

La promesa de Telémaco: arqueología del sujeto¹



Gabriel Restrepo²

IECO, Universidad Nacional de Colombia
garestre@cable.net.co

Recibido: 22 de noviembre de 2006

Aceptado: 01 de mayo de 2008

¹ Este artículo deriva de la investigación de larga data del autor en torno a los temas de cultura, socialización y formación del sujeto, una de cuyas raíces fue la beca del Ministerio de Cultura en 1997 que le fue asignada para el estudio de *La Urbanidad de Manuel Antonio Carreño*, como también de investigaciones relacionadas con el proyecto Bogotá Telémaco patrocinado por la Universidad Autónoma en 2003 a 2004 y en general vierte reflexiones surgidas de procesos de larga duración de investigación y docencia.

² Profesor especial del Instituto de Investigaciones en Comunicación y Cultura de la Universidad Nacional de Colombia. Fue profesor del Departamento de Sociología de la misma universidad entre 1970 y 2002.

La promesa de Telémaco: arqueología del sujeto

Resumen

Partiendo de un concepto crucial del reconocimiento (*Anerkennung*) formulado hace 200 años por Hegel, el autor explora la complejidad del concepto de sujeto, suscitada por el estallido de sus referentes desde Freud y Heidegger hasta el estructuralismo, los posestructuralismos y nuevas perspectivas más complejas como la de Peter Sloterdijk. Basado en una exploración intensa propia del tema (psicoanálisis, diarios, referencias de múltiples puntos de vista), el autor anuda la reflexión sobre el tema con la figura de Telémaco como arquetipo de la promesa de reconciliar aldea y mundo, mito patriarcal y mito matricial más allá de los imperios y en una búsqueda personal y colectiva en pos de un «homing» como habitación con sentido de justicia en la casa mundo.

Palabras clave: formación del sujeto, formación del yo, sexualidad, muerte, domesticación local y global, familia, sociedad, imperio, arquetipos: Odiseo, Telémaco. Pedagogía, psicagogía y mistagogía.

Palabras clave descriptores: yo (psicología), psicoanálisis, arquetipos (psicología).

The Promise of Telemaco: Archaeology of the Subject

Abstract

Initiating from a crucial concept of recognition (German: *Anerkennung*) formulated 200 years ago by Hegel, the author explores the complexity of the concept of subject, initiated by the references of Freud and Heidegger; structuralism; poststructuralisms; and new, more complex perspectives such as the one presented by Peter Sloterdijk. Based on an intense exploration of the topic (psychoanalysis, journals, references from various points of view), the author ties the reflection on the subject with the figure of Telemaco as an archetype of the promise of reconciling the village with the world, patriarchal with matriarchal myths beyond the empires, and the personal and collective efforts in pursuit of “homing” as a room with a sense of justice in the world house.

Key Words: formation of the subject, formation of self, sexuality, death, local and global domestication, family, society, empire, archetypes, Odysseus, Telemaco, pedagogy, psychagogy, mystagogy.

Key words plus: self psychology, psicoanálisis, archetype (psychology).

A promessa de Telémaco: arqueologia do sujeito

Resumo

Partindo de um conceito chave do reconhecimento (*Anerkennung*), formulado 200 anos atrás por Hegel, o autor explora a complexidade do conceito de sujeito, suscitada pela aparição de seus referentes desde Freud e Heidegger até o estruturalismo, os pós-estruturalismos e as novas perspectivas mais complexas como a de Peter Sloterdijk. Baseado em uma intensa exploração, própria do tema (psicanálise, diários, referências a múltiplos pontos de vista), o autor relaciona a reflexão sobre o tema com o personagem de Telémaco, como arquétipo da promessa de reconciliar aldeia e mundo, mito patriarcal e mito matricial além dos impérios, e mediante a busca pessoal e coletiva de um homing, como habitação, com sentido de justiça na casa mundo.

Palavras chave: formação do sujeito, formação do eu, sexualidade, morte, domesticação local e global, família, sociedade, império, arquétipos: Odiseo, Telémaco. Pedagogia, psicagogia e mistagogia

En 2007 el mundo celebrará el bicentenario de la primera edición de *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1967, 1807)³. Uno de los temas planteados allí que sin duda serán reconsiderados con especial atención es el relativo al reconocimiento (*Annerkennung*) en el pasaje de la conciencia de sí: en un universo de apetencias (*Begierde*), la relación entre el esclavo y el amo o el señor y el siervo se define por un antagonismo derivado por vía dialéctica del estado natural de Hobbes: allí el amo triunfa por vencer la muerte y el esclavo lo es en una muerte en vida por haber sido vencido en el duelo. El clásico tema de Hegel se bifurcará por vía de Kojève hasta alcanzar polos tan opuestos como el de Fukuyama (1992) o el de Derrida (1995). Mientras el primero predica el evangelio del reconocimiento universal en un fin de la historia fundado en el triunfo del liberalismo, el segundo funda en la crítica a la ingenuidad liberal, la espera y la confianza en el advenimiento de una justicia que no se confunde ni con el derecho actual, ni con las formas políticas existentes.

El pensamiento de Fukuyama es *jovial*, entendido lo *jovial* como una mirada panóptica desde una posición de contentamiento imperial y derivando su razón de ser del arquetipo de Jove, Júpiter o Zeus, una vista no lineal que se regodea en el eterno retorno de lo igual. Por oposición, la cosmovisión de Derrida es *jubilar*, comprendiendo por ello ese claroscuro entre desesperación, espera y cumplimiento de la promesa o por lo menos de sus signos posibles: el concepto deriva en la etimología del jubileo como el sabático relativo a la redención de las deudas y en el plano mundial al advenimiento de una justicia ecuménica y es por tanto lineal. Un pensamiento más allá del posmodernismo ha de ser jovial y jubilar. Pero el tema del reconocimiento como conocimiento de sí mismo y como conocimiento de los otros en el nexo de la propia conciencia con los múltiples otros no está resuelto ni en la fórmula hegeliana —advenimiento del espíritu universal—, ni en la marxista —el espíritu universal encarnado en el comunismo—, ni tampoco en pasos tan importantes como el martillo de Nietzsche aplicado a socavar una moral absoluta; ni en la destrucción (*zerstörung*) de la metafísica por parte de Heidegger; y tampoco por Freud, pese a que todos estos pensadores abren caminos para un nuevo reconocimiento del problema del reconocimiento.

Ponderamos en este ensayo el papel de Freud desde una perspectiva crítica. Se considera titánico el esfuerzo de fundador del psicoanálisis por dilucidar lo inconsciente en la configuración de la psique. Labor umbral, y no sólo como metáfora de la atmósfera de divanes, puede

³ Nota del editor: Este artículo fue entregado en el 2006, y su publicación tardía se debe al embotellamiento que sufren las revistas con los artículos debido a la negativa de los/as investigadoras a ser pares evaluadores, lo que nos debe llevar a pensar sobre lo lejos que estamos de la consolidación de verdaderas comunidades científicas donde uno de sus principios sea la reciprocidad.

figurarse apenas como principio en la tarea de develar los enigmas de la formación del sujeto. Como sucede en todo principio, éste en especial se constituyó como crítica de mitos, pero una de tal índole que no escapó a la fatalidad de fundarse en otros mitos. Si el psicoanálisis abrió un método al descubrimiento del inconsciente y a su fuerza como destinación, al erigirlo en unos cuantos mitos de valor universal, el Edipo y la castración, dudables desde una perspectiva antropológica, el valor histórico de su *episteme* se rebaja por la pretensión ladina del gran pensador de ofrecerse como nuevo Moisés y Cristo que mediante una nueva ley, la del psicoanálisis, permitiría liberar a la humanidad o a los individuos de sus deudas.

