

UAN
UNIVERSIDAD
ANTONIO NARIÑO

Volumen 8 No. 15
Julio - Diciembre de 2022
ISSN 1900-2734

Facultad de psicología

HILO
ANALÍTICO





Volumen 8 No. 15
Julio - Diciembre de 2022
ISSN-L: 1900-2734

Escribanos a:

hiloanalitico@uan.edu.co
Universidad Antonio Nariño
Facultad de Psicología
Carrera este No. 47A-15
Teléfono 5554 199
Conmutador: 3152989 ext. 3033
Bogotá, D.C. Colombia

https://revistas.uan.edu.co/index.php/hilo_analitico



Rector

Héctor Antonio Bonilla Estévez

Vicerrector Académico

Diana Isabel Quintero

Vicerrector de Ciencia, Tecnología e Innovación

Guillermo Alfonso Parra

Secretaría General

Martha Carvalho

Decano Facultad de Psicología

Yanine González Gómez

Directora Fondo Editorial

Lorena Ruiz Serna

Editor

Santiago Gualteros González

Corrector de Estilo

Jaime Sánchez

Fotografías

<https://pixabay.com/es/>

Diseño y diagramación

Héctor Suárez Castro

© Universidad Antonio Nariño. 2022

Los artículos aquí publicados no expresan la voluntad de la institución sino son responsabilidad de los autores que realizan cada uno de los textos aquí incluidos.

Editorial

Los procesos de vanguardia, tan aclamados y esperados en el espacio de la academia; nutridos de conversaciones profundas y hasta duelos encarnizados, dejan sus secuelas en los textos de los autores que, con cariño paternofilial, dan a luz sus ideas concatenadas en modelos estilísticos de comunicación científica, artística, profesionalizante y sistemática.

Sin embargo, el avance vertiginoso de las disciplinas humanas y sociales -particularmente de la psicología- corre el riesgo de perder sus bases fundamentales en beneficio de perseguir los ideales del zeitgeist de turno; de presentar innovaciones contractuales que, desde su historia, ya se han de considerar clásicas.

El presente número del 'Hilo' recoge algunos de los relatos vanguardistas dentro de la comunidad de la Facultad de Psicología, con el imperativo esencial de no perder la raíz del quehacer humanista que caracteriza el cariño de aquel parto intelectual y social de la Universidad.

Textos con sellos personales, exposiciones de las preocupaciones íntimas de los y las autoras, felicidades compartidas en nuestra comunidad, son algunos de los elementos que componen el trasegar cotidiano de la facultad, la cual, a través de la mancomunada relación compleja con realidades variopintas, entreteje prácticas que permiten afrontar con empatía y responsabilidad el ejercicio psicológico del país, en tiempos de cambio.

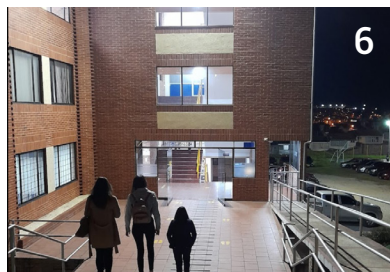
Mientras conversamos sobre en qué anda la psicología en la UAN, disfruten del Hilo Analítico.

Santiago Gualteros-González¹

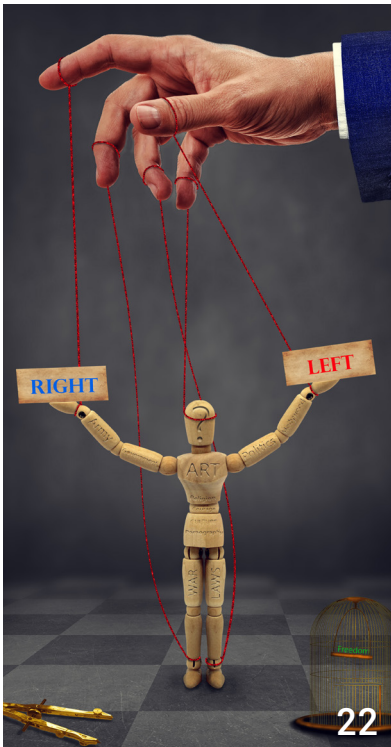
¹ Psicólogo Universidad Santo Tomás; Magister en Psicología Clínica y Doctorando en Salud Pública de la Universidad Nacional de Colombia, Psicoterapeuta y Docente Facultad de Psicología, Universidad Antonio Nariño. squalteros90@uan.edu.co

Contenido

Editorial	3
<i>Santiago Gualteros-González</i>	
Reseña de la historia de la facultad de psicología sede Tunja	6
<i>Olga Ligia Araque Moreno</i>	
Reseña semillero Fénix sede Tunja	10
<i>Olga Ligia Araque Moreno</i>	
Brochas, tacones y pelucas	12
La Performatividad Drag desfajada	
<i>Christian Camilo Useche Pineda</i>	
La importancia de un abordaje familiar sistémico en terapia	17
<i>Nicolás Esteban Vargas López</i>	
La muerte como objeto perdido en las filosofías de Emil Cioran y Philipp Mainländer:	22
Hacia una comprensión psicoanalítica del enfoque pesimista en la filosofía	
<i>Cristian Arcángel Ardila Amado</i>	



De la política a la educación, prácticas discursivas, culturales y sociales: Un esbozo psicológico <i>Wilson Fabián Mejía-Villa y Raúl Alberto Montoya-Rodríguez</i>	40
¿Qué tiene mi hijo? Una mirada desde el psicoanálisis a la relación entre los padres y sus hijos. <i>Jeison Estive Bolaños Velandia</i>	55
¡Lo logramos! Renovación de Registro Calificado de Psicología Distancia <i>Maribel García Rivera</i>	60
La Noche Oscura Del Alma <i>Berenice</i>	63



Reseña de la historia de la facultad de psicología sede Tunja

Olga Ligia Araque Moreno¹

La sede Tunja de la UAN inicia labores el 10 de marzo de 1987, ofreciendo varios programas de pregrado y posgrado. Para el 23 de agosto de 1994, la universidad construye su propia sede con el objetivo de contribuir al desarrollo regional de los 123 municipios del Departamento de Boyacá, más directamente de la ciudad de Tunja, a través de la formación de profesionales al servicio del sector productivo, la academia y el sector público, y es en este año en el que se instaura el programa de psicología a Distancia.

Es de resaltar que el programa de psicología se crea con el fin de contribuir a suplir, en parte como se indicó anteriormente, los requerimientos de la ciudad de Tunja en el ámbito de los servicios y en el afrontamiento de las problemáticas individuales y sociales que en este contexto social se presentan.

Así mismo, el objetivo permanente será el de fortalecer el rol profesional del psicólogo en la comunidad como escenario de desarrollo, en especial por la diversas relaciones que se dan a nivel político, social, y cultural, de las cuales depende el crecimiento personal y colectivo; aportando, así, a la comprensión e intervención en estas dimensiones, para apoyar la organización social, los vínculos intra-personales y familiares, al igual que la cohesión de esfuerzos en torno a propósitos, a partir de los cuales emergen principios básicos de desarrollo humano y convivencia, los que se asumen como requerimientos para consolidar las libertades individuales, potenciar el bienestar integral y la calidad de vida de la población tunjana.

El programa de psicología, en su modalidad a distancia, se ha desarrollado a lo largo de casi veintiocho años, de tal manera que se ha buscado, en esta renovación de registro calificado, mostrar su transformación y dinamismo. El programa se inauguró en consonancia con las políticas del Estado, que deseaban fortalecer la modalidad a distancia en una sociedad que asimilaba el sentido de la distancia

¹ Docente investigadora Universidad Antonio Nariño Sede Tunja. Contacto. Email institucional: olaraque@uan.edu.co

con instrucción por correspondencia, por radio, o escuela dominical.

Paulatinamente, se dirigió al fortalecimiento de la autonomía del estudiante, en los diferentes espacios académicos. Adicionalmente, se reconsideró el papel del docente y su transformación hacia un nuevo rol como tutor, en donde se privilegió la asesoría individualizada, y el fomento de actos pedagógicos en el que sus participantes (estudiantes y tutores) son vistos como pares con diferentes experiencias y saberes que, con el uso de mediadores pedagógicos, posibilitan la construcción dialógica del conocimiento.

Gradualmente, se pasó de modelos instruccionales al desarrollo de competencias profesionales que permitían al estudiante la autogestión de su conocimiento. Se ha incorporado el uso de las tecnologías de la comunicación como estrategia

de enseñanza y se ha redimensionado la práctica profesional desde una mirada ética de la responsabilidad del profesional. Finalmente, se ha consolidado la investigación como un eje de formación que desarrolla competencias transversales y en consonancia con las demandas sociales del conocimiento y la práctica profesional, de acuerdo a los nuevos roles de actuación del psicólogo que se han constituido al tenor de los cambios sociales.

Ante la necesidad de apertura del programa en la modalidad a distancia en la ciudad de Tunja, el enfoque se ha direccionado hacia el desarrollo de políticas que buscan la excelencia curricular y la proyección social para la transferencia de conocimiento a la sociedad, y el uso de las TIC, como estrategia de comunicación y acceso a la sociedad del conocimiento.



Los semilleros de investigación son una estrategia de apoyo, de profundización y fortalecimiento de la formación investigativa tanto de los estudiantes como los docentes.

Específicamente, para el programa de Psicología a distancia en la sede, la institución ha hecho esfuerzos por fortalecer su infraestructura física y tecnológica con el fin de garantizar escenarios de práctica para sus estudiantes y ofrecer servicios a la comunidad. Así mismo, se cuenta con servicios de bienestar y otras actividades extracurriculares que garantizan la formación integral de sus estudiantes.

Entre sus fortalezas se puede mencionar, en primer lugar, que el programa, desde su fundación en la ciudad de Tunja, se enmarca hacia el compromiso por la calidad en la formación de profesionales idóneos y la responsabilidad y compromiso social en el mejoramiento de la salud mental. Otra fortaleza, más estructural, es que cuenta con la Cámara de Gesell que permite la utilización de este espacio en asignaturas en las cuales se llevan a cabo laboratorios tales como: desarrollo, entrevista psicológica, medición y evaluación I y II, seminarios de clínica y asignaturas de clínicas, estas permiten complementar de manera práctica y participativa las bases teóricas, contextualizando los diferentes procesos interventivos.

De otra parte, los semilleros de investigación son una estrategia de apoyo, de profundización y fortalecimiento de la formación investigativa tanto de los estudiantes como los docentes. El programa de semilleros fomenta la investigación en ámbitos extracurriculares, y busca facilitar la formación y cualificación de grupos de investiga-

ción para desarrollar proyectos de investigación, y un espacio de integración interdisciplinar, toda vez que se propone crear grupos para que operen de manera conjunta y lleguen, incluso, a participar en las convocatorias para obtener ayuda financiera para la realización de sus proyectos. Sus actividades y logros públicos son divulgados en los espacios institucionales e interinstitucionales de socialización y premiación. Es así como, adicionalmente a los encuentros internos de la institución, se ha participado en los Encuentros de Semilleros de Investigación, entre ellos el Encuentro Nacional de Semilleros de Investigación, organizado por la Red Colombiana de Semilleros de Investigación (REDCOLSI).

Desde la Sede Tunja se estimula el objetivo de participar en las diversas líneas de investigación, relacionadas con procesos cognoscitivos, orientadas a la formulación de hipótesis frente a problemas regionales, y al desarrollo de alternativas de intervención aplicables a contextos educativos, organizacionales y comunitarios, direccionados a través de los trabajos de investigación formativa.

Asimismo, la Sede atiende los direccionamientos directos en investigación de la Unidad de Desarrollo de la Ciencia, Investigación e innovación (UDCII) como órgano que hace parte de la estructura de la facultad, dirige, ajustando los procesos en la gestión propia de su razón de ser, que consiste en dirigir, planear, ejecutar y controlar, sean trabajos de grado o proyectos de los profesores que surjan de la actividad académica o investigativa.

Según la política institucional en la Sede Tunja, desde la coordinación de investigaciones se da cumplimiento a funciones como:

- Fortalecimiento del programa académico en investigación formativa.
- Identificar y fundamentar las líneas de investigación en los procesos de investigación dirigidos desde los trabajos de grado y semilleros.

- Orientar al estudiante en la construcción de proyectos de investigación sobre factores y necesidades psicosociales en el contexto tunjano.
- Velar porque cada estudiante tenga la asesoría adecuada para elaborar su trabajo de grado.
- Propender por el cumplimiento de las normas que la universidad y la facultad han establecido para el desarrollo de trabajos de grado.
- Asegurar que los trabajos de grado se elaboren de modo que contribuyan al desarrollo de las líneas de investigación establecidas por la facultad y/o por la Dirección Nacional de Investigaciones de la Universidad.
- Coordinar, a través del comité de investigación, los procesos de gestión, en cumplimiento con los acuerdos (048) y PEI insstitucional.

El Programa de Psicología a distancia en la sede Tunja ha conformado semilleros de investigación con el objetivo de hacer ejercicios prácticos, toda vez que no ha sido posible formalizar su constitución por razones de índole administrativo.



De otra parte, se tiene una descripción de espacios curriculares en los que se pretende o se desarrolla la investigación en el programa. Así mismo el programa de psicología en la sede Tunja cuenta con una definición clara del perfil de los profesores (en términos de Formación y Experiencia) que tendrán responsabilidades en el programa sobre los aspectos relacionados con la Investigación.

En este sentido, los profesores de la sede Tunja, conocen los estatutos y lineamientos institucionales relacionados con la contratación de docentes y sus funciones, plan de vinculación y escalafón. Como también, los perfiles establecidos para la selección de cada uno de los profesores que dan servicio al programa son claros, desde esta perspectiva existe una correspondencia con el área curricular y funciones a desempeñar en el programa.

Desde esta visión fundamental, en la sede Tunja se tiene claridad acerca de las estrategias y lineamientos institucionales en relación con la proyección social, en tanto que el programa se desarrolla a través de mecanismos, como son los trabajos de grado y las prácticas profesionales, integrando actividades de proyección social orientadas a la comunidad, generando un espacio de bienestar social.

Finalmente, es importante resaltar que el municipio de Tunja hace parte de los cuatro principales centros urbanos más abanderados. Su posición geográfica estratégica encabeza un contexto que demanda, para su desarrollo y crecimiento, talento humano en el área de las ciencias sociales, por las complejidades que el ámbito urbano e industrializado implica para el desarrollo individual, para el tejido social y para el tratamiento a las problemáticas que allí se presentan.

Reseña semillero Fénix sede Tunja

Olga Ligia Araque Moreno¹

Figura 1
Logo y eslogan del semillero Fénix



Nota: Esta figura muestra el diseño del nuevo logo del semillero, como significado de renovación y cambio en las metas proyectadas en el crecimiento investigativo.

Descripción

El semillero, en la reunión de creación, decide tomar como nombre "Fénix", que representa, de acuerdo con la leyenda, una criatura de fuego capaz de renacer de sus propias cenizas. Muchos han comparado esta capacidad con el poder de resiliencia del ser humano.

Lo anterior, tiene como significado, el resurgir en tiempos difíciles, como lo fue la pandemia del COVID-19, así como también, el interés de seguir creciendo en su base investigativa, que recoge problemáticas psicosociales del ser humano, en contextos de impacto como son las comunidades, familia y desarrollo humano, entre otros aspectos.

Historia de la creación del semillero Fénix

Este semillero nace el 16 de febrero de 2018, a través de convocatoria de la líder, docente Olga Ligia Araque Moreno.

¹ Docente investigadora Universidad Antonio Nariño Sede Tunja. Contacto. Email institucional: olaraque@uan.edu.co

Inicia con la participación de 18 estudiantes, de diferentes semestres. En conjunto se construye el objetivo general, el cual es promover, orientar y liderar, a través del grupo de estudio, acciones investigativas que conlleven a consolidar procesos de búsqueda en base de datos, análisis e interpretación de temáticas orientadas a la psicología, que involucren aspectos psicosociales, que retribuyan al fortalecimiento del conocimiento científico.

Como objetivos específicos se plantearon tres de ellos: El primero, encaminado a fortalecer la línea de investigación del grupo de la facultad de psicología Esperanza y Vida. Como segundo objetivo se proyecta generar productos de investigación como artículos de revisión, y el tercero, avanzar en los procesos de investigación con visión futura de proyectos de investigación.

