que incluye lo biológico, lo emocional y lo social en algo nuevo que se llama “psicoanálisis”. Sitúa por ejemplo, a la boca como la zona corporal a través de la cual el niño se relaciona con su ambiente y consigo mismo en los primeros meses después y a partir del nacimiento, relación de la que nacen ciertos rasgos de carácter y así lo hace con

cada una de las etapas del desarrollo que llama "psicosexual", uniendo siempre cuerpo y mente en un largo camino que termina por definir y establecer la personalidad de cada sujeto humano. Y dado que su afán viene de la medicina y es al final, moderno desde su más profunda raíz, trabaja siempre en función de la idea de cura, mientras que la "enfermedad" vista por él, queda también definida por esta relación y por las fijaciones que en ellas establecemos, pues si bien es cierto que nunca se refiere directamente a la idea de "psico-somático", sí encontramos grandes ejemplos de dicha relación en su trabajo sobre la histeria y la noción de conversión por citar sólo algunos.

Pero ya que mencionamos la idea de "soma" o de "psico-soma", es importante retomarla, pues ella es un claro ejemplo del reconocimiento del ser humano como unidad que se ve influenciada y determinada por cada una de sus partes. Así pues, partiendo de la existencia de un dualismo fundamental entre Eros y Tanatos (retomados en el psicoanálisis como "pulsión de vida" y "pulsión de muerte"), la teoría de la somatización llega a un nuevo dualismo que implica al Soma y a la Psique, pero que parece tener un mayor dinamismo y una función unificadora y consciente del antes olvidado "cuerpo". Es finalmente reconocido el hecho de que el funcionamiento psíquico parte del cuerpo y termina por regresar a él, desde dónde el cuerpo y en particular aquel que es erótico, podría ser origen y fin de todas las transformaciones ocasionadas por el trabajo psicoanalítico.

En resumen, es claro que Freud recupera al cuerpo y a la mente, los une y los dota de una psicología y con ello termina por meterse a los secretos más hondos de este ser humano nuevo, saca a la luz aquellos que son sus deseos más profundos, ocultos e inconscientes, nombra sus zonas de placer y satisfacción y habla de él sin miedo y sin pena. Él sexualiza al cuerpo, lo mira y lo reconoce y con él, a la mente y al ser humano también; pero no se queda con eso, va más allá y lo deja presa no de la razón (como soñó la modernidad un día)

sino de la sin razón que denominó "inconsciente": sitio en el que se encuentran los deseos, sentimientos, odios y grandes pasiones reprimidos, aquellos que son los mas íntimos y "oscuros". Sus contenidos son representantes de las pulsiones y se encuentran llenos de una fuerte energía pulsional que busca salir a la luz y liberarse del encierro en forma de una acción satisfactoria. El inconsciente guarda tanta memoria como deseos y es desde este punto nuestro ser mas puro e irracional también. Y ante el descubrimiento, Freud y el Psicoanálisis se ven obligados a "tomar en serio" a este inconsciente, a grado tal que él se vuelve suficiente para explicar esa realidad que se llama "psicológica". La experiencia adquirida (se dice en psicoanálisis) mediante el contacto con lo que se denomina "material patológico" pone en evidencia la existencia de una fuente de energía que emana de las mas oscuras y laberínticas profundidades y a la vez expone, aún con mayor claridad que la conciencia, esa dinámica de la que dependen TODAS las manifestaciones del comportamiento humano, y puede llegar a ser tan terriblemente claro y aterrador este inconsciente que llega decirse que "con el Psicoanálisis llegó el momento de correr el telón y ver lo patético de nuestra vida interior".<sup>123</sup>

Y es precisamente en este inconsciente que surge con Freud de entre las tinieblas, en donde podremos encontrar una de las claves para entender la nueva mirada con que nuestra época pretende leer al cuerpo y marca quizá con esto, su manera histórica de presentarlo.

Y aunque es claro también que el descubrimiento del inconsciente y de sus fuerzas a minado la confianza que antes depositábamos casi ciegamente en la palabra, en la razón innata de ella y en su capacidad asertiva, metiendo en el discurso al cuerpo. También es cierto que este nuevo hombre, por más desconfianza que cause, nos suena mucho más cercano que aquel que

---

<sup>123</sup> Medina Liberty, Adrian (Comp.) *Psicología y epistemología*, México, Trillas, 1989, p..

inventamos desde la teoría y que dejamos encarcelado en medio del dominio de la “mente” y la razón.

Social e históricamente hablando, en la actualidad los sujetos nos hemos hecho más conscientes del inconsciente que habita en todos y cada uno de nosotros, teniendo al menos de manera vaga, la idea de que todo aquello que “se dice y se hace” tiene un significado que va más allá de lo que “se dice y se hace”, como si se sintiera (a nivel de experiencia y no forzosamente de reflexividad) que no hay palabra o gesto que remita a un sentido único, lo que infiltra la ambigüedad que habita en cuerpo y alma de los individuos contemporáneos. Ejemplo de lo cual podemos encontrar en la identidad sexual (y en general en todo el problema de identidad que ya se ha tratado en capítulos anteriores).

Desde siempre han quedado establecidas las características en función de las cuales se establece la diferencia sexual o de género, codificando los cuerpos que le corresponden a cada uno de ellos. Pareciera ser que el sexo biológico era el encargado de determinar la adhesión inmediata a un modelo cultural de referencia, olvidando el conflicto que pudiera existir entre biología y cultura o entre naturaleza y psique, conflicto del cuál surgen las que en verdad se llaman identidades. Actualmente, las identidades sexuales son constantemente cuestionadas: no solamente aparece el unisex y la industria de la moda se encarga de oficializarlo imponiendo un modelo de cuerpo indefinido cuya vestimenta, en muchos casos, acentúa los rasgos comunes más que las diferencias e incrementa con esto las contradicciones que caracterizan las relaciones entre individuo y sociedad, en donde aquello que manifiesta el sujeto, sea desde el cuerpo o en el discurso (que son al final lo que como unidad nos terminan por dar forma) es sometido a la codificación impuesta por las pautas colectivas, lo que generalmente contradice aquello que se quiere o se cree ser y decir.



Así pues y desde este punto de vista, el cuerpo es, además de codificador del alma, silencioso debelador de las falacias discursivas; terminado por convertirse en un hecho contra el cual poco valor pueden tener las categorizaciones del discurso que es, supuestamente, tan solo consciente y racional. Es como si todo aquello que afirma y pretende la esforzada disciplina de la conciencia, pudiera ser deshecho por cualquier chispazo incontrolable y sorpresivo del inconsciente.

Después de Freud, en toda la psicología y en particular en aquella que se ocupa de la noción de yo, es reconocido el hecho de que el cuerpo es constituido por una serie de percepciones, afectos, sensaciones, recuerdos, intenciones, inclinaciones, impulsos e imágenes, que van, consciente o inconscientemente, desde la superficie, hasta sus profundidades y los límites espacio-temporales, conformando lo que sería una "Gestalt corporal" y este ser corporal, se encuentra definido a su vez por y a la par de las necesidades de la personalidad y también de la sociedad, como ya se discutió antes. Juntos conforman uno solo: el ser humano y como tales no pueden ser separados o disociados.

El cuerpo es elemento esencial en la diferencia del Yo distinto a todas las otras partes del universo, así, puede decirse que la imagen del cuerpo, sería el núcleo del yo. Cuerpo y yo conforman el punto más íntimo en cualquier actividad, siendo así imposible de desligar el sentimiento de identidad con el de cuerpo propio.

Así, casi todos los seguidores de la escuela psicoanalítica, a pesar de sus diferencias teóricas con "el maestro", retoman la noción de cuerpo y la tratan en un sitio especial dentro del desarrollo de la personalidad. Jung equipara la noción de cuerpo con la de "mándala", Adler habla del cuerpo y su relación con el poder, O.Rank, sienta en el cuerpo las bases de la seguridad como frontera definida, resistente a las invasiones del exterior, mientras que para Reich, el cuerpo es

nuestra "armadura caracterológica".<sup>124</sup> Para él, cuerpo y mente son "funcionalmente idénticos",<sup>125</sup> consideraba que psiquismo constituye una expresión de nuestro cuerpo, ofreciendo con esto una alternativa ante los psicoanalistas vieneses quienes (al menos a sus comienzos) habían vuelto a ignorar el papel desempeñado por la expresión corporal.

Tan sólo Reich y Jung, de acuerdo a las lecturas que sobre estos autores se han hecho, parecían hacer el intento de enfrentarse a una nueva noción post-cartesiana del mundo, oponiéndose a la separación de mente y cuerpo. Sin embargo, Jung parece empezar un camino de regreso y encontrar en el retorno nuevas explicaciones, como negando la posibilidad de andar para adelante tan sólo alterando la dirección. El trabajo de Reich, en cambio, al percatarse de la negación que aún después de Freud y quizá a causa de los ya conocidos vicios modernos, se continuaba haciendo del cuerpo dentro de las explicaciones modernas del ser humano, busca retomarlo y dotarlo de cierta unidad. Para él, el hilismo persigue al hombre moderno, tirando sin piedad de su consciencia, y dice, que a pesar del modo en el que éste hombre se ve forzado a vivir, no puede dejar de escuchar ese eco pre-consciente que le dice una y otra vez "yo soy tu ambiente". La diferencia que encuentra Reich entre su pensamiento y la visión freudiana es que para él la entrada al inconsciente se encuentra más allá de la interpretación pura del discurso, es decir, que la palabra no representaba nuestra única posibilidad de entrada al oscuro mundo inconsciente. Propone que definitivamente no puede haber un síntoma neurótico sin una perturbación del carácter como totalidad, pues ve en la personalidad una clara unión de los aspectos psíquicos y corporales o musculares. El modo de terapia Reichiana, iba desde su inició, de la mano con el claro entendimiento de que la noción occidental

---

<sup>124</sup> La "armadura caracterológica" a la que hace mención Reich, es una especie de coraza corporal (el cuerpo como sombra) que constituye la expresión de lo que el ego o el Yo está reprimiendo.

<sup>125</sup> Wilhelm Reich, *The Function of the orgasm*, traducido al inglés por Theodore P. Wolf (Nueva York: Meridan, 1970) y publicado en castellano con el título *La función del orgasmo*, Buenos Aires, Editorial Paidós.

de dualidad, es decir, la división mente-cuerpo, es una división artificial. Así, para Reich “la rigidez somática representa la parte más esencial del proceso de represión” y cada rigidez contiene la historia y el significado de su origen, “pongan su mano sobre el cuerpo- solía decir- y las habrán puesto sobre el inconsciente”.

La identidad del cuerpo y el inconsciente que Reich mostraba clínicamente, puede ser explorada de manera sencilla, por ejemplo, a todos nos ha sucedido despertar y casi inmediatamente olvidar lo que estábamos soñando, podemos entonces cambiar lentamente de posición en la cama para retomar el sueño o alguna parte del mismo. Cada postura corporal diferente, nos llevarán a despertar el recuerdo de diferentes escenas.

Así y de la mano de Reich, aquellos que son defensores de las terapias corporales (herederos del psicoanálisis del yo pero rebeldes al trabajo centrado en la palabra) consideran que el cuerpo es el vehículo idóneo para llevar a cabo una transformación, de alguna manera, el cuerpo es visto como una especie de “templo sagrado” en el que se realiza el trabajo espiritual y psicológico. En palabras concretas de John P. Conger, el cuerpo es, al mismo tiempo, la escuela, la lección, el protagonista, elpreciado enemigo y el trampolín que nos permite ascender a estado superiores

Reich y los terapeutas centrados en el cuerpo no dejan de tener razón: toda nuestra historia cultural se encuentra codificada en nuestros cuerpos, pero también en la palabra, y estamos en posibilidad de descifrar nuestros contenidos inconscientes tanto en nuestras cicatrices, posturas y gestos, como en el relato de los sueños, en los actos fallidos o deslices del habla y en la asociación libre; sin embargo no se trata pues de quedarnos tan sólo con una de las expresiones de nuestro ser, hacerlo nos llevaría una vez más a la fragmentación, al vacío de significados y a la incongruencia de nuestras acciones y discursos en la clínica psicológica y también en la que es teoría, que tantas veces se le vuelve ajena al

que llamamos paciente o sujeto (según sea el caso) y que al final se llama simple y maravillosamente “ser humano”. Buscar en nuestra palabra, en nuestros gestos, movimientos y enfermedades, en nuestra historia cultural y memoria colectiva y darle a los individuos todas las herramientas para que desde su discurso (y no desde el nuestro), con sus palabras (y no con las nuestras), con sus valores (y no con aquellos dictados por el poder y la ciencia) empiece a redescubrirse, a reencontrarse y a redefinirse a sí mismo, desde ahí y de la mano de los que son “sus otros” (es decir aquellos en los que se reconoce o a partir de los cuales lo hace) y de esa forma empiece el recorrido y el viaje a sí mismo.

Cooley en *La naturaleza y el orden social* introdujo el concepto de yo-espejo, que se refiere a un individuo viéndose a sí mismo tal como lo ven los otros, descubriendo así que sin duda no puede haber uno mismo sin otro. Y hablar de esta noción de otro, del psicoanálisis, de la psicología y del cuerpo, dejando a Lacan de lado es imperdonable: el estadio del espejo es fundamental para el desarrollo de la identidad humana y la conciencia de sí mismo a partir de un cuerpo y una existencia que nos pertenece y que reconocemos a través de la mirada y la presencia del otro. El cuerpo y la mente, el ser completo, toman forma y significado a partir de la mirada del otro y sólo a través de ella, se construyen por esos “ojos” que nos dan forma y sentido, que nos dotan de significados.

Para Jacques Lacan, la “escuela francesa” y numerosos sociólogos y escritores, el hecho de una presencia reflejada constituye un factor crítico en la formación de la identidad humana y conciencia de sí mismo. La cuestión sobre como sortea un niño el significado de su reflejo físico o corporal y la importancia de ese proceso para el desarrollo psíquico es, desde esta visión, crucial. Así, la noción de existencia personal, de reconocimiento y de identidad, se encuentra claramente ligada a la percepción del cuerpo, al reconocimiento del mismo y a la mirada de un otro en este reconocimiento, sean estos otros ojos o reflejo. Aún en el caso de un niño confrontando su propia imagen en el espejo, es necesario

reconocer que esta es una imagen corporal y hablar de ella o de interioridad o de conciencia de sí mismo es hablar de todo en conjunto y de lo mismo también, no pueden comprenderse una sin la otra y sin otros.

Tal como ya mencionamos, Freud reconoció que el "yo es, primero y más importante, un yo corporal". El principio de autoreconocimiento y finalmente la conciencia de sí mismo, es un fenómeno corporal, gira alrededor de la imagen del cuerpo, aún cuando ella, para el científico conductual, por ejemplo, aparentemente no genere muchas claves de importancia o claves de las que nos debemos dar cuenta. Este fenómeno es sin duda social y el reconocimiento de ello no se lo debemos tan solo a Jung y su inconsciente colectivo (que es algo que tendríamos grabado en la memoria) sino al estadio del espejo de Lacan también, pues él nos habla de un otro en el presente que nos da forma y nos diferencia también, de uno que nos marca y nos conforma desde el inicio de la vida hasta el fin de la misma, con todas sus modificaciones y variedad de miradas.

De este modo, si el nacimiento es el momento en el que el cuerpo físico es lanzado al mundo, un cuerpo que a estado gestándose durante nueve meses, la experiencia "Yo soy Yo", es el momento en el que nace la imagen del cuerpo, una imagen que fue concebida durante el proceso de autorreconocimiento. El cuerpo físico es concebido cigoto y después llevado a término y parido. El cuerpo psíquico -la imagen corporal- es análogamente concebido durante el reconocimiento y "parido" en el momento de tomar conciencia de sí mismo a través del espejo que representa los ojos del otro y de uno mismo como otro también. Después se adquieren y se van modificando las múltiples identidades de las que, al menos en este tiempo, estamos conformados.