Lo que hay de desmitificación en Freud concierne a la revelación de la urdimbre de la memoria de cada ser. Es la tarea de desovillar madejas latentes tejidas en el alfabeto indescifrado de cada cual, articulado con sello único pero casi inefable al lenguaje común: su crítica es una deconstrucción de la imagen de un sujeto trascendental, omnisciente y performativo en el sentido en el que pensar era equivalente a obrar. Espejo quebrado en mil astillas, esa certidumbre del *cogito, ergo sum* cartesiano o del sujeto trascendental de Kant jamás podrá recobrarse después de la crítica de Freud a la concepción del sujeto, la cual no hubiera sido posible sin la epifanía poética, romántica que de Novalis se extendió a los poetas malditos, al mesmerismo, la hipnosis o a figuras neochamánicas como los poetas malditos y en particular Rimbaud con su famosa expresión *je est un autre* —«yo es otro» —⁴. Y ello abonará a una de las principales fuentes de la crisis de representación. Desde allí podrá hablarse de un antes y de un después de Freud. De igual valor es el empeño del vienés por recuperar la memoria por el desciframiento de la relación de palabra y cuerpo, *soma* y *sema*.

Pero tras ello viene en Freud y en la ortodoxia de la Escuela la dogmática de la sexualidad como monotonía para instituir uno de los grandes meta-relatos necesarios de nueva desmitificación: irónico, la crítica al mito de razón absoluta instauró en la crítica al puritanismo victoriano otro mito decimonónico, el de la sexualidad como primer motor: hasta el punto en que un lector que quisiera hallar claves para entrelazar en forma creativa los poderes familiares con los estatales o globales; es decir, los puentes entre sujeto, familia, comunidades, instituciones, estados e imperios elevándose más allá de la comodidad del diván, no tiene más opción que seguir el hilo de

⁴ Sobre esta ruptura de la unidad ficticia del yo cartesiano versa la excelente y sorprendente novela del filósofo Peter Sloterdijk, *El árbol Mágico*, en la cual el protagonista Jan van Leyden, un médico coetáneo de la Revolución Francesa, prefigura el inconsciente, en medio de la eclosión social: «Médicos y psicólogos les obligarán a participar en las excavaciones de las ciudades subterráneas del interior y contribuir a la tarea de sacar a luz las energías vitales sepultadas bajo la lava de los órdenes. Por otra parte, la filosofía morirá y su alma se introducirá en las psicologías que aún hablan de aquello que interesa realmente a las personas» (Sloterdijk, 1986:163).

las «resistencias» a Freud, o mejor, de las disidencias más creativas desde Karl Jung (arquetipos), Otto Rank (sodomismo), Wilhelm Reich (libido social), Sandor Ferenczi (limitación de la cura), Melanie Klein (la madre olvidada), Erich Fromm (perversión del capitalismo), la antipsiquiatría (develación de los prejuicios del psicoanálisis) hasta la clamorosa coda de Deleuze y Guattari (1974).

Y ello porque la llamada meta-psicología de Freud fue impregnada de dogmatismos y de mitologías, no sólo las que tomó para ilustrar sus temas, sino las que instituyó en la consideración unilateral de las mitologías, por ejemplo en el caso más evidente del Edipo que según muchos críticos fue reducido y recortado a la medida de las ambiciones de Freud (Deleuze y Guattari, 1974; Girard, 1975; Green, 1992). Es más, en la consideración clínica de Freud hay un sesgo muy conspicuo frente al orden social, ya que el síntoma de los sujetos se considera una suerte de desviación, como lo hará notar el sociólogo Talcott Parsons que pasó por el diván ortodoxo de un discípulo de Freud (Parsons, 1978, 1970) y como lo advertirá Jacques Lacan respecto a las tendencias norteamericanas del yo fuerte, avaladas por la heredera de Freud, su hija Ana con la cual el patriarca instituyó la Corporación Psicoanalítica como una fami-empresa global, con todo lo irónico que resulta del caso. No obstante, Lacan entronizó en su nudo borromeo el nuevo dogma de «en nombre del padre», derivando de éste la constitución simbólica de los sujetos en el mismo momento en el que el feminismo, no con poca razón, anunció el periclitarse del patriarcalismo.

Con ello no se quiere decir que el tema de la sexualidad no sea importante y aún decisivo en la constitución de los sujetos, como hoy lo estima la sociología reflexiva (Giddens, 1998, entre muchos otros), ya que de entrada muerte y sexualidad están asociadas. Incluso la etimología de sexo remite, como en la palabra sección, a un corte, siendo la muerte la sección o capítulo definitivo de la vida: corte de cuentas, corte de escrituras, según alusión de Fuenmayor a la filosofía griega que más abajo recordaremos (1982). La sexualidad, esto es obvio, es una de las vías de realización y conocimiento propios del sujeto, como lo examinará Foucault, con un giro que, aludiendo a Freud, va mucho más allá que él, enlazando sujeto y mundo en modo menos determinado por el poder de la sexualidad que por la sexualidad del poder (1984, 1991).

Pero, elevar la sexualidad a principio único de análisis lleva a grandes equívocos al soslayar dimensiones tan cruciales como la alimentación, el abrigo, el acogimiento, la soledad, el abandono, la consolación, la culpa, la injusticia, el mal, la misma muerte, en suma, lo que Jung denominaba *libido amandi, possidendi e imperandi*, dimensiones que se empalidecen y empobrecen con ese catecismo de «lo oral, anal, genital y fálico», para seguir una jerga tan trillada y tan devaluada como la de

los neo-marxistas frente a Marx: empobrecimiento de la herencia en su divulgación. Una lúcida perspectiva disidente puede verse también en el excelente libro de Gilbert Durand, *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario*: «el psicoanálisis debe librarse de la obsesión por la represión, porque, como puede verificarse en las experiencias de sueños provocados, existe todo un simbolismo independiente de la represión» (y por tanto de la sexualidad, añado. Durand, 2004:42).

Más aún, la sexualidad considerada de manera obsesiva y unilateral, tan decisiva ahora como superficie en la red global y en tantas otras modalidades, como el discurso en torno a ella, viene a ser, para quien mire a fondo el problema, un modo de no ver la dimensión filosófica, antropológica e incluso terapéutica de considerar de frente la muerte, la injusticia y el mal como fundamentos de la existencia; en otros términos, al cegarse a la admisión del destino mortal y del destino del mal del hombre o de la mujer, se niega la posibilidad de ese segundo nacimiento y por tanto de esa especie de muerte psíquica⁵ que representa ganar madurez y, más allá, plenitud y sabiduría con la certidumbre filosófica de lo trágico de la existencia. En la obsesión por un tema se deja adivinar la ignorancia de otros tópicos y se valida esa expresión de Sloterdijk, cuando indica de un personaje que: «No podéis imaginar cuan grande es su voluntad de no saber» (Sloterdijk, 1986:186). Es más, cuando se consideran el influjo y el aflujo de la pornografía en Internet o en cualquier medio, el análisis crítico se desgajaría si no se toma en cuenta que el reverso críptico de esta confluencia en este «género» (la pornografía) está relacionada de modo subliminal y sutil con el terrorismo y contraterrorismo globales, no en la forma de explosiones —como la de las torres gemelas—, sino de «implosiones» relacionadas con él como cargas de profundidad que estallan en el inconsciente de los sujetos. No hay que olvidar que la fotografía y el cine fueron considerados como «proyectil» el primero y como «ametralladora» el segundo. Pero el no saber que deriva del orgullo de un sistema de pensamiento que se cierra dogmática o en sentido mítico es también una terquedad, una voluntad aplicada a mantener una creencia equívoca. Y en este caso, la resistencia a contemplar la muerte de frente. No por azar la divulgación evangélica de Freud en Estados Unidos asumió la forma de un hedonismo ligado a la exaltación inflada del *puer* y de la mujer cuando se incorporaban al ciclo de reproducción activa del capital. En este preciso punto de distancia entre la visión progresista de la libido y la visión pesimista de la muerte radica la diferencia absoluta entre el Freud

⁵ El tema de la segunda muerte (y de un renacimiento) ha sido llevado a la excelencia poética por: Rainer María Rilke. 1982. *Le Livre de la Pauvreté et de la Mort*. Actes Sud. Desde otra perspectiva, Erik Erickson habla de un segundo nacimiento, que ocurre en la adolescencia con el llamado propio a engendrarse a sí mismo. Por otra parte, Jung en distintos escritos, señala el camino hacia un renacimiento que significa el dominio de la propia sombra y la re-conciliación de los opuestos, lo cual supone un ser sí mismo y a la vez presupone una especie de muerte del antiguo yo. Lyotard habla de una primera muerte cuando en la infancia el mandato del *ethos* se inscribe en el cuerpo o *aisthēsis* del infante, como veremos más adelante (Lyotard, 1997).