El semillero tendrá como proyección propender por ser un grupo de estudio sólido, con capacidad de liderazgo y de trabajo en equipo, a fin de consolidar la labor investigativa, que permita ser la base en la construcción de documentos teóricos y conceptuales, fundamentado en una cultura investigativa basada en el esfuerzo personal de cada una de las participantes del grupo, el cual se evidenciará en los productos elaborados y

entregados como avances a la construcción de resultados documentales propios de la psicología como ciencia.

El semillero en su trayectoria ha participado en eventos académicos como lo fue el Encuentro regional de semilleros de investigación REDColsi nodo Boyacá en el año 2018, y como producción académica ha publicado dos artículos working papers para la revista de la Gobernación de Boyacá en el año 2020. Así mismo ha organizado, con alto impacto, los encuentros de investigación formativa en la sede Tunja, en los últimos 4 años.

Para el año 2022, se proyecta la participación del semillero en el VI Encuentro Internacional de Investigación Universitaria – ENIIU 2022, el cual se realizará en la ciudad de Tunja, los días 10 y 11 de noviembre de 2022, en modalidad presencial, con dos trabajos de investigación, uno de ellos, corresponde al proyecto de investigación docente titulado **“caracterización y desarrollo de habilidades empresariales y de liderazgo en mujeres habitantes del municipio de Miranda, ubicado al Norte del Cauca”** y el segundo titulado **“investigación sistemática documental de los estilos de afrontamiento en la ruptura de pareja, en personas entre 18 y 40 años”**.

Brochas, tacones y pelucas La Performatividad Drag desfajada

Christian Camilo Useche Pineda¹

"We're All Born Naked and the Rest Is Drag"

Todos venimos a este mundo desnudos y el resto es Drag
RuPaul

Judith Butler (2004), en deshacer el género, planteaba la inquietud: "¿Cómo entran en el campo de lo político las personas drag, butch, femme, transgénero y transexuales?" (p. 51), como una de las bases para la comprensión del género como una actuación, performance, o reproducción cultural de discursos, actos y estilos socialmente aceptados. Así, y considerando el reconocimiento y crecimiento global que ha tenido el fenómeno drag a nivel mundial en recientes años, es necesario cuestionar si la performatividad drag corresponde solo una muestra de entretenimiento de personas con maquillajes extravagantes, pelucas destellantes y tacones elevados, o puede ser también un fenómeno que construye, moviliza, critica y cuestiona los estereotipos que se le atribuyen a la masculinidad y feminidad; o, incluso, pueda ser algo más.

Bajo tal perspectiva, si bien los bares, clubs, cine, televisión e internet son solo algunos de los escenarios que han permitido la salida del drag de la clandestinidad y prohibición a la que estaba relegada, reducir su impacto al espacio del entretenimiento no da cuenta de las otras posibles implicaciones que pueda representar para el mundo social e individual.

De ese modo, y a manera contextual, hemos de tomar en cuenta que el término "drag" no es reciente y, en cambio, realiza su primera aparición en el siglo XVI, donde su uso estaba relacionado a los hombres que interpretaban a los personajes femeninos en las obras de teatro; posteriormente, se ubicará como un elemento dramático y cómico en el siglo XIX desde el burlesque; permitiendo, de ese modo, su apertura al mundo del entretenimiento y del espectáculo.

¹ Egresado de Facultad de Psicología UAN, Integrante del Semillero Diálogos desde el Diván, cuseche24@uan.edu.co



Así, y considerando su evolución y transformación hasta nuestros días, el drag hace su entrada al escenario artístico-político, donde se consolida como un medio de expresión de lo marginado, censurado, prohibido e inquietante.

En ese sentido, es preciso reconocer que, como se toma de Rupp y Taylor (2016); el performance drag, en su amplitud, hace alusión a la representación de la feminidad, masculinidad u otra expresión de género, como lo andrógino; caracterizándose, no obstante, por ser una puesta en escena extravagante, paródica o sobreexaltada de los rasgos y actos que se les atribuyen a las posibles expresiones del género.

De ese modo, y diferenciándolo del travestismo, transformismo, transexualismo o transgenerismo, es posible indicar que el drag se ubica principalmente en el medio artístico, sin asociarse exclusivamente a la asunción de una identidad de género particular. Ello, sin embargo, no involucra que se traten de categorías en disputa, de hecho, pueden interrelacionarse, por ejemplo, desde la producción de actos o puestas en escenas drag en promoción de la visibilidad y reconocimiento

del movimiento trans, así como desde la no-exclusividad en quién lo puede hacer, permitiendo que cualquier persona, con cualquier expresión e identidad de género, pueda integrarse a esta representación.

Ahora bien, y empezando a reconocer el drag como un medio de expresión artística, su impacto no puede relegarse a los espacios de entretenimiento LGBT o queer²; sino que, como el arte en sí mismo, es posible visualizarlo como una forma de expresión, crítica, validación y visibilidad. Pero, en ese orden de ideas, ¿Qué se expresa? ¿Qué se critica? ¿Qué se valida? ¿Qué se visibiliza?

Una primera posible respuesta a estas inquietudes, indicaría que dependerá de la producción y dirección del acto o espectáculo drag, y de las intenciones e intereses de quienes lo realizan; pero, si bien ello puede ser acertado, no es suficiente para dar cuenta de los aspectos puntuales que son puestos en escena. De tal manera, una de las aproximaciones a esta inquietud nos lleva

² Sin que ello involucre que estas comunidades sean su único y exclusivo público, tal y como indica Villanueva (2017, p. 98).

a profundizar en la caracterización de las diversas expresiones de género, que puede llegar a ser el punto común de todo performance drag.

En ese modo, y como se indicaba previamente, dicha representación suele distinguirse por la exageración o sobreexaltación, lo cual, inicialmente, podría configurarlo como un acto subversivo dirigido a la confrontación de los esquemas y marcos heteronormativos de la sexualidad; sin embargo, y como referencia Villanueva (2017) a Butler (1993), "no toda performance drag cuenta con el potencial subversivo: sólo cuando se le atribuya una función paródica es que devendría un eje de la subversión" (p. 100).

Bajo dicha perspectiva, para que el drag se configure como un acto político subversivo, se precisaría de la inclusión del recurso burlesco y cómico en el espectáculo, que bien podría abordarse desde los gestos, expresiones y movimientos, o desde el discurso que se apropia y comparte en escena; e, incluso, la extravagancia y exaltación de los maquillajes y accesorios, puede igualmente considerarse en esta función paródica.

Ahora bien, no resultaría conveniente enmarcar el drag solamente en estos aspectos, en cuanto las puestas en escena ya no se limitan exclusivamente a la imitación o fonomímica (mejor conocido como lypsync), sino que también presentan espectáculos donde la pasarela, comedia, canto, y otros talentos o habilidades pasan a ser los protagonistas; que, en todo caso, podrían constituirse

como recursos subversivos del performance, de acuerdo con como sean utilizados.

En ese sentido, si bien en el drag se subvierten inicialmente los estándares heteronormativos de la sexualidad, esta no sería su única función, pues en cuanto hay una puesta en escena, en ella pueden representarse variedad de temáticas, discursos y actos que pueden tratar desde lo exclusivamente cómico, satírico o teatral, hasta lo político, económico, histórico, social, etc. De tal modo, el drag se convierte en un medio de crítica actuada que puede dar lugar, voz e imagen a lo que es polémico, marginado, censurado, prohibido o indecible, no solo a nivel social, sino también a nivel individual.

En ese orden de ideas, es oportuno indicar que el performance drag se caracteriza también por la apropiación, construcción y desarrollo de un personaje que, como indicará Villanueva (2017), en alusión a las prácticas drag:

Se trata de un esfuerzo por constituir una imagen, un significante, algo material y también se trata de significados. Las drag queens³ revisten sus implementos y prácticas con un significado que los transforma. Se podría decir que estos significados conforman representaciones que sustentan tanto a los sujetos como a sus personajes (p. 101).

En esa línea, podría inferirse que lo que se ve en el escenario es crítica e identidad actuadas; ya que, en la medida que la práctica drag posibilita la constitución de nuevas representaciones y significados, tanto para el mundo social, como para quien lo hace, se convierte en un mecanismo bajo el cual expresar y visibilizar posturas, mensajes y discursos que socialmente pueden ser mal vistos, censurados, oprimidos o, simplemente, rechazados.

Para que el drag se configure como un acto político subversivo, se precisaría de la inclusión del recurso burlesco y cómico en el espectáculo.

³ Al respecto, se podría considerar que tanto drag Queens como drag Kings, y otras expresiones posibles del drag, comparten dicho proceso de revestimiento.

Ahora bien, en la medida que permitiría realizar dicha expresión a nivel social, la adopción de un personaje en la práctica drag no podría quedar exenta de dicha función política y, en cambio, puede entenderse como un mecanismo estructurante de la identidad y personalidad de la persona, en cuanto posibilita poner en escena lo que el individuo no suele decir, expresar o permitir; ello, mediante la asunción de una nueva identidad drag como extensión de sí mismo.

De igual manera, el público que visualiza y es partícipe del performance drag, podría identificarse, apropiarse o controvertir lo que se muestra; sin embargo, a su vez, se vislumbra con mayor claridad la posibilidad que brinda la práctica drag de ser un estandarte en la representación y visibilidad de temáticas censuradas y/o polémicas, y poblaciones socialmente marginadas.

Dicha perspectiva nos aproxima a una definición del drag como una práctica y performance artístico-político, mediante los cuales se expresan, representan y/o visibilizan discursos políticos y poblaciones e identidades marginadas, adoptando un valor y potencial crítico que se puede dirigir a situaciones o temas políticos, históricos, sociales, económicos, y/o relacionados a la justicia, sexualidad e identidad; implementando, para ello, desde recursos cómicos, teatrales y extravagantes, hasta otro tipo de muestras, talentos o habilidades. Configurando, de tal modo, una función subversiva e identitaria, tanto para la sociedad, como para los individuos.

Incluso, una última reflexión acerca de esta temática permite considerar el drag como una forma de promoción de la salud mental colectiva e individual, ya que, si "es a través de lo colectivo, de lo público, la forma como se transforma y se cientifica el pensamiento sobre la sociedad y sus espacios, entre ellos el de salud", como indican Stolkner y Ardila (2012, p. 58) referenciado a Testa (2002), los significados y discursos que son puestos en escena mediante el performance drag, movilizan y transforman los espacios sociales



mediante la subversión o visibilidad de temáticas que involucran o son inherentes a la vivencia de los individuos como la justicia, historia, economía, política, sexualidad e identidad, y que, impacta en la salud de los mismos.

Ahora bien, y considerando las apreciaciones que Samaniego (2016) realiza acerca del libro *Cohabitar la diferencia*. De la reforma psiquiátrica a la salud mental colectiva de Manuel Desviat (2016), donde la salud mental colectiva se constituye:

"...desde la propia ciudadanía, desde la diversidad intersubjetiva y la compleja contrariedad de la vida comunitaria, en la que malestar y conflicto se sitúan como elementos inherentes a la misma. Sociedad en la que el loco y el cuerdo tienen un protagonismo compartido en su transformación." (p. 554)

La performatividad drag podría ubicarse en dicha promoción del bienestar mental, ya que corresponde a un espacio en el que se llega a incentivar y promover la vivencia y desarrollo pleno de la identidad y personalidad, mediante el sentir y pensar subjetivo y colectivo acerca de temáticas que componen, influyen o involucran la salud mental de los individuos, en espacios seguros que dan lugar a lo diverso. Así, es posible considerar que desde el drag se construyen espacios que promueven la salud mental individual y colectiva, en cuanto los individuos pueden hacer parte de un lugar, o ser representados, estimulando su libre expresión, desarrollo, individualidad, socialización, etc, a partir de la diversidad e inclusión; haciéndoles partícipes, además, de posible acción social, política, económica e histórica, que corresponderá al contexto particular en el que se encuentren.

Para finalizar, la práctica y performance drag involucra el repensar y replantear los modos en que los individuos se cuestionan, expresan y construyen en sociedad, así como los posibles significados que de ello se puede derivar y las implicaciones que, en el plano social e individual, podrían presentarse. En todo caso, y como se ha reiterado en este texto, el drag no es solo entretenimiento, es arte, política, sexualidad e identidad.

Referencias

- Butler, J. (2006). *Deshacer el Género*. Ediciones Paidós. ISBN: 84-493-1880-7 https://www.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/sitios_catedras/practicas_profesionales/825_rol_psicologo/material/descargas/unidad_2/optativa/deshacer_genero.pdf
- Rupp, L. J., & Taylor, V. (2016). Drag Queens and Drag Kings. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, 1–4. <https://doi.org/10.1002/9781405165518.wbeosd087.pub2>
- Samaniego, A. E. (2016). Hacia una salud mental colectiva. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 36(130), pp. 553-556. <https://scielo.isciii.es/pdf/neuropsiq/v36n130/critica3.pdf>
- Stolkiner, A., & Ardila Gómez, S. (2012). Conceptualizando la salud mental en las prácticas: consideraciones desde el pensamiento de la medicina social/salud colectiva latinoamericanas. *Vertex-Revista Argentina de Psiquiatría*, 23(10), pp. 57-67. https://www.academia.edu/39305793/Conceptualizando_la_Salud_Mental_en_las_pr%C3%A1cticas_consideraciones_desde_el_pensamiento_de_la_medicina_social_salud_colectiva_latinoamericanas
- Villanueva, J. (2017). "Yo soy una drag queen, no soy cualquier loco". *Representaciones del drag-queenismo en Lima, Perú*. *Península* [online] vol.12, n.2, pp.95-118. ISSN 1870-5766. <https://doi.org/10.1016/j.pnsla.2017.06.005>

La importancia de un abordaje familiar sistémico en terapia

Nicolás Esteban Vargas López¹

En primer lugar, el análisis sistémico se expresa en contexto de la relación que se tiene de la persona con el medio ambiente en el cual trasciende su vida cotidiana; es por esto por lo que, para la terapia familiar desde este enfoque, se debe evaluar sobre los cambios en todos los escenarios vividos del ser humano y los cambios o consecuencias que influyen en ellos y por ellos, generando una influencia en cada entorno o red, en este caso, la red familiar.

Debemos tener en cuenta que la familia como sistema es una totalidad, pero existen en ella subsistemas, y a su vez la familia es un subsistema de la familia extensa, y esta es un subsistema de la comunidad. De modo que cada uno de los subsistemas se encuentra en constante interacción con los demás, apelando cada uno a su autonomía y conservación. (Villarreal y Paz, 2015, p.50)

Por lo anterior, es necesario tener en cuenta las diferentes relaciones que se generan entre los vínculos familiares, como lo son las relaciones con nuestros padres o hijos, la relación con nuestros hermanos y con cada miembro que interactúe en esa red familiar; así mismo, poder evaluar la relación de estas personas con sus otros vínculos familiares y sociales cercanos, que permita crear una unión o vínculo desde la madre y el padre. Según Hellinger (2002), "Una red familiar actúa como unida por una fuerza que vincula a todos sus miembros, y por un sentido del orden y del equilibrio que en todos sus miembros obra de la misma manera" (p. 40).

¹ Psicólogo, Universidad Antonio Nariño sede sur, Bogotá; Especialista en Gerencia de la Seguridad y Salud en el Trabajo, Universidad ECCI de Colombia. nvargas28@uan.edu.co



La Familia Como Unidad Única e Irrepetible

Hemos escuchado que cada ser humano es un mundo totalmente diferente y así mismo pasa en la construcción e interacción de las familias, ya sea por los cambios generacionales, por la sociedad, por las costumbres o creencias, por los tiempos cambiantes o cualquier otra circunstancia. Es por esto que cada red familiar trae modificaciones en sus sistemas; es decir, los núcleos familiares también presentan alteraciones en el día a día en sus formas de relacionamiento, en sus formas de comunicación, en sus roles y sus formas particulares de vivir, en sus metas u objetivos, en el tamaño y composición de la familia, entre otros aspectos. Cada red familiar se encuentra en etapas de transiciones o cambios constantes y su adaptación es menos homogénea, puesto que no solo se lucha por el vínculo de familia, sino por los cambios de cada persona, que tiene y cumple un rol específico y que de una u otra manera afecta este sistema familiar.