En la psicología, igual que en toda la civilización, somos herederos de una visión del mundo en la que las cosas que realmente importan existen al margen de nuestra cultura. No importan nada más la carrera y el prestigio, ni el hacer que

luzcan bien, ni lo más nuevo en ciencia y arte. No importa saturar al mundo de objetividad y construir de ahí una realidad que es al final irrealidad pura. No importan nuestras explicaciones ajenas y fragmentadas, el orden impuesto y los grandes silencios en los que no se puede o no se debe hablar de esto o aquello. No nos sirve un sujeto fragmentado preso de estudios igualmente fragmentados llevados a cabo por especialistas de la fragmentación. Despertar a nuestros sentidos, abrir los ojos y aprender una vez más a mirar, a escuchar, a hablar y comunicar, significa encontrar algo en este mundo absurdo que hemos inventado y que pretendemos estudiar, significa también encarnarse, humanizarse para así encarar y descifrar la vida, llenar de sustancia el vacío que se nos ha hecho vicio, volver a trabajar y dejar ya de repetir sermones aprendidos y formas conocidas que ya no nos hablan de hoy. Reconocer una historia o una cultura en la cual y desde la cual podamos reconocernos e identificarnos no es tan sólo un ejercicio académico, en ello se arriesga toda una forma de vida y en este caso, la disciplina.

Cuando hemos perdido nuestro cuerpo, o cuando este ha sido invadido de códigos y tatuajes, cuando nos llenamos de vacío buscamos algún istmo en el cual anclarnos y de allí empezamos a considerar amenazadores los otros istmos y a mirar al otro como enemigo, hay un corto trecho y ya empezamos al recorrerlo.

El camino no es fácil, por un lado podemos reconocer, en la psicología y fuera de ella también, el gran inconveniente que nos significa el quiebre mente/cuerpo y los grandes límites del dualismo y de una cultura dualista, pero la integridad corporal, no nos pone necesariamente dentro del entorno social o natural, y no hay manera de ignorar a estos. Conocer nuestra propia carne, conocer tanto el gozo como el dolor y las marcas de las cuales se es presa, es llegar a conocer algo mucho más grande que eso. Algo obvio sigue rehuyendo a nuestra civilización, a nosotros mismos que somos humanos y a sus estudios, algo que en verdad involucre una relación recíproca entre naturaleza y psique,

entre mente y cuerpo, entre individual y social, algo que una a todo en uno mismo y que no nos llene de pánico, de miedo o de inmovilidad, que no sintamos como un temblor de tierra con el que se acaban todos los que son nuestros anclajes y que necesitamos si pretendemos no sólo entendernos, “ayudarnos” y estudiarnos, sino sencillamente vivir.

Entonces si nuestra lucha es contra un paradigma que nos fragmentaba y que en aras de la objetividad dejaba de lado la verdadera existencia humana, si nuestra apuesta se centra en la no división entre individuo-sociedad-mente-cuerpo-energía, en la importancia del estudio de las intersubjetividades humanas, en la no fragmentación y en las unidades, no podemos seguir ignorando al cuerpo y su energía, relegándolo a víctima silenciosa y silenciada, a los procesos de conocimiento y acercamiento fragmentado; recuperarlo como intersubjetividad misma y como tránsito esencial en el establecimiento de identidades y en el que es el existir cotidiano se vuelve en verdad ya no sólo compromiso sino necesidad vital.

## CAPÍTULO IV

### CRISIS MODERNA Y PSICOLOGÍA (sobre los problemas de la Identidad)

Antes de hablar de la psicología y de los devenires a los que ella se enfrentó con el advenimiento de la modernidad, que es también el lugar de su nacimiento como tal, es importante dejar claro que en el presente trabajo, esta disciplina busca ser vista como una ciencia social y humana y que de acuerdo con Habermas,<sup>126</sup> la pregunta general a la que estás se remiten es ¿cómo se representa la realidad?. Las ciencias sociales y humanas se interesan por el sentir, el saber, el actuar y el que es el devenir humano, es por ello que se hace necesaria una mirada humana, un tratar de comprender el entendimiento que es humano, y de esa manera descifrar no los hechos sino el sentido de ellos. Y dado que “aprendemos” el mundo por y a través de los significados que a él le construimos y colocamos, es precisamente este significado la razón de nuestro trabajo, del estudio y de la búsqueda. Sin embargo, el movimiento rápido de la Era moderna, los grandes avances y la necesidad de hacer ciencia, de alguna manera se olvidaron de esta búsqueda y comprensión de significados, pues ellos se alejaban de la visión positivista del mundo, del control absoluto de las llamadas variables y de la absoluta predicción de los eventos. La psicología se vio entonces “obligada” a dejar de lado el sentir y existir humano; y en medio de las fracturas también la identidad y su estudio quedó afectada. Sobre ello se discutirá en el presente capítulo pues en la actual sociedad moderna, esa en la que los medios de comunicación y las masas parecen haber alcanzado su grado más alto de desarrollo y multiplicación, se habla y se reporta un fuerte sentimiento de aislamiento entre los individuos, lo que ha desencadenado momentos de apatía e

---

<sup>126</sup> J. Habermas, *La lógica de las Ciencias Sociales*, México, REI, 1993.



inmovilidad en medio de movimientos que no paran, además de una serie de búsquedas por recuperar los sentidos. Es la identidad una de las vivencias que la modernidad ha dejado más extraviada y fragmentada, confundida y hasta olvidada y la que en medio del nuevo proyecto "posmoderno" parece carecer de importancia o relevancia. (como se vio en los capítulos anteriores). Sobre ella dice Habermas (1981) que los nuevos movimientos sociales son verdaderos intentos por recuperar las identidades tanto personales como colectivas en reacción a la que llama la "colonización de la vida privada".<sup>127</sup> Una fuerte necesidad de llegar reconocerse a sí mismos en un "nosotros" que nos regrese la sensación de pertenencia.

Y también es en el trabajo sobre identidad uno de los lugares en donde, como psicólogos, nos hemos distanciado más del sujeto real, del que no tiene nombre y al que debemos consagrarnos porque es nuestro objeto y somos nosotros mismos también, porque sólo en él podemos encontrar la validez de nuestro trabajo y la justificación de nuestra existencia como profesionales.

## **1. Reestructuración de las ciencias sociales ante los problemas de la modernidad en crisis.**

"Desde que ha existido la ciencia social,  
se ha tenido la expectativa de que ésta cambiará  
su infancia humanística por la madurez de la ciencia  
dura, dejando atrás su dependencia en los valores,  
los juicios e insights individuales"<sup>128</sup>

Hay quienes dicen que el problema fue que inventamos un mundo desde la teoría, una realidad fantástica pero al final utópica y pasamos años enteros empeñados en encajar en ella: construimos los instrumentos necesarios para lograr el ensamble perfecto, pero fuimos nosotros las piezas sueltas. Se decidió entonces

<sup>127</sup> J.Habermas, "New social movements", en *Telos*, 1981, 33-37.

<sup>128</sup> Rabinow, Paul. Sullivan, M William. "El Giro Interpretativo: Surgimiento de un enfoque", Berkeley, 1979, University of California Press.

que lo que faltaba era formar disciplinas y especialistas capaces de encontrar los espacios para esas piezas que no encontraban lugar. Hoy tenemos grandes avances en tecnología, en ciencia, tenemos disciplinas que buscan dar explicaciones y otras que se encargan de crear los medios para las soluciones, pero seguimos sin encajar y empezamos a sentirnos ajenos y vacíos.

Las Ciencias sociales y humanas fueron comisionadas para recuperar estas piezas que no solo quedaron sueltas, sino que también extraviamos en algún sitio cualquiera. Y de todos los caminos, nos fuimos por el mas difícil, por el que mas nos alejaba de lo humano y nos acercaba a esa vieja maquina que inventamos un día. Las ciencias humanas se volvieron una especie de náufragos en medio de la tormenta, las exigencias empíricas, explicativas y universales empezaban a hundirles el barco. La posibilidad de acceder a la comprensión de los fenómenos sociales y humanos parecía cada día mas lejana.

La psicología entra al laboratorio, plagado de una objetividad que la aleja cada día mas de su objeto de estudio: el ser humano. La historia parece no tener sentido sin los hechos documentados y el historiador se hace presa de los textos, olvidando que ellos son, como diría L.Febvre, textos humanos: "hay que utilizar los textos, sin duda. Pero todos los textos. Y no solamente los documentos de archivo en favor de los cuales se a creado un privilegio: el privilegio de extraer de ellos, un nombre, un lugar, una fecha, una fecha, un nombre, un lugar, todo el saber positivo de un historiador despreocupado por lo real. También un poema, un cuadro, un drama son para nosotros documentos..."<sup>129</sup>

Pero ¿cuál es en realidad el gran problema de las ciencias sociales?, en primer lugar ellas son ciencias humanas, escritas y estudiadas por humanos que hablan sobre humanos también, es decir, ellas están definitivamente ligadas y unidas desde su nacimiento, a un contexto social que las determina y a una serie

---

<sup>129</sup> Febvre Lucien, *Combates por la historia*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993, pág.29.

de sujetos (presos de su propia subjetividad) que los interpreta y además, se encuentran determinadas e imbuidas en un momento histórico con un pasado común también. Esta noción, difícilmente encuadra en un método puramente racional y lógico o con aquel que es empírico, de acceso al conocimiento promulgado y exigido a raíz del surgimiento del proyecto moderno. Las opciones resultantes son únicamente dos: trabajar en un conocimiento que aparentemente se encuentra "carente de validez", casi una especie de religión basada en la fe o alejarnos de nuestro objeto de estudio y ceder por la objetividad de un sujeto inventado en la teoría. El positivismo optó por la segunda opción, aquellos que se acercaron a la primera eran sencillamente "locos".

Y cuando todo parecía perdido, cuando los científicos sociales se habían obsesionado por cumplir con las exigencias de la ciencia dura y exacta, cuando más extraviado teníamos a nuestro sujeto de estudio, surgen corrientes como la interpretativa y la crítica de la escuela de Frankfort y argumentan que el problema de la comprensión de las ciencias humanas no puede separarse de los grandes problemas de la modernidad, en donde la comprensión tradicional se torna problemática: el cientificismo, como un método "libre de las ataduras subjetivas" de un contexto, termina por reprimir la posibilidad de acceder a la comprensión del fenómeno humano.

Desde sus inicios, los teóricos de Frankfort se han concentrado en la exploración de los tipos de fragmentación y mistificación que han sido consecuencia del incremento de la racionalización de las relaciones de la vida social, y si se pretende racionalizar por completo a las relaciones sociales y vaciarlas de su sustancia subjetiva, entonces ellas mismas desaparecen y nuestro poder para acceder a su comprensión queda anulado del todo.

Los teóricos de Frankfort nacen con la herencia Kantiana de la noción de libertad individual y responsabilidad moral sobre el mundo científico lleno de

contingencias materiales, del enfoque Hegeliano de la razón y la moralidad como elementos incrustados en las prácticas culturales y la demostración que Marx lleva a cabo acerca de los sentidos en los que las formas de racionalidad se encuentran influidas por los intereses de clase. Su noción crítica encontraba en la búsqueda ilustrada de la racionalidad histórica y culturalmente trascendente un amplio espectro de males. Parecía que el arraigado compromiso que la ciencia y el conocimiento mantenían con la filosofía de corte positivista se prestaba a males como la erosión de la sociedad, el deterioro de los valores morales y el establecimiento de relaciones de clara dominación. Estos análisis llamados “corriente crítica” estaban dirigidos a la “emancipación” ideológica e implicaron el inicio de lo que podría llamarse en términos prácticos y desde este punto de vista “la emancipación de las ciencias sociales y humanas”.

La teoría crítica no pretende hablar del proyecto moderno como uno desaparecido o extinto, tampoco niega la importancia de sus preceptos básicos, sencillamente busca deconstruirlo para reorganizarlo

Al inicio de la época de los 20, Adorno y Horkheimer elaboraron una dialéctica hermeneútica, es decir, una razón contextualizada con el fin de recuperar para las ciencias humanas las energías políticas y culturales, generalmente bloqueadas. Ellos insisten en la idea de que el cientifismo, por buscar liberar del contexto a su método de trabajo, termina por “reprimir” la posibilidad de una “dialéctica contextual”, en la que debe fundarse la razón científica. Su dialéctica crítica se basa en dos presupuestos fundamentales: por un lado, la noción de la superioridad dialéctica sobre todas las formas de razón puramente analíticas. Y por otro, la presuposición de la interpretación de la Escuela de Frankfurt que sitúa la lógica interna del discurso cultural dentro del campo de las ciencias sociales y como consecuencia, dentro del campo de las relaciones sociales también.

Los teóricos de Frankfurt, parten de la idea Marxista sobre la dependencia de la conciencia en el ser social<sup>130</sup> para hablar de la importancia de la insistencia en la inevitable tensión entre las pretensiones humanas por la vida “coherente”, el pensamiento y las limitaciones que se nos imponen por nuestra envoltura orgánica, social y de existencia histórica. Y desde sus inicios, se centraron en la discusión de las consecuencias que ha traído la “terca” racionalización de la vida social, pareciendo sumamente pesimistas de principio y al principio, tanto que Adorno y Marcuse, afirman que la ilusión de recobrar una más completa existencia humana, parece alejarse cada vez más de nuestras manos.<sup>131</sup> Para ambos, igual que para Horkheimer, si no somos capaces de identificar claramente a un “sujeto de la historia”; a un grupo social cuyos intereses puedan dirigir una nueva comunidad moral, entonces solo puede hacerse una dialéctica negativa.

Habermas, siendo un pensador más joven, que se encontró con la tradición interpretativa, es también menos pesimista y a pesar de continuar en la corriente crítica, afirma que el conocimiento cultural es posible por, y no a pesar de, “la pre-comprensión que se deriva de la situación inicial del interprete, es decir, la labor del significado tradicional se va revelando a la mirada del interprete a medida que este clarifica su trabajo y es desviada de su propia estructura hacia la adquisición del consenso entre los participantes”.<sup>132</sup>

Frankfort y su escuela nos ofrece como opción y salida al problema del conocimiento en la ciencias sociales, al lenguaje como base de las ciencias humanas y al consenso como opción de validez. Esta posición, en particular la de Habermas, implica un retorno a la noción de naturaleza humana, en la que existen universales de la vida social fundados en las propiedades formales explícitas del proceso de *comunicación*.

<sup>130</sup> El ser social describe la situación concreta de las personas, es decir, aquellas que se refieren a sus hábitos, prácticas, tradiciones y relaciones sociales con otros grupos situados de forma similar.

<sup>131</sup> Theodoro Adorno, *Negative Dialectics*; traducido por E.B. Ashton (New York, Seabury, 1973).

<sup>132</sup> Habermas, J. *La Lógica de las Ciencias Sociales*, México, REI, 1993.

En parte, la habilidad de Habermas para ir más allá del espíritu pesimista de Adorno, surge de su encuentro con Hans-Georg Gadamer, para quien la expansión de este horizonte "cerrado", es decir, el tejido de una comprensión más amplia permanece dentro de un contexto, siendo parte de una cultura y del mundo histórico, como lo es el objeto de estudio. El proyecto de Gadamer reapropia la dialéctica Aristotélica de lo uno y lo múltiple para las ciencias humanas.

Taylor, Ricoeur y Gadamer establecen que la vida cultural esta enclavada en y es una reflexión de la actividad práctica del sujeto común. La única posibilidad que tenemos para entender la vida cultural fluye de esta misma vida. La teoría y la objetividad se encuentran del todo incapacitadas para reemplazar la existencia misma.

Hoy nuestro proyecto cultural requiere de tal comprensión, una que no abandone acriticamente las particularidades del romanticismo, ni equivoque la expansión de las estructuras tecnológicas como camino hacia una nueva cultura universal.