de *Más allá del Principio del Placer* (Freud, 2000 [1924]) y el Heidegger de *Ser y Tiempo* (1986, [1926]), publicado dos años después del clásico libro del primero. Y ello pese a que el libro de Freud represente en el pensador una introducción del tema de la muerte con la compleja relación entre tendencia a la vida, libido o *eros*, y propulsión hacia la muerte, *tanatos*: aunque el psicoanálisis más ortodoxo y también el vulgar tiendan a ignorar al mejor Freud que es el siguiente a 1918. Pero en este tema, como en el de la cura de sí, el filósofo alemán aventajó al psicoanalista: la muerte es para la especie humana el fundamento de la idea de lo sublime, aquello que desborda al hombre o a la mujer como seres contingentes y de donde, junto a lo bello, nace toda tensión necesaria para la creación de cultura⁶. En el fondo toda la cultura lleva la traza de la muerte. Y esto es tan inevitable que de allí derivan los impulsos trágicos y a la vez cómicos del ser humano: siendo lo trágico una conciencia severa de la muerte y lo cómico una distensión maravillosa de la misma; así, queda flotando la sexualidad entre lo trágico y lo cómico⁷:

La primera mención de la palabra signo aparece en el Cratilo con un juego de palabras entre cuerpo y tumba, en griego *soma* y *sema*. Esta mención de *sema* puede traducirse como prisión, celda y tumba, de manera que los sujetos hablantes de una lengua estamos aprisionados, encerrados y como muertos en ella. La primera idea de la tumba que es signo, nos hace pensar en que lo que hace el signo es estar en el lugar del cuerpo, que el signo es la señal de que hubo o existió un cuerpo. El *sema* es la piedra tumbal que está señalando la ausencia del cuerpo enterrado. Es la presencia de la ausencia. En este sentido, podemos considerar que todos los lenguajes en el arte no son más que el paso del *soma* al *sema*, del cuerpo a los signos: todos los lenguajes artísticos son los mensajeros, intermediarios, representantes de lo que existe y que puede dejar de existir (Fuenmayor, 1992:48).

⁶ El pensamiento de lo sublime y de lo bello tiene un largo camino desde Longino, Edmund Burke (1987), Kant (1957), Schiller (1952) y en los últimos tiempos, el más incisivo en este tema ha sido François Lyotard. En Colombia, ha reflexionado en torno a este tema Belén del Rocio Moreno en un lúcido ensayo, frente al cual empero mantengo no pocas reservas (Moreno, 2003). Para resumir estos conceptos, lo sublime alude a lo trascendente dentro de lo immanente a través de la muerte y de la finitud, mientras que lo bello alude a la perfección immanente de las formas del mundo. Es extraño que en Colombia y en el mundo la reflexión en torno a esto sea escasa, ya que una disociación típica de Colombia es la experiencia de lo sublime (el terror) y de lo bello (el gusto por la vida, coexistiendo en modos todavía no bien apreciados). Lo sublime está en relación con lo sagrado o lo santo (Otto, 1980 y Mircea Eliade en varios libros, entre muchos otros autores). Según una hipótesis la clausura de la reflexión sobre lo sublime (y en general sobre la muerte) corresponde a una hiperinflación de la dimensión del *puer* y del *animus* en la época moderna, en parte producto de un cálculo imperial del biopoder a favor de un consumismo que muchas veces es consumación de los sujetos en su sujetamiento a las posesiones.

⁷ En *Le Rire*, Bergson analizó el humor, antes de Freud, como un *lapsus* (aunque no empleara esta palabra), como una disonancia entre lo esperado en la norma y lo que ocurre contra ella en la realidad. Pero pudiera considerarse que la comicidad se refiere en última instancia a ese *lapsus* de *lapsus* que es la muerte. No por azar la palabra cadáver viene de *cadere*, la máxima caída del ser humano, allí donde se cierra la experiencia.

En la respuesta o responsabilidad trágica, cómica o tragicómica a la muerte como máximo corte de la existencia humana, deriva de lo sublime el impulso estético por trascenderla; ello desde el nacimiento del mismo lenguaje que la nombre (Agamben, 2003).

A los esquemas y arquetipos, a los símbolos valorizados negativamente y a las caras imaginarias del tiempo podría oponérseles punto por punto el simbolismo simétrico de la fuga ante el tiempo o la victoria sobre el destino y la muerte. Porque las figuraciones del tiempo y de la muerte sólo eran incitación al exorcismo, invitación imaginaria a emprender una terapéutica por la imagen (Durand, 2004:129).

Además de la muerte como idea de lo sublime por excelencia, hay otras modalidades de lo sublime que son lo excedente de la naturaleza —el meteorito que causó la extinción de los dinosaurios; el terremoto que destruyó a Lisboa en el siglo XVIII; el tsunami reciente—; lo excedente de la sociedad —las guerras y el caso extremo, y por ello sintomático, del terrorismo de las torres gemelas y del contraterrorismo mimético que le ha seguido—; y lo excedente del individuo —su capacidad de locura, como se ejemplificó en el caníbal de Hamburgo y en Colombia por Garavito, el violador y asesino en serie, de niños—.

Frente a lo sublime, la sexualidad viene a ser desde el principio un *pharmakon* como todo en la vida. Por ello comprendemos con los griegos tanto el don como el veneno, dependiendo de la dosis⁸. Como don la sexualidad es camino de realización y conocimiento propios. Representa un relativo alivio frente a lo trágico de lo sublime en sus distintas modalidades, ya que se asocia a la reproducción y por ella a la supervivencia a través de los descendientes, creando la ilusión de perpetuidad al prolongar el fenotipo en el genotipo. No obstante, cuando el imperativo de «creced y multiplicaos» se torna irrisorio ante el aumento de población en el globo, la sexualidad se deslinda de su origen y se ejerce como ficción. Y entonces, aparece más claro que como en todo don, también en la sexualidad, comprendida de manera obsesiva, hay el veneno de la *Hybris* o del orgullo arrogante; cuando el ejercicio obsesivo de la sexualidad o el discurso en torno a ella obturan la visión de la finitud del ser humano sin duda nada agradable para nadie. Por estos motivos, las religiones con algo de razón —la sexualidad induce al olvido de la dimensión trascendente—, pero con no poco de sinrazón —ninguna trascendencia se erige prescindiendo del ser en el mundo— desconfían del *pharmakon* de la sexualidad.

⁸ El alemán gift, veneno, y el inglés gift, regalo o don, pertenecen a la misma raíz indoeuropea.

Para comprender mejor el tema de la muerte-vida habría que salir incluso de los no lugares de estas heterodoxias freudianas —en su etimología, opinión alternativa, *doxas* disidentes, opiniones foráneas, esto no tiene lugar— todavía teñidas por la orto-doxia —la opinión del lugar, el lugar de la opinión—, para inspirarse en esos saltos o asaltos al psicoanálisis representados desde flancos distintos por Martin Heidegger, según se ha indicado; René Girard y a partir de su horizonte, las dimensiones de la mimesis y de la envidia social y con ellas la reflexión en torno a la violencia recíproca como principio de la especie *sapiens/demens* (Girard, 1975); Michel Foucault y su idea de la constitución del sujeto como trama de discursos de poder y de saber, uno de los cuales, pero no exclusivo, es el discurso de la sexualidad, para él inscrita más bien en las retóricas de la dominación, la explotación y el sujetamiento (Foucault, 1991); Deleuze y Guattari con su imagen de los cuerpos y los significados anudados a máquinas de producción y reproducción del poder y del deseo (Deleuze y Guattari, 1974, 1994); Inmanuel Lévinas y su visión de la ética como filosofía y ontología primera, es decir, la constitución del ser humano como ser por el otro y para el otro que se hallan en acuerdos inmanentes y a la vez trascendentes gracias a la contemplación de ese umbral de muerte o de excedente hacia lo infinito (Lévinas, 1987).