El Análisis de la Red Familiar en América

La intención de empezar procesos de intervención familiar desde un enfoque sistémico aparece en

América para los años 50, donde algunos terapeutas afirmaban que, al intervenir a un individuo, este tenía influencias en la familia y cambios notables en el núcleo familiar. "La terapia familiar trata de modificar el equilibrio de la relación patogénica entre los miembros de la familia, a fin de facilitar nuevas formas de relación" (Cibanal, 2006, p.19). Lo que para su tratamiento completo debería incluir la intervención y, de ser necesario, modificar el contexto familiar, puesto que al tratar a una persona con un síntoma específico se debe tener en cuenta el sistema primario que lo rodea y su afectación, con el fin de poder generar un equilibrio en esta red.

El Origen del Genograma

Las primeras investigaciones en los años 50 iniciaron con familias de pacientes psicóticos, pero solo hasta los años 70 se empezó a mirar otro tipo de familias categorizadas por su organización y creando cierto tipo de conexiones por el origen de las problemáticas vivenciales, lo que conllevó a resumir e idear una mejor forma en la contextualización de dichas problemáticas y a elaborar el llamado genograma; que básicamente es un registro mediante un mapa de nuestra familia y su interacción entre sí. Independiente del enfoque

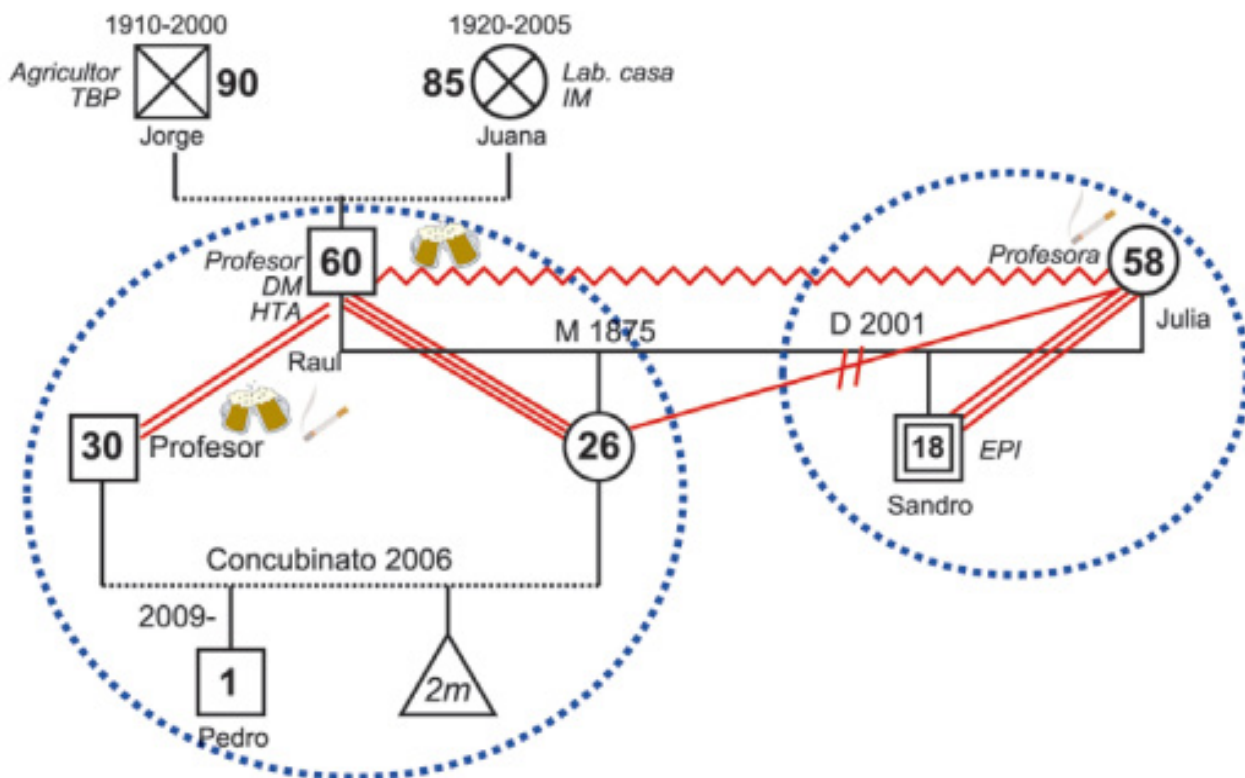
o tema a abordar, es recomendable evidenciar las relaciones que se tenían o tienen entre ellos y tener en cuenta como mínimo 3 generaciones.

Al diseñar estos genogramas y plasmarlos gráficamente, permite al terapeuta posicionarse mejor en las situaciones que pudieron originar el conflicto, identificarlo e idear posibles hipótesis para su intervención. Ochoa (1995) indica que quienes estén más inmersos en los problemas de acuerdo a la estructura del genograma, el contexto de la familia y el núcleo de ella, se pueden definir mediante el ejercicio de visualización sobre la adaptación en la etapa del ciclo vital y así poder prever la evolución del problema y del contexto mismo.

De igual modo, una parte fundamental para el abordaje y éxito de la terapia familiar sistémica (TFS), es particularmente la participación de los niños, por ningún motivo deben ser excluidos de este contexto. "Los hijos no son utilizados para resolver los problemas conyugales, ni solicitados para hacer alianzas con alguno de sus progenitores, se expresan constantemente el afecto y la calidez, sin llegar a constituir sentimientos posesivos entre los padres y los hijos" (Montenegro, 1997, p.286).

Por otro lado, los terapeutas deben identificar las amenazas o situaciones de riesgo, que por lo general serían la protección a menores, la violencia intrafamiliar, la ideación suicida, el

Figura 1
Información recolectada en el genograma.



Nota. La figura representa la información que podemos recopilar frente a las relaciones biológicas, composiciones y configuraciones de la familia, ocupaciones, edades y diversas características particulares. Tomado de "El genograma: Herramienta para el estudio y abordaje de la familia" (p. 54), por M. Suarez, 2010, *Revista Médica La Paz*, 16(1).

Los terapeutas deben identificar las amenazas o situaciones de riesgo, que por lo general serían la protección a menores, la violencia intrafamiliar, la ideación suicida, el matoneo o bullying, entre otros aspectos.

matoneo o bullying, entre otros aspectos. Es prioritario que se exprese con la familia el afán y la alta preocupación en casos particulares que se pueda evidenciar parte de lo anterior mencionado con la finalidad de buscar planes de contingencia o prevención que permitan tanto a los familiares como al terapeuta, poder monitorear, controlar y prevenir estos riesgos para efectos no deseados en los menores o incluso personal mayor, que de hecho en algunas relaciones de pareja, se ven afectados por las decisiones y comportamientos de sus padres o familiares.

Para concluir, es necesario idear un programa de intervención para los planes que inicialmente se establecieron de acuerdo con las sesiones iniciales. Según Hernandez (1997), "la estrategia conjuga la definición de un plan general, con habilidad para desarrollar y ajustar la sucesión de acciones que lo constituyen, manteniendo siempre el objetivo de resolver una situación problema compleja" (p.95). Lo que puede variar según el enfoque terapéutico brindado y al proceso único e irreplicable que se lleva a cabo en cada una de las TFS. "La intervención a través de sus programas debe ser flexibles y dinámicas (...) Para ello, constantemente, el equipo debe adaptarse tanto en la forma como en los procedimientos a seguir" (González, Velasco, Bermúdez y Rueda, 2021, p. 1659).

En este proceso o fase final, se evalúan las tareas o actividades idealizadas, la corroboración de los

cambios en pensamientos o cambios comportamentales de los hechos previstos en terapias anteriores y demás estrategias que el terapeuta utilizó, con un compromiso mayor por el cambio gradual, a medida que aumentan las sesiones.

El modelo de intervención es de corte breve y transitorio, basado en la resolución de problemas específicos que se consideran como motores para el comienzo de un cambio, porque se admite que es imposible que una intervención transforme totalmente la vida de una persona o una familia. Lo que se espera es movilizar la iniciación del cambio (Hernández, 1997, p. 96)

Con esto, el objetivo de toda TFS se basa en una organización de la familia como un todo, desde cada uno de los componentes de sus subsistemas, sus distancias y problemas de los que se han presentado y por los cuales se han establecido conductas inapropiadas y donde se origina este tipo de consultas.



Referencias

- Cibanal, L. (2006) *Introducción a la sistémica y terapia familiar*. Editorial Club Universitario.
- De La Espriella, R. (2008) Terapia de pareja: abordaje sistémico. *Revista Colombiana de Psiquiatría*. (37) p.184. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/806/80615420014.pdf>
- González, K., Velasco, C., Bermúdez, A. y Rueda, K. (2021). Programas de intervención del psicólogo en la atención de niños y adolescentes, procesos y metodologías. *Polo del Conocimiento* 6(11), p.1659.
- Hellinger, B. (2003) *El centro se distingue por su levedad. Conferencias e historias terapéuticas*. Editorial Herder.
- Hernández, A. (1997) *Familia, ciclo vital y psicoterapia sistémica breve*. Editorial El búho.
- Hoffman, L (1996) *Fundamentos de la terapia familiar*. Editorial fondo de cultura económica.
- Montenegro, H. (1997, noviembre, diciembre) Tratamiento familiar sistémico de los niños con problemas conductuales o emocionales. *Revista Chilena de Pediatría*, (68) p.286. Recuperado de: <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rcp/v68n6/art06.pdf>
- Ochoa, I. (1995) *Enfoques en terapia familiar sistémica*. Editorial Herder. Recuperado de: http://www.biblioteca.cij.gob.mx/Archivos/Materiales_de_consulta/Drogas_de_Abuso/Articulos/LIBROEnfoquesenterapiafamiliar-sist%C3%A9mica.pdf
- Pote, Stratton, Cottrell, Boston, Shapiro y Hanks. (2004) *Manual de Terapia Familiar Sistémica*. Chile: Departamento de Psicología, Universidad de Chile.
- Suárez, M. (2010) El genograma: herramienta para el estudio y abordaje de la familia. *Revista Médica La Paz*, 16(1), p.54. Recuperado de: http://www.scielo.org.bo/pdf/rmcmlp/v16n1/v16n1_a10.pdf
- Villarreal, Z. y Paz, A. (2005) Terapia familiar sistémica: Una aproximación a la teoría y la Práctica clínica. *Interacciones. Revista de avances en psicología*, 1(1), p.50. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/5605/560558782003.pdf>

La muerte como objeto perdido en las filosofías de Emil Cioran y Philipp Mainländer: Hacia una comprensión psicoanalítica del enfoque pesimista en la filosofía¹

Cristian Arcángel Ardila Amado²

Introducción

El sujeto es un ser dividido, perdido entre la profunda escisión de lo que cree que es y lo que en verdad es. Nunca puede llegar a ser verdaderamente libre, pues él no es, sino que está determinado, y no precisamente por algo externo, sino por sí mismo, su inconsciente. Hechos concretos en forma de recuerdos, relegados a una parte casi cercana al olvido se manifiestan en forma de delirios o neurosis y realizan su concreción en forma de actos o pensamientos, de los cuales los sujetos son solo el medio de expresión del síntoma. Podemos pensar en una aparente limitación que, sin embargo, consolida el ser mismo del sujeto, como lo veremos en los dos casos planteados en este texto. El sujeto se ve obligado a actuar y a construirse constantemente desde su propia subjetividad dividida entre aquello que se manifiesta de forma yoica y la exteriorización de un posible no lugar, ambos aspectos en constante conflicto. Este arreglo de constante pugna interna, por el cual comprendo la condición humana, lleva a que los sujetos consoliden determinados arreglos teleológicos a los cuales todos aspiramos, es ese conflicto, el que nos da la capacidad de soñar, de fanta-

¹ El presente texto se enmarca en las reflexiones suscitadas desde el propio interés por la comprensión de los enfoques pesimista y nihilista de la filosofía, retroalimentando esta inclinación por medio de los debates, explicaciones y proyectos abordados en el semillero «Diálogos desde el diván».

² Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, participante del Semillero «Diálogos desde el diván» de la Universidad Antonio Nariño.

sear, de ir más allá de lo que somos en busca de ese real que se escapa constantemente de nuestras manos. Siempre hay una consolidación determinada de un tipo de sentido con arreglo a estructurar nuestra vida, y nos impulsamos hacia ello con esmero y entereza sin importar las especificidades, perjudiciales o prolíferas, que el sujeto experimente con el objeto deseado.

Cabe aclarar que no todos los arreglos teleológicos responden a procesos plenamente factibles, sino que desde el pensamiento abstracto consolidamos formas metafísicas, que en forma de ideas orientan nuestro ser actuante en el mundo. Es el caso de los dos filósofos abordados en este texto: Cioran dedicó su vida a hacerla soportable, a escribir como proceso farmacológico que hiciese menos doloroso el insomnio interminable al que se enfrentó en su vida. En sus escritos fantasea con la muerte, más aún con un no-lugar manifestado en la nada, que daría a todo ser vivo la tranquilidad del no ser, siendo plenamente consciente que de no haber nacido y no haberse mezclado con los asuntos absurdos de este mundo, la tranquilidad de la nada sería su única verdad; Mainländer buscó aquello que daría tranquilidad a su desafortunada vida, y en la filosofía reconoció el no-lugar de la muerte. Su suicidio fue la conquista del no lugar, el acceso a aquello en lo que creía, no una ideología o una religión del paraíso perdido, sino la simple y tranquila nada, la vacuidad del universo que todo ser alcanzará con la muerte.

En este sentido, podemos empezar a comprender que el pesimismo filosófico responde a un tipo de huida del lugar yoico social, donde la exacerbación de «valores negativos» se convierte en norma. Se trata de vislumbrar y dilucidar el aspecto negativo de la vida, su sinsentido raudal y su miserable ser en formas plausibles de concebir la realidad y, por tanto, acudiendo a la búsqueda de aquello que libere al sujeto del lugar tormentoso de la cultura, de la sociedad: del haber nacido.

como hipótesis fundamental que la muerte es el objeto perdido en las filosofías pesimistas, y el no lugar que dicho objeto deja como síntoma; se manifiesta en el sujeto como intento de huida a la realidad presente, con arreglo a la búsqueda y conquista de aquel lugar pre existencial: en este caso la muerte

En este artículo me interrogó por la posibilidad de una comprensión psicoanalítica de estas filosofías, que podrían ser comprendidas como un síntoma. ¿Un síntoma de qué?

En el psicoanálisis comprendemos la no presencia de un objeto, que se considera en su adjetivo como perdido, respondiendo a un vacío posterior donde anteriormente hubo «un algo» que se perdió en lo pretérito. Más adelante se profundiza en este aspecto. Propongo, como hipótesis fundamental que la muerte es el objeto perdido en las filosofías pesimistas, y el no lugar que dicho objeto deja como síntoma; se manifiesta en el sujeto como intento de huida a la realidad presente, con arreglo a la búsqueda y conquista de aquel lugar pre existencial: en este caso la muerte. En este sentido, la idea, casi alucinatoria del no lugar, genera una huida, abstracta (en el caso de Emil Cioran) o factible (en el caso de Philipp Mainländer), en búsqueda de la muerte como el objeto teleológico para la filosofía pesimista.

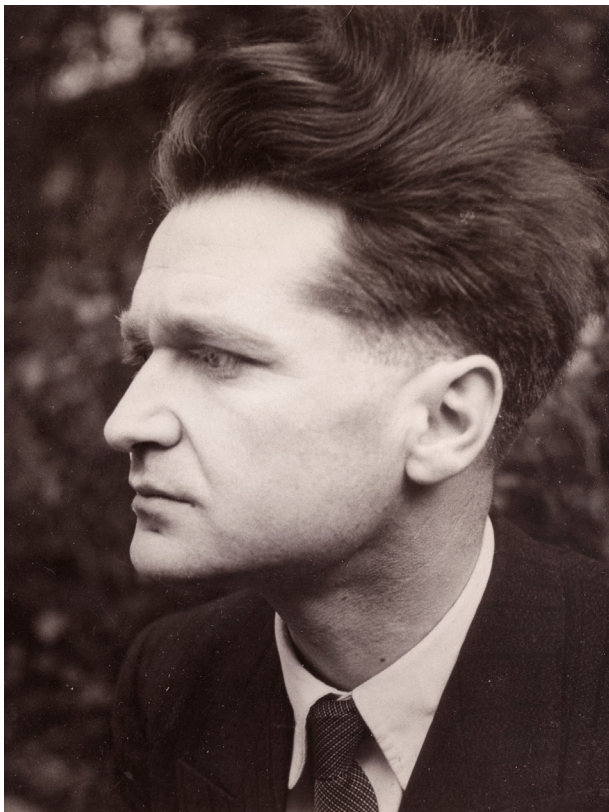


Foto: Emil Cioran. <https://commons.wikimedia.org/>

La búsqueda del objeto perdido y su relación con la filosofía pesimista

«Hubo un tiempo en que el tiempo no existía...
El rechazo del nacimiento no es otra cosa que la
nostalgia de ese tiempo anterior al tiempo.»