Dentro de la corriente interpretativa, Clifford Geertz muestra que una aproximación interpretativa no reduce el número ni la diversidad de los medios de comprensión disponibles, si no que los incrementa. Para él la teoría es vista como una interpretación en si misma, como involucrada (y no ajena) en una situación con un problema sobre el cual debemos trabajar desde dentro y conectados, no objetivos y observadores desconectados.

C. Geertz busca demostrar que la comprensión cultural no es una especie de intuición especial o una serie de poderes misteriosos de empatía. Demuestra como ella se inicia con una imagen de totalidad, la cual le marca el camino al investigador para buscar formas *simbólicas* a través de las cuales, y en las cuales, las concepciones del sujeto o la persona, el orden social y la cosmología son articuladas y puestas de manifiesto. Esto es un compromiso que requiere

habilidad, pero una habilidad que es repetible, abierta a la corrección y comparable en otros casos.

Thomas Kuhn, discute la diferencia de aproximación a la historia de la ciencia que intenta normar lo que fue o lo que debería haber sido y una que toma la aproximación opuesta de intentar elucidar la particularidad y comprensión de las eras pasadas de la ciencia.

Su objetivo no es el de encuadrar las “ciencias nomológicas” bajo leyes, sino entender cómo las visiones pasadas de la naturaleza fueron creíbles. Y a través de esta apertura de la validez del pasado, de alguna manera Kuhn busca templar la vieja arrogancia: el pasado no es una mera crónica del error, aún en la física, sino un continuo intento por entender la naturaleza y al hombre. Así es que nuestro paradigma actual, seguramente terminará por pasar, sin embargo esto no lo hace falso, no más que los triunfos presentes lo hacen radicalmente verdadero.

El descubrimiento y la demostración de las fuerzas poderosas del deseo, la pasión y el interés que Paul Ricoeur brillantemente demuestra en su libro sobre Freud,<sup>133</sup> es yuxtapuesto dentro del trabajo del mismo Freud a la contra-dialéctica de la esperanza y la significación. Así como el hombre del siglo XX se ha tenido que enfrentar y a debido descubrir la arqueología de su ser, así debe la teleología, o recuperación de la orientación-valor, de estas fuerzas, a través de los símbolos, ser tomada en cuenta.

Sin embargo el gran tema de discusión sobre las ciencias sociales, no queda centrado únicamente en el hecho de que en humanidades, los datos científicos, dependen de un contexto teórico, ni en el hecho de que ninguna investigación puede ser formulada para ajustarse al rigor de los procedimientos de la verificación científica, como en el caso de las ciencias exactas. Ya desde Kant, se había puesto énfasis en el hecho innegable de la relación entre los

---

<sup>133</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970.

objetos de observación y el sujeto del conocimiento. Aunque para él “la validez universal y objetiva de hipótesis comprobadas queda garantizada precisamente porque el sujeto que construye los campos de los objetos es un sujeto universal y puramente formal”.<sup>134</sup> Él mismo termina por reconocer que para entender al mundo humano, es necesaria una “antropología práctica” que se enfoque a un sujeto que no quede reducido al de la *Crítica a la Razón Pura*. Este sujeto se conoce a sí mismo a través de la reflexión de sus propias acciones en el mundo y no simplemente como sujeto de experiencia, sino también como uno de acción intencional.

Además, así como la ciencia pretende acceder al conocimiento del sujeto común y traer a la calle para dotarla de razones y explicaciones, siendo imposible de separar nuestra visión cotidiana de la vida intelectual y de las que son nuestras relaciones sociales, también esa ciencia llega a la calle (lo que es sin duda un hecho moderno) y cuando esta llegada sucede, los individuos la usan, retienen su contenido y modifican sus reglas. Convirtiendo el “juego” de la ciencia en uno del sentido común, con el lenguaje y el pensamiento rector moderno. Este nuevo pensamiento tiene dos formas básicas, de acuerdo a Moscovici<sup>135</sup> por un lado la realidad que le corresponde a la razón y por otro la que le pertenece al mundo que es social (y profano).

El pensamiento racional tiene de su lado el privilegio y la fortuna del rigor además de una supuesta seguridad en la predicción y sin embargo, sus posibilidades de exploración y su libertad quedan muy restringidas. En su campo, las personas con las que nos topamos son sin duda alguna, “competentes” o de menos “informadas”.

---

<sup>134</sup> Rabinow, Paul Sullivan, M William, Op. Cit.

<sup>135</sup> Ibidem, pag



El segundo campo se encuentra lleno de contactos (por efímeros que estos sean) con personas de cualquier tipo (amigos, vecinos, vendedores, taxistas, amantes, desconocidos y de formación variada), aquí el hombre de la calle encuentra un sitio libre de las restricciones y reglas, libre de la impersonalidad.

Esta diferencia nos lleva necesariamente a reconocer (siguiendo a Moscovici) la existencia de dos tipos de conocimiento: uno que es normalizado y otro que no lo es. El primero alcanza la que llaman "verdad"; reflexiona, controla y formula criterios para validar o invalidar sus razonamientos. Esta forma del pensar reconoce múltiples preguntas y sin embargo afirma que existe una "respuesta única" para cada una de ellas, en caso contrario, dice, la pregunta no es verdadera sino oscura. La regla que rige este pensamiento es la lógica, siendo el conocimiento resultante válido para todo hombre, en todo lugar y en cualquier tiempo.

El pensamiento que no es normalizado, permite a los individuos saber directamente lo que saben, buscando siempre la relación de los significados por sí mismos, en el que es el transcurrir de su vida y no con un objetivo determinado de antemano y claramente definido. Es pues un conocimiento más "natural", si es que vale decirlo, un conocimiento que parece adaptar las "reglas" y extraer de ellas conclusiones de acuerdo a lo que le sea necesario en ese momento. Es un pensamiento con tiempo, preso de un contexto y resultado de una historia también y es precisamente éste pensamiento el que en el presente trabajo se propone recatar del olvido para reinstalar la comunicación perdida entre esos dos mundos que terminaron por alejarse tanto que hasta ajenos e independientes llegaron a parecer.

## Sobre la Psicología...

Quedó claro ya, o al menos esa fue hasta ahora la intención, que las ciencias sociales han sido presa fácil de las consecuencias modernas, consecuencias para las cuales aún se buscan soluciones dentro del mismo proyecto, o en su defecto, saliendo de este "viejo" modelo para acceder a uno nuevo y más libre de prejuicios. Uno que se acerque a la práctica cotidiana del sujeto común, del de la calle, ese que A.Giddens llama "persona profana"<sup>136</sup> y que para Fernández Christlieb es simple y maravillosamente "gente",<sup>137</sup> que se meta y zambulla en ella para desde dentro y con sus subjetividades se interprete ésta cultura. Muchas han sido las propuestas (como ya se ha mencionado) y muchos son los problemas a los que aún nos enfrentamos.

A lo largo del presente siglo la línea general que en la búsqueda de conocimientos científicos muchos especialistas han seguido, a partido básicamente de la idea de que para que la ciencia sea una ciencia objetiva, ella deberá alejarse de cualquier noción o situación que implique la presencia de cuestiones morales, contextuales o valorativas, es decir, subjetivas y sin embargo también surge la conciencia de que esta línea de pensamiento no es del todo adecuada o definitiva, naciendo corrientes críticas de este ideal de racionalidad que implicó la Ilustración.

---

<sup>136</sup> Anthony Giddens en *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993, pág.137, hace referencia a lo que llama "persona profana", es decir aquella que esta fuera de los sistemas de expertos, es decir, la persona corriente, la que aplica los conocimientos técnicos, resultado de la modernidad, rutinariamente en el transcurso de sus actividades cotidianas.

<sup>137</sup> Pablo Fernández Christlieb en *La gente: los públicos y las masas* publicado en ....., pág.46. define a "la no gente" como aquella que tiene un nombre propio, porque entonces ya es alguien en especial y la "gente" por definición es anónima, "no es gente cualquiera que ocupe un puesto, un status, una posición: ellos son licenciados, intelectuales, técnicos, pero la gente es amateur. No es gente cualquiera que represente una institución organizada..." "la gente siempre son los demás".

En medio de la lucha por ser parte de éste conocimiento válido y objetivo y a raíz de la especialización de las áreas de conocimiento, la psicología, presa del romance modernista, entusiasta participante del mismo y creyente de la noción de un "mundo objetivo y del todo cognoscible", se enfrenta de principio con un primer problema: aclarar cual es su objeto de estudio, especificar los límites de su investigación y con esto justificar su presencia dentro del mundo de la ciencia. Ante la pregunta, algunos responden que es la mente humana, otros el comportamiento y aquellos que pretenden parecer menos arriesgados sencillamente dicen la conducta humana. Y ya desde entonces la psicología dejaba de por medio largos Km. entre ella y los sujetos, porque resulta que el individuo (sea mente, conducta o comportamiento) es, de parte en parte, un objeto social, inseparable de una sociedad que esta, toda ella, en su propio ser. "El individuo -dice Tomás Ibáñez- (1992) se produce a base de ingredientes sociales y produce elementos sociales también. Las representaciones no están ni en la cabeza de los individuos ni tampoco en algún lugar extraindividual de la sociedad. Son un proceso que resulta de la naturaleza social del pensamiento".<sup>138</sup>

La psicología, como ciencia humana, debiera estudiar y preocuparse por un ser humano que es social y en este sentido, los fenómenos psicológicos son igualmente sociales, ella es el resultado de la interacción entre un organismo que es biológico y su ambiente que es social, y si este organismo es concebido como parte de un todo, no puede estudiarse aislado de la realidad, sino siempre dentro de un contexto en el que se encuentra inmerso. Sólo a través de la práctica "historico-social" es posible entender porque el sujeto humano actúa, siente y piensa de tal o cual manera.

Sin embargo, como si lo dicho anteriormente no tuviera importancia, la mayor parte de la psicología que en medio del mundo occidental se enfrento a las

---

<sup>138</sup> Paéz Darío, *Representaciones sociales: teoría y método en Psicología social*, (con Introducción de Tomás Ibáñez), Barcelona, Anthropos, 1992.

exigencias de la modernidad y en particular a las de su estandarte "la ciencia", esa psicología que en ocasiones se llama "tradicional" y que se divide en tantas corrientes, a pesar de estudiar al hombre desde tan variados puntos de vista, suele coincidir en llevar a cabo un estudio de un sujeto aislado, abstrayéndolo casi por completo de la sociedad, el momento, el contexto, la historia y todo ese mundo "de afuera" que lo conforma y el resultado que nace desde esta mirada ahistórica y asocial, pareciera llevarnos (a los psicólogos), como diría Marx, a hacer de nuestro trabajo una serie de "robinsonadas psicológicas" y sentar ahí grandes explicaciones y el establecimiento de también grandes universales, universales eternos e inmunes al paso del tiempo y el lugar. De esta manera la idea de Psicología, sobre todo en este siglo, se centro en la noción de individuo y olvido que este no es por si solo, sino por otros que lo nombran, lo rodean y lo definen. La psicología parece haber centrado su trabajo, aún aquel que se dice social, en esta noción de individualidad, de atemporalidad y de universalidad. En efecto, pensó en mente, comportamiento y conducta y se olvido de que trabajaba con "mentes", "comportamientos" y hasta "conductas" que dependen de un momento, de una serie de circunstancias y contextos, de memorias y de significados que no pueden aislarse en un afán de objetividad pues en ese mismo instante pierden su razón de ser y su validez.

La psicología en resumen, como una ciencia social o del espíritu, tiene un objeto de estudio que es histórico y si ella se da en el que es ser humano y éste es social por naturaleza, definitivamente la explicación de sus características psicológicas deben basarse en el tipo de sociedad en la que los sujetos viven.

Olvidar que estas características psicológicas y humanas cambian conforme la sociedad se transforma, o en otras palabras, que un hombre contemporáneo definitivamente no piensa ni siente igual que como lo hacía otro en el feudalismo, y que por otro lado, un individuo no nace siendo individuo, sino

que se construye y deviene en individuo, es casi como olvidar cuál es la razón de nuestro trabajo.

Sin embargo metida la psicología toda en la búsqueda y definición de su objeto, enfrentada a las exigencias científicas y quizá un poco confundida por la naturaleza biológica del ser humano, no solo termina por negar la naturaleza social del mismo, olvidarla y guardarla en una extraña caja de pandora que por principio no deberá ser abierta, sino que también cree en la existencia de propiedades universales, lo que supone la presencia de principios igualmente universales y leyes. La psicología decide que el estudio sistemático y objetivo de casos individuales pueden generalizarse a otros casos a través del tiempo, de la situación y de las personas. En efecto, la disciplina no está comprometida con la mera documentación de historia, sino con el desarrollo de sistemas teóricos basados empíricamente con capacidades para la amplia predicción. Y siguiendo ciegamente la justificación racional de la filosofía lógica y "empírica" la psicología de la modernidad se compromete también con la creencia de obtener la verdad a través del método. La presunción es que por medio de éste método y sobre todo del experimento controlado, uno es capaz de derivar verdades inexorables acerca de la naturaleza de la materia de estudio. Pero además de que estos resultados son exactos, resulta que son impersonales, es decir, cuando la metodología es utilizada de manera adecuada, se evita la entrada de ideologías, valores o pasiones, símbolos y nociones culturales y subjetivas en la descripción y explicación de los fenómenos relevantes.

Con esto, la psicología se proclama ciencia, ciencia moderna y se despide entonces del sujeto humano, de sus significados y existencias, mentes, comportamientos y conductas. Pero la psicología no solo pierde con todo esto al sujeto, también se pierde a sí misma como disciplina.

Colocar al hombre y estudiarlo como objeto parece haber ido de la mano con tratarlo de esa misma forma y ésta cosificación del sujeto iguala, como ya se

a mencionado, objetivación con objetividad y sujeto con objeto. El objeto con mente que se comporta con una predictibilidad controlada por la racionalidad científica positiva es el sujeto ideal, que aunque irreal, maneja toda psicología que al ser moderna busca encajar en éste modelo.

La invitación es pues, viajar en el tiempo moderno y extraer de este viaje algunos olvidos, algunos “porqués” o tan solo recrear un mirada diferente y para ello es necesario, remontarnos a los orígenes y encontrar en ellos nuestra razón actual.

## **2. La psicología como ciencia: la fragmentación de la disciplina**

Sin duda la psicología le debe al proyecto moderno su existencia como ciencia, algunos dicen que es natural, otros la ubican dentro del área social y algunos prefieren dejarla como una ciencia del espíritu y con esto evitar las discusiones que han abarcado una gran parte de su trabajo. Sin embargo, ninguna ciencia se define a si misma, en primer termino, diciendo que es “el estudio científico”, sólo la psicología intenta primero ser ciencia y únicamente después, ser psicología y para ejemplos basta uno: Hollander al definir la psicología social dice que esta es *“campo científico que se dedica al estudio objetivo mediante rigurosos métodos científicos”*.

Hablar de está disciplina sigue siendo un tema difícil, actualmente existen diversos tipos de psicología: la social, la individual, la industrial o del trabajo, la educativa, la experimental y la que se llama fisiológica y dentro de ellas las corrientes son diversas:

el Psicoanálisis, el conductismo, el humanismo, el existencialismo, el cognositivismo, la Gestalt, la psicología social de Vigotsky, la que hace estadísticas, la teoría de las representaciones sociales, la psicología colectiva, el Funcionalismo, el Estructuralismo, etc. El trabajo es inmenso y la posibilidad de

acceder al conocimiento psicológico tiene un sin fin de caminos, tantos que cada día uno se siente más perdido, perdido como sujeto de estudio, como investigador o psicólogo. Quizá esa sea una de las razones por las cuales uno tiene que desarrollar trabajos como este y hacer intentos desesperados por comprender que es eso que se llama identidad, y después hallar la identidad de la psicología y la identidad de uno mismo como psicólogo.