Otros creadores, desde la literatura o desde la estética y la filosofía, se han aproximado también con intuiciones maravillosas a esta re-lectura en apariencia imposible de la infancia y del sentimiento trágico de la muerte. Para nuestro caso, Lyotard leyendo a Kafka proporciona un punto de partida ineludible (Lyotard, 1997): *Es wäre nutzlos, es ihm zu verkünden. Er erfährt es ja auf seinem Leib* («Sería irrelevante informarlo. Él ya lo sabe por su propio cuerpo» (Kafka, *La Colonia Penitenciaria*. Citado por Lyotard, 1997:46). Siendo la infancia lo que no se habla y empero se experimenta a partir de una destinación pasiva como intensidad de *logos* (*palabra y razón*), de *eidolon* (imágenes, simulacros) y de *eidos* (ideas primeras o en este caso primerizas)⁹ provenientes de los pequeños otros (padre y madre), a su turno vinculados de modos inefables en la mayor parte con los grandes otros (el capital simbólico) y siendo la familia algo que proviene de *famulus*, el lugar de los esclavos, la existencia (*ex se stare*, estar fuera de sí) del sujeto (*sub-iectum*, lo que yace arrojado bajo otro) es la más de las veces una repetición o redundancia ciega de su insistencia (*in se stare*, estar en sí), o mejor, estar en la órbita de su destinación como *schicksal*, es decir como destinación fatal. Por su parte, Peter Sloterdijk insiste en que no es la sexualidad, sino la muerte y con ella las ideas de abandono, finitud, orfandad, como en Heidegger,

⁹ Tomo estos conceptos, aplicándolos a mi tema, de un extraordinario ensayo de Fernando Zalamea (2007:72-74).

o el reconocimiento, como en Hegel (1966, 1988) y Kojève (s.f.), esa necesidad de ser admitido y acogido, es pensada también a partir del juego de la guerra y de la muerte¹⁰; aquello que es fundamental para comprender la formación de la subjetividad y de la sociabilidad en su principio: «Llegar a ser un individuo en una sociedad de individuos significa, por tanto, acomodarse al hecho de ser abandonado por los otros insustituibles que mueren primero. De ahí proviene lo que puede llamarse la dureza o el temple fundamental de los individuos maduros» (Sloterdijk, 2004:143).

Sloterdijk expone con paciencia y razonamientos prolijos estas dos ideas esenciales en los dos primeros capítulos de su libro *Esferas II*, un libro dedicado al examen de la génesis de la globalización en la larga duración y que de modo típico hace discurrir la escritura alternada con una profusión de imágenes muy ilustrativas como es propio de la mentalidad de nuestra era digital en donde escritura e imagen se alteran¹¹. En el capítulo primero (*Aurora de la lejanía-cercanía. El espacio tanatológico, la paranoia, la paz imperial*. 2004:141-172), Sloterdijk desarrolla la idea de la muerte como raíz de la constitución y devenir de los sujetos, yendo más allá de su antecedente en Heidegger; la idea de muerte, se podría decir retrospectivamente: la muerte local, la muerte global, la muerte personal, la muerte a la cual corremos todos, es el punto de partida para examinar la génesis de las macroesferas, lo que en otra clave se llamaría lo global.

Uno diría que Sloterdijk no ha pasado en vano por la filosofía de un siglo que desde la definición de Heidegger del hombre como ser arrojado al mundo y ser para la muerte, hasta la visión muy distinta de Lévinas de la muerte como una invitación a una nueva trascendencia a partir de una relación radicalmente inédita de apertura ética hacia el otro y hacia lo Otro, se entrecruza con esas certidumbres del teatro del absurdo, con esa conciencia trágica de Camus; con esa desesperadísima lucidez

¹⁰ La pugna por el reconocimiento impregna todo: ser reconocido a través del dinero, el poder, la influencia, el prestigio, la belleza, la inteligencia, la sabiduría, la cortesía, la lucha social, el azar, la religión. No hay campo social donde el problema del reconocimiento no esté presente. Por eso encantan con extraña fascinación en la biblia el pasaje de José reconocido por sus hermanos y en la Odisea Ulises reconocido por la esclava.

¹¹ El acogimiento de esta tesis de Sloterdijk no quiere decir que nos pleguemos a toda la visión del libro de *Esferas II*. Excelente en su diseño y en su recorrido, hay que interponerle no pocas salvedades, en particular cuando al considerar la emergencia de las ciudades imperios (Capítulo III, muy bello por cierto) omite reflexiones en torno al papel de la esclavitud en la constitución de espacios inmunológicos como los llama. Una gran energía, es cierto, fundó las ciudades e hizo de ellas una potencia, pero una energía en buena medida lograda por la dominación de una inmensa masa de esclavos. No por azar, si occidente hereda el designio de ciudad mesopotámica (un centro de energía) lo hace empero con la visión anti mesopotámica de los judíos que se oponían a Babilonia por la esclavitud y diseñan la historia como una historia de salvación. Otro tanto podrá decirse del cristianismo que, frente a la visión de ciudad más abierta de los latinos, pero erigida en torno a la esclavitud, de(con)struye la ciudad romana y el esclavismo que la funda. En el agudo excursus 1 al capítulo III «Morir más tarde en el anfiteatro», Sloterdijk omite toda reflexión en torno al hecho de que la apuesta de vida y muerte en la arena era una apuesta entre esclavos, dispuesta y escenificada por los amos vencedores en las guerras, los romanos.

del poeta danés Dagerman (1981)¹²; pero más aún, con esa intuición provocada por las dos guerras mundiales, por Hiroshima, por Auschwitz ante todo, por el terrorismo y por el contraterrorismo global, cuya lógica, como ha mostrado en otro libro es: «hacer irrespirable el ambiente del otro» (Sloterdijk, 2003); por la amenaza del exterminio total; por el calentamiento de la atmósfera y por la destrucción ecológica, algo que ha inspirado su idea del filósofo como aquel que ejerce la vigilia o la vigia del mundo (Sloterdijk, 2001).

En el segundo capítulo (*Recuerdos-receptáculo. Sobre el fundamento de la solidaridad en la forma inclusiva*) expone la institución de la sociabilidad íntima como lucha contra la disolución. Resiliencia, se diría. Sloterdijk examina los microespacios antiquísimos que llama «burbujas», «invernáculos sin paredes de la solidaridad esférica» (178), «formas de auto cobijo» (178, 181), «construcción de nichos» (180), «endosferas» – frente a exosferas- (180), «totalidades integradoras» (176), formas de «creación local de mundo» (182), existencias en un «ser-ahí-en-un-espacio-compartido» (184), «formas inclusivas» (185), agrupamientos «uteromiméticos» y «cobijantes» (187), espacios matriciales (*passim*).

¹² Poco antes de su suicidio en 1954, el poeta danés había expresado una idea desgarradora y por lo demás terrible, en la cual se sugiere que ahora lo sublime respecto al hombre es el hombre mismo, mejor dicho, la sociedad que ha creado lejos de nutrirlo lo triza y lo oprime, idea que ya estaba enunciada en Rousseau, desarrollada en Schiller, repensada por Marx y por Tocqueville y que ahora ha sido expandida por Morin y por Foucault, Agamben, Negri y Hardt, con los cuales se podría decir que ya no es el individuo el que posee a la sociedad, sino ésta quien posee al individuo. La expresión de Dagerman, traducida del francés por Gabriel Restrepo, es la siguiente: «No depende de mí permanecer de modo perpetuo con la vista al mar y comparar su libertad con la mía. Llegará el momento cuando yo deba retornar a la tierra y enfrentar a los organizadores de la opresión de la cual soy víctima. Lo que entonces no me gustaría reconocer pero que debo admitir es que el hombre ha dado a su vida formas que, al menos en apariencia, son más fuertes que él. Aún con mi reciente libertad, yo no puedo quebrarlas, no puedo hacer más que suspirar bajo su peso. Por el contrario, entre las exigencias que pesan como plomo sobre el hombre, yo puedo ver aquellas que son ineluctables. Según yo veo, se ha perdido una especie de libertad que proviene de la capacidad de poseer su propio elemento. El pez posee el suyo, lo mismo que el pájaro y el animal terrestre. Thoreau contaba aún con el bosque, pero ¿dónde se encuentra ahora un bosque donde el ser humano pueda probar que es posible vivir en libertad por fuera de las formas dictadas por la sociedad? Por fuerza debo decir que en ninguna parte. Si yo quiero ser libre, me es indispensable que lo haga en el interior de estas formas. El mundo es entonces mucho más fuerte que yo. Yo no puedo oponer nada más a su poder, distinto a mi mismo, pero, de otra parte, esto es mucho. Pues, en la medida en que yo me resista a ser aplastado por el número, yo también puedo ser una potencia. Y mi poder puede ser asombroso en la medida en que yo pueda oponer la fuerza de mis palabras a la fuerza del mundo, pues aquel que construye prisiones se expresa menos bien que aquel que lucha por la libertad. Pero mi poder no conocerá límites el día en el cual yo no tenga nada más que mi silencio para defender mi inviolabilidad, puesto que ningún hacha puede hacer presa del silencio vivo. Tal es mi único consuelo. Sé que las caídas en la desesperación serán muchas y profundas, pero el recuerdo del milagro de la liberación me lleva como en un ala hacia un fin que me produce vértigo: un consuelo que sea más que un consuelo y más grande que una filosofía, es decir, una razón para vivir» (Dagerman, 1981:20-21). Esta separación del hombre respecto a la (madre) naturaleza es también expresada por Sloterdijk a través de un personaje de su novela: «En los animales existe esa condición óptima del alma que es propia de todos los seres instintivos no reflexivos, que no están marcados por la división ni conocen más relación con el mundo que la adaptación y armonía vigilante con el entorno. En la especie humana, sólo en el niño se observa un atisbo de este modo de ser anímico. Por lo demás, el reino animal está presente en nosotros únicamente en modos de privación como una pérdida, como un absoluto y doloroso Nunca Más» (Sloterdijk, 1986:254). La casa, pero más aún la casa imperio y la casa mundo tecnocientífico significarán esa ruptura con la tierra como madre nutricia.