Emil Cioran - Del inconveniente de haber nacido

Para la comprensión de la hipótesis anteriormente planteada, es necesario comprender, antes, la pertinencia de algunos conceptos psicoanalíticos, sus definiciones y aplicaciones para la comprensión holística de la condición subjetiva de los individuos, evitando, de este modo, confusiones interpretativas y centrando el debate en los planteamientos aquí postulados. Retomo, principalmente, los conceptos de *goce*, *deseo*, *objeto*, *objeto perdido* y *pulsión de muerte*, abordados por la teoría freudiana y lacaniana para la comprensión del *sujeto dividido*, que aquí será denominado

como *sujeto de la escisión*, acentuando la división subjetiva en una suerte de desavenencia, por la cual el inconsciente y el sujeto del yo se separan o dividen a causa de un inexistente acuerdo (Freud, 1985). En este sentido, los análisis conceptuales nos remiten a la consolidación de una categoría empleada para el análisis de los casos de Cioran y Mainländer. Como adelanto, podemos comprender que el *sujeto de la escisión* es, por tanto, el no acuerdo del inconsciente y el yo, al que Freud se refiere en «Cinco conferencias sobre psicoanálisis» (Freud, 1985). Este «no acuerdo» manifiesta un lugar sintomático de huida de la realidad, donde la desavenencia constante de las partes acentúa constantemente la división. Los casos planteados demostrarán el lugar constante de esta escisión, pero, antes, es necesario comprender los primeros postulados previos al inicio de este camino. La comprensión de estos postulados es como el «hacer las maletas», iniciando bien preparados el viaje por la comprensión de un objeto perdido, mucho más ligada a la pulsión de muerte que a la cercanía pulsional de la vida o el deseo.

Este apartado presenta algunas consideraciones de orden teórico, desde cercanías y distancias con los autores retomados, esperando que puedan orientar la comprensión de la hipótesis fundamental de este texto. Y a quienes no tienen alguna cercanía con el psicoanálisis o la filosofía pesimista, les sirva además para reflexionar sobre su propio lugar como *sujetos de la escisión* o *sujetos escindidos*, reconociendo que cada uno de nosotros se enfrenta a un determinado no lugar, que, en medio de la búsqueda inconsciente por aprehenderlo (de forma abstracta o real), se concretiza en implicaciones subjetivas para nuestro propio ser en el mundo.

El Deseo y el Objeto Perdido en Psicoanálisis

La conocida y célebre frase del filósofo francés René Descartes, empleada en su *Discurso sobre*

*el método*³, *Je pense, donc je suis*, cuya traducción se ha hecho como "Pienso, luego existo", ha implicado para la humanidad en su contexto moderno un arquetipo fundamental de estructuración del sujeto, en el cual, el antropocentrismo radical se convierte en norma imperante para la sociedad y para el capitalismo de mercado que da paso a un capitalismo de raudal producción. El hombre es libre y puede dudar de todo, sin embargo, no puede dudar de sí mismo, más aún de su pensamiento que lo lleva a conocer la verdad. Esta estructura lógica, en forma de metafísica básica que sustentará todos los fenómenos modernos y la realidad antropocéntrica del hombre, se presenta desde la razón como hecho irrefutable de la condición humana. Este proceso de concebir la razón como arquetipo fundamental del ser humano, consolidó durante mucho tiempo una mirada por la cual la posibilidad de libertad del hombre era un hecho factible, y siguiendo el hilo racional alcanzaría todo aquello que quisiera. El psicoanálisis rompe esta tradición, y es totalmente disruptivo frente a esta concepción: el hombre no es libre, su ser en el mundo no está determinado por la capacidad de hacer lo que quiera, él mismo es obstáculo para su ser: su inconsciente.

En la teoría freudiana el objeto es aquel afecto hacia el cual apunta la pulsión, un cierto impulso que se dirige hacia un objeto. ¿Acaso no es eso lo que se experimenta en el amor? Si bien la premisa moderna hace alusión al *pienso luego existo*, el psicoanálisis ha demostrado que *deseo, luego soy* (Carmona, 2015 p. 41). No es, por tanto, la esencia determinante del pensamiento la que mueve al hombre en su ser mismo, sino aquello que lo mueve en busca de un objeto: *la pulsión, el deseo*,

³ La propuesta de Descartes responde a situar al ser autónomo y libre como fundador del proceso moderno, es bajo este presupuesto, en el cual el pensamiento es arquetipo fundante, que se reconoce la sobrevaloración de la capacidad del hombre. El pensamiento funciona aquí como esencia incambiable, que determina la realidad del hombre.

*el amor*⁴ (García, 2007, p. 90). Ese algo movilizador remite a un impulso inicial, un algo que motiva el movimiento inicial y por el cual todo sujeto del lenguaje⁵ estará atrapado como si tratara de una frondosa corriente de agua que lo empuja a un rumbo fijo, del cual escapar parece imposible. Es en esa pulsión, una energía activa, que se desarrolla el devenir del ser del lenguaje, y llega incluso a consolidar su yo con arreglo al objeto concreto: objeto de la pulsión.

En este sentido, la idea de supuesta libertad y desarrollo absoluto de la voluntad del hombre se empieza a erosionar, si evidentemente somos presa de esta pulsión, de ese deseo, incluso del amor, no somos tan libres como pensamos, y el arreglo fundamental de nuestro ser se desarrolla en la misma corriente. No se trata de una negación de la multiplicidad, el carácter diferencial de los sujetos o seres del lenguaje es evidente, sin embargo, sería ingenuo acentuar un supuesto libre albedrío que dejaría de lado, e incluso negaría el descubrimiento del psicoanálisis: lo inconsciente.

Cada uno de nosotros nos alcanzamos en la corriente pulsional, el deseo y el amor nos mueven y caminamos ciegamente hacia un matadero: el encuentro con el objeto. Sin embargo, aunque dicho objeto sea accesible, no siempre es aprehensible, el deseo es ciego y mueve en muchas ocasiones hacia un irrealizable, que consiste en imaginar el objeto, dirigirnos hacia su lugar, pero,

⁴ Estos tres términos serán fundamentales para la comprensión de los planteamientos aquí expuestos, para una mejor delimitación comprendo por cada uno de los términos lo siguiente: La pulsión será comprendida como el impulso inicial que moviliza en primera instancia al ser del lenguaje hacia al acto; el deseo será el camino, el río impetuoso por el cual se moviliza el sujeto incluso en contra de su libertad; el amor una de las múltiples formas de manifestación del deseo.

⁵ De aquí en adelante se hablará de *Ser del lenguaje*, para referirme al ser humano partícipe de cualquier cultura y sociedad. Esto bajo la premisa Lacaniana "El inconsciente está estructurado como un lenguaje".

finalmente, encontrarse con el muro de lo real: la imposibilidad de aprehensión del objeto.

Hemos comprendido, por tanto, que el objeto es aquello a lo que se dirige la pulsión, intermediado por una suerte de deseo movilizador, que empuja y lleva a un encuentro con el objeto. Sin embargo, ya estamos listos para comprender una nueva afirmación: Todo objeto es objeto perdido. La pulsión en su impulso inicial se moviliza concretamente hacía una búsqueda, busca algo que considera perdido y moviliza todas sus fuerzas para hacer más caudaloso el río del deseo, de tal forma que el ser del lenguaje o sujeto (sujetado el río impetuoso) no tiene forma de escapar, su destino, si se quiere denominar así, es seguir la búsqueda sin detenerse, intentar asir el objeto. Cioran y Mainländer son los ejemplos perfectos que demuestran esta afirmación, su movilización impetuosa por el río de la filosofía pesimista los llevó a una búsqueda incesante del objeto: en este caso la muerte. Más adelante profundizaremos frente a este aspecto.

Huellas del Objeto Perdido en la Filosofía Pesimista de Emil Cioran y Philipp Mainländer

Retomemos la frase inaugural de este apartado para comprender un poco mejor el lugar del objeto en la filosofía de Emil Cioran: «Hubo un tiempo en que el tiempo no existía... El rechazo del nacimiento no es otra cosa que la nostalgia de ese tiempo anterior al tiempo.» (Cioran, 1981, p. 19). El filósofo basa sus planteamientos en la idea de un lugar anterior al nacimiento, una simple nada que se irrumpió por la arrogancia del Demiurgo⁶ y su motivación a la creación, al hacer algo de la nada. La nada en este sentido funciona como un lugar anterior, a pesar de que su ser vacío posee una

característica metafísica de esencia, existe al ser nombrada. En esta filosofía podríamos, incluso, aventurarnos a decir que la nada es un objeto, un objeto anterior del que somos privados en el momento del nacimiento. Emil Cioran realiza una *oración arrogante* en *Breviario de podredumbre* (1945), haciendo un tipo de reclamo al creador, manipulador de la nada y ser enfermizo que dio origen al sin fin del sufrimiento de la humanidad. Su comprensión y lectura atenta nos hace pensar en la existencia de un objeto primario, anterior a la existencia, del cual fuimos privados. Así como en los procesos de castración se nos prohíbe la aprehensión del objeto, toda la humanidad fue castrada de la nada anterior al nacimiento. El reclamo de Emil Cioran en la siguiente oración es comparable al llanto incesante de aquel niño a quien es privado de la seguridad del seno materno:

“Señor, dame la facultad de no rezar jamás, librárame de la insania de toda adoración, aleja de mí esa tentación de amor que me entregaría para siempre a Ti. ¡Que el vacío se extienda entre mi corazón y el cielo! No deseo ver mis desiertos poblados con Tu presencia, mis noches tiranizadas con Tu luz, mis Siberias fundidas bajo Tu sol. Más solitario que Tú, quiero mis manos puras, a diferencia de las tuyas, que se ensuciaron para siempre al modelar la tierra y al mezclarse en los asuntos del mundo. No pido a Tu estúpida omnipotencia más que respeto para mi soledad y mis tormentos. No tengo nada que hacer con tus palabras; y temo la locura que me las haría escuchar. Dispénsame el milagro recoleto de antes del primer instante, la paz que Tú no pudiste tolerar y que te incitó a labrar una brecha en la nada para inaugurar esta feria de los tiempos, y para condenar así al universo, a la humillación y la vergüenza de existir” (Cioran, 1949, p. 55 - 56)

La paz intolerable por el Demiurgo, la nada anterior a la *feria de los tiempos*, el No ser precedente al nacimiento, posee estructura de objeto, es pensado por el filósofo como aquello que fue

⁶ El demiurgo es la imagen del Dios Creador que Cioran utiliza de forma metafórica para sus planteamientos. El Demiurgo es un ser en forma de serpiente que da origen a todo el universo, y que el filósofo considera malvado por irrumpir en la nada y el vacío del universo.

violado, irrumpido, no soportado y hurtado en cierto sentido por un Gran Otro⁷. El objeto perdido en Cioran, y adelantando algunas cuestiones que se ahondará más adelante, la nada es el objeto perdido en Cioran, y su filosofía es el impulso pulsional que lo mueve hacia la búsqueda de dicho objeto, de un *no lugar* anterior a la existencia. Sin embargo, la búsqueda de dicho objeto es imposible, y Cioran lo sabía, cuestión que no lo limitó para toda su vida fantaseando con la muerte, medio por el cual se alcanzaría parcialmente ese objeto, pues la huella de haber existido seguirá impregnando el universo. El nacimiento es una mancha que es imposible borrar, y la muerte solo es una vacua ilusión del haber dejado de existir.

En Philipp Mainländer, encontramos una propuesta más radical, pero con algunos aspectos diferenciales en los que más adelante se ahondará, sin embargo, para efectos de este apartado podemos nombrar y reflexionar sobre algunas huellas que evidencian en su filosofía la presencia de un objeto perdido al igual que en Cioran. Para Mainländer, lo fundamental es responder a una cruda pregunta: ¿Por qué matarse? Su única obra *Filosofía de la redención*, es una sucinta explicación cosmogónica, por la cual se da respuesta a dicha pregunta por medio de una comprensión del ser del mundo y el lugar del ser humano como partícipe de la realización del mundo, hasta llegar a su séptimo y penúltimo apartado: Apología del suicidio. Su premisa es fundamental:

“¿Qué se puede desprender entonces de mi metafísica? Justamente una base científica, es decir, un saber (no una fe), sobre el cual puede erigirse la más imperturbable confianza en Dios, el absoluto desdén de morir; incluso, el amor por la muerte” (Mainländer, 2011, p. 127).

⁷ Las figuras del Gran Otro en la cultura responden a los grandes meta-relatos que sustentan el ser cultural y social de los seres del lenguaje. En Cioran, y metafóricamente, existía un Gran Otro primario: el Demiurgo que impone la existencia a la nada y obliga a la humanidad a participar del gran circo de existir.



Foto: Philipp Mainländer. <https://commons.wikimedia.org/>

El objeto en Mainländer es igual al de Cioran: La nada. Sin embargo, el movimiento de Mainländer es radical, la aprehensión de esa nada es posible y realizable, más aún, en su filosofía hay una entera confianza que él considera *demostración científica*, por la cual se moviliza al suicidio. La confianza en Dios de la que habla Mainländer es la confianza en el impulso inicial, la confianza en la pulsión. Mientras que Cioran dudaba de todo, Mainländer estaba seguro de que su impulso movilizador del deseo lo llevaría a alcanzar el objeto, el filósofo se quita la vida el primero de abril de 1876, convencido de que podría aprehender la nada, alcanzar el objeto el cual sería otorgado por su certeza absoluta, por su amor y deseo en Dios. Frente a este acto, el mismo Borges (1997) afirma: “(...) pienso en aquel trágico Philipp Batz (...) imaginó que somos fragmentos de un Dios, que en el principio de los tiempos se destruyó, ávido de no ser. La historia universal es la oscura agonía de esos fragmentos” (p. 702). La destrucción de su ser fue el camino más factible para alcanzar el objeto perdido desde tiempos lejanos.

En el apartado 2 comprenderemos de mejor forma la metafísica de Mainländer, metafísica de la negatividad alterna a la imposición del orden simbólico.⁸

Caminos Divergentes y Lugares Similares

En ambas filosofías hemos visto las huellas de un objeto que se intenta aprehender, al que se intenta llegar de determinados modos. En Cioran fue una constante huida de la realidad, un escribir sus libros con *pensamientos tan amargos como sus lágrimas*⁹, a modo de proceso farmacológico para soportar lo insoportable, su proceso nunca es radical sino terapéutico y no llega a un acto concreto fuera de sus textos desgarradores. El objeto en Cioran es aprehensible, y aunque la ilusión constante y permanente a lo largo de su vida se hace presente, mantiene la idea de que su pensamiento en también una ilusión, duda de su objeto, aunque su vida no sea más que un largo trasegar, donde la búsqueda de este se confunde con sus intentos de aliviar los síntomas que produce la pérdida, al menos ficticia, de aquel no lugar.

Mainländer presenta una postura más radical, que se sitúa en su seguridad personal sobre su ser en el mundo y su destino. Su obra tiene una aplicación radical: el suicidio. Su vida y obra son una invitación al vacío, su voz es la de un profeta de la muerte, que busca encontrar en la humanidad seres adeptos que acepten su metafísica y se vinculen al gran proceso de muerte universal. No es de extrañar su incitación constante:

⁸ Si la cultura impone un orden simbólico, las filosofías de Mainländer y Cioran son un intento de huida y en algunos casos de destrucción de dicho orden.

⁹ En el texto de Cioran titulado *En las cimas de la desesperación*, el filósofo afirma: «El problema es que nunca he llorado, pues mis lágrimas se han transformado en pensamientos tan amargos como ellas.» (Cioran, 1996, p. 27)

Pero quien no sea capaz de soportar más el peso de la vida, debe desecharlo. Quien no pueda soportar más en el salón del carnaval del mundo, o, como dice Jean Paul, en el gran cuarto de servicio del mundo, que salga por la puerta «siempre abierta» a la silenciosa noche (Mainländer, 2011, p. 129).