Parte de la fragmentación sufrida por esta disciplina, que es la misma fragmentación que de acuerdo a Wertsch (1985) podemos observar en las ciencias sociales en general, en donde "en lugar de integrar los descubrimientos teóricos y empíricos de las diferentes disciplinas, hemos creado áreas aisladas de investigación que en algunos casos ya no podrían ser integradas ni en caso de intentarlo"<sup>139</sup> se la debemos a esta noción de especialización que surge con el proyecto moderno, en donde las áreas de estudio deben ser cada vez más específicas si es que pretendemos ser parte de los lineamientos que la modernidad formula para acceder al conocimiento.

Y en efecto, la psicología ha buscado por todos los medios ser ciencia, sin embargo, la ciencia en principio, se abstiene de toda especulación no penetrada y consolidada por los hechos, mientras que en toda la ciencia psicológica, sea cual sea su rama de especialización y su corriente de preferencia, no existen hechos suficientes para fundar un sistema único y sólido. Y es el propio psicólogo quien se vuelve más duro en este sentido y continuamente pone en tela de juicio el trabajo de sus colegas, trabajo al que generalmente encuentra inaceptable, erróneo y endeble. Sin embargo, dice acertadamente Fernández Christlieb en su tesis de Licenciatura, "la realidad es demasiado desordenada como para

---

<sup>139</sup> Citado en Darío Paéz y Amalio Blanco *La teoría sociocultural y la psicología social actual*, Madrid, 1996, Aprendizaje S.L., P.16.

comportarse adecuadamente en un laboratorio, es demasiado versátil como para ser sistematizada, es demasiado ambigua como para ser legislada".<sup>140</sup>

Sin duda el ámbito de trabajo de la psicología se encuentra desde sus inicios predeterminado a no encontrar paz y armonía y su labor parece volverse una especie de lucha constante. La psicología se encarga de estudiar el "comportamiento" humano, a ella le interesa el pensamiento, el lenguaje, el desarrollo, la socialización, la percepción, la memoria y todas las actividades humanas. Y el ser humano es biológico y social por naturaleza, ninguno de estos ámbitos pueden ser ignorados en el trabajo psicológico, pues hacerlo nos llevaría directo al fracaso en cualquier intento por comprendernos a nosotros mismos.

Hablar de un aspecto biológico y otro social arroja necesariamente a la confusión entre si nuestra disciplina es social o natural, y esto nos remite a métodos, técnicas y aproximaciones que suelen ser bastante opuestas de principio. Pero el problema se hace mayor cuando pensamos que el "psicólogo", es decir, el estudioso, el "experto", el especialista, es también humano: biológico y social

Si la conciencia científica domina el pensamiento de los modernos y es está una conciencia alineada que insiste en la rígida distinción entre observado y observador, en dónde sujeto y objeto se presentan como antagónicos nos encontramos ante otro tras pie dentro del área de la psicología, ya que el objeto de la psicología es el ser humano en general y el comportamiento, la conciencia o el alma, en particular, mientras que el psicólogo, como observador, es también ser humano, tiene conciencia y alma ¿cómo lograr distanciar entonces al observador del observado? ¿cómo pretender obtener de aquí la objetividad y la validación de nuestro trabajo si esto se presenta para nosotros como un verdadero imposible?.

---

<sup>140</sup> Femadéz Christlieb, et.al., *Crítica de una ficción, el individuo en la psicología social*, trabajo de tesis para obtener el título de Licenciado en Psicología, UNAM, Facultad de Psicología, 1980.



Aún los más rigurosos y metódicos investigadores se enfrentan a esta imposibilidad.

La psicología de la modernidad se convirtió en una guerra de opuestos, en un enfrentamiento constante en el que el estandarte es, en su mayoría, la validez que es científica. Los más presuntuosos combatientes en esta guerrilla son los investigadores del área de la Psicología animal y comparada, quienes parecen estar orgullosos de su realismo y rigor científico en comparación con la ambigüedad de la psicología que se ocupa del estudio de "las almas" o las "irracionalidades" más inconscientes.

Los psicólogos experimentales caminan muy cerca de los anteriores, a ellos "les debemos" la noción de psicología como ciencia natural a raíz de la adopción del método científico como justificante de la validez de su trabajo.

Entre los clínicos las corrientes son tan grandes y tan irreconciliables que terminan por ser largos laberintos de explicaciones. Están los que son conductistas y hablan precisamente de la conducta, de la existencia de seres dominados por estímulos externos y sus respuestas, son ante todo y sobretodo "objetivos". La psicología desde el mundo conductista (de gran importancia para entender y observar la noción del sujeto moderno y de la psicología de este siglo), es una rama experimental puramente objetiva de la ciencia natural. Su objetivo teórico es la predicción y supuesto control de la conducta, a raíz de lo cuál los seres humano pueden ser estudiados con los mismos métodos de investigación empleados en el trabajo con animales. Parte de la idea de hacer una psicología que haga referencia únicamente a "la conducta", evitando conceptos como "conciencia/inconsciencia", "estados mentales", "mente", "contenido", "afectividad" o "imaginación". Los organismos (seres humanos!) se ajustan a su ambiente por medio de equipos innatos y hábitos y responden a estímulos. Por último, su razón es el aprendizaje de métodos generales y

particulares mediante los cuales se pueda “controlar” y “definir” la conducta. Hablan de reforzamientos, de leyes y de “leyes estáticas del reflejo”.

Los humanistas que se entregan de lleno al sentir humano y los que se llaman existencialistas. Encontramos aquí también a los que “no son psicólogos” sino “Psicoanalistas”, dueños únicos del “lado oscuro”, tan oscuro que aún hoy, a finales del siglo XX sigue pareciendo tremendamente conflictivo. El psicoanálisis entra en la telaraña del inconsciente y el inconsciente no sólo oculta las pulsiones y los deseos más privados, íntimos, y “vergonzosos”, es además algo que no vemos, que no puede palpase y que solo se nos aparece en pequeños actos casuales y en la vida onírica a pesar de regir nuestra existencia, una serie de contenidos y energías que únicamente son descifrables a través de la escucha “subjetiva” y la interpretación. El psicoanálisis represento la entrada contraria y Freud con él decidió tomar el camino que es turbio, aquel que no alcanzan nuestros ojos y con ello se enfrento a la búsqueda moderna de objetividad validada por la observación. El psicoanálisis es básica y concretamente, de acuerdo a Laplanche<sup>141</sup>, “un método de investigación que consiste esencialmente en evidenciar la significación inconsciente de las palabras, actos, producciones imaginarias (sueños fantasía y delirios” de un individuo. Se basa en las asociaciones libres del sujeto, que garantizan la validez de la interpretación. Es también un método psicoterapéutico basado en esta investigación y caracterizado por la interpretación controlada de la resistencia, de la transferencia y del deseo. Es un conjunto de teorías psicológicas (que por su naturaleza han buscado permanecer fuera de la psicología como tal) y psicopatológicas en las que se sistematizan los datos aportados por el método psicoanalítico de investigación y de tratamiento. Pero el psicoanálisis es también una metapsicología, de acuerdo a Freud, que elabora un conjunto de modelos conceptuales mas o menos distantes

---

<sup>141</sup> Laplanche, Jean y Pontalis, Jean Brtrand, *Diccionario de Psicoanálisis*, Barcelona, Labor/Diccionarios, 1993. Pp. 316-318.

de la experiencia (que por si fuera poco llegaron a enfrentarse a las nociones empiristas y cognitivas racionales de la psicología, creando un terremoto en ellas), tales como un aparato psíquico dividido en tres instancias, la teoría de las pulsiones, el proceso de representación, etc. La metapsicología presenta tres puntos de vista básicos: uno dinámico, otro tóxico y uno que es económico.

Los psicólogos sociales están divididos y enfrentados a pesar de tener un interés único y específico, que en teoría debía ser igual. Unos son los románticos, los que gustan de lanzarse a la calle, hablar con la gente, buscar entre el asfalto, las piedras, las casas chiquitas o grandes, de adobe o ladrillo, algunos de los significados que son comunes a todos y a cada uno en particular, esos que como Sabines, encuentran verdades entre la gente, en las noches de "farra" y en las tardes lluviosas, en la parada de camión y los partidos de fútbol, esos que aún creen en la palabra y en la conversación, los que huyen (porque de no hacerlo perderían sus sentidos) de esa objetividad basada en el método científico y encuentran su verdadera razón entre las intersubjetividades.

Los otros son los que hacen estadística y buscan en los números las respuestas que son "significativas", encuentran en ellos opinión pública y de ellos extraen significados, verdades y validez. Hacen grandes encuestas que llaman "de opinión", usan los medios para difundirse y proclaman la que dicen, es la verdad de la mayoría, el sentir de la gente.

Con la noción de especialización de la que nos hizo presa el proyecto de modernidad y el desesperado acceso al pensamiento científico, la psicología no ganó diversidad, como puede llegar a pensarse por la variedad de aproximaciones que ella ofrece, la psicología, por el contrario perdió a su sujeto porque lo fragmentó y lo convirtió en una serie de pedacitos independientes. Así algunos se dedicaron a descifrar lo que es orgánico, a desentrañar las funciones del sistema nervioso y caminando muy de cerca con la psiquiatría, buscaron explicaciones orgánicas a problemas que van desde la percepción, pasando por

la depresión y llegando hasta la esquizofrenia. Aquí, nuestro sujeto, aquel que es humano, deja de ser social, deja de tener un desarrollo psíquico, no tiene inconsciente, o si lo tienen no es algo que nos incumba, las nociones culturales que en él juegan un papel tan importante también carecen de trascendencia, el ser humano es únicamente un sistema complejo a descifrar.

Otros optaron por encontrar explicaciones y centrar su atención en el desarrollo individual y de ahí obtener las respuestas a las variadas preguntas sobre el comportamiento, aquel que es normal y el que se denomina patológico. El psicoanálisis de Freud, se “especializó” en el enfoque inconsciente, sin hacer caso omiso de otros factores conformadores del individuo y adentrándose a lo social.

Mientras que el conductismo, por otro lado, centro su estudio en la serie de estímulos que recibimos del mundo externo y a raíz de los cuales emitimos una serie de respuestas. A pesar de que el conductismo sienta las bases de su trabajo en la relación del sujeto con el otro y en la noción de aprendizaje, a través del cual son asimiladas aquellas respuestas aceptadas y las que son reprobadas, su enfoque es más bien mecanicista, y suele tener grandes rasgos deshumanizadores, se olvida de las emociones, de la construcción de significados, del inconsciente y opta por quedarse con aquello que está al alcance de su absoluta y objetiva observación. Habla y asume al ser humano como un animal moldeable y se atreve a hacer afirmaciones como que es absolutamente capaz de hacer de cualquier sujeto un líder, asesino o un buen burócrata. Este es un modelo que camina muy de lado con la noción modernista de la psicología, con la visión utilitaria y moldeadora de la sociedad estadounidense y necesariamente choca con otras visiones que dotan al ser humano de otras capacidades como la de reflexionar, sentir y hasta moverse por una serie de impulsos y deseos inconscientes, niega la entrada tanto de lo desconocido, como de aquello que le pertenece al área biológica del individuo: si es capaz de crear

un asesino sociópata, nada tiene que ver la historia o los factores hereditarios y orgánicos, en nada influyen los cambios sociales, todo queda centrado en un aprendiz que es ciego y en un maestro que es incuestionable.

De esta manera y a modo de resumen, es claro que con la noción moderna de ciencia optamos por el conocimiento de las partes, partes que son tratadas de manera independiente y que parecen existir sin necesidad de las otras, y en medio de esto el sujeto se encontró ajeno y desconocido, por que el no es únicamente orgánico, psicosexual o social, no es únicamente intelecto, tampoco responde sencillamente a estímulos, no existe por si solo sin necesidad de un otro, tiene historia y le pertenece a la historia, pero no es únicamente historia. El sujeto, la persona, el ser humano es todo esto y más, tiene existencia a partir de la relación de estas partes y del todo, no puede ser fragmentado, porque es ahí en donde se pierde y donde de hecho lo perdimos. es importante estudiar cada una de las partes que conforman al sujeto humano, de ahí surge su riqueza y también su complicación mas grande, sin embargo, de nada sirve este estudio si no tratamos de dialogar con aquello que en el se va descubriendo, si no lo compartimos y buscamos la manera de crear una ciencia completa e integra y a cambio seguimos en esta lucha estéril, a la larga nos vamos quedando con poco de mucho que al final es nada. En el trabajo que se desarrolla en cualquiera de las áreas que conforma la disciplina psicológica, no encontramos trabajando con sujetos que son integrales, que están formados por una variedad de factores y que se ven influidos por la cultura, la historia y la relación con los otros. Abordarlo como una parte solamente, necesariamente nos lleva a un estudio pobre, a un trabajo incompleto y a dar respuestas que en nada se parecen a la realidad del estudiado.

Los seres humanos somos sociales por naturaleza y hasta por definición, es en el otro y en el dialogo con los otros de donde sacamos los conceptos, las nociones, las razones y las formas que nos llenan de sentido y significado, es en

la mirada del otro en donde encontramos nuestro propio reflejo y es también a través de esos ojos ajenos en conjunción con los de uno mismo, desde donde tenemos la posibilidad de observar y descifrar el mundo, pensarlo y usarlo a partir de ahí de manera terapéutica, penetrar entonces en el individuo como tal y en su historia.

La psicología, aquella que busca la comprensión y explicación del comportamiento, conducta, mente, "alma", o significados humanos no puede brincar esta noción general de lo social y llegar directamente al individuo en particular, y digo que no puede porque de hacerlo terminaría por ir dejando piezas en el camino, partes fundamentales en la constitución del sujeto mismo y al llegar al final del recorrido se encontraría únicamente con un pseudoindividuo, un sujeto incompleto que no sólo deriva en una observación y un estudio igualmente incompleto, sino que además, no está en condiciones para darle a éste las respuestas que necesita y que busca en nosotros y es precisamente este sujeto, quien tiene en sus manos la posibilidad única de darnos validez como disciplina.

### **La psicología presa del proyecto moderno. Reflexión sobre la psicología individual y el laboratorio.**

Surge entonces el laboratorio como el espacio perfecto, ese que supuestamente queda libre de las terribles tormentas que esconde nuestra caja de Pandora, libre de contexto, libre de otros, de variables extrañas y lleno hasta el tope de esa que dicen, se llama objetividad y que promete llevamos al conocimiento del sujeto humano. Sin embargo la realidad es inmensa, sorpresiva y muchas veces "irracional", la realidad está demasiado llena como para meterla toda entre cuatro paredes que son "santuario de la objetividad" y que tienen por señalización en la puerta, un diminuto letrero en el que se alcanza a leer "Laboratorio". Pero, a un espacio de cuatro paredes pueden meterse uno cuantos individuos, nunca una

sociedad, nunca una historia, y tampoco nunca puede haber una interacción real, sin embargo, para evitar el enfrentamiento con ese problema, la solución fue sencilla: aquellas conductas localizadas en el individuo estudiado sobre este espacio, puede extrapolarse a los individuos en general, así, pueden establecerse también, leyes de acuerdo a las cuales todo sujeto se enfrentara y actuara de igual manera que el prisionero del laboratorio ante determinadas situaciones y de hecho, toda sociedad de sujetos también está, en supuestas condiciones de quedar presa de este paradigma. De esta manera, la única diferencia entre individuo y sociedad pareciera ser que en el primero hablamos de “uno” y en el segundo hablamos de “muchos unos”.

Frente a este que llamo santuario sólo parecían quedar algunos “pequeños problemas para resolver”: establecer el control sobre las variables que de manera irremediable juegan un papel dentro de estas cuatro paredes blancas. Para estos psicólogos (de acuerdo a Gergen en *Realidades y Relaciones*) las propiedades del “mundo real” fueron especificados en el mundo de la investigación como “variables independientes”, en donde de hecho, las condiciones experimentales existen con independencia del individuo y son anteriores de su presencia en este espacio. Las manipulaciones llevadas a cabo por el “científico” en estas variables, “liberan las fuerzas que dirigen o limitan las conductas del organismo”.<sup>142</sup> Mientras que aquella actividad del organismo que nos queda se llama “variable dependiente”, causada por y dependiendo de la manipulación que el científico ejerce sobre la primera.