El autor retoma el tema del seno acogedor que había considerado en otro de sus libros (Sloterdijk, 2001). En ambos razonamientos el lector halla eco de la teoría de Melanie Klein, malquistada por Freud por la preferencia que éste concedió a su hija Ana, en esa rivalidad entre mujeres: Melanie había planteado que más allá del Complejo de Edipo, la ortodoxia de Freud, la relación del niño o niña con la madre y con su seno era fundamental en la constitución de la subjetividad (Klein), algo que apunta a lo que he denominado mito matricial como polaridad opuesta al mito patriarcal. Y con lo cual la filosofía de Sloterdijk se torna más andrógina encontrándose, si se quiere, con la promesa de la protofilósofa, Diotima de Mantinea, quien iniciara a Sócrates en el arte mayéutica y en el amor al saber (*philo sophos*) mediante el saber del amor, como lo transcribe Platón en *El Banquete*. Erotización de la filosofía, se diría, si no fuera porque al mismo tiempo, como en el arquetipo del libro de Platón, el Eros o el amor se entretienen de modo cómico y trágico a la vez, con la destinación a la muerte.

La conciencia de la muerte es aquello que está en el linde entre el *bios* y *zoé* y esa especie separada y a la vez separadora que es propia del gran «selector» para emplear un neologismo que se refiere al *homo faber* como organizador en cierta etapa de la evolución de la selección de las especies y de la marcha de la naturaleza «El yo no surge por un reflejo especular ilusorio, como seductora y equivocadamente ha enseñado Lacan; adopta, primero, una figura autorreferente por la anticipación de orfandad y viudedad; se afirma a sí mismo en tanto abandonado y abandonante. El yo es el órgano del preabandono y de la predespedita» (145). Digamos de paso que cuando el gran antropólogo Gordon Childe (1965:86-131) estableció los trazos de la revolución del neolítico se le olvidó indicar que lo crucial allí no sólo fue la domesticación de plantas y de animales, sino lo que es su premisa: la domesticación *parcial* de la especie, mucho más de la mujer, que según la hipótesis de Simmel es la inventora de la casa (1938), que del hombre que por gracia de los excedentes sale de ella como agente del imperio, siendo la mujer una ficha, crucial en el intercambio exogámico y en la ampliación del territorio mediante los mecanismos de la alianza.

Pero digamos que esta reflexión no es tan peregrina porque justamente el alejamiento del padre que deja la casa en pos de las guerras de todos los imperios es una de las mayores matrices tanto de muerte como del abandono, como se prueba en la saga de Odiseo. La *Odisea* es un referente engañoso con el mito del retorno del guerrero a casa, porque como lo establecen las leyendas recogidas por Dante en *La Divina Comedia* al situar a Ulises en el mismo infierno, en él se configura el arquetipo de todo imperio como ruptura de tramas locales y comunales: «...ni la dulzura del afecto a mi hijo, ni la piedad por mi anciano padre, ni el amor que le debía hacer feliz a Penélope pudieron vencer en mí

el ansia que sentía de conocer bien el mundo y los vicios y el valor humanos, por lo cual me lancé por el ancho mar abierto, solo, con una barca y los pocos compañeros que no me abandonaron nunca» (Canto XXV). Odiseo o Ulises no sólo había llevado la guerra a Troya, sino que además la introdujo en casa a través del acoso de los pretendientes. Ítaca es hoy la metáfora de un mundo en busca de una domesticación global, de un reposo a través de un nuevo *homing*¹³, un retorno de la especie a una habitación justa con todas las especies de la ecumene, la casa común de la vida. Por ello mismo, Telémaco es el arquetipo antiguo y nuevo de la búsqueda de conciliación entre el padre y la madre, el globo y la aldea. Y por la misma razón, el destejer la trama de todo imperio es una lucha que remite en la épica de la vida cotidiana y de la educación a una subjetivación del sujeto que rompa las cadenas que los sujetan como fámulo a micropoderes y a macropoderes. Así pues, añadamos a estas reflexiones en torno a la muerte, el abandono y la lucha por el reconocimiento, la idea de que estos fundamentos ontológicos son más decisivos de lo que se piensa en la configuración de la estructura y de las relaciones sociales en la nación y en el mundo, desde la familia donde a través de la alianza y de la exogamia se trenzan juegos de micropoder cruciales, hasta la estratificación, tan teñida por los temas de la alianza y la influencia social inundadas por luchas íntimas y sociales en relación a la distribución social de dinero, poder y prestigio. Un solo ejemplo: el prestigio es la lucha simbólica por estar dentro o fuera de aquello que culturalmente se imagina o se formula como un círculo de salvación. Esos juegos de poderes aparecen como envidia, odio, desafecto, orgullo, ira, todo aquello que compone las pasiones tristes y que viene a ser el sustrato de todo melodrama, pero también el fundamento para un nuevo modo de pensar la sociedad desde el problema general del reconocimiento y del rechazo o del abandono. Asuntos que se pueden pensar mejor desde las orillas y los márgenes de esta *América Ladina* (es decir, transcultural, ambigua, fronteriza) que desde los centros de poder.

Añadamos también que estos temas del abandono, del rechazo, de la injusticia y de la separación son cruciales para intentar una nueva lectura de Colombia, pues bien vistas las cosas tres de los problemas axiales de la nacionalidad: la violencia, el desplazamiento y el descentramiento se refieren a esta raíz ontológica. Abandono que se manifiesta de múltiples formas y que se relaciona con lo que he llamado, siguiendo la metáfora de la neurología, como socio - transmisores de las violencias: abandono del estado, abandono del padre, abandono de sí mismo, abandono de la piedad y de la justicia, abandono del amor. Para comprender el tema del abandono y su relación con el desplazamiento como algo liminar: estar y no estar, ser flotante, ni de

¹³ *Homing* es la figura que en biología designa el regreso de una especie al lugar del nacedero que es también el de la muerte.

aquí ni de allá, expulsado de donde viene y a donde va, la condición del meteco (extranjero en toda parte), sometido al rechazo múltiple, puede consultarse el excelente libro de Alejandro Castillejo, *Poética de lo Otro*, en el cual, con la sensibilidad ya expuesta en el nombre del libro, trata el desplazamiento con etnografía «poiésica», más allá de esos registros estadísticos y anónimos que suelen ser dominantes en la consideración de un fenómeno tan dramático y que en la profusión estadística ciegan la mirada para la consideración antropológica de la muerte como experiencia individual densa (Castillejo, 2000).