Una incitación que va a lo profundo del ser, y su postura ontológica es teleológica, en la medida en que busca un fin. No se trata de los fines tradicionales de la vida o la felicidad; se trata de la muerte, el vacío, o en sus palabras *el no ser*.

Ambos filósofos plantean el lugar de la nada, una suerte de no lugar o vacío al cual todo ser accede en algún momento, para Mainländer con una suerte de liberación mesiánica; en Cioran con el pesar eterno de quien ha manchado la vida al haber nacido. Su inicio en el camino es la pulsión, un impulso primario que se motiva y se hace carne en un deseo permanente, deseo que a su vez se sitúa en un objeto. En Mainländer el objeto se sitúa al final, en el momento en que la humanidad se una al no ser absoluto; en Cioran el objeto se encuentra atrás, y la vida y la muerte son un retorno a la nada, un lugar pretérito de un objeto arrebatado en antaño. El camino, bien sea devenir o retorno lleva al mismo lugar: la muerte como intento de aprehensión del objeto perdido que hay que buscar y alcanzar.

Planteamientos Fundamentales del Pesimismo de Emil Cioran y Philipp Mainländer

«Y Dios secará todas las lágrimas de sus ojos, y no habrá más muerte ni sufrimiento ni gritos ni dolores, pues las cosas de antes han pasado.»
(Apocalipsis de San Juan 21.4)

Ninguna frase, resumen o planteamiento haría justicia al amplio espectro de profunda reflexión existencial en la cual nos sumen los autores, pero si pudiese elegir una frase que refiere a lo que son sus obras, elegiría la frase referenciada al inicio

de este apartado y citada también por Mainländer en su texto *Filosofía de la redención*. La muerte como objeto que se busca dará a la humanidad la calma que tanto anhela, al menos en estas filosofías, la muerte es una gran bondad de Dios que aguarda al final de la vida y aliviará, por medio del exterminio, los dolores del ser humano.

He expuesto, de manera muy general, algunas cuestiones psicoanalíticas que pueden servirnos para comprender el lugar de estas filosofías en la búsqueda del objeto perdido, y ahora es menester comprender un poco más algunos planteamientos fundamentales de estas filosofías que sustentarán la relación que intento proponer entre la filosofía pesimista y la búsqueda del objeto perdido en el psicoanálisis.

Las siguientes páginas intentarán proponer una forma de comprensión para estas filosofías, rescatando algunos aspectos generales que puedan servir, más allá de la comprensión de este texto, para acercar a los lectores hacia lecturas poco ahondadas, pero en cierto modo alternas a lo que se ha presentado comúnmente en la filosofía. Si en los lugares comunes se encuentra la defensa de la vida, los objetos de deseo que remiten al amor, al deseo sexual como impulso vital o a valores modernos que propenden por preservar la realidad antropocéntrica del ser humano, estas filosofías, contrariamente, son incisivas, abordan un no lugar de apología de la muerte, de un objeto lejos del sinsentido del amor y de la vida, un deseo sexual engañoso, que funciona como un demonio que perpetra la insoportable realidad del sufrimiento humano y, por tanto, lejos del antropocentrismo moderno, el ser humano debe ser exterminado, debe morir al menos en fantasías como en Cioran, o en hecho factible como Mainländer.

Emil Cioran: Huida Abstracta de la Realidad y la Muerte como Utopía

Cioran nos hace pensar en dos tipos de almas, aquellas almas alienadas, dormidas en el sinsen-

La obra de Cioran es aforística, no tiene una estructura de una delimitación clara, sus aforismos son simples pensamientos, frases o «revelaciones», que aparecen en largas e interminables noches de insomnio.

tido de la vida sin reaccionar ante nada, plácidas de su ignorancia y regocijadas en un silencio permanente de su existencia, suerte de autómatas que creen, en lo que sea, pero creen, viven sin pensar y, por tanto, siendo esclavos. Otras almas, ejemplo de estas el mismo Cioran viven despiertas, más aún "(...) almas raras y terribles que tienen propensión a la lucidez" (Savater 1998, p. II), almas que encarnan una suerte de desdicha y su tarea es provocadora, busca despertar. El prólogo de Savater en *Adiós a la filosofía* muestra a Cioran como una de estas almas raras, que con su incisivo veneno busca atormentar el sueño de las almas dormidas, aunque muchas sigan durmiendo profundamente, y es que nadie puede despertar un alma a la fuerza si esta pretende seguir con su profundo ensueño.

La obra de Cioran es aforística, no tiene una estructura de una delimitación clara, sus aforismos son simples pensamientos, frases o «revelaciones», que aparecen en largas e interminables noches de insomnio. Sus aforismos son pensamientos amargos que destruyen los cimientos de la cultura, pues nada queda en pie frente al incisivo pensamiento de Cioran. La revelación que este supone se puede comprender como pequeños huecos en la pantalla del consciente que revelan poco a poco el objeto de lo real, cada frase del autor es una luz que permite ver el objeto presente oculto por la metáfora y la alusión literaria, pero que aun así no olvida su crudeza y su carácter insoportable.

El creador es el demiurgo, un Dios malvado y perverso que ensucia y mancha la nada del universo con la creación, en este sentido “El demonio es el representante, el delegado del demiurgo, cuyos asuntos administra aquí abajo.

Para Cioran el mundo no tiene sentido “El hecho de que yo exista prueba que el mundo no tiene sentido” (Cioran 1991, p. 12), pues su ser atormentado, ejemplifica el sufrimiento universal. Su lugar es fálico, pues se pone a sí mismo como lugar de representación, su ser ejemplifica una realidad más general que se aplica en todo lo existente, pues si él sufre el mundo entero lo hace, pues todos proceden del mismo lugar: la voluntad del *demiurgo*. El creador es el demiurgo, un Dios malvado y perverso que ensucia y mancha la nada del universo con la creación, en este sentido “El demonio es el representante, el delegado del demiurgo, cuyos asuntos administra aquí abajo. Pese al prestigio y al terror unidos a su nombre, no es más que un administrador, un ángel degradado a una tarea baja, a la historia” (Cioran, 2000, p. 2). En este sentido solo existe un autor intelectual del mal de la existencia, y es Dios, más concretamente el Demiurgo en su figura de creador. La figura del Demiurgo es comparable a la de un Gran Otro, un ser externo que posee el falo y con él instaura la ley totémica de obligación, perpetrando a sus pies la realidad cultural que servirá de cimiento a la instauración y perpetuación de la ley, Tal como afirma Freud (2014) en *Tótem y tabú* “La pertenencia al tótem es la base de todas las obligaciones sociales del australiano; por una parte, prevalece sobre la condición de ser integrante de una misma tribu y, por la otra, relega a un segundo plano el parentesco de sangre.” (p.

12). El Demiurgo se funde como el precursor de la ley totémica, aquel primer ser que no pertenece al campo de lo simbólico, pero aun así lo instaura.

En este sentido la vida es una imposición por parte del Gran Otro mítico, que sin embargo no se instaura por sí misma, sino desplazando algo más: la nada anterior, posteriormente perturbada por la creación. La nada es arrebatada, además, por el Demiurgo y, por tanto, en este paso se convierte en objeto arrebatado, que el género humano considera perdido. La pulsión de muerte no es más que la búsqueda de ese objeto perdido, al menos en estas filosofías.

Sin embargo, y como anteriormente se ha planteado, este objeto no es buscado en su totalidad por Cioran, y su filosofía no es una búsqueda como tal, sino una espera, pues la búsqueda le otorga la vida misma en su degradación constante hasta llegar a la muerte. El escribir, en Cioran, es un ejercicio terapéutico e incluso es una huida del pensamiento que lo remite a buscar el objeto, es un poner en paréntesis la incesante presencia fantasmática del objeto perdido, al mismo tiempo que se sabe seguro de un día morir, y por tanto obtener una suerte de calma, que, sin embargo, no es suficiente, pues como afirma Cioran (1981) “No me perdono el haber nacido. Es como si, al insinuarme en este mundo, hubiese profanado un misterio, cometido una falta de gravedad sin nombre” (p. 2). La filosofía de Cioran huye constantemente de este pecado inicial, y sus aforismos buscan hacer soportable la culpa permanente por haber nacido, y quizá así mismo se debe leer su obra, una huida a la insoportable existencia, a la culpa que permanentemente se abre por existir. Cioran se hace responsable, y sabe que tiene parte de culpa en la pérdida del objeto, por ello la culpa lo atormenta con un tipo de neurosis permanente que le remite su lugar inicial de nacimiento: lugar de castración¹⁰. El corte se da en la separación de

¹⁰ *La angustia de castración*, concepto usado por Freud en su obra, se ejemplifica en el lugar de la premisa narcisista del Edipo, su lugar de falo es cortado y

la nada y creación, irrumpiendo la tranquilidad del no ser para dar origen a la imposición de un algo, se trata de una premisa inversa, pero con estructura similar a la propuesta psicoanalítica, en el corte de la castración hay la supresión del falo que deja la nada, en la filosofía de Cioran hay la imposición de un lugar simbólico irrumpiendo la nada: lugares contrarios, estructuras similares.

La filosofía de Cioran es, por tanto, un huir al carácter simbólico impuesto, el falo no fue recorrido, fue impuesto y se otorgó a quien lo rechaza; su lugar está en la falta, y la falta es inaccesible por el falo que llena la nada. Su filosofía es un desgarramiento constante del falo, un intento de automutilación que no se termina de consolidar jamás, pues el falo está impuesto como símbolo, no tiene cuerpo, no es real al menos en la facticidad, sino que su lugar es el del fantasma; se le puede intentar atacar y desgarrar, pero jamás mutilar pues está enquistado en la cultura.

Ese intento de automutilación del falo nunca llega a realizarse, y aunque dicho intento responde a la muerte, esta última es una utopía. Es posible alcanzar la muerte de cualquier modo, por medio de la autoabolição o la espera tranquila para que la naturaleza mortal haga su trabajo, sin embargo, él jamás se perdonará el haber nacido, y ni la muerte borrará ese primer lugar de pecado: la irrupción de la existencia en la nada de la cual soy culpable, pues como afirma Soler (1998) "para que haya trauma necesitamos una participación subjetiva" (p. 8). Es esa participación subjetiva, en el espectáculo de la existencia, lo que hace que la filosofía de Cioran sea un pensamiento de la culpa, los aforismos desgarradores responden a este recordar constantemente esta participación.

genera la constante angustia de retorno que recuerda el hecho de la castración. El complejo de castración es descrito por primera vez en Freud, S. (1908), *Análisis de la fobia de un niño de cinco años: Caso Juanito*, en Obras Completas de Sigmund Freud, Tomo II, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid. Tercera Edición. Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres.

Quien se acerque a leer a Cioran que sepa que su culpa no será aliviada, pues a pesar de la relativa calma obtenida, se accede al mismo tiempo al paroxismo del dolor.

Philipp Mainländer: Huida Factible de la Realidad y la Muerte como Posibilidad Inmanente

La filosofía de Philipp Mainländer se desprende de una verdad inicial que responde a una comprensión cosmogónica del universo. Quizá la mejor forma para comprender su filosofía cosmogónica sea partir desde otro filósofo con el que Mainländer podría encontrar múltiples lugares en común, aunque en toda su obra no lo referencie. A pesar de que el autor no remite directamente a Spinoza, su filosofía es la antítesis de este.

Para Spinoza el universo hace parte de una única cosa llamada *substancia* o *Dios*, todo en cuanto existe es parte de ella misma, siendo todo cuanto existe, en su supuesta individualidad, *modos* o *atributos de la substancia* inicial. Para Mainländer el universo funciona de esta misma manera, es un todo diversificado que funciona por el impulso inicial de una substancia totalizante, y todo cuanto existe es tan solo un modo de expresión de esta. La gran diferencia con

Spinoza consiste en que, si para este último la substancia es el universo siempre actual y vigente, para Mainländer dicha substancia o *unidad simple*¹¹, que él llama Dios (igual que Spinoza), ha muerto desde los orígenes, nunca la hemos conocido y somos tan solo fragmentos que han quedado de la muerte de Dios. Más aún, no es una muerte natural, la premisa fundamental de Mainländer es que Dios había de no ser, decidió acabar con su vida, pues no soportaba la totalidad de su ser. El universo y todo cuanto existe no es

¹¹ Concepto empleado por Mainländer para referirse al principio de todo, a la unidad total del universo antes del suicidio de Dios

más que la sangre de Dios escapando de la vida y llevando al universo a su muerte. En Spinoza el *conatus* o potencia, impulsa a los seres al deseo de vivir, en Mainländer la única razón de existir es la búsqueda incesante de la muerte, lo vivo no puede querer otra cosa más que morir y alcanzar la nada.

El pesimismo entrópico de Mainländer deshecha desde un inicio todo posible sentido a la vida, pues no somos más que fragmentos de un impulso inicial, somos la agonía de un Dios que detestaba existir, pues la existencia no es más que un letárgico dolor que solo tendrá fin con la muerte del universo. ¿Qué hacer entonces? Para Mainländer la comprensión de estos aspectos debe llevar a un actuar radical. A diferencia de Cioran, para quien el actuar no tiene el más mínimo sentido para Mainländer es necesario que los seres humanos cumplan la voluntad de Dios, es decir la voluntad de morir y permitir la muerte de todo lo que existe. El impulso de vida, que supuestamente está presente en los seres existentes, no es más que un engaño, el impulso por vivir no puede desprenderse del impulso por la destrucción, y la prueba fehaciente de esto es la condición humana, que, en nombre de la vida, de lo bueno de lo santo, asesina, destruye, degrada, etc., la vida en este sentido no es más que un teatro que oculta en el fondo la voluntad de muerte latente en cada uno de nosotros.

Dos aspectos son centrales para el actuar bajo estas premisas, en primer lugar, la virginidad como virtud del filósofo de la inmanencia¹², pues perpetrar una vida por medio de la reproducción sexual humana es el más grande de los pecados, pues extiende aún más la agonía de Dios.

Mainländer lleva a la radicalidad la premisa de prohibición del incesto, premisa que Westermarck aclara bien:

¹² Quien comprenda y aplique estos principios será un filósofo de la inmanencia, tal como lo fue Mainländer, llevando a cabo un actuar radical y real lejos de la supuesta trascendentalidad de la vida.

que entre personas que viven juntas desde la infancia impera una innata repugnancia hacia el comercio sexual, y como tales personas por regla general son consanguíneas, ese sentimiento halla luego una expresión natural en la costumbre y en la ley mediante el aborrecimiento de la relación sexual entre parientes próximo (Westermarck, 1906-08, 2, p. 368.)

Esta premisa es aplicada a todo el género humano como prohibición general del coito. El planteamiento en la filosofía de Mainländer se hace aún más fuerte, el repudio sexual tiene que ser una consigna que trascienda las barreras de prohibición tradicional, y cada uno debe optar por renunciar a la sexualidad como medio para alcanzar el exterminio humano, el pariente próximo al cual se refiere Westermarck ahora es todo aquel que se encuentra en el lugar de otro en la cultura, y la prohibición de la sexualidad, autónoma o externa, debería ser uno de los medios para alcanzar el exterminio humano en su totalidad. Ser casto y suicidarse en cuanto se comprendan, esta realidad es la apuesta de Mainländer y la única por la que vivió. Días después de publicada su única obra "filosofía de la redención" donde exhorta a la virginidad y el suicidio este mismo se quita la vida dando peso a su mensaje.

La filosofía de Mainländer es en este sentido un tipo de profetismo teológico, que, sin embargo, él llama una ciencia. Su deseo por la muerte se expresa en una postura que, aunque plenamente cosmogónica, responde en medio de su radicalidad, a una forma metafórica de comprender la vida y el universo.

Hacia la Búsqueda y Conquista de la Muerte: ¿Aprehensión del Objeto Perdido?

En el psicoanálisis, la muerte y el objeto han sido pensadas desde su disyuntiva. El objeto suele ser el algo deseado o querido, y la muerte entraría a

fundir como un representante de la castración, la muerte priva totalmente del objeto, pues como afirma García (2007) "Hay algo inexplicable en la muerte a diferencia de pérdidas por separaciones, y es que el objeto querido no está, no va a estar nunca más y no está en ningún lugar ubicable" (P. 92). Sin embargo, a pesar de la profunda disyuntiva, la relación de la muerte y el objeto es más radical aún debido a la profunda escisión que genera el encuentro de los dos.