Partiendo de esta “meta-teoría” quedaba supuesto un mundo ordenado en entidades o “piezas” mecánicamente relacionadas, el método parecía prometer un dibujo casi perfecto de los “vínculos causales” y la imagen que nos quedaba del comportamiento humano era una en la que la conducta parecía depender de

---

<sup>142</sup> Kenneth Gergen, Op. Cit., Pp.40-41.

ciertas condiciones y estímulos susceptibles de control. En efecto, todo parecía estar en su lugar, meta-teoría, teoría y método vivían un romance lleno de armonía y comunión, hasta que un día el “objeto”, el “organismo” y la realidad se les vinieron encima y como terremoto, aquel cuarto o “santuario” llamado Laboratorio, quedó convertido en escombros y las piezas sueltas.

De esta manera queda claro que el tipo de psicología que queramos hacer dependerá en primera instancia del concepto de hombre que se tenga, sin embargo mucha de la psicología nacida con la modernidad tiene una idea de ser humano como un ser que es racional, observador y capaz de realizar la condición humana, noción que ha desempeñado un papel muy importante en el desarrollo del discurso de la filosofía empirista de la ciencia, las teorías del hombre económico, el discurso sobre la libertad, la democracia en las Ciencias Políticas y las formulaciones socio-biológicas entre otras. Y como es de esperarse, es este mismo enfoque el que fue normalizado por la mayor parte de la teoría e investigación en Psicología durante el presente siglo. Mientras que las teorías del aprendizaje tomaban a un sujeto o persona que era un organismo adaptativo en sintonía con las contingencias de su entorno, el ejemplo más claro de esto es la teoría conductista, en la que el ser humano aprende de su ambiente a partir de reforzadores y responde a los estímulos que este le presenta; la revolución cognitiva consiguió poner a los procesos racionales en el centro del funcionamiento humano. Y en efecto, tanto una como otra empresa, cumplieron el fin último de objetivar la concepción modernista del funcionar humano.

El ser humano es básicamente, desde el punto de vista de esta psicología, un ser racional e instrumental. En el hincapié que se hace sobre los antecedentes medio-ambientales del funcionamiento humano, la tradición empirista puso los fundamentos para esta concepción, típica del siglo XX, en la que el individuo es visto finalmente, como una pieza más de una gran máquina universal. Preguntarse desde aquí sobre nociones morales o éticas, sobre acciones



inconscientes o emociones, queda totalmente fuera de lugar. Para los científicos, filósofos empiristas y conductistas, las preguntas a contestar, las que son importantes, son del tipo de "¿qué es la realidad?". Toda preocupación por quien debe ser está más allá de toda respuestas: es mera metafísica, psicoanálisis o algo aún peor. El adecuado funcionar de las ciencias, requiere de observar, razonar y planificar, así como poner a prueba hipótesis en el mundo. Los valores personales, la ética y las pasiones, tan solo estorban en este proceso, lo ofuscan y lo confunden. Son al final, prejuicios que interfieren en los tipos de juicios imparciales necesarios para la acción efectiva, tanto en la ciencia, como, en consecuencia, en la vida cotidiana.<sup>143</sup>

Desde el punto de vista de la psicología que es racional, la visión del sujeto es la de un observador, con una racionalidad "innata" desde el punto de vista de Kant, en la que el individuo por naturaleza utiliza un pensamiento lógico que lo guía en la toma de decisiones (racionales) y en el enfrentamiento con el mundo que lo rodea. Ejemplo de esta visión es la teoría inhatista de Kohlberg (1971), basada en un racionamiento moral como una capacidad inherente para la dirección moral, sustituyendo los sentimientos propios de un enfoque romántico, por "las capacidades racionales".

En el caso de la psicología, nos encontramos aquí con varios problemas, por un lado la psicología que es empirista no deja espacio para un sujeto que es capaz de tomar decisiones, y por otro, en la medida en la que la tradición racionalista queda reflejada en la inclinación del psicólogo por los mecanismos de procesamiento de información y cognitivos, se repudia el concepto de actuación voluntaria (decisiones que van mas allá de los requisitos del sistema cognitivo).

---

<sup>143</sup> Keneth Gergen, *Realidades y Relaciones: aproximaciones a la construcción social*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996, p. 35.

El camino que ha seguido la psicología para establecerse como disciplina a sido largo y algo tortuoso, desde sus inicios se topa con la peligrosa cuestión acerca del objeto que pretende estudiar (como ciencia humana), objeto que es el mismo que el sujeto: un ser humano que estudia la conciencia, la conducta, la personalidad, la mente, el cuerpo o el alma de un otro, siendo a su vez conducta, conciencia, personalidad, mente, cuerpo y alma en sí mismo. Un objeto de estudio que es además visto desde sus inicios como un objeto fragmentado, escindido y separado, igualito a aquel, que en nuestro mundo occidental y en nuestro trabajo, llamamos "loco" (fragmentado, escindido y separado).

Con esto, la psicología da un paso más hacia atrás, un paso para alejarse cada día un poco más del conocimiento al que busca acceder y su objeto se hace cada instante más ajeno, las respuestas son más escasas y se afirma ciencia, ciencia natural y se despide entonces del sujeto humano, de sus significados y de su existencia, mente, comportamiento y conducta. Pero la psicología no solo pierde con todo esto al sujeto, también se pierde a si misma como disciplina.

### **3. La psicología que es social: ¿una salida al mundo individual, fragmentado, atemporal y aislado?**

Si en contra de lo mencionado anteriormente, al adentrarnos en el mundo de la psicología que es social partimos de que el hombre tiene una naturaleza esencialmente social, cultural e histórica, necesitaríamos que ella tomara en cuenta estas características humanas, es decir, que fuera una psicología cultural; una psicología colectiva incapaz de separar individuo y sociedad, cuerpo y mente, una psicología que reconozca que el hombre no habita un universo puramente físico sino en uno simbólico.

Sin embargo, la psicología social, igual que la psicología en general, desde sus inicios se une a la discusión acerca de la naturaleza del ser humano y da

grandes bandazos en medio de las confusiones creadas por la naturaleza tanto biológica como cultural e histórica del hombre. Por lo que para agrupar a individuo y sociedad como una unidad conceptual inseparable, la psicología social deberá superar muchas de las cuestiones incrustadas en la disciplina como el individualismo metodológico, los supuestos epistemológicos positivistas que lo sustentan y la aplastante hegemonía del experimento de laboratorio.

La construcción cultural de la psicología social a comienzos del siglo XX, es entonces una historia de la búsqueda de sus propios orígenes sociales y de la incapacidad de construir un adecuado sistema conceptual para tal búsqueda. Una historia de enfrentamiento con las mismas limitantes con las que toda la psicología de la modernidad se encuentra, como la sobreestimación de las leyes naturales e interiores del desarrollo en detrimento del que resulta ser factor primordial en la evolución de cualquiera de las funciones psíquicas superiores: el medio social.

Aunque algunos textos sitúan el nacimiento de la psicología social en Italia y Francia, es en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX (de acuerdo a A. Ovejero Bernal, 1997)<sup>144</sup> donde, en el contexto de la fuerte polémica allí suscitada entre las ciencias naturales y las que son humanas, surge la psicología social y surge como una psicología cultural y colectiva. Y en tal discusión, la disciplina se vuelve punto central ya que al surgir las ramas fisiológica y experimental, ella se coloca en la frontera de las ciencias naturales y las humanas con lo que inicia una discusión que aun parece estar lejos de terminar y que queda resumida en una pregunta básica y ya clásica también ¿es la psicología una ciencia biológica o es una ciencia social y cultural?. Ante ella la respuesta dominante durante el último siglo fue, como ya se ha mencionado, considerarla una ciencia natural y biológica, y desde aquí, para aumentar nuestro rigor científico, se ha simplificado al ser

---

<sup>144</sup> Anastasio Ovejero Bernal, *El individuo en la masa: psicología del comportamiento colectivo*, España, Biblioteca Básica Nobel, 1997.

humano al considerarlo (por necesidad metodológica) como un ser meramente biológico y fisiológico y por lo mismo enteramente individual, en aras de aumentar nuestra capacidad de predicción.

La parte sustancial (cuantitativamente hablando) de la psicología social ha definido como unidad de análisis al individuo, ubicándose en el seno de una psicología profundamente transitada de individualismos positivistas y de nociones naturalistas. Entender la disciplina de ésta manera la ha reducido a la naturaleza de los estímulos y a las reacciones de los sujetos ante ellos, convirtiéndose en una ciencia cada vez más alejada y aislada de las otras ciencias sociales, lo que lleva a "la producción de expertos ignorantes" (Moscovici, 1972) y sobre todo ignorantes de aquello que mejor deberían conocer: el hombre y el comportamiento social.

Sin embargo también es cierto que no son pocos los que han considerado lo contrario, ya que al ser el hombre el objeto de estudio, es necesario contemplar de manera fundamental que éste es también social, cultural e histórico, ya que como bien dice T. Ibañez "no se puede comprender un fenómeno social sin hacer referencia a su historia, sin darse cuenta que el proceso que lo ha constituido y sin tomar en cuenta el presente en el que se ubica, en el que existe y adquiere sentido en una continuada referencia a los fluctuantes horizontes del pasado y del porvenir".<sup>145</sup> El objetivo entonces de la psicología social no puede ser desde aquí ni la predicción ni la medida (casi imposibles e impensables) sino la comprensión de las personas, comportamientos y relaciones y sobre todo de sus significados.

En Alemania uno de los primeros autores que se ocupa de la historia de los pueblos desde una perspectiva psicológica fue el Kantiano Johann Friedrich Herbart (1776-1841), quien ya desde la primera mitad del siglo XIX, afirmaba que la psicología debía ampliarse y acercarse al estudio de las interacciones y

---

<sup>145</sup> Ibañez, T. *El hermeneuta y el contable, o la represión de la historia*, III congreso de psicología social, Santiago de Compostela (libro de ponencias), 1990, pág. 39.

relaciones de los individuos en sociedad (que son todos) ya que existía un fuerte paralelismo entre el funcionamiento de la vida psíquica del individuo y la vida psíquica en sociedad. Para él, el ente biológico animal se convierte en persona sólo como consecuencia de su pertenencia y participación en el mundo social. Por otro lado, también en Alemania nace la psicología de los pueblos de Lazarus, que da pie a la de Wundt y finalmente pasadas ya las barreras del presente siglo, hace su aparición la tesis doctoral de Hans Lorenz Stoltemberg, dividida en dos partes; la primera, llamada *Sociopsicología* en 1914, en la que "se ocupa del papel que los otros juegan en la conciencia del propio individuo y de cómo esta conciencia puede quedar marcada por la simple experiencia que tengamos de los otros y por las actitudes que muestren respecto a nosotros".<sup>146</sup> Y la segunda parte, aparecida tras la Iª Guerra Mundial y llamada *Psicosociología* en la que se trata una psicología sociológica interesada en las manifestaciones psíquicas en cuanto se encuentran condicionadas por procesos o acontecimientos grupales. En ella se adentra al alma del grupo, en esa especie de conciencia fenomenológica que hace acto de presencia allí donde se produce una situación grupal.

En Francia probablemente el máximo representante del holismo sociológico sea Durkheim (1858-1917), quien subraya la sumisión del individuo a la sociedad.

La supremacía de lo colectivo frente a lo individual es una constante que recorre toda su obra con el fin de dejar claramente establecida la incuestionable dependencia de lo psicológico-individual con la sociedad. En palabras del autor: "la causa determinante de un hecho social debe buscarse entre los hechos sociales antecedentes y no entre los estados de la conciencia individual"<sup>147</sup> de ahí que la sociedad o el grupo, sea algo completamente distinto a la suma de sus individuos. Por lo tanto al individuo sólo puede explicársele por referencia a la

<sup>145</sup> Citado en Anastasio Ovejero Bernal, *Op.cit*, pág.58.

<sup>147</sup> Durkheim (1895), *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Morata, 1986, P.120.

vida colectiva, a la naturaleza de la sociedad y a las características de los grupos sociales en los que participa.

Ahora bien, mientras que Durkheim pensaba que el grupo es la unidad de análisis, que es algo más que sus componentes y que resulta inadecuado un estudio de los hechos sociales en términos "psicologistas", Tarde defendía la postura opuesta: para él, el grupo no es más que la suma de los individuos que lo componen, de forma tal que la sociología necesita basarse en la psicología y los hechos sociales sí deben ser analizados psicológicamente. Y en ello tienen razón ambos: los hechos sociales deben ser analizados sociológica y psicológicamente, sin embargo, por defender ésta importancia de lo psicológico en lo social, Tarde termina por hacer de esta psicología algo básicamente individual, en donde sólo hay de real el individuo y las conciencias individuales. Aunque más adelante el mismo autor reconoce la existencia de dos ramas en la disciplina: una psicología individual que es el estudio del Yo aislado, impresionado por objetos completamente distintos de sus semejantes y una psicología intercerebral o interpsicología, que es el estudio de los fenómenos del Yo impresionado por otro Yo; con lo que termina por darle a la psicología colectiva más importancia de la que él mismo creía que tenía.

El trabajo de psicología social en Italia, fue también básicamente colectivo y se centro en las manifestaciones más sórdidas de las multitudes: la criminalidad de las masas y la responsabilidad penal de quienes participan en un acto de esta naturaleza. De acuerdo a Ovejero Bernal (1997) fue Carlo Cattaneo (1872) el primero en perfilar aquí, al menos de manera sistemática, una psicología de las masas que él llamó *psicología della menti associate*. Más adelante, Pablo Ornao (1902) en su libro *Psicología social* se ocupa de la psicología social y de sus relaciones con la psicología colectiva y con la sociología. Para él el individualismo psicológico es un simple componente y no una causa de la sociedad, del mismo modo que la célula es un componente y no un determinante del organismo, para

él “el hombre es psicológico en la medida en la que es social”,<sup>146</sup> por lo tanto el individuo deberá ser estudiado por sus relaciones sociales y colectivas y si el individuo no social no existe, entonces la psicología que es meramente individual no tendría sentido ya que su objeto sería una mera ilusión.

El estudio de lo colectivo (grupos, clases sociales, etc.) ocupa también un lugar destacado dentro de la psicología soviética. En concreto podemos señalar dos corrientes fundamentales: una basada en la obra de Rubinstein en donde el interés principal parece encontrarse dentro de los colectivos y los fenómenos de actividad conjunta; y la otra que se inspira en Leontiev orientada más bien a las cuestiones metodológicas y a la psicología de los grupos.

En España es de particular importancia el trabajo de Ortega y Gasset, antecedente importante de la psicología social histórica, así como de algunas psicologías sociales actuales. Ortega trata también el tema de las masas y la conducta colectiva y lo hace de manera muy importante en *La rebelión de las masas*, en donde lleva a cabo un análisis realmente psicosociológico, que une individuo y sociedad a lo largo del proceso histórico y que considera al hombre-masa como un tipo de personalidad producido históricamente a lo largo del siglo XIX y que llega a su cenit en los años treinta, con las consecuencias política e históricas ya conocidas. En Ortega, esta idea de hombre-masa refleja su concepción del hombre como una entidad esencialmente histórica y social: de ahí que la psicología y en particular la social, no pueda prescindir del estudio de la historia. Es decir, que “yo soy yo y mi circunstancia”, siendo ésta esencialmente histórica. La persona es, desde esta visión, la hija de su tiempo.