La socialización primaria *inscribe* el carácter de cada sujeto, o compone a cada individuo en su *soma* y en su *sema* como un conjunto de caracteres. Al subrayar el verbo inscribir nos situamos en el terreno que he llamado con el neologismo de «inscritura». Y al emplear la palabra «caracteres» lo hacemos de modo deliberado porque esa palabra proviene de un vocablo latino y griego que significa grabar. La infancia graba en sentido estricto —y con un juego de palabras, se podría decir que grava, es decir, que cobra—: compone un libro bio-cultural absolutamente inédito con los signos biológicos y genéricos del genoma y de la cultura.

Empleando las metáforas de la cibernética (*Kubernetes* es pilotaje), la infancia forma lo que se podría denominar el disco duro, *hardware*, o la caja negra que dispone el mapa de las instrucciones generales de la vida en tanto *soma* o *sema*, mientras que las lecciones de la vida que se aprenden en la educación formal, no formal e informal son como una especie de distintos programas blandos, *software*. También corresponde a lo que Bourdieu llama el *hábitus*, o sea la predisposición a un modo característico de ser social de cada cual. Tal *habitus* como *kubernetes* o piloto de la vida impone un destino o destinación, frente al cual la tarea de la educación es interpretarlo y transformarlo por actos de razón, de voluntad, de libertad y de juicio en un designio o proyecto de vida.

Esto quiere decir que como sujeto (aquello que sub-yace, según la etimología, *sub-iectum*) cada cual es objeto (*ob/iectum*, aquello que está ante sí) de una marca que lo imprime como un trayecto (*trans-iectum*, lo que es arrojado, echado a través o a lo largo de un curso de tiempo) y un proyecto (*pro-iectum*, lo que está echado o lanzado o arrojado hacia delante, hacia un futuro incierto). Con estos dos conceptos se subraya el carácter pre-destinado de cada ser y a la vez su dimensión teleológica: ser dispuesto para alcanzar una configuración potencial más allá de la dotación fundamental, y más en particular en la especie humana por la capacidad de variar los fines a lo largo de la existencia: es el tema de lo inacabado y abierto de cada ser, de su plasticidad. Y todo ello podrá representarse del siguiente modo: cada cual es como sujeto/objeto un envío (*schicken*, enviar, destinar en alemán) respecto a un trayecto o trayectoria previa en su doble inscripción como *soma* y

sema: cada cual está pre-cursado, pre-instruido, pre-determinado, pre-configurado, pre-escripto. Esta pre-disposición puede asumir la forma de un destino (*Schicksal*), que puede entenderse como una predisposición a la redundancia, a la reiteración de las instrucciones, a la reduplicación de la información inscrita, a la refrendación de un *habitus* como tendencia a la repetición, a un cierto automatismo. Este destino puede ser o no trágico: trauma somático, semántico, como tramas o tejidos rotos. Puede o no transformarse en un designio propio, es decir en una destinación o designio propio por obra de la libertad y de la razón. Esto depende de los acontecimientos engarzados que conforman una historia o un devenir de la destinación, en esa variación entre insistencia y existencia (*Geschichte*, en alemán, como historia o sucesión de acontecimientos de lo destinado en relación con el azar, la necesidad, la existencia, en el juego de la experiencia) y en suma ese balance que se comprende como caso juzgado cuando el *soma* se hace cadáver, es decir, cuando cae la máscara y acaba la experiencia, comprendiéndose el caso como una historicidad acabada (*Geschichtlichkeit*).

Lo que queda por esbozar de aquí en adelante es la arqueología y el devenir de esta historicidad del sujeto. Para comenzar a elucidarla como un envío o destino, y por tanto esta tensión entre destino impuesto y designio propio; y para precisar el sentido del carácter de esta grabación en la infancia, o de la grabación de este carácter que es el sujeto entre ingenuo (no nacido a la cultura) y neonato (nacido a la cultura), podemos partir de un término que no puede ser más feliz —y redundante en la polisemia de lo que significamos— que Morin tomó en préstamo a la etología, el *imprinting* cultural:

Bajo el conformismo cognitivo hay mucho más que conformismo. Hay un *imprinting* cultural, huella matricial que inscribe a fondo el conformismo y hay una normalización que elimina lo que ha de discutirse. El *imprinting* es un término que Konrad Lorentz propuso para dar cuenta de la marca sin retorno que imponen las primeras experiencias del joven animal (como en el pajarillo que saliendo del huevo toma al primer ser viviente a su alcance como madre: es lo que ya nos había contado Andersen a su manera en la historia de El Patito Feo). El *imprinting* cultural marca a los humanos desde su nacimiento, primero con el sello de la cultura familiar, con el de la escolar, y después con la universidad o en el desempeño profesional (Morin, 2000:21).

Cuando Morin habla de conformismo cognitivo, intenta explicar aquello que Kant llamaba en su *Crítica del Juicio* la *ignava ratio*, la razón perezosa, es decir, indolente a la autocritica que, mucho antes de la reflexividad y de otras visiones contemporáneas semejantes —la autoetnografía, el autoanálisis, la autocritica de Morin—, indicaba el camino de una propedéutica del conocimiento en el examen de sí del sujeto, algo que

viene de Montaigne. Pero la petición de principio de reflexión propia de Kant no superaba todavía esa visión de transparencia del sujeto que proviene filosóficamente del *Cogito, ergo sum*, de Descartes y por lo tanto de un sujeto trascendente: por decirlo en la forma de la crítica literaria, un discurso omnisciente (*Deus ex machina*) y extradiagético de un narrador o pensador omnisciente, situado a la altura de Dios y que mira los fenómenos desde su altura nouménica o desde su episteme incommovible. El sujeto cognoscente de la tradición de la metafísica es arrogante, jactancioso, presumido, obstinado y dominado por un orgullo que lo ciega para ver lo que no cabe en las anteojeiras de la razón.

La crítica del sujeto abstracto, universal, trascendente u omnisciente se ha ejercido desde distintos ángulos en los dos siglos pasados. En las ciencias sociales, la subjetividad abstracta se minó con el núcleo válido de la teoría marxista, cuando argumentaba que nuestras creencias corresponden a posiciones sociales distintas y, por tanto, a diferentes intereses. O con la teoría weberiana cuando postulaba que nuestras afirmaciones históricas siempre rebatibles deben entretenerse en una cuidadosa distinción de juicios de valor (*Werturteil*), a los que siempre somos proclives según nuestras preferencias axiológicas; de inevitable referencia a valores (*Wertbeziehung*) pues nuestra «objetividad» de modo ineludible está encuadrada en valoraciones que seleccionan hechos dignos de estudio y formas de considerarlos; y de una muy elaborada libertad de valores (*Wertfreiheit*), que no es otra cosa que nuestro esfuerzo —ética de responsabilidad contra ética de la convicción— por hacer honor a la dura realidad del mundo, cualesquiera que sean nuestras creencias y valores, lo cual implica incorporar el espíritu de duda y de crítica propio de la ciencia moderna (Weber, 1965, 1973, 1967).

En la etnografía, el fin del sujeto universal se prefiguraba ya en las afirmaciones de Herder sobre la pluralidad de las culturas y proseguirá con la proteica aparición de los/as otros/as, con sus racionalidades distintas, tal como fueran expuestas por todas las corrientes de la antropología y la etnografía, desde hace menos de cincuenta años y retomadas por los estudios culturales.

La revolución epistemológica introducida por Freud, con todas sus limitaciones, no fue menos determinante que la crisis de representación del sujeto y por ende de todo cuanto éste concibe. Frente a la transparencia del sujeto cartesiano, «pienso, luego existo», o del sujeto kantiano, «las estrellas sobre mí, el mundo moral en mí», aparece en el psicoanálisis un ser constituido a contrapelo entre una apariencia racional, que expresa el peso diurno de las máscaras sociales con sus compulsiones y convenciones, así como un fondo casi inefable e innominado de pro o proto pulsiones libidinales y de impulsiones mortales que lo habitan, lo determinan, lo hablan y casi lo actúan. Y ello no tan sólo en los casos extremos de la locura o de la neurosis.