Esta relación radical entre la muerte y el objeto llega incluso a confundirse en algunos casos, como pretendo demostrar. En las dos filosofías presentadas anteriormente no hay un objeto de deseo por el cual se llegue a experimentar algún tipo de sentimiento extremo. No hay una persona o cosa en sí misma que despierte el deseo, el amor, el odio en los filósofos aquí mencionados. La muerte no es un obstáculo que podría eliminar al objeto de amor, y tampoco es una posibilidad de exterminar al objeto odiado, no existe ninguna de estas posibilidades ya que la muerte es el objeto que desean alcanzar, es la muerte en cuanto tal la única responsable de que los filósofos experimenten "El paroxismo de las sensaciones" (Cioran, 1990, p. 20).

El objeto es destino de la pulsión en cuanto busca ser aprehendido, tanto si se pretende amarlo, para resguardarlo, cuidarlo y protegerlo, como si se es odiado y busca destruirse, castigarse o matarle. La muerte funciona de una manera semejante, pues se anuncia como algo que es posible alcanzar, no es que la muerte lleve el alma a un paraíso ajeno al sufrimiento del mundo, la muerte es una puerta que da acceso a la nada, a la inexistencia, pero es solo la muerte quien puede dar esta paz y tranquilidad eterna. Cabe aclarar que existen algunas diferencias en torno al amar la muerte por parte de Cioran y Mainländer las cuales serán profundizadas en el siguiente apartado.

La Muerte: Objeto Perdido Preexistencial

«Hermanos míos, salid sin temblar de esta vida, sin cargar con tanto peso sobre vosotros: no encontraréis ni un reino celestial ni un infierno en la tumba»

Philipp Mainländer - filosofía de la redención

Objeto y muerte pueden ser comprendidos desde su relación ingente, sin embargo, las filosofías de Cioran y Mainländer llevan a la radicalidad la relación entablada entre los dos aspectos haciendo que se fundan en uno mismo. La muerte y el objeto no son aspectos separados que ocasionan múltiples posibilidades en el actuar, la muerte ya no limita o posibilita una relación con el objeto, pues la muerte es objeto mismo con posibilidades de aprehensión y, sin embargo, es un objeto que escapa a la temporalidad lineal de nuestra cultura. La muerte no es algo que está al final del camino, sino que, como objeto, remite a un recuerdo; la muerte está presente, no solo al final de la vida sino antes: la vida no es más que un suspiro entre dos grandes espacios de nada donde reina la muerte.

En este sentido no se trata de un añorar el futuro en el cual se accederá a la muerte, pues esta aparece en el pensamiento bajo una forma pretérita de existencia, no es la muerte del final la que se espera alcanzar, es el recuerdo de una nada anterior al nacimiento que se presenta también como muerte. La nada anterior al nacimiento no difiere de la nada que se alcanza al final de

La nada anterior al nacimiento no difiere de la nada que se alcanza al final de la vida, ambas se encuentran íntimamente ligadas a la muerte y su ser.

la vida, ambas se encuentran íntimamente ligadas a la muerte y su ser. Hay nostalgia de un momento anterior, tal como afirma Cioran (1981), "Es imposible sentir que hubo un tiempo en que uno no existía. De ahí ese apego al personaje que se era antes de nacer" (p. 23), demostrando el sentimiento de apego a un ideal pretérito, que sin embargo se materializa en el presente bajo la forma de un deseo de alcanzar un estado similar: la muerte. En Mainländer ocurre algo similar, es una idea pretérita que toma fuerza y se consolida en un pensamiento filosófico del suicidio. No es un añorar futuro el desear morir, en Mainländer existe un impulso a cumplir una supuesta voluntad pretérita, a culminar el pasado suicidio de Dios y terminar con su agonía.

Vemos como el deseo no necesariamente responde al recuerdo de algo en concreto, tan solo la idea de una posibilidad anterior puede tener efectos en la forma en que el sujeto vive, piensa y siente. En Cioran y Mainländer vemos esta misma posibilidad, deseando la muerte en sí misma no con arreglo a un futuro cercano o lejano, sino como la melancólica imagen de un tiempo pretérito el cual se añora y por el cual se vive.

Cioran y Mainländer: Del Principio del Nirvana o Cómo Alcanzar La muerte

Tanto Cioran como Mainländer vivían en torno a un constante acercamiento a la muerte, casi tentándola. Cioran quizá solo lo hacía de forma metafórica, jugaba a fantasear con ella, mientras que Mainländer constantemente intentaba morir de alguna forma, en alguna ocasión se enlistó en la guerra pretendiendo solamente ser

alcanzado por algún disparo enemigo, cosa que nunca sucedió. Sin embargo, la realidad de estos filósofos es tan solo una expresión radical de la pulsión de muerte siempre latente en todos nosotros, "la vida es fuente de dolor, desorden, caos, tensión de la cual el sujeto inconscientemente buscará librarse" (García, 2007, p. 23). Cioran y Mainländer son el ejemplo de una elaboración constante de la latente pulsión, siendo conscientes de un impulso que los movía hacia el oscuro lugar, emprenden un camino para alcanzar el Nirvana a su manera, un Nirvana que se concreta en la violencia (como forma de repudio) hacia la vida, y la exaltación de un instante supremo liberador, "El Nirvana es un límite, el límite. Es liberación, callejón sin salida supremo." (Cioran, 1981, p. 194).

En la obra de Freud encontramos una alusión directa al Nirvana en forma de principio regulador para la pulsión de muerte, es por medio del principio de Nirvana por el que se busca, "mantener constante, suprimir la tensión interna de estímulo" (Freud, 2001, p. 54), es una búsqueda radical de la calma donde el Nirvana ya no es un estado del alma, ni posee duración alguna, es tan solo el paroxismo experimentado en el último suspiro de la vida, alcanzando finalmente el objeto de deseo, Cioran y Mainländer lo demuestran. Sin embargo, es necesario hacer algunas precisiones frente a las diferencias internas más allá del lugar común en los autores.

Como hemos visto, en ambos casos la muerte se presenta como objeto hacia el que se dirige la pulsión, tanto Cioran y Mainländer se dirigen a ella intentando alcanzar un determinado lugar de paz, de calma. Sin embargo, en Cioran el objeto no es completo, y lejos de seducir plenamente, representa un miedo constante, una duda frente a ese objeto. La enseñanza fundamental en Cioran es que ni la muerte puede aliviar el gran problema de la existencia que es haber nacido: nacer es la peor de las posibilidades, y ni la muerte, ni el suicidio, ni huida de cualquier tipo, puede aliviar, en palabras

"la vida es fuente de dolor, desorden, caos, tensión de la cual el sujeto inconscientemente buscará librarse"

de Cioran (1949), "la humillación y la vergüenza de existir". La confianza de Cioran no es plena, duda de la posibilidad de que la muerte sea tan absoluta, en Mainländer existe fe en la muerte, cree radicalmente en ella. Quizá sea esta la razón por la cual Mainländer se suicida apenas a los 35 años creyendo profundamente en su cosmología. La agonía de Cioran, sin embargo, pues es una agonía existir para él, se extiende por más de ochenta años alcanzando una muerte natural, aunque no tan llena de calma.

En ambos casos se presenta la elaboración por la cual el principio del nirvana se tramita en un hacer soportable la existencia, aliviar las tensiones que genera la existencia por sí misma y la consolidación subjetiva de cada uno. Mainländer alivia sus tensiones a partir de una cosmogonía trágica, pero al mismo tiempo alentadora, sin embargo, el último estadio para alcanzar la paz absoluta se presenta solo con la muerte. No hay una visión negativa de la muerte allí, tan solo la comprensión radical de una posibilidad a celebrar, la muerte sería el gran instante de celebración, donde la fiesta debería ser visible. Mainländer exagera radicalmente la posibilidad de amar la muerte, buscarla y celebrarla, es demasiado optimista en este sentido, pues cree al menos en una posible salida.

El pesimismo de Cioran es mucho más radical, no se celebra la muerte, pues esto no significa ya nada; el Nirvana no es lo suficientemente fuerte para sobrepasar el insoluble problema de haber nacido. En Cioran la vida es angustia eterna y, por tanto, en vez de celebrar la muerte es menester llorar los nacimientos. ¿Por qué alegrarse con la vida de un neonato cuando su vida es prueba de la miserable existencia?, las salas de parto deberían ser considerados los nuevos cementerios, donde se llora el hecho de existir en un mundo carente de todo sentido y creado únicamente para el dolor eterno.

¿Qué pecado has cometido para nacer, qué crimen para existir? Tu dolor, como tu

la vida es angustia eterna y, por tanto, en vez de celebrar la muerte es menester llorar los nacimientos. ¿Por qué alegrarse con la vida de un neonato cuando su vida es prueba de la miserable existencia?,

destino, carece de motivo. Sufrir verdaderamente es aceptar la invasión de los males sin la excusa de la causalidad, como un favor de la naturaleza demente, como un milagro negativo (Cioran, 1949. p. 58.)

La búsqueda de ambos autores presenta aspectos divergentes, que se separan en cuanto más se profundiza en su comprensión. Sin embargo, presentan un lugar en común profundamente ligado, que de la mano de una incesante pulsión de muerte se concretan como proceso para huir de la construcción yoica de sus subjetividades, como veremos a continuación.

Pesimismo, Pulsión de Muerte y Huida del Yo

Bien sabía Schopenhauer (2005) que el problema del suicidio no radicaba en un odio por la vida en sí misma, sino con la forma como el sujeto se relaciona con la misma, a partir de lo que comprende, vive y siente de ella.

El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimina en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. Él quiere la vida, quiere una existencia y afirmación del cuerpo sin trabas; pero la coincidencia de circunstancias no lo permite, lo que provoca en él un gran sufrimiento (Schopenhauer, 2005, p. 224).



Cioran y Mainländer buscan la huida de sus vidas por medio de alcanzar la muerte como objeto y esto se manifiesta en sus obras, las cuales son intentos de elaborar la pulsión de muerte latente que, sin embargo, no apuntan contra la vida misma (aunque Cioran manifieste que sí lo hace), sino contra las formas en que su vida se presenta. La pulsión de muerte no debe confundirse con el simple afán por morir, ya que la primera responde a un proceso estructurante del sujeto que dirige a este mismo hacia una búsqueda por «reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte» (Freud, 1923, p. 11), sin embargo, esta pulsión es estrictamente conservadora pues no busca la muerte o aniquilación directa del sujeto, su proceso se dirige a un retorno de un primer estado. No hay una idea directa de la muerte en cuanto tal, sino del restablecer, en palabras de Freud (1923), «un estado perturbado por la génesis de la vida». Por otra parte, el afán por morir o ganas de morir, responden a una idea subjetiva que se configura propiamente en el devenir de la vida de los sujetos.

Mainländer no fue el único de su familia en suicidarse, todo lo contrario, varios de sus hermanos y también su madre, al parecer, se quitaron la vida. Esta última padecía de algunos problemas mentales sin especificar, los cuales sumados a una vida miserable y desastrosa la llevaron al

suicidio. Lo mismo sucedió con Mainländer, su vida es absurda y totalmente desastrosa, nunca conoció nada más allá de un tipo de «mala suerte», por la cual veía morir en el suicidio a sus hermanos, los problemas familiares, las imposiciones de su padre, el fracaso en cualquier cosa que se proponía. Incluso cuando intentaba buscar la muerte algún desastre impetuoso, como si de un destino trágico se tratase, lo obligaba a vivir. Su huida no es huida de la vida en sí misma, sino de las formas como esta se presentó ante él.

La cosmogonía de Mainländer es el intento de un genio por aliviar la carga impuesta por un destino trágico que pareciese demostrar la existencia del *aciago demiurgo*¹³. La búsqueda de la muerte es sumamente consciente y, sin embargo, su destino trágico puede ser manifestación inconsciente de la pulsión latente que lo empuja constantemente al sufrimiento y el dolor. Su aciago demiurgo podría ser, en este sentido, su propio inconsciente, su pulsión de muerte, aunque comprendida en parte y siendo consciente de querer morir, no explicaba en él la desdicha de su vida. La búsqueda infructuosa de la paz se veía torpedeada por experiencias quizás provocadas por él mismo, sabía que quería morir, pero enigmático para él comprender lo trágico de su destino.

Más enigmático resulta aun cuando se sabe que esta búsqueda de la muerte se convierte en una especie de flirteo macabro (no pocas veces llevado al acto), que se da a nivel inconsciente, es decir, cuando es el mismo sujeto quien desconoce el origen y fin buscado por sus acciones. Un "no saber" que le acarrea incertidumbre y dudas, que le hacen cuestionarse por qué llega a repetir, una y otra vez, experiencias de desánimo y angustia (Castro, 2011, p. 25).

No es que Mainländer quisiera morir debido a los sufrimientos de su vida, por el contrario, es posible

¹³ Figura metafórica del creador como ser malvado y perverso, empleada por Cioran

que los sufrimientos de su vida fueran síntomas de su pulsión de muerte exacerbada y descontrolada.

Cioran, por otra parte, padeció de un insomnio insoportable, que lejos de sumirlo en la inactividad, le permitieron, como él mismo creía, ser mucho más lúcido.

¿Habéis soportado la tortura de los insomnios en los que se percibe cada instante de la noche, en los que estamos solos en el mundo y sentimos que vivimos el drama esencial de la historia; esos instantes en los que ni siquiera ella tiene ya la mínima significación y deja de existir para nosotros, pues notamos que se elevan en nuestro interior llamas terribles: esos momentos en los que nuestra propia existencia nos parece ser la única en un mundo nacido para vernos agonizar —habéis experimentado esos innumerables instantes, infinitos como el sufrimiento, en los que el espejo refleja la imagen misma de lo grotesco? (Cioran, 1990, p. 15)

Para él, su insomnio le permitía ver algo más allá de lo visible, pudo ver más allá de los falsos sentidos puestos como pantalla ante la vida para soportar lo insoportable. Rompió el velo del fantasma que lo protegía del encuentro inminente con lo real. Ya no se trataba del insoportable insomnio únicamente, ahora la vida misma se había hecho insoportable para él.

Sin embargo, más que la vida misma, lo insoportable era la lucidez de ver más allá de lo aparente, pues se encaminaba hacia la soledad eterna de quien comprende o cree comprender los secretos del mundo y del universo. "¿Soy demasiado consciente de la realidad, y los demás viven en un sueño de idiotas del que no quieren despertar (cosa que no les reprocho), o soy yo el estúpido que cree ver demasiado, sin ver nada?"¹⁴.

¹⁴ Frase atribuida a Cioran que, sin embargo, no es fácilmente rastreable hasta el autor.

Su profundo dolor y sufrimiento se basa en la lucidez de comprender demasiado las cosas, de no poder apegarse a su vida debido a que la conoce demasiado bien. Sabe de antemano todo lo que necesita saber: que la vida no tiene sentido. Es su yo, construido a partir de las reflexiones lúcidas producidas por el insomnio a partir de un cierto autoanálisis, el que se hace insoportable.

La pulsión de muerte, dirigida al objeto mismo de la muerte, es en ambos autores un intento de huida del Yo, más aún, la pulsión de muerte no es dirigida contra la vida misma, sino que se dirige al Yo construido. No quieren acabar con su vida misma sino con la representación yoica de esta. Se trata de una búsqueda ingente por negar y destruir el ideal del yo que basa la vida en un imperativo por tener que vivir la vida en cuanto vida misma como se presenta.

Ambos filósofos son extremadamente lúcidos, sin embargo, su pulsión de muerte les permite ver más allá de las experiencias vitales que se constituyen con supuestos sentidos o arreglos a fines y valores, la lucidez es tan fuerte que su propio inconsciente entra en una guerra abierta con el Yo, ocasionando las especificidades subjetivas que en cada uno hemos comentado. No se trata de seres enfermos, como muchos intentan verlos, se trata de sujetos que han visto, de manera esquizo-paranoide más allá de los ideales, los valores, las creencias y las doctrinas de su época. Son intempestivos y se apartan de la mentira de la vida y sus supuestos sentidos. Su obra enseña mucho más de lo que se cree, enseña a no creer.