La década de los setenta es la de la “crisis” en la medida en la que se consideró que existía una oposición o incompatibilidad entre los componentes principales de la psicología social: el sociológico y el psicológico. Crisis definida por T.Ibáñez como “un cuestionamiento radical de los propios fundamentos de la

---

<sup>146</sup> Pablo Orano, *Psicología sociale*, Italia, Laterza Fagli, 1972, pág.77.

disciplina<sup>149</sup> y que llevó a la aparición de una serie de problemas poco unitarios y no siempre relacionados entre sí resumidos por Paéz y cols<sup>150</sup> en cinco que ha su modo de ver son los de mayor visibilidad:

- 1) El etnocentrismo de la disciplina aparecido principalmente en E.U.A. y representado por un fuerte individualismo y por la creencia absoluta en el progreso y el racionalismo con los consecuentes sesgos en su teoría e investigación.
- 2) Un fuerte ataque al método experimental erigido hasta entonces como el método privilegiado a pesar de sus fuertes limitantes dentro de trabajo en psicología.
- 3) La gran cantidad de insuficiencias teóricas reflejadas en la proliferación de microteorías, casi tantas como fenómenos o procesos, productoras de un gran rompecabezas no articulado de manera coherente que termino por crear una imagen de profunda fragmentación.
- 4) La falta de relevancia teórica ante una escasa fijeza y permanencia de los datos psicosociales a través del tiempo y las diferentes culturas.
- 5) Una relatividad histórica y cultural en la que existía una profunda despreocupación por los problemas sociales de interés, creando fuertes vacíos y olvidos.

---

<sup>149</sup> Ibáñez, T. *Aproximaciones a la Psicología Social*, Barcelona, Sendai, 1990, p.136.

<sup>150</sup> Páez, D., Valencia.J.F., Morales, J.F. y Ursúa,N., "Teoría, metateoría y problemas metodológicos en Psicología Social, en D. Páez y cols (Eds.): *Teoría y Método en Psicología Social*, Barcelona, Anthropol, 1992, Pp. 107-113



Y de acuerdo a los mismos autores<sup>151</sup> la supuesta resolución de ésta crisis se ha hecho más bien a partir de la negación de los elementos que la generaron y no a través de una superación real de la misma. Coincidencia encontrada en T.Ibañez para quien a pesar de que el clima se ha (fue) ido apaciguando “las causas de la crisis no han desaparecido”<sup>152</sup> a pesar de respuestas como la aparición en Europa de propuestas alternativas<sup>153</sup> como la Teoría de la Acción, la orientación dialéctica, la fenomenológica y el Construccionismo social; todas ellas de carácter más radical y cuyas notas comunes serían el antipositivismo, el reconocimiento de que el ser humano es autodeterminado y de que los procesos psicosociales son construidos, una mayor atención al lenguaje y a los procesos concretos de la cotidianidad y una reafirmación de la reflexividad del conocimiento.

Así podemos recalcar lo que la historia de pensamiento psicológico y sociológico nos muestra: que una de las cosas que más nos ayuda en la comprensión de la conducta humana es partir del supuesto de que el ser humano independiente y aislado no existe, además de que éste ser humano no es tan sólo racional y mental, es emocional y corporal también y como tal, su estudio tiene que ocuparse de la interacción de todas estas características que lo conforman. Y es precisamente de no haber partido de ese supuesto, de dónde provienen muchos de los fracasos de la llamada psicología científica a la hora de entender al ser humano y su comportamiento. De acuerdo a Gergen (1991) no existe el hombre aislado de sus relaciones sociales y son estas relaciones las que lo constituyen, las que hacen que pase de ser el mero organismo biológico que nace, al hombre y la personalidad que es ahora. No es que tengamos experiencias, es que somos nuestras experiencias. De ahí que cuando tenemos

---

<sup>151</sup> Ibidém, Pp. 137-138.

<sup>152</sup> Ibañez, T. Op.cit, p. 114.

<sup>153</sup> Ibidém, Pp. 208-211.

un problema de identidad, busquemos otras experiencias que nos proporcionen una nueva identidad.

#### **4. Sobre la identidad en la psicología social.**

Se a dicho ya que la psicología debiera asumirse como una ciencia social pues se encarga de el estudio de un ser humano que es social por naturaleza, se a dicho también que el advenimiento de la modernidad le trajo a este sujeto social una nueva forma de conocimiento llamada Ciencia y que dicho conocimiento llevo a los profanos y en sus manos se fue modificando, creando una serie de mundos paralelos que han coexistido a lo largo del desarrollo moderno y que son ahora presa fácil de su crisis.

Decíamos ya también que la psicología, al estudiar a un ser humano que es social y que se ve influenciado, modificado y establecido por esta existencia social, debiera ser considerada como una ciencia social y humana y que como tal esta en la obligación de renunciar a las explicaciones y lo métodos de la ciencia natural, para acceder a la comprensión a través de la interpretación, planteándose entonces el problema del significado, uno que nace y vive dentro de la comunicación, en los otros y no en individuos aislados, controlados y determinados por grandes universales supuestamente psicológicos.

Ha quedado claro también que en el ámbito de la psicología que es social podemos encontrar una serie de apuestas interesantes por la totalidad en medio de éste saber fragmentado, tal es el caso de algunas de las propuestas que encontramos en Vygotsky, quien parece partir de un cierto principio gestaltico de totalidad en dónde la interacción (que implica igualmente a la comunicación) sería el proceso central, pues para él "estudiar un hecho aislado por completo del

mundo restante, desprovisto de la interacción que hay entre los fenómenos, significa condenar a priori al objeto a permanecer inexplicado".<sup>154</sup>

Sin embargo, lo que sigue siendo curioso dentro de la psicología social, a pesar de ser ésta un área de constante discusión y reflexión dentro del ámbito de la psicología general y de las ciencias humanas, es que a causa de los grandes enfrentamientos y luchas, la discusión acerca de la idea de fragmentación (fundamental si de identidades estamos hablando), ha quedado relegada a la división o no de individuo y sociedad. Y en medio del éxito alcanzado en algunas corrientes respecto a la claridad de que estos elementos cohabitan una sola realidad, siendo imposibles de separar, la fragmentación a permanecido viva en otra área, tal es el caso de el olvido absoluto de las nociones corporales. Es como si en medio de la lucha contra las viejas ideas positivistas y naturalistas del ser humano,, hubieran creado dentro del psicólogo social una especie de fobia al reconocimiento y transito del cuerpo, como si acercarnos al él nos llevará quedar una vez más encerrados en la vieja negación de lo social.

Parece olvidarse que el cuerpo es también simbólico y que surge no sólo como un hecho biológico o como la caja que nos permite andar por ahí viviendo, sino como una construcción fundamental dentro de la existencia humana. El cuerpo, como también se ha mencionado ya, tiene una realidad a la vez social y subjetiva, él es un producto social y un productor de sentido, pues tanto su definición como su uso son aprendidos y regulados socialmente. En sus prácticas, regulaciones y conocimientos encontramos instancias que permiten leer claramente visiones del hombre y del mundo, expresiones de creencias socialmente fabricadas, de un orden simbólico y de una identidad de grupo también.

---

<sup>154</sup> L.S. Vygotsky (1926) Prologo del libro de E. Thorndike, "Principios de enseñanza basados en la Psicología", en L.S. Vygotsky, *Obras Escogidas, Vol 1*, Madrid, Visor, 1991, pág. 150.

Entonces, si nuestra lucha es contra un paradigma que nos fragmentaba y que en aras de la objetividad dejaba de lado la verdadera existencia humana, si nuestra apuesta es la división entre individuo y sociedad, en la importancia del estudio de las intersubjetividades humanas, en la no fragmentaciones y en unidad, no podemos seguir ignorando al cuerpo como parte de esta unidad, como una víctima más de los conocimientos y acercamientos fragmentarios, como intersubjetividad misma y como tránsito esencial en el establecimiento de identidades y en el que es el existir cotidiano.

Y en esto de las identidades se regresa al mismo punto, pues aunque ya nadie parece dudar de que el concepto de identidad (personal y social), es central para las ciencias sociales ya que en principio es un fenómeno social, dejamos de lado el hecho de que "el cuerpo es un objeto a propósito del cuál se manifiesta muy profundamente...la identidad personal y la interiorización de lo social a nivel mental y experiencial".<sup>155</sup>

Ahora bien, a pesar del acuerdo más o menos general respecto a la importancia del estudio de la identidad en la comprensión social y humana, en donde ya existe menos unanimidad es en la explicación de su origen, su formación y sus funciones, como lo muestra Ovejero (1997) en el recuento de las tres perspectivas teóricas que al respecto del estudio acerca de la identidad son para él las principales:

1) Mead y el interaccionismo simbólico, con su énfasis particular en destacar los procesos sociales a través de los cuales surge la identidad social: la interacción con los otros, y particularmente con los otros que son significativos. Para él, "el sí mismo no es una sustancia, una estructura, sino que su proceso emerge del pasado, de la interacción con el otro y tiene una función en el presente, función que puede ser calificada de ajuste a una determinada situación

---

<sup>155</sup> Jodelet, D. "Representación Social: fenómeno, concepto y teoría", en S. Moscovici, *La Psicología social (Tomo I)*, Barcelona, Paidós, 1986.

y es un poder de transformación para el futuro en la medida en la que de este ajuste surge la novedad".<sup>156</sup> Desde aquí los grupos a los que pertenece el individuo son vistos como el marco de referencia de acuerdo al cual se constituirá el sí mismo.

2) Perspectiva psicoanalítica en donde conceptos como el de identificación clarifican el proceso a través del cual el individuo se conforma parcialmente a partir de los modelos culturales que lo rodean; vista ella como el primer vínculo afectivo del niño con otra persona. La influencia de la cultura sobre la personalidad se encuentra claramente en la escuela de Cultura y personalidad, específicamente en Kardiner (1945) y en Linton (1936) dentro del concepto que ellos llaman *personalidad básica*,<sup>157</sup> un tipo de personalidad que conlleva los rasgos comunes de una cultura que tiene la función de adaptar el individuo a la sociedad.

Con Erikson (a quien ya se menciona en el capítulo 2) pasamos de la personalidad básica al concepto de identidad como tal, situado en la articulación de lo individual y lo colectivo, de lo personal y lo social. Para Erikson, "la identidad se concibe como resultante de la interacción entre las dimensiones sociológicas y psicológicas del individuo. Siendo entonces de las relaciones entre ese individuo y sociedad de donde emerge la identidad".<sup>158</sup>

3) Teoría de la identidad social de Tajfel, con un enfoque metodológico claramente experimental. Para quien la identidad de un individuo va directamente ligada al reconocimiento de su pertenencia a ciertos grupos sociales y al significado emocional y valorativo resultante de ésta pertenencia. Teniendo que concebir desde aquí a la identidad como la definición de lugar y posición de un individuo dentro de las categorías de un sistema social.

<sup>156</sup> W. Doise, J.C. Deschamps y G. Mugny, *Psicología social experimental*, Barcelona, Hispano Europea, 1980, pág. 55.

<sup>157</sup> En F. Munné, *Grupos, masas y sociedades*, Barcelona, Hispano Europea, 1971, pág.87.

<sup>158</sup> W, Doise y cools. Op. Cit. pág.57.

Sin embargo en estos estudios acerca de la identidad, no pueden ser sólo tomados en cuenta las nociones social-individuales, a manera de continuo, desde un plano puramente mental y consciente: los grupos de referencia, el intercambio y las interacciones con ellos, las identificaciones, el reconocimiento, la pertenencia y los modelos culturales, van más allá penetrando las zonas inconscientes de nuestro existir hasta llegar al cuerpo mismo y con él a la interface del individuo y la sociedad, al sitio de la incorporación subjetiva “encamada” que al mismo tiempo reflejan las estructuras sociales inscritas.

De acuerdo a Brian Fay (1987) el aprendizaje no es simplemente un proceso cognitivo sino también corporal en donde las huellas no sólo se quedan “en la mente de la gente, sino también en sus músculos y esqueletos”,<sup>159</sup> para Fay, esto es “la transmisión de elementos de una cultura a sus nuevos miembros por la penetración de sus cuerpos directamente”.<sup>160</sup> Por lo que partiendo de esto es necesario reconocer en cualquier el estudio de lo social, en esta psicología y en particular en el estudio de las identidades, la penetración esencialmente no-discursiva del cuerpo, pues, como ya se menciono, la cultura se encuentra inscrita en el cuerpo también. Y desde este punto de vista la corporeidad no es sólo carne y posiciones, no ocurre únicamente en el nivel de la materialidad de la carne, sino a través de la personificación de símbolos y metáforas y de la “salida del cuerpo” de ideas en el nivel de las formas culturales y de las estructuras sociales. Esto es, el cuerpo incorpora y genera ideas (como un proceso dialéctico) y también identidades.

Las identidades transitan varios mundos y diversos espacios, por lo que para acercarnos a ellas debemos penetran en el discurso, en la palabra, en el individuo-sociedad, en las intersubjetividades, pero también en los lenguajes silenciosos, en los cuerpos, en los espacios y en los tiempos en conjunto y no en

---

<sup>159</sup> Brian Fay, *Critical social science*, Cornell University Press, Ithaca, 1987, pág.146.

<sup>160</sup> *Ibidem*, pág. 148.

estudios aislados que al final se vuelven imposibles de conciliar. Sin embargo aún nos queda un punto suelto en este acercamiento, un extravío que nos puede volver a despegar y lanzarnos al mundo de los estudios despersonalizados, de la teoría descarnada y de las afectividades pérdidas: el verdadero sentir y existir humano, el mundo construido y reinterpretado por la gente, el común, el de todos los días, el que no crea teoría, sino que la recibe y la vuelve a nombrar, el que nos da sentido.

### **El retorno a la vivencia humana**

Si es que hasta aquí estamos claros en que la psicología estudia al ser humano y este ser humano es un ser social, corporizado, espacial y contextualizado, sería imposible pensar en el cumplimiento de este estudio sin buscar dentro de las sociedades, los espacios, los tiempos y los cuerpos en las que los sujetos nos constituimos, a partir de las cuales formamos y establecemos representaciones y significados, sentidos y razones y establecemos finalmente identidades. El trabajo de esta psicología debería entonces centrarse en la interpretación de los pensamientos y sentimientos creados dentro de la colectividad y de un contexto y momento histórico, pues la significación y representación de este “pensar y sentir”, es algo que se modifica, se transforma y hasta se destruye en el ir y venir de la vida diaria.

Abordar la psicología social desde una visión en la que nos enfrentamos a un sujeto aislado y vacío de memoria y momento, sin mirar a la calle y al cada día, cada vez parece tener menos sentido, si es que pretendemos interpretar una serie de mundos y realidades y buscar en ellos respuestas y razones.

Las ciencias sociales, después de un largo camino, han logrado apartarse del viejo ideal de la explicación a través de grandes leyes y ejemplos “objetivos”, acudiendo entonces a una nueva forma centrada en la interpretación. Finalmente

parece que se a terminado con la vieja obsesión moderna de imitar a las ciencias de la naturaleza en cuanto a métodos, formas y objetos de estudio, obteniéndose una nueva libertad en la búsqueda de interpretar la vida social y humana, la colectiva. Esta nueva forma de interpretación ya no tiene como base una serie de leyes y fuerzas o mecanismos, sino "construcciones", esto es, aperturas sintéticas del mundo que permiten la comprensión del orden social al que los sujetos pertenecemos. En efecto, los instrumentos están cambiando y cada día se representa menos a la sociedad como una maquina elaborada o como un organismo, que como un "juego serio", un "drama callejero" o un texto. Sin embargo esto no es suficiente, estamos obligados también a mirar directo a la calle, pues ella se ha visto además de haberse visto favorecida por el curso de la apuesta moderna, también es cierto que ha quedado terriblemente afectada, agobiada y fragmentada.