Con el ascenso del estructuralismo dicha crisis se manifestó como la muerte del sujeto, en tanto abstracción negadora de las diferencias y en tanto construcción que impedía pensar la fuerza de hechos subyacentes a la epidermis racional de actores sociales. Fue ésta la dimensión más conspicua del estructuralismo, sea en la antropología, con Lévi-Strauss, al considerar la pluralidad de las culturas y la fuerza de las relaciones pautadas por las mitologías que guían el ser social en sus formas de parentesco, en sus modos de convivencia o en sus creaciones culturales; sea en la historia al desechar la historiografía basada en grandes nombres; sea en la crítica literaria o estética al hacer a un lado la banalidad de las explicaciones de las obras en términos de la biografía de los autores, puesto que lo que se requería ahora era hacer decir al texto o a la textura estética lo que éstas tienen de obra abierta; sea en la economía o en las ciencias sociales cuando se piensa en el poder agregado de las corporaciones o en los determinantes culturales de la individuación mediada por pautas establecidas de valores y de normas y por modelos cristalizados de posiciones y papeles sociales; sea en el psicoanálisis, cuando Lacan piense al individuo concreto como una función de las articulaciones del lenguaje y del inconsciente que se esconde en el fondo de ellas, organizado como trama determinada por las cisuras y costuras del sujeto con quienes lo inscribieron como ser en la cultura. Pero la llamada muerte del sujeto, que fuera casi una consigna del estructuralismo, no debería leerse de modo literal¹⁴. Se trata de la muerte del sujeto en cuanto sujeto abstracto, es decir, de aquel que correspondía al ideal del hombre burgués o europeo de la modernidad. No en absoluto del sujeto en cuanto ser diferenciado y constituido en su falla que lo unifica, para expresarlo en términos de una aporía y como se ha dicho con Sloterdijk como potencialmente abandonado y abandonante¹⁵.

Pues justamente, como lo ha señalado Touraine, los distintos y nuevos movimientos sociales que han aparecido luego del auge del estructuralismo, de los años sesenta en adelante, comenzando por el feminismo, han tendido a señalar, por una vía negativa, la distancia que hay entre un ideal abstracto de ser «humano» —incluso los derechos «humanos», formulados en términos genéricos— y los predicados ontológicos que se derivan del ser mujer, niño, anciano, indígena, pobre o de cualquier condición social o cultural en situaciones concretas de existencia. Y por vía positiva tales distancias han tendido a diseñar un discurso de las diferencias, contrapuesto al propio de las identidades abstractas y pseudo universales, y lo que, a mi modo de ver es más importante, a apuntar a principios epistemológicos de complejidad para hilvanar de modo más fino lo que hay de igualdad y de diversidad en el ser de hombres y de mujeres. Un ejemplo de ello estriba en que la matriz

¹⁴ Una excelente discusión en torno a este cruce de caminos se halla en el libro de Bernard - Henry Lévy 2000 (2001). En especial el apartado: «¿Qué es un sujeto?»: 214-218.

¹⁵ Muy lúcido razonamiento se halla en el ensayo de Castoriadis, 1986.

clásica de derechos civiles y de derechos humanos ha debido redefinirse o ampliarse en las últimas décadas con la inclusión de derechos, los llamados de cuarta generación, que a tiempo que instituyen derechos específicos (mujeres, niños, ecológicos), incluyen urdimbres genéricas de respeto a las diferencias, consideradas en una distinción más sutil bajo el espectro común de derechos culturales. No obstante, nada hay más resistente a la crítica que la imagen del propio yo, como lo comprueba cualquiera en el segundo a segundo de su existencia. Husserl habla de este obstáculo en el camino de la verdad que es el «dogmatismo innato» de cada ser humano (Lévinas, 2005). Habría que indicar, siguiendo a Morin y a Bourdieu, que el dogmatismo no es algo innato, sino que es pre - formado y por lo tanto importa mucho hacer la arqueología y la desconstrucción del yo cognoscente en general y del yo fenoménico en cada existencia, para lo cual, como hacía Heidegger yendo hasta los griegos, es preciso deletrear de nuevo la infancia: infancia de la humanidad, infancia de la humanidad en cada cual.

Es en este contexto en el que se puede valorar la noción del *imprinting* cultural. El *imprinting* es la impresión temprana de un carácter o de unos caracteres; en nuestros términos, los códigos genéticos y los códigos culturales adosados como forma de ser en cada sujeto según haya sido la historia de su crianza en ese espacio envolvente de la familia biológica o putativa y sea como sea que ella haya sido conformada a través de historias. Los progenitores son, según la metáfora genial de Lorenz, una suerte de impresores, como esos linotipistas que acomodaban en una caja (el cuerpo del infante) una serie de caracteres. Se añadiría que conforman un libro, el libro secreto que es cada cual para sí mismo y un libro de lectura e interpretación abierta que nunca deja de develarse, de la *a* la *zeta* de la vida y de la muerte. Libro único, sin embargo conectado al Libro Universal. Por ello mismo, cada cual es para sí mismo el lugar común más socorrido y empero, el más desconocido de los lugares comunes. Sucede lo mismo con la familia o con la prole, que son el lugar común siempre presupuesto, pero las más de las veces tácito, casi inefable, incluso plagado de secretos, y al mismo tiempo empero es el lugar común que vuelve y vuelve como fantasma, como *re/venant*, aquello que es lo más recurrente en la vida, tanto como una canción que repite y repite su melodía.

Empero, aquí conviene hacer otra salvedad a la excelente observación de Morin. Él habla de una «huella matricial»: sería más correcto hablar de huella matricial y patricial. La unilateralidad señala la importancia que Morin atribuye a la madre en la configuración del carácter y ya sabemos por su biografía (1995) la huella que dejó la ausencia de la madre, su muerte (de nuevo, el tema del ser abandonado y el riesgo de ser abandonante), una que lo llevó a una telemaquía cósmica fantástica para designar en el pensamiento amoroso la idea de una tierra-patria.

El texto de Morin también insiste dos veces en que en la infancia se imponen «marcas». Cada ser es marcado, demarcado, remarcado, en lo que es un molde inconsciente de cada existencia, y que por expresarlo en estos términos contiene la secreta bitácora de navegación como plano de una insistencia en la existencia, la ruta que la experiencia —y aquí será importante la consideración de la adolescencia y la juventud como ese *placet experiri*¹⁶— y su interpretación por parte del sujeto modificará con los azares, riesgos, contingencias, *kairos* u oportunidades del mundo. Si el proceso de socialización, incluyendo allí la radical o familiar y también la educación formal, formal e informal, se comprenden bajo estos prismas, quizás podamos hallarnos en condición de repensar toda la pedagogía (*paidos agein*, conducir a los niños), para transformarla en psicagogía (conducir a través de la psique) y quizás más en mistagogía (conducir a través de lo secreto), modelo que no se ha de entender como un renacimiento de esoterismos —aunque sean válidas algunas formas de neochamanismo e incluso de tradiciones esotéricas—, sino con una decidida vocación ontológica anclada, como en *La Carta Robada* de Poe, que es nuestro principal modelo, en enseñar (*in-signum*) aquellos signos o indicios que no se ven o advierten en el lugar común porque permanecen como secretos al ser demasiado evidentes.

Bibliografía

- Abraham, Nicles y Marie Torok. 2001. *L'Écorce et le Noyau*. Paris, Champs/Flammarion.
- Agamben, Giorgio. 1998 [1985]. *Homo Sacer. El poder Soberano y la nuda vida*. Valencia, Pretextos.
- Agamben, Giorgio. 2001 [1996]. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Pretextos.
- Agamben, Giorgio. 2003 [2002]. *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia, Pretextos.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens y Scott Lash. 1997 [1994]. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, Alianza.
- Borges, Jorge Luis. 1974. «El Etnógrafo». En: *Obras Completas*. Buenos Aires, Espasa.
- Bourdieu, Pierre. 1990 [1984]. *Sociología y Cultura*. México, Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El Sentido Práctico*. Madrid, Taurus.

¹⁶ Donde mejor se expone esta condición del abrirse la juventud a la experiencia como a la aventura es en la novela *Wilhelm Meister* de Goethe. Allí también indica que la juventud es estética, la madurez filosófica y metafísica y la ancianidad teológica.