Conclusiones

Los aportes de Emil Cioran y Philipp Mainländer representan una ingente importancia para quien desee, por lo menos, reflexionar en torno a las cuestiones existenciales de los seres humanos. Sus obras no pretenden ser exhortaciones unidireccionales que apunten a convencer a otros o atormentarnos con sus propios dolores. Sus

palabras son lamentos personales que, afortunadamente, tenemos la dicha de conocer y a los cuales acceder. Su aporte, en medio de ese acercamiento impetuoso a la muerte, quizá no tenga aplicación concreta en el mundo utilitario en que vivimos, pero destruir los sentidos aparentes de la vida, pensar en la nada como valor supremo y arquetipo alterno a la existencia, es un acto rebelde, de conciencia existencial de la condición humana que se aparta de las fórmulas simplistas por las cuales se carga de cualquier miserable sentido a la vida, solo por hacerla más soportable.

La sinceridad de estos filósofos nos recuerda que nos hemos acostumbrado a la vida (Cioran, 1949), una costumbre tan profundamente arraigada que nos impide ver la inutilidad y vacuidad de la existencia. Pensamientos incendiarios que vayan en contra del mismo sentido de la vida son más necesarios que nunca, en momentos en que el mundo entero se ha acostumbrado a vivir bajo valores universales, es más necesario que nunca reflexionar sobre aquello olvidado, sobre aquello que no da dinero ni tranquilidad, sino todo lo contrario, es necesario más que nunca sentarnos a pensar sobre la muerte, el dolor, el sufrimiento, la vida, la existencia, desapegarnos de los vacuos sentidos, supuestamente universales, e incendiar con pensamientos divergentes la dominante normalidad.

Espero, además, haber aportado algunos elementos para la comprensión de la vida y obra de estos dos grandes autores, espero que el lector pueda acercarse a ellos valorando el ingente aporte al

mundo de la filosofía, quizá sus pensamientos puedan proveer, aunque parezca contradictorio, de cierto alivio a la pesadez de la vida. El pesimismo es reconfortante, pues nos enseña a no creer en nada, y desmitificar el sentido supuesto de la vida. Si nada tiene sentido, si los ídolos han muerto, si no hay valores en los que creer, si la vida en sí misma carece de sentido ¿por qué darle tanta importancia?

Referencias

- Baruch, S., & García, P. V. (2012). *Ética* (1.ª ed.). Alianza.
- Borges, J. L. (1997). *Otras Inquisiciones*. Alianza Editorial.
- Borges, J. L. (1998). *Obras completas. 4. 1975 - 1988*. Ed. Teorema.
- Carmona, P. (2015). *Psicoanálisis y vida cotidiana*. La Carreta Editores.
- Castro Meléndez, G. (2011). *Pulsión de muerte: nostalgia por la armonía perdida*. Rev. electrónica de estudiantes Esc. de psicología. <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/wimblu/article/view/1183/1246>
- Cioran, E.M. (1949). *Breviario de podredumbre*. Traducción y prólogo de Fernando España España 1972. Taurus. Depósito legal M. 5331-1972.
- Cioran, E.M. (1981). *Del inconveniente de haber nacido*. Traducción de Esther Seligson. Cioran.
- Cioran, E.M. (1990). *En las cimas de la desesperación*. Éditions de l'Herne.
- España.Savater.Cioran, E. M. (2000). *El aciago demiurgo*. Taurus.
- Cioran, E.M. (1995). *Adiós a la filosofía y otros textos*. Ediciones Altaya, S.A.
- Colette Soler. (1998). *El trauma*. Conferencia pronunciada en el Hospital Álvarez, el 15 de diciembre de 1998

El pesimismo es reconfortante, pues nos enseña a no creer en nada, y desmitificar el sentido supuesto de la vida.

- Descartes, R. (1999). *Tratado de Las Pasiones y Discurso Sobre El Metodo*. Iberia.
- Dor, J. (1996). *Introducción a la lectura de Lacan II*. Gedisa Editorial.
- Freud, S. (1975). El Yo y el Ello. *En Obras Completas Tomo XIX*. Amorrortu Editores [original publicado en 1923]
- Freud, S. (1985). Cinco conferencias sobre psicoanálisis. *En Obras Completas Tomo XI* (pp. 7 – 22). Amorrortu Editores [original publicado en 1910]
- Freud, S. (1992), Análisis de la fobia de un niño de cinco años. *En Obras Completas Tomo II* (pp. 261 – 316) Amorrortu Editores [original publicado en 1909]
- Freud, S. (2001). Más Allá del Principio del Placer. *En Obras Completas Tomo XVIII* (pp. 7 – 62) Amorrortu Editores. [original publicado en 1920]
- Freud (2014). Tótem y tabú. *En Obras completas Tomo XIII* (pp. 1 – 164). Amorrortu Editores [original publicado en 1913]
- García, J. (2007). *La muerte y el objeto*. Revista Uruguay de Psicoanálisis 108: 90 - 107
- Mainländer, P. (2011). *Filosofía de la redención*. Fondo de Cultura Económica Chile S.A
- Schopenhauer, A. (2005). *El mundo como voluntad y representación, volumen I y volumen II* (1.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Westermarck, E. (2019). *The history of human marriage the history of human marriage*. Wentworth Press.

De la política a la educación, prácticas discursivas, culturales y sociales: Un esbozo psicológico

Wilson Fabián Mejía- Villa¹ Raúl Alberto Montoya-Rodríguez²

Debemos aclarar que este no es un escrito acerca de leyes, ni de elementos jurídicos; tampoco pretende redefinir las teorías que circundan entorno de la política en Colombia, esto supondría un meollo académico que no es menester ser resuelto dentro de un esbozo crítico y fenomenológico. Así pues, el desarrollo del presente escrito presenta al lector la interpretación de una realidad transitada desde la dimensión política de la sociedad colombiana, hasta una visión propia de la educación que permita la construcción de soluciones para una mejor sociedad.

Política y su función en el mundo

La política puede ser entendida como el arte de gobernar una sociedad creando parámetros que permitan dicho gobierno; no obstante, debido a la complejidad del término y a las diferentes teorías que se debaten, es difícil dar una definición o inclinarse por alguna. Para mejorar su comprensión se observó las posturas de los autores clásicos.

En la antigua Grecia, tanto Platón como Aristóteles la analizaron, pues era una pieza fundamental en el funcionamiento de las polis. Platón afirmaba la necesidad del desarrollo de la justicia para la existencia de la polis, entendiendo a la justicia como el proceso de autogobernarse frente a los impulsos que busca el vivir en comunidad, dando felicidad a los otros de forma fraternal y pagando lo que se debe, haciendo énfasis en las características individuales de cada persona, por ello, *la política debe abogar por la construcción de normas que se adapten a cada hombre y respondan a la lógica, pues las necesidades humanas son el arquitecto último de la polis.*

¹ Msc. Psicólogo de la Universidad de La Sabana, Docente Universidad Antonio Nariño

² Psicólogo de la Universidad de La Sabana, Especialista en Pedagogía Waldorf,

Por otro lado, Aristóteles aboga por la pluralidad para que la polis sea autosuficiente. Él establece la necesidad de leyes que permitan la construcción de una buena vida por lo que el rol de la *política es establecer lo que es una buena vida para los integrantes de la polis, guiándonos hacia dichos objetivos*; por ello la política debe basarse en la ley y la razón fundamentada en la ética que busque el bien o el buen vivir para todos sus integrantes.

Ambos plantean que toda política debe circunscribirse a la guía de las actividades humanas, presentando, entonces, una comunión entre el poder ejercido por los gobernantes y la misma polis (Zarate, 2006) o como concluye Richards (2016):

En resumidas cuentas (...) la política es el arte de gobernar. Es el arte de guiar las decisiones y la construcción de las instituciones a fin de satisfacer las necesidades básicas, como lo es la alimentación, y más que esto a fin de vivir bien. Es inseparable de la ética y de la educación (p 24).

Ahora bien, si hacer política es conocer las necesidades del pueblo y legislar para llegar a una meta común en pro de dichas necesidades, entonces ¿qué lleva a los políticos actuales a alejarse tanto en su propósito? Su idiosincrasia, junto a sus valores y la imposibilidad de gobernar puede ser una respuesta. En líneas posteriores se profundiza en la escala valorativa y cómo se desarrolla, pero ¿por qué existe una imposibilidad de gobernar?

Richards (2016) expone que debido a la falta de ética y a un predominio de una moral individualista, así como el servilismo de la política a la economía, ha generado un campo donde es imposible gobernar, principalmente porque la política se ha desenfocado de la polis y sus necesidades y "carece de inspiración" (Han, 2015), pues en su evolución, la política ha pasado a depender de la economía, enfocándose en cumplir las necesidades de las industrias centradas en el capital.

Soublette (2015, b) refuerza esta idea comentando que los políticos están para crear leyes a



La política, en la antigua Grecia, tanto Platón como Aristóteles la analizaron, pues era una pieza fundamental en el funcionamiento de las polis.

las grandes industrias que benefician los índices económicos en desmedro de los ciudadanos, la sabiduría y el medio ambiente. Autores anteriores (Habermas, 1964; Foucault, 2000) describieron la evolución del concepto de política y cómo, al emerger teorías como el capitalismo neoliberal, se fomenta la anonimización del poder, siendo la propiedad privada, y no las políticas, la que maneja la economía (Habermas, 1964; Soublette, 2015a; Richards, 2016).

Ética, moral y valores en la política

La concepción de la ética y de la moral representan aspectos similares, pero poseen significados distintos. La moral está compuesta por un sistema de valores dispuestos desde la particularidad dada a partir de la concepción social de lo que está bien y de lo que está mal hacer. La ética se considera un área de estudio dentro de la filosofía, encargada tanto del estudio de la moral como de la reflexión de los fundamentos de lo correcto,

lo natural o "lo bueno",(...) buscando encontrar y fundamentar los valores regentes y prosociales enfocados en lo que es natural, justo o necesario. Es por ello que la ética reside en la sabiduría y en las acciones prosociales, no así siempre la moral.

La moral se encuentra compuesta por una escala de valores y determina el actuar del hombre en un contexto dado, suele responder tanto a la cultura como a las creencias propias de cada persona, por lo que alguien puede militar en varios sistemas morales adaptándolos al propio. Esta concepción de moralidad, dada en factores culturales situados desde el "todo vale", hace que en países, como Colombia, se fomente la degradación de una escala valorativa fundada en la ética y lo prosocial, llevando una postura egoísta que afecta a la sociedad misma.

Por valores se entiende a los constructos sociales que sirven como referente de los gustos de las personas (Schwartz y Blinsky, 1987; Schwartz y Saige, 2000; Powers, 2000; Ros y Gouveia, 2001; Schwartz y Bardi, 2001; Kitayama, 2002; Schwartz, 2005; Marc, 2005 Lamb-Books, 2011) y permiten confeccionar un marco de referencia a la hora de tomar decisiones que vayan de la mano con los objetivos y el modo de ver el mundo de cada individuo (Schwartz, 2005; Marc, 2005), por lo que poseen una alta complejidad y variabilidad entre cada ser humano (Montoya, 2020).

La moral se encuentra compuesta por una escala de valores y determina el actuar del hombre en un contexto dado, suele responder tanto a la cultura como a las creencias propias de cada persona, por lo que alguien puede militar en varios sistemas morales adaptándolos al propio.

Los valores suelen asociarse a lo bueno y a lo malo (Lamb-Books, 2011), a lo deseado y deseable (Schwartz y Blinsky, 1987, Smith, Peterson y Schwartz, 2002; Schwartz y Boehnke 2004;), sin embargo, no se pueden limitar a dichos parámetros, ya que esto responde a la moral de la persona. Por ejemplo, en la cultura católica de la conquista de América, era un valor matar a cualquier persona que no se convirtiese al catolicismo y continuara con sus prácticas paganas, por lo que, lo moralmente correcto en aquella época es ahora deplorable, aunque en el trasfondo siempre haya sido éticamente incorrecto. Debido a esta definición, hablar de antivalores, valores positivos y negativos es errado en el contexto científico.

Por otro lado, se puede hablar de valores éticos o prosociales y estos son los propios de las personas que ostentan la sabiduría suficiente para realizar acciones enmarcadas dentro de la justicia y el bienestar de los demás, tema que es estudiado a profundidad por la ética como ciencia subsidiaria de la filosofía.

Diversos autores (Parsons, 1968; Powers, 2000; Ross y Gouveia, 2001; Nuño, 2004; Hitlin y Piliavin, 2004; Lamb-Books, 2011; Ardichvili et al, 2012) han explorado el mundo de los valores por su poder motivacional y el peso que recae en ellos para tomar decisiones y entender el funcionamiento de ciertas culturas (Hitlin y Piliavin, 2004).

Según los precedentes párrafos se puede argumentar que los valores pertenecientes a una construcción moral pueden ser prosociales (éticos) o egoístas y que responden a las demandas dadas por la experiencia propia del sujeto y el sistema social al cual fue expuesto durante su desarrollo³. Dichos constructos forman parte de la edificación de la personalidad y por ende embeben todas las decisiones del individuo.

³ Es importante resaltar que debido al desarrollo constante del ser humano y su exposición a diferentes contextos este tiene la capacidad de modificar y descubrir nuevos valores durante toda su vida, esto siempre y cuando se posean

Descripción de la identidad del colombiano

La identidad es una categoría polisémica que responde, principalmente, a las particularidades culturales e individuales que devienen de la concepción y capitulación de experiencias vividas en los contextos que habita una persona durante su desarrollo (Mercado y Hernández, 2010; González, 2011). Esta permite el relacionamiento entre el individuo y su grupo, generando códigos como un lenguaje común, costumbres familiares y religiosas, vestimenta, moral, entre otras⁴. Dichos códigos están circunscritos a diferentes aspectos culturales y a la interrelación de sujetos sociales, quienes aportan atributos a la identidad, resignificando en una memoria individual del ser (Vera y Valenzuela, 2012), permitiendo al individuo relacionarse con sus pares.

Así, la construcción de una memoria social e individual, converge en la transmisión de recuerdos y significados, suponiendo la continuidad de las prácticas relacionadas a la identidad grupal y cultural (Rosa, Bellelli y Bakhurst, 2008; Muller y Bermejo, 2013). Esto se refleja en espacios socio-culturales vinculados al quehacer de las ciudades, creando metaidentidades derivadas de los procesos de memorias colectivas y reconstrucción de costumbres específicas ancladas a la particularidad del espacio⁵ (Halbwachs, 1950

las herramientas respectivas, siempre ligadas a lo intrínsecamente humano y el desarrollo espiritual, apartado que se describe a profundidad en párrafos posteriores.

⁴ Fromm en su escrito *Tener y Ser* considera a la identidad a partir de las características más profundas del ser, lo que significa abarcar un modo fundamental de existencia, una estructura particular del carácter. Dicho fenómeno determina pensamientos, sentimientos y actos de la persona. (Fromm, 2007)

⁵ La construcción de memorias sociales se deriva de la particularidad del grupo y por tanto puede estar viciada del efecto de contagio social lo que daría como resultado la reconstrucción de un falso recuerdo (Menor y Carnero, 2013).

Rosa *et al*, 2013; Menor y Carnero, 2013), las cuales dan al lenguaje un factor como transmisor de la memoria (Halbwachs, 1950; Polivanoff, 2011; Rueda, 2013), al producirse este, a partir de un contexto social, necesariamente se convierte en una práctica discursiva donde la configuración de las relaciones sociales se presentan a partir del poder ejercido por el lenguaje que se deriva de la construcción social y cultural propia de la idiosincrasia territorial (Hincapie, 2011).

En Colombia, las metaidentidades suelen estar marcadas por la extensión del país y la complejidad de su historia, enmarcada en un conflicto histórico con raíces en hitos políticos y sociales (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015). Este fenómeno hace que un colombiano, además de sentirse perteneciente a su patria, se identifique más con su región y los valores y percepciones del mundo propios de esta (Halbwachs, 1950; Rosa *et al*, 2013; Menor y Carnero, 2013).

Por ejemplo, es probable que un habitante de la costa valore más invertir su tiempo en actividades sociales que una persona de la capital; por otro lado, una persona de Antioquia gustará de otros alimentos y organizará de forma distinta su tiempo a alguien del llano.

Estos procesos construyen una visión de mundo a partir de las creencias y la esencia psicofísica de la visión humana, sin embargo, debido a los procesos de globalización, se encuentra permeada por los valores de la cultura neoliberal, que muchas veces no corresponde a una idea trascendente o de solidaridad basada en los principios de la ética y el fin último del hombre (Soublette, 2015^a; Richards, 2016; 2015^b), pues se ubican en modelos competitivos que fomentan comportamientos destructivos para con el ser humano y la naturaleza (Maturana y Dávila, 2013, Soublette, 2015^a).