Es un hecho que el pensamiento de la gente (el sentido común) es penetrado en la modernidad por la razón y sometido a la autoridad de la ciencia. En efecto, la ciencia llega a la calle y con ella la razón, sin embargo, si nos detenemos en ese que es el sentido común, es fácil observar que el hombre común es rebelde y hasta anarquista en cuanto a las leyes dictadas por esa ciencia y las reglas de la que es la razón científica y de hecho, cuando llega a aplicarlas, lo hace de manera incorrecta. De esta manera, no puede partirse de la idea de que el hombre es ese sujeto racional que manejamos en la teoría o ese ser aislado o descorporizado o fragmentado que tanto nos gusta en psicología, el hombre no sigue, ni usa por naturaleza ese modelo científico en la que es su vida diaria, sin embargo, es cierto, si se ve afectado (para bien y para mal) por él.

En su momento la psicología se encontró con una forma de pensamiento que coloco como estandarte o ideal y con un pensamiento humano que parecía hacer de ese ideal una especie de juguete adaptable y modificable, con un sujeto



que es diferente en la teoría y en la práctica y que al mismo tiempo sobrevive en estos dos mundos que de pronto parecen no terminar de encajar.

La bifurcación entre dos formas de pensamiento no es tan sólo producto de un pensamiento dividido (normalizado y no-normalizado), también es consecuencia de toda una sociedad que se encuentra dividida y es por ello que debiera interesarle a la psicología, en particular a la que es social.

Se ha mencionado ya también, que el pensamiento moderno se encuentra marcado por una fragmentación y “desprendimiento” que ya ha pasado por la ciencia, la tecnología y el arte y finalmente le ha llegado al ser humano que sencillamente habita las calles. Un pensamiento que parece encontrarse marcado por una clara “diferenciación” y que a la vez, al ser manejado por especialistas se vuelve autónomo y al ser autónomo las tradiciones que lo rodean han terminado por extraviar su desarrollo natural y perder sus contenidos, lo que a dado lugar a una “tradición cultural” de expertos encerrados en sus propias instituciones, métodos, razones y disciplinas. Mientras que el conocimiento que le pertenece a la calle ase ha relegado, fragmentado y desencadenado (de acuerdo a Moscovici) en lo que se llama la “cultura de masas”. En definitiva, la división entre el pensamiento científico y aquel que desde la “ingenuidad” profana le pertenece al hombre común es menos de orden lógico u orgánico que de orden social.

“Los psicólogos –dice Moscovici<sup>161</sup>– discuten muy poco la razón social de esta philosophia plebeia y la toman aún menos en consideración. Sin duda no ven el provecho que podrían sacar de ella para su experiencia”. Desde este punto, discutir, observar y criticar la vida en bruto, aquella que es informal y que le pertenece al cada día, debiera ser el punto de mira de la sociedad y sin duda resulta más urgente si de comprender las relaciones interpersonales y los comportamientos humanos se trata. Y la “vida en bruto” tiene como lengua, forma y regla aquel que es “el sentido común”.

---

<sup>161</sup> Moscovici, Serge, Op.cit. (Tomo II), pág. 682.

Este sentido común incluye las imágenes y los lazos mentales que son utilizados y hablados por todo el mundo cuando uno tiene que resolver problemas o prever su desenlace. Las cosas se ven y de lo extraño se establecen relaciones y lazos. Es un cuerpo de conocimiento basado en tradiciones compartidas y enriquecido por observaciones y experiencias de la cotidiana realidad. Todo esto se almacena en el que es el lenguaje, espíritu y cuerpo de los miembros de una sociedad; lo que le otorga a dichas imágenes y lazos mentales un carácter de irrefutabilidad y consenso respecto a aquel que es mundo que se conoce.

El trabajo de la ciencia consistiría entonces en la dilucidación y ordenamiento del material que es popular, religioso e incluso mágico, siendo así la ciencia -retomando a Moscovici, 1984- "el sentido común sistematizado" y la psicología social o colectiva, de acuerdo a Fernández Christlieb (1994), una ciencia crítica de éste sentido común.

Pero dado que el interés del presente trabajo se ha centrado en el proceso de la formación y vicisitudes sufridas por las identidades (psicológicas) en medio de estos grandes acontecimientos y partiendo (de acuerdo a la lectura de Fernández Christlieb (1994) en "Psicología social, Intersubjetividad y Psicología colectiva"<sup>162</sup>) de la idea de que Yo (y Tu) son categorías de un lenguaje que es creado dentro del seno mismo de la colectividad, un lenguaje que "desborda al individuo con todo y su Yo y le determina en su autonecepción". Además del hecho de que los elementos con los que los sujetos contamos para establecer un Yo (sí mismo) y la identidad que a esto le da forma, son claramente elementos que surgen en el seno de la intersubjetividad y son auspiciados por la comunicación; porque incluso la vida que es interna, sólo esta en posibilidad de reconocerse como tal a partir y dentro del ámbito de la "intersubjetividad".<sup>163</sup> Hablar entonces

<sup>162</sup> En Montero Maritza (coord), *Construcción y crítica de la psicología social*, España, Anthropos (en coedición con la Universidad Central de Venezuela, Caracas), 1994. Pp.49-107.

<sup>163</sup> De acuerdo a Fernández Christlieb, Pablo, "la estructura de la vida es una red tridimensional, donde junto al nudo de la realidad subjetiva individual y al de la realidad objetiva institucional, aparece una realidad intersubjetiva, y a su vez, la intersubjetividad constituye una relación triádica.

de ser humano-social, de identidad y de las circunstancias a las que ella se ha enfrentado en medio de la modernidad y de su crisis, nos lleva necesariamente a partir del ángulo de lo social, a hablar de comunicación, de "otros" y de esta tercera realidad a la que se refiere Fernández Christlieb, hablar y centrar la revisión dentro de una psicología social no fragmentaría del conocimiento que acuda al cuerpo, a los espacios y tiempos, a los contextos, a las culturas y a la historia, que tenga carne, que no sea ajena y ciega y que recoja sus miradas de la calle en sí misma para devolverlas y compartirlas y modificarlas y reinterpretarlas y personalizarlas constantemente.

---

Frente a la realidad del individuo y frente a la realidad de las instituciones sistémicas, aparece pues una realidad que no está dentro de los individuos, y por lo demás tampoco fuera, sino *entre* los individuos y las instituciones..."una realidad que encarna en una tercera hecha de comunicación. Op. Cit., pág.51.

## CONCLUSIÓN

### **Así están las cosas...**

Hasta aquí el recorrido ha sido largo y confuso, una historia de grandes avances y también grandes fragmentaciones ha sido contada, las glorias y los olvidos, la secuelas positivas y negativas de una apuesta que en pos del progreso y la verdad fue capaz de darlo todo.

La modernidad, periodo aún en crisis, pues no podemos nombrar la llegada de una nueva época (la posmoderna) sin terminar de cerrar esta época de sobresaltos, en su larga lucha por desprender al ser humano de las manos de un Dios, desarrolló con la ciencia y la tecnología un "poderío" que en otros tiempos no pudo ser siquiera imaginado, sin embargo su estandarte y bandera de guerra - el mismo ser humano- terminó por desintegrarse como totalidad y se convirtió, con su sociedad, en fragmentos que han parecido existir de manera independiente y que en su momento parecieron ser la única forma de aproximación a su desarrollo, estudio y entendimiento.

Y en este andar moderno, el sujeto humano se encontró de pronto convertido en: mente "racional"(como el lugar en el que podía ser albergado el conocimiento y sitio de la verdad por excelencia) cuerpo (como una serie de órganos vitales que hacían posible el buen funcionamiento de la maquina, para que ella no alterara el exitoso desarrollo de la primera) y alma, espíritu o emoción (como lugar de la irracionalidad, de los afectos y las pasiones que debían ser contenidas y controladas para tampoco ensombrecer el desarrollo de la razón y el

sitio de la verdad); tres espacios independientes que fueron creciendo de forma igualmente independiente y aislada, siempre cuidados para no detener ese progreso que era la razón de nuestros tiempos y el “seguro de vida” de nuestros mañanas.

Y si nuestra bandera es el ser humano y si nuestra meta es el progreso y si la ciencia y la verdad son la herramientas que utiliza la mente para acceder a ese futuro lleno de promesas, también debían ser estos los caminos para acceder al conocimiento y entendimiento de este ser moderno, racional e individual y de esta manera nos acercamos a él: como fragmentos, con estudios fragmentarios, pero eso sí y de eso no hay duda “especializados” y “sistematizados” de acuerdo y en base a leyes dictadas por las ciencias.

La ciencia inicia entonces un largo desarrollo y se divide en múltiples áreas, cada una dedicada a su muy particular objeto de interés y negando la existencia y relación de cada una de esas áreas y subáreas. El resultado fue el paulatino alejamiento del mundo real, por un lado, y la respuesta a situaciones concretas y específicas de manera aislada y fragmentaria; la invención de un sujeto de estudio que en nada se parecía al de la calle, la guerra entre disciplinas, la obligación de partir de un método “científico” y entonces afirmar la existencia de una verdad ahí en donde lo que existen son verdades, de una historia, ahí donde lo que existen son historias y de un individuo aislado ahí en donde se existe en una naturaleza que es sin duda social.

En medio de este panorama, el camino de las ciencias sociales y de aquellas que se llaman “humanas” ha sido largo, primero centrado en una lucha por adaptar el riguroso método que el acercamiento positivista a la realidad exigía, abocándose antes que nada al esclarecimiento empírico de lo esencial, sin que pareciera importar mucho si dentro de las ciencias naturales se estudia al átomo, al gene o a la sinapsis, o si en las ciencias sociales se explora el proceso perceptual, la toma de decisiones en economía o el desarrollo organizacional; el

esfuerzo parece haber quedado por un tiempo largo centrado en el establecimiento de cuerpos de conocimiento sistemático y objetivo, argumentando que dicho conocimiento permitirá realizar aseveraciones cada vez más precisas acerca de las relaciones causa-efecto y con ello obtener el tan ansiado control sobre el futuro. Y tiempo después abriendo una larga serie de puertas nuevas que al caminar por senderos diferentes volvían a caer en el aislamiento y la fragmentación de los estudios, en la guerra sin cuartel para defender posiciones, teorías y paradigmas y la imposibilidad absoluta para lograr una verdadera comunicación.

La enfermedad mental, esa que parece haber sido tortura de nuestros tiempos y aún de todos los tiempos pone en este sentido en tela de juicio al sujeto mismo y a su capacidad comunicativa. El que llamamos loco primero y disfuncional después, aquel que vive aquejado por la "enfermedad" de la mente, ese que delira y que debe ser aislado de la sociedad por no ser "útil" a ella, por ponerla en riesgo, ¿no suele tener la razón (que supuestamente ha perdido) al cuestionar claramente nuestra invalidez para la comunicación, nuestra absoluta incapacidad para comunicar, puesto que no podemos comprenderle ni responder a sus preguntas?. No entendemos al otro porque habla y habita un lenguaje diferente y de igual forma somos incapaces de escuchar cualquier lenguaje que sea diferente, cualquier postura que no coincida con la nuestra y cualquier sitio que para nosotros no sea fundamental. Esa es la verdadera tragedia de nuestros tiempo, somos expertos en comunicación, avanzados en medios y grandes dueños de la información, dejamos caer el velo negro que sobre nuestros ojos puso dios un día y sin embargo no podemos comunicarnos: ni de una disciplina a otra, ni de una teoría a otra, ni de "expertos" a "profanos", ni de cuerpo a emociones, ni de emociones a mente y preferimos cerrar lo ojos o atacar y seguir adelante sin parar.

Y como bien dice Moscovici al referirse al conocimiento científico y al que se vuelve sentido común al llegar a la calle, la euforia y los tropiezos, el auge y la crisis, el silencio y las voces, la luz y la oscuridad no sólo se quedaron en los campos del conocimiento, en la discusión teórica, sus efectos llegaron a la calle, sin nombre teórico, sin explicación y discusión, sencillamente como sensaciones y sentimientos, como realidades cotidianas y formas comunes. La crisis moderna, las identidades extraviadas, las formas y aproximaciones fragmentadas tomaron la calle con la misma fuerza que las vacunas y las comunicaciones, que la salud y la enfermedad, que el desarrollo y la tecnología, etc. En otros momentos, en el tiempo de los inicios y el sueño, en el principio de la apuesta.

La indiferencia, el desprecio y la violencia, la inquietud y el miedo parecen invadirlo todo y la apatía termina por crear espectadores pasivos y desvinculados aún de sí mismos. El sujeto humano de hoy parece navegar sin bandera, susceptible en demasía a los vacuos encantos del consumo y la droga, de la no vinculación y casi por completo fragmentado: *el sistema médico* lo descompone y lo trata de acuerdo a las especialidades, prestándose cada día menos a las evaluaciones generales de las condiciones físicas-psicológicas-energéticas-culturales-sociales; *el sistema educativo* lo forma en una serie de niveles sucesivos, con pasajes imprecisos trazados a lado de una larga fila de incertidumbres; *el sistema productivo* también parece hacerlo presa de las fragmentaciones al separar tareas y automatizar labores; y el que es *mercantil* (en donde el consumo es el motor principal), con la ayuda masiva de los medios, la fuerza de los deseos y la renovación de las pérdidas, hacen que el hombre exista en sitios en los que las cosas se multiplican y al mismo tiempo se hacen mas efímeras, dejándolo tirado en la eterna sensación de insatisfacción y de siempre necesitar más.

Sin embargo, como ya se menciono, los caminos andados están modificando la ruta o de menos empezando a recuperar algún rumbo, al final la

calle lo exige. Dentro de la psicología actual nos encontramos con diversas áreas y corrientes que parecen apostar por la totalidad del individuo, por la no fragmentación del sujeto humano; la psicología que es social, por ejemplo, se ha levantado en armas contra la negación de lo social dentro de los individuos y a abogado por el continuo individuo-sociedad como unidad imposible de ser separada, pero aún así parece haberse olvidado de que el cuerpo es también simbólico y que surge no sólo como un hecho biológico o como la caja que nos permite andar por ahí viviendo, sino como una construcción fundamental dentro de la existencia humana. El cuerpo tiene sin duda una realidad a la vez social y subjetiva, él es un producto social y un productor de sentido. En sus prácticas, regulaciones y conocimientos encontramos instancias que permiten leer claramente visiones del hombre y del mundo, expresiones de creencias y vivencias, de un orden simbólico y de una identidad de grupo también. El cuerpo es entonces dueño de una historia y guarda memoria, en él se materializan recuerdos lejanos y arquetípicos, historias de vida, negaciones y parálisis, faltas y sustancias, en él se materializa la vida (con ayeres y presentes), se materializa el hondo silencio de lo que en su momento no pudo tener palabras, es comunicación e intersubjetividad en sí mismo y es también en la modernidad, maquina y olvido. Y es ahora en el cuerpo en donde volvemos a enfrentarnos al problema del olvido.

Con el reconocimiento de que la palabra y los números son verdaderos caminos para ser valorados, dejamos de lado las imágenes, el habla del cuerpo, el grito del espíritu y otras tantas formas del ser no-verbales. Y aunque el lenguaje verbal constituye una especie de surco para nuestros pensamientos, que nos lleva por caminos específicos y direcciones determinadas convirtiendo algunos pensamientos en más fáciles de localizar y expresar que otros, también es cierto que la palabra no es poseedora de todas las llaves, a ella se le escapan algunas capaces de abrir otras puertas: sensaciones, comprensiones, deseos, miradas y



existencias diferentes, parecen ser algunas de esas que, presos en el dominio de la palabra como forma única de habla, han quedado relegadas al olvido volviéndose una especie de lagunas en las que sencillamente no nos detenemos.

Pero lo más difícil es que dado que el yo verbal es quien aparentemente nos dota de sentidos y de alguna manera nos provee de una "identidad", cuando nuestra motivación real no está ahí dentro, se limita a inventarse una historia en la que simplemente no creemos, pues no terminamos de reconocernos en ella. Así que mientras más nos limitemos a utilizar un pensamiento y un lenguaje puramente verbal, fragmentario y olvidadizo, más probable será que obtengamos una visión distorsionada de lo que somos, de lo que sentimos, creemos y deseamos, creándonos una sensación de desconocimiento casi absoluto de nuestro ser y pertenencia.