- Bourdieu, Pierre. 1993. *Cosas Dichas*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- Burke, Edmund. 1987. *De lo Sublime y de lo Bello*. Madrid, Ed. Tecnos S.A.
- Calvet, Louis Jean. 1996. *Historia de las palabras. Etimologías Europeas*. Madrid, Gredos.
- Castillejo, Alejandro. 2000. *Poética de lo otro*. Bogotá, Icanh.
- Castoriadis, Cornelius. 1992. «El estado del sujeto hoy», en: Castoriadis, Cornelius. *El Psicoanálisis, Proyecto y Elucidación*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Corripio Corripio, Fernano, 1984, *Diccionario Etimológico General de la Antigua Lengua Castellana*, Barcelona, Ed. Bruguera.
- Childe, Gordon. 1965. *Los orígenes de la civilización*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Dagerman, Stig. 1981. *Notre besoin de consolation est impossible à rassasier*. Paris, Actes Sud.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1974 [1972]. *El antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona, Seix-Barral.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1994. *Mil Mesetas*. Valencia, Pre-textos.
- De Quencey, Thomas. 1990. *Confesiones de un inglés comedor de opio*. Madrid, Alianza.
- Derrida, Jacques. 1994. *Fuerza de Ley. El Fundamento Místico de la Autoridad*. Madrid, Tecnos.
- Derrida, Jacques. 1995. *Espectros de Marx*. Madrid, Ed. Trotta.
- Drosdowski, Günther, editor. 1997. *Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*. Mannheim, Dudenverlag.
- Durand, Gilbert. 2004. *Las Estructuras Antropológicas del Imaginario*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Elias, Norbert, 1987 [1977]. *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1984. *Hermenéutica del Sujeto*. Madrid, La Piqueta.
- Foucault, Michel. 1991 [1976]. *Historia de la sexualidad. 1. – La voluntad de saber*. México, Siglo XXI.
- Freud, Sigmund. 2000. *Studien Ausgabe*. Frankfurt, Fisher.
- Fuenmayor, Víctor 1992. «La Muerte y el Signo», en: *Jornadas de formación en estudios culturales*. 1-24. Bogotá, Universidad El Rosario.
- Fukuyama, Francis. 1992. *El fin de la historia y el último hombre*. Bogotá, Planeta.
- Geertz, Clifford. 1996 [1973]. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

- Giddens, Anthony y otros. S.f. *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, Anthropos.
- Giddens, Anthony. 1995 [1991]. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona, Península.
- Giddens, Anthony. 1998 [1992]. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid, Cátedra Teorema.
- Girard, René. 1975 [1972]. *La violencia y lo sagrado*. Caracas, Universidad Central.
- Green, André. 1992. «Oedipe, Freud et nous», en: *La Déliaison. Psychanalyse, anthropologie et littérature*. 70-146. Paris, Les Belles Lettres.
- Hegel, G.W.F. 1966 [1807]. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. 1988. *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona, Edhasa.
- Heidegger, Martin, 1986. *Sein und Zeit*. Sechzente Auflage. Tübingen, Max Niemeyer.
- Kant, Immanuel. 1957. *Kritik des Urteils*. Frankfurt, Insel Verlag Wiesbaden.
- Klein, Melanie. «Envidia y Gratitude. Amor, Odio y Reparación. El sentimiento de soledad y otros ensayos». En *Obras Completas*. Tomo VI. Buenos Aires, Paidós.
- Kojève, Alexander. 1971. *La Dialéctica del Amo y el Esclavo*. Buenos Aires, Editorial La Pléyade.
- Lacan, Jacques. 1988. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, Jacques. 1990. «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud», en: *Escritos*. México, Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude, 1981. *Las estructuras elementales de parentesco*. Barcelona, Paidós.
- Lévinas, Emmanuel. 1987. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Ed. Sígueme.
- Lévinas, Emmanuel. 2005. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger. Martin Heidegger y la ontología*. Traducción inédita de Gabriel Restrepo.
- Luhmann, Niklas. 1996 [1973]. *Confianza*. Barcelona, Anthropos.
- Luhmann, Niklas. 1997 [1992]. *Observaciones de la modernidad*. Barcelona, Paidós.
- Liotard, Jean François. 1997 [1991] *Lecturas de Infancia. Joyce-Kafka- Arendt-Valéry-Freud*. Buenos Aires, Eudeba.
- Morin, Edgar. 2003 [2001]. *El método. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid, Cátedra.

- Morin, Edgar. 1987. *Pensar l'Europe*. Paris, Gallimard.
- Morin, Edgard. 1995. *Mis Demonios*. Barcelona, Kairós.
- Morin, Edgard. 1998 [1997] *Amor, Poesía, Sabiduría*. Bogotá, Magisterio.
- Morin, Edgard. 2000. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Bogotá, Ministerio de Educación.
- Moreno, Belén del Rocío. 2003. «De lo sublime a la sublimación», en: *Al Margen*, 5:52- 82.
- Negri, Toni y Hardt, Michael. 2001. *Imperio*. Bogotá, Desde Abajo.
- Ospina, María Angélica. 2004. Propuesta de Tesis de Maestría. «El asilo de locas (1874-1970).un siglo de enfermedad mental entre las mujeres bogotanas». Trabajo presentado en la clase de Diseño de Investigación 1. Universidad de Los Andes, Maestría en Antropología.
- Otto, Rudolf. 1980. *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid, Alianza.
- Pabón, José M. 1967. *Diccionario Manual Griego -Español*. Barcelona, Bibliograf.
- Parsons, Talcott. 1978. *Autobiografía Intelectual. Elaboración de una Teoría del Sistema Social*. Bogotá, Tercer Mundo.
- Pinzón Carlos Ernesto y Garay Gloria. 2004. *Diálogos con la vida diálogos con la teoría. Ejercicios de autoetnografías experienciales*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, Gabriel 1992. «Palimpsesto sobre Freud». *Revista Colombiana de Psicología*, 1:83-88.
- Restrepo, Gabriel. 2001. «Inscritura y Escritura. El cuerpo, metáfora de metáforas». *Mecanografiado*. Escrito inédito para una conferencia en la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional en octubre de 2001.
- Restrepo, Gabriel. 2005a. *Arqueología de la Urbanidad de Carreño*. Bogotá, Fundación Universidad Autónoma de Colombia.
- Restrepo, Gabriel. 2005b. *Las tramas de Telémaco una nueva stoa: portales y pasajes para re/significar la ciudad/región/nación/mundo*. Bogotá, Fundación Universidad Autónoma de Colombia.
- Restrepo, Gabriel y otros. 2005c. *Ciudad /nación/ mundo:escuela y formación en conciudadanía democrática*. Bogotá, inédito, informe para la Secretaría de Educación.
- Restrepo, Gabriel 2005d. «Bailar en la cuerda floja de la utopía». En: *Palimpsestus* (Bogotá, Universidad Nacional), número en prensa.
- Restrepo, Gabriel. 2005e. *Fiesta, Caridad y Ahorro. Excurso sobre el carisma social y la pentecostés en el umbral del bicentenario de la Independencia*. Bogotá, Mecanografiado.

Restrepo, Gabriel. 2005e. «Etnografía y poesía: visión y escucha», ensayo en elaboración. Bogotá, Universidad de los Andes.

Ruffié, Jacques 1985a. *Le Sexe et la Mort*. Paris, Odile Jacob .

Schiller, Federico. 1952. *Cartas sobre la educación estética del Hombre*. Buenos Aires, Austral.

Sloterdijk, Peter. 1986 [1985]. *El árbol Mágico. El nacimiento del psicoanálisis en el año 1875. Ensayo épico sobre la filosofía de la psicología*. Barcelona, Seix Barral.

Sloterdijk, Peter. 2001. *Extrañamiento del Mundo*. Valencia, Pretextos.

Sloterdijk, Peter. 2003 [2002]. *Temblores de aire. En las fuentes del terror*. Valencia, Pretextos.

Sloterdijk, Peter. 2004. *Esferas II. Globos. Macrosferología*. Madrid, Siruela.

Simmel, George. 1938. *La Cultura Femenina*. Buenos Aires-México, Espasa Calpe.

Sobrevilla, David (ed). 1998. *Filosofía de la cultura*. Madrid, Trotta.

Touraine, Alain. 1995. *Penser le Sujet*. Paris, Fayard

Touraine, Alain. 1997. *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. México, Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max. 1965. *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon.

Weber, Max. 1967. *El político y el científico*. Madrid, Alianza.

Zalamea, Fernando. 2007. «El borde y el péndulo. Formas de la frontera y del tránsito en el pensamiento hispanoamericano 1928-2004». *Mecanografiado*, cortesía del autor.