“Estas últimas dinámicas alejan a las personas de sus tradiciones y conocimientos ancestrales (Gallo, 2014, Soublette, 2015^b, 2016), fomentando

una homogeneización y pérdida de identidad que se destaca por "cierta liviandad" o "levedad" en el estilo de vida vigente, tanto en el modo de relacionarse las personas como la manera de interpretar o reinterpretar los valores, etc.". (García, 2015, Pág. 11) Por lo que, a pesar de las descripciones dadas, es posible encontrar similitudes en valores e identidades de otros países en una particular mezcla, tal como se puede ver también en el fenómeno del socialismo en Cuba.

Características sociales del colombiano

En Colombia existen valores que se han transmitido desde la sabiduría popular, siempre de forma oral, en casi todas sus regiones. Esto se puede observar en símbolos que trascienden las barreras regionales, tal como el cancionero o refranero popular que matiza los valores propios de sus habitantes y determinan su actuar (Díaz, 2012). Algunos ejemplos son: "A papaya ponida, papaya partia' ", "el vivo, vive del bobo y el bobo de papa y mama", "Si la vida te da limones haz limonada", "Camarón que se duerme se lo lleva la corriente", "si se va hacer algo hágalo bien", "Lo que hace falta es malicia indígena", "Tómela suave" "Pa'atras ni pa tomar impulso" "nadie nació aprendido" "Donde come uno comen dos" "primero lo primero", entre otros.

Jerome Brunner resalta la importancia del conocimiento popular para delimitar los lineamientos que rigen una cultura y apuesta a la validez del conocimiento empírico de las personas para entender su mundo (Guillar, 2009). Así mismo, Gastón Soublette (2015, 2016) resalta la importancia de la sabiduría popular en el desarrollo de una sociedad. Tomando en cuenta esto, se puede ver al colombiano como un ser que, a pesar de las dificultades, posee una gran habilidad para superar sus problemas siendo resiliente e ingenioso, no obstante, esta habilidad para tomar de un fracaso una gran oportunidad se convierte en su gran debilidad, creando una persona

que, podría decirse, vive de la oportunidad y los demás⁶.

Esto conlleva a la construcción de un rico marco de referencia moral, delimitando las características básicas del colombiano promedio. Su pensar y visión del mundo, más allá de los trabajos estadísticos, señala una radiografía clara de lo que es ser un colombiano. Dicho marco se usa para tomar decisiones frente a problemas éticos y morales, permeando todo estrato sociocultural (Lara, 2015).

Esta visión de una Colombia excéntrica y variopinta muestra una especie de realidad "macondiana" donde la mezcla de culturas (indígenas, europeas y afro) construye un entramado de oportunidades y penetra la forma como se concibe la política, dando origen a palabras que en la sabiduría popular muestran las características propias del político; así la Academia de la Lengua Colombiana reconoce palabras que describen el comportamiento de personajes nacionales como: *abeja*, *avispa*, *avisgado* (Academia Colombiana de la Lengua, 2012), que si bien se relacionan a un insecto, supone una persona aprovechada.

Se puede, entonces, afirmar que los colombianos, a pesar de tener un alto sentido del altruismo, también le dan un gran valor al pillaje, al ser "avisgado" y aprovechar la oportunidad para obtener un bien mayor que, aunque suele ser compartido, no contempla el beneficio de las personas fuera de su círculo más cercano.

Si bien estos valores son dados por las relaciones en los sistemas de mayor interacción, la presente globalización también aporta desde el macrosistema a la construcción de la moral actual, fomentando valores relacionados con el

⁶ El hecho de ser una persona ingeniosa y resiliente, pero así mismo, aprovechada y poco disciplinada, se ve expuesto en los trabajos de Yokoi Kenji (2012), quien apoya los aportes de la sabiduría popular con sus observaciones, basadas en el contraste cultural de los japoneses con los colombianos y resalta la gran resiliencia e ingenio del promedio que habita el país.

consumo y el ego, más alejado de las posturas prosociales que permiten el desarrollo holístico del ser humano como un ser bio-socio-espiritual (Richards y Hoppers 2011; Maturana y Davila, 2013; Soublette, 2015b).

Los valores del Político Colombiano

Ahora bien, ya explicado cuales son las variables que rigen sobre la elección de las personas y que confirman su actuar, se puede realizar un esbozo del porqué del actuar del político, puntualmente, del colombiano.

El mandatario promedio posee una preferencia por los valores materiales; características como el logro, el exitismo y la acumulación económica son rectores de su moral general. En el imaginario de estos administrativos es común la exaltación de la "viveza" o "avispamiento" Los mandatarios no vienen con estos conceptos por azar, es prudente recordar (como se acotó en párrafos anteriores) que esta moral se ha construido en el tiempo, por ello, es pertinente observar el sistema en el cual son educados y cómo los valores inherentes a esas instituciones son mezclados con los propios.

Una fuente común suele ser el origen familiar, pues sus estirpes han estado previamente en el rubro político por lo que fomentan ciertas conductas para ganar o mantener el poder, así como la misma cultura transversal que propone a la mal llamada "malicia indígena"⁷ como valor primordial para la subsistencia y el crecimiento personal.

Un repaso por los conceptos de las personas de a pie señala que en la cultura popular colombiana se exalta los valores del pillaje y el aprovechamiento; canciones que rezan "el vivo vive del bobo" o dichos como "a papaya puesta papaya partida" así como otros dichos del argot popular, señalan

⁷ Aspecto que denota pericia para hacer algo malvado en el momento justo con el fin de obtener un beneficio. Dicho argumento se basa en la visión de los españoles de la conquista del indio como un ser inferior y aprovechado que no atendía a las normas morales de su país.

Indirectamente las universidades capacitan en valores como la lucha, el individualismo, el éxito, el ver a la gente como medio para un fin, en el valor del número por sobre las personas.

un inconsciente colectivo viciado por el valor de vivir a costa de los demás sin el debido esfuerzo del trabajo.

A esto se le suma dos factores: 1. los valores contenidos dentro de cada universidad y 2, los respectivos a las carreras seleccionadas. Una rápida observación de las Alma Mater de los dirigentes colombianos arrojará casas de estudio comunes (Los Andes, El Externado, La Javeriana y algunas otras⁸). ¿Qué tienen en común todas estas instituciones en su currículo? La competencia y los valores de logro y poder. Indirectamente las universidades capacitan en valores como la lucha, el individualismo, el éxito, el ver a la gente como medio para un fin, en el valor del número por sobre las personas (Montoya, 2014). De esta forma, los egresados son personas efectivas, que toman soluciones "prácticas" y basadas en datos, velando así a la persona en las obnubiladas conciencias de los futuros dirigentes del país.

En esta observación, los cargos comunes de los gobernadores, presidentes de multinacionales y otros puestos de mando importante, son egre-

⁸ No es deseo de los autores satanizar dichas Universidades, estas solo se ciñen a los valores básicos del capitalismo y la económica reinante, donde son necesarios los nombrados valores para poder desenvolverse con efectividad, de hecho, las universidades enseñan perfectamente a sus estudiantes y los vuelven seres competitivos y visionarios. ¿Dónde está, entonces el problema? En que estar adaptado a un mundo enfermo no es un sinónimo de salud.



sados de carreras de economía y afines, así como de Ingenierías y derecho (siempre con alguna especialización relacionada con la economía). Dichas carreras se caracterizan por potenciar valores individualistas que, alineados con los culturales y los del alma mater, construyen un cóctel de desfalco.

Si bien, en los currículos de cada facultad, en el área de ética solo se toman los temas relacionados con su labor, impartiendo más bien una moral de forma teórica y obviando la necesidad comprobada de que dichas habilidades se aprenden con la práctica.

Este fenómeno es elocuentemente descrito por Laura Rodríguez (2014) en lo que ella llamó *virus de altura*. En su propuesta describe cómo la influencia de las esferas del poder (principalmente en los cargos políticos) genera cambios

en la escala valorativa de las personas comunes y fomenta la necesidad de prolongarse en dicho espacio al desarrollar, como diría Rodríguez, "un motor de éxito y prestigio personal" (Rodríguez citado por Hopenhyn, 2014), acción que promueve el hacer política para quienes den esa posibilidad y no para la gente (Hirsch, 2014).

Rodríguez concluye en "la imposibilidad de la política para lograr los anhelos humanos" (2014, pág 189.): "debido a que los legisladores fungen en bien propio y de quienes los apoyen, en este caso los bienes del poder económico (Soubllette, 2015b; Williams, 2015; Richards, 2016;)"

Considerar, entonces, una educación centrada en valores dispone la aplicación de la presente propuesta a partir de los supuestos explicados, situados en el plano noético, estos se contraponen a la concepción capitalista de ostentar lujo, mostrando un ser que no concibe la importancia de las personas como personas (Fromm, 2000), Así como las consideraciones establecidas frente a la recuperación y regreso hacia el hombre desde la concepción del monantropismo como manifestación de la dimensión noética, la educación del ser desde los valores supone la recuperación de planteamientos.

Respuesta Resumida a la Pregunta de Investigación

Habermas establece una crítica entre la relación de moral y política y el restablecimiento del sentido de las prácticas sociales que dependen de la aplicabilidad de una visión crítica en un contexto social particular (Hoyos, 2001). De allí se plantea la importancia del actuar político frente a las leyes particulares del contexto colombiano, en búsqueda de la construcción de un liderazgo capaz de generar sentido, hecho valioso para un país que ha vivido en guerra durante más de 60 años, que, además, ha evidenciado crisis por el autoritarismo y falta de ética en sus gobernantes (Infante, 2013; Nuzzio, 2013).

El fenómeno de corrupción ha prevalecido en el país desde la última década del siglo XX hasta hoy, y no es sino hasta el año 2011 que entra en vigencia la ley anticorrupción en Colombia, enfocada en la regulación dentro del contexto estatal. Dicha ley se queda corta frente a un fenómeno arraigado dentro del sistema de valores de la sociedad colombiana, y que involucra todas las instituciones dentro del contexto nacional, reforzando la crisis existencial dentro del pensamiento colombiano (Gómez, 2000; Gamarra, 2006; Maldonado, 2001; Martínez y Ramírez, 2006; Zuleta, 2015).

Sugerencias para Buscar la Construcción de una Política Ética

Estas conclusiones esbozan un panorama desalentador en lo referente a la política y los valores humanos en el actual mundo civilizado. Si bien el actuar de muchos científicos es crear un diagnóstico crítico sobre los fenómenos, lo realmente fructífero es proponer soluciones y actuar sobre los diagnósticos, partiendo del principio de que *toda ciencia debe observar, proponer e innovar*, por ello el presente documento propone una forma de abordar el problema desde la educación y las posturas de la psicología Humanista existencial.

El problema de una sociedad carente de valores prosociales y enfocada en el bien propio no es reciente y se ha gestado en diversos grupos sociales durante siglos, sobre todo durante la revolución industrial; con la globalización, este fenómeno ha permeado a toda la sociedad, atentando con la sabiduría antigua y sus enseñanzas, así como con las características propias de cada sociedad (Kenjé, 2012; Soubllette, 2015a, 2016), con los valores inherentes en la ética y el bien común presentes en la base de todas las culturas de la humanidad (Oquendo, 2011; Soubllette, 2015a).

Frankl (1976) esbozó este problema y lo declaró propio al espíritu de la época⁹ siendo este fenó-

meno percibido por otros académicos de su tiempo como portador de diferentes crisis existenciales relacionadas con el sentido y propósito del ser humano en el mundo (May, 2000; Rogers, 2000; Fromm; 2000; Steiner, 2012). También afirma que el desarrollo del sentido de vida y el conocimiento de sí mismo facilita la solución de los problemas noéticos¹⁰.

Ante dicho cuestionamiento, Martínez y Frankl se adentraron en la idea de buscar una solución al problema social reinante en la postguerra, instante lleno de ausencia espiritual en el mundo. Es así como el psiquiatra vienés apuesta a la búsqueda de un sentido global que permita a la gente unir sus esfuerzos para el bien de la comunidad desde el descubrimiento de los valores y el desarrollo de la libertad hacia una vida digna de vivirse (Frankl, 1990). A este proceso lo llamó *Monotropismo*, y lo explica como un paso a dar en el que el ser humano debe dejar de preocuparse en sí mismo, usando su habilidad de auto-trascendencia para creer en una sola humanidad y preocuparse por los seres que lo rodean como miembros indivisibles de la relación YO-TÚ.

Si bien el espíritu de la época cambia y así sus soluciones, las ideas esbozadas entre las décadas del 50 y el 70 por los académicos humanistas (Frankl, 1990; Rogers, 1995; Fromm, 2000; May, 2000;) no han cambiado de forma sino de fondo, así el fenómeno actual de la globalización solo ha potenciado dicha ausencia de espiritualidad y sabiduría, fomentando valores individualistas y la

señalan que todo momento conlleva un espíritu, una fuerza relacionada con los acontecimientos de la época, razón por la que cada época tiene problemas específicos que se rigen en un metadiscurso que permea a la sociedad. Este fenómeno es explicado por Jung en su propuesta del inconsciente colectivo y ha sido descrito por algunos sociólogos como: Ulrich Beck (1998) y Antony Giddens (1996).

¹⁰ Martínez y Frankl (Martínez, 2007; Frankl, 1976) definen las crisis noéticas como las patologías circunscritas a la dimensión espiritual, caracterizadas por la carencia de sentido de vida.

⁹ Frankl (1990, 1976) al igual que Steiner (2012), se basaron en los pensamientos de Goethe que

importancia del tener sobre el ser, situación que lleva a vivir en una sociedad con clara tendencia al nihilismo (Luna, 2011; Han, 2017). Esta predicha situación reafirma las ideas dadas por estos académicos para sobrellevar la actual situación social, sin embargo, si bien son válidas, deben adaptarse al presente déficit (Luna, 2011).

Para fomentar el descubrimiento del sentido es importante trabajar en el desarrollo de valores y su jerarquía, ya que estos permiten organizar las preferencias de las personas en la esfera ética y fenomenológica, dando guía a un fin específico (Martínez, 2007; Montoya, 2012). Es por ello, que Frankl buscaba el desarrollo constante de valores que creen esa motivación que permitiese desarrollar la auto trascendencia y el auto-distanciamiento (Frankl, 1976)¹¹.

En este proceso, el autor de la logoterapia propone los valores noéticos como eje para descubrir el sentido de vida y el desarrollo espiritual (Frankl, 2001).

Lehman (2010) explica que los valores de creación, hacen referencia a lo que el ser humano da al mundo; los de experiencia, a lo que el hombre recibe del mundo, tales como el arte, el amor, la cultura; y los de actitud a lo que el ser humano puede realizar a partir de las situaciones (p. 40).

Desde estos valores se puede construir cualquier otro valor prosocial, desarrollando una capacidad consciente para poder tomar decisiones respon-

sables sobre las acciones y en su articulación se llega al sentido mismo (Benignio, 2009).

Ahora bien, Frankl propone el monantropismo como una forma de hacer análoga su teoría centrada en el individuo a una sociedad, pero no ahonda en la forma de cómo lograr dicho objetivo, no obstante, autores como Rudolf Steiner (Bos, 2007; Steiner, 2012) profundizan el tema de forma paralela al ver al hombre como un ser que debe cultivarse en su tridimensionalidad, desarrollando una vida espiritual que le permita ejercer sobre su libertad de forma responsable y genuina ante lo que ya Fromm describe como la necesidad de generar una cooperación inteligente para contribuir al gobierno del pueblo por el pueblo (1947).

Para lograr dicho objetivo en un ámbito social, Steiner propone que los entes gubernamentales deben estimular el desarrollo de áreas que fomenten el cuestionamiento del hombre, las artes, la libertad y la conciencia desde los ámbitos sociales de la cultura, lo legislativo y lo económico (Bos, 2007; Steiner, 2012); apostando a la construcción de la individualidad del ser humano fundamentada en el desarrollo ético¹², lo que permite al hombre ejercer su voluntad sobre la libertad y toma de decisiones, comprendiendo la otredad de los que lo rodean, logrando así centrarse en el hombre y la comunidad como es planteado por la logoterapia (Frankl, 2001; Luna, 2010).

¹¹ La auto-trascendencia y el autodistanciamiento son parte de los denominados recursos noéticos y son una característica fundamental del actuar espiritual del ser humano. Frankl define al primero como la capacidad de abrirse al mundo dirigiendo intencionalmente la conciencia a algo o alguien