Entonces si nuestra lucha es contra un paradigma que nos fragmentaba y que en aras de la objetividad dejaba de lado la verdadera existencia humana, si nuestra apuesta se centra en la no división entre individuo-sociedad-mente-cuerpo-energía, en la importancia del estudio de las intersubjetividades humanas, en la no fragmentación y en las unidades, no podemos seguir ignorando al cuerpo y su energía, relegándolo a víctima silenciosa y silenciada, a los procesos de conocimiento y acercamiento fragmentado; recuperarlo como intersubjetividad misma y como tránsito esencial en el establecimiento de identidades y en el que es el existir cotidiano se vuelve en verdad ya no sólo compromiso sino necesidad vital.

Es momento de olvidar el estudio fragmental, rígido y especializado, de hacer la paz y mirar desde la tranquilidad, recoger de entre los escombros lo que sirva y empezar de nuevo. Es momento de hacernos responsables de nuestra disciplina y reconstruir, recoger a nuestro ser humano (que somos nosotros mismos) y caminar a su lado desde su yo íntegro y completo. Es momento de recuperar al ser humano que se integra en un todo, de repensar nuestro

acercamiento desde este todo, de aprender a hablar una vez más pero ahora con cuerpo, mente y afecto, desde el otro y no desde nuestra solitaria existencia, desde lo común y no desde la "especialidad"

Es cierto, en la calle, en la ciencias naturales y en las sociales, hay apenas una búsqueda, un reconocimiento del terreno que nos invade y nos angustia, pero que también se nos viene encima y nos recuerda que ya no es posible darnos la vuelta y seguir mirando al ayer como portador de la verdad que es única. Aún no queda claro si estamos entrando a una época de oscurantismo o si ésta es de renacimiento, aún no sabemos que esconde la que llamamos posmodernidad porque aún no llegamos a ella. Pero si tenemos la obligación de detenemos, hacer un recuento de los sucesos y de los olvidos, hacer crítica y búsqueda y desde lo nuevo que surja en medio de este negro vacío de duda, empezar de nuevo: aquí está el cuerpo, aquí están las identidades varias, aquí está el hombre que inventamos un día, aquí están los otros y en medio de todo estamos todos, no podemos seguir de largo y olvidar, no sabemos tampoco a donde nos lleve este nuevo reconocimiento, pero ya no podemos ignorarlo. Es momento de abrir la caja de pandora que hemos tenido cerrada por tanto tiempo, zambullimos en ella y albergar al menos la esperanza de que es "en una época oscura, en dónde el ojo empieza a ver..."(Theodore Roethke).

No hay respuestas, apenas más y más preguntas, incertidumbre y duda, reconocimiento y desconocimiento también. El viaje del pensar y el leer, el de preguntarse y descubrir lo ya descubierto pero ahora desde otro punto, es una duda infatigable. La mirada no traspasa la existencia, tan sola la observa transcurrir y la reconoce entre las venas, la mirada retrata y en cada retrato se descubren nuevas y viejas formas, muchas veces se queda sin respuesta. Así es el viaje, largo e interminable, apasionante y a veces hasta perverso porque no se quiere acabar o no se sabe dónde hacerlo. Ahí está el hombre de Foucault, ahí el de Freud y los psicólogos, el de la teoría, ahí está el de la salud y la apariencia, el

que en la modernidad fue y también el que pensó, soñó o forzó a ser. Ahí están las extraviadas identidades que ahora sabemos cómo fue que extraviamos, esta el vacío en el hombre que es el otro, el mismo y su cuerpo, el que es alma y pasión, el de fin de siglo, para bien o para mal. No es por naturaleza fragmentado, pero sí por conveniencia y convicción forzada. Es cuerpo, es alma, es mente y pensamiento, es uno y es otros y además está marcado, ¿que hacer?, esa es la pregunta de siempre, la pregunta que en la búsqueda de respuestas se hace más y más grande. Este es el ser humano, el de la calle, el que somos nosotros mismos y no el que quisimos creernos un día. Como pieza ya no entra dócilmente en la máquina, apenas de manera forzada, sintiéndose apretado y ajeno. Aquí está y hay que asumirlo, para desde él y no desde un sueño que se no está viniendo abajo, empezar un nuevo viaje que nos lleve a otro y otro más, pero uno que nos sea propio aunque esto lo haga más eterno, más infatigable, más oscuro y más inalcanzable también.

El sujeto adquiere el conocimiento cuando lo siente, lo vive y lo asume desde su más profunda totalidad y es desde aquí desde dónde es capaz de generar nuevos espacios de creación y en dónde se hace más "productivo", lo mismo le sucede al sujeto "profesional", de lo contrario este aprendizaje se convierte en un conjunto de conceptos anquilosados, que operan como lastre, ya que generan un vacío en torno a su potencial y el resultado son más que sujetos humanos "zombies" que se anulan y con ellos la capacidad de pensarse y pensar al mundo y de encontrar las identidades de sus tiempos y la sensación de pertenencia. Acompañar este camino requiere disciplina y flexibilidad paradigmática, aventurarse a pensar permitiendo que el mundo y la calle nos vuelva a sorprender, que los límites se acaben y encontremos en estos finales nuevas formas de problematizar el mundo. Cuando esto empieza a suceder, quizá sea posible llegar a la historia del propio reflexionar (como ya sucede en el estudio de las mentalidades), a abrir espacios y huecos en el conocimiento, para

entonces transitarlo y reapropiarnos de él, dejar que nos suceda la sensación de volver a “estar en tierra de nadie” y desde ahí lanzarnos a construir nuevas unidades. Nos encontramos en un tiempo lleno de “huecos sin sentidos” pero ello en vez de ser algo caótico puede ser una verdadera oportunidad de volver a integrar *lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos*. La integración de conocimientos es un camino importante para reencontrar también el espíritu de investigación, a la vez que constituye el basamento necesario para que el profesionalista no se “estacione” como mero productor de teorías y técnicas y que se renueve a si mismo y al cumplimiento de su responsabilidad como productor y difusor de conocimiento.

Así están las cosas y esta es la propuesta, reunificarnos como unidad, reconocer nuestra diversidad y recapturar nuestra pertenencia desde la totalidad, abrimos al pluralismo existente y a la tolerancia, a una nueva escucha, a una nueva mirada y a la comunicación en lugar de la silenciosa guerra sin cuartel. Es simple, es sólo cuestión de detenerse un momento, no tiene más “ciencia” que darnos un tiempito y ese es el tiempo que a lo largo de casi doscientas páginas de letras y lecturas estoy pidiendo. Hagamos una relectura de nosotros mismos, del mundo y de nuestra disciplina, solo eso.

## La bibliografía...

Adorno, Theodor.W. y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994.

Adorno, Theodor.W., *Negative Dialectics*, (traducido por E.B. Ashton), New York, Seabury, 1973.

Aisenson Kogan, Nombre, *Cuerpo y persona*, FCE, México, 1981.

Aries, Philippe y Georges Duby (directores), *La vida privada en el siglo XX*, Madrid, Taurus, (Historia de la vida privada, vol. 9 y 10), 1991.

Balandier, George, *El Desorden: la teoría del caos en las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa, 1989.

Baudelaire, Charles, *The Painter of modern life and other essays*, Oxford, Phaidra, 1964.

Benedetti, Mario, *Las soledades de Babel*, México, Nueva Imágen, 1991.

Berian, Josexto, *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1990.

Berman, Morris, *El reencantamiento del mundo*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1987.

\_\_\_\_\_, *Cuerpo y Espíritu: la historia oculta de occidente*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1992.

Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, S.XXI, 1994.

Bernal, John D., *La ciencia de la historia*, México, Nueva Imágen/UNAM, 2a. ed., 1979.

Bernstein, R., *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1985.

Ovejero Bernal, Anastasio., *El individuo en la masa: psicología del comportamiento colectivo*, España, Biblioteca Básica Nobel, 1997.

Brian, Fay, *Critical social science*, Ithaca, Cornell University Press, 1987.

Bruner, Jerome.S., *Actos de significado: más allá de la revolución cognitiva*, (traducido por Juan Carlos Gómez Crespo y José Luis Linaza) Madrid, Alianza, 1991.

\_\_\_\_\_, *Realidad mental y mundos posibles: los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.

Campbell, Joseph, *El héroe de las mil caras: psicoanálisis del mito*, México, FCE, 3a. ed., 1997.

Castañón, Adolfo, *El pabellón de la límpida soledad*, México, El equilibrista, 1988.

Castoriadis, C., "La crisis de las sociedades occidentales" en *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. 3, Barcelona, 1981.

Casullo, Nicolás (comp.) *El Debate Modernidad Posmodernidad*, Argentina, El cielo por asalto, 4a. ed., 1993.

Cioran, E.M., *Del inconveniente de haber nacido*, Madrid, Taurus, 5a. ed., 1995.

De Alba, Alicia (comp.), *Posmodernidad y Educación*, México, Pomúa/CESU, 1995.

Dejours, C. *Investigaciones psicoanalíticas sobre el cuerpo*, México, SXXI, 1992.

Doise, W., *Psicología social experimental*, Barcelona, Hispano Europea, 1980.

Durkheim, E., *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Morata, 1986

- \_\_\_\_\_ *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón, 1991.
- Erikson, Eric., *Childhood and Society*, New York, Norton, 1950.
- Esteinau, Rosario y Millén Rene, "Cultura, identidad y consumo" en *Debate Feminista*, vol.3: Del cuerpo a las necesidades, México, marzo, 1991.
- Fabvre, Lucien, *Combates por la historia*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Fay, Brian, *Critical social science*, Cornell University Press, Ithaca, 1987.
- Fernández Christlieb, Pablo, "Psicología social: intersubjetividad y psicología colectiva" en Maritza Montero (Coord.), *Construcción y crítica de la psicología social*, Barcelona, Antrophos, 1994.
- \_\_\_\_\_ et.al, *Crítica de una ficción: el individuo en la psicología social*, Tesis para obtener el grado de Lic. en psicología, UNAM, Facultad de Psicología, 1980.
- \_\_\_\_\_ *La gente, los públicos y las masas*, México,UIA
- \_\_\_\_\_ "La Posmodernidad como el fin de la seriedad y su individuo", *Investigación Psicológica*, vol1., núm.1, México, UNAM-Facultad de Psicología, 1991.
- \_\_\_\_\_ *El espíritu de la calle: psicología política de la cultura cotidiana*, México, Universidad de Guadalajara, 1991.
- \_\_\_\_\_ *La Psicología Colectiva, un fin de siglo más tarde: su disciplina, su conocimiento, su realidad*, Barcelona, Anthropos/Colegio de Michoacán, 1994.
- \_\_\_\_\_ "La melancolía: una depresión cultural", *La Jornada Semanal*, México, núm. 245, 24 de abril, 1994.
- Foster, Hall., y otros, *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1988.
- Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*, México, SXXI, 18a. ed. 1990.
- \_\_\_\_\_ *Historia de la sexualidad: La inquietud de decir sí*, (vol.3) México, SXXI, 1990.
- \_\_\_\_\_ *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1983.
- Fowles, Jhon, *The Aristos*, Pan Books, 1968.
- Freud, Sigmund, *Obras completas*, tomos I y II, "consideraciones sobre la guerra y la muerte", "Cinco conferencia de introducción al psicoanálisis", "Duelo y melancolía", Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.
- García Canal, María Inés, *El loco, el Guerrero, el Artista: fabulaciones sobre la obra de Foucault*. México, PyVI/ UAM-Xochimilco, 1990.
- Geertz, Clifford y otros, *El Suergimiento de la Antropología Posmoderna*, México, Gedisa, 1991.
- Gergen, Kenneth, J., *El Yo saturado*, Barcelona, Paidós, 1992.
- \_\_\_\_\_ "Hacia una psicología posmoderna", *Investigación Psicológica*, vol. 1, núm. 1., México, UNAM, Facultad de psicología, 1991.
- \_\_\_\_\_ *Realidades y Relaciones: Aproximaciones a la construcción social*, Barcelona, Paidós, 1996.
- Giddens, Anthony, *Modernidad e Identidad del yo*, Barcelona, Paidós, 1995.
- \_\_\_\_\_ *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993



- \_\_\_\_\_. *La miseria de la filosofía*, Roma, Samona y Savelli, 1968.
- \_\_\_\_\_. y F.Engels, *Obras escogidas*, México, Quinto sol, 1985.
- McDougall, Joyce, *Teatros del cuerpo*, Madrid, Julián Yébenes, 1989.
- Medina Liberty, A. (Comp.), *Psicología y epistemología: hacia una psicología abierta*, México, Trillas, 1989.
- Mongin, Oliver, *El miedo al vacío: ensayo sobre las pasiones democráticas*, Argentina, FCE, 1993.
- Montero, Mariza (coord.), *Construcción y crítica de la psicología social*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- Moscovici, S., *Psicología Social I y II*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993.
- \_\_\_\_\_. *La Era de las multitudes: un tratado histórico de la psicología de las masas*, México, FCE, 1985.
- Munné, E., *Grupos, masas y sociedades*, Barcelona, Hispano Europea, 1971.
- Nietzsche, Friedrich, *La Gaya ciencia*, Madrid, M.E. Editores, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La voluntad de poderío*, Madrid, Biblioteca EDAF, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Ecce homo*, Madrid, Alianza, 1997.
- Orano, Pablo, *Psicología sociale*, Italia, Laterza i Fagli, 1902.
- Omin, Klapp., *La identidad: un problema de masas*, México, Pax, 1992.
- Peréz, Dario, *La teoría sociocultural y la psicología social actual*, Madrid, Aprendizaje S.L., 1996.
- \_\_\_\_\_. y otros, *Representaciones sociales: teoría y método en Psicología social*, Barcelona, Anthropos, 1992.
- Pessoa, Fernando, *Poemas: antología*, México, Letras Vivas, 1997.
- Picó, Josep (comp.), *Modernidad y Posmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988.
- Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1970.
- \_\_\_\_\_. *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1980.
- Prieto, Antonio, "La actuación de la identidad a través del *performance* chicano gay", *Debate Feminista*, vol. 13: Otredad, México, 1996.
- Rabinow Sullivan, P., y otros, *El giro interpretativo: surgimiento de un enfoque*, (traducido por Francisco Pérez Cota y Vanesa Musi Batty), Berkeley, University of California Press Berkeley, 1979.
- Reich, William, *La función del orgasmo*, Buenos Aires, Paidós, 1970.
- Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, México, S.XXI, 1996.
- Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, SXXI, 1970.



- Shnaith, Nelly, "El cuerpo: un codificador del alma", *Debate Feminista*, vol.3: del cuerpo a las necesidades, México, marzo, 1991.
- Szyborska, Wistawa, *El gran número, Fin y principio y otros poemas*, Madrid, Hiperión, 1997.
- Tarde, Gabriel, *The laws of Imitation*, (traducido al inglés por Elsie Clews Parsons) New York, Henry Holt, 1969.
- Touraine, A., *Crítica a la Modernidad*, Buenos Aires, FCE, 1995.
- Vigotsky, L.S., *Obras Escogidas*, Madrid, Visor, vol. I, 1991.
- Waiss, Peter, *Marat/Sade*, (traducción inglesa de Geoffrey Skelton y Adrian Mirchel), Londres, 1965.
- Weber, A., *Historia de la cultura*, México, FCE, 1941
- Weber, M., *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1946.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la filosofía*, México, UNAM, 1995.
- Zambrano, María, "Avidez de lo otro", *Debate Feminista*, vol. 13: Otredad, México, Abril, 1996.
- Zweig, C. Y Arms, J., *Encuentro con la sombra: el poder del lado oscuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Kairos, 1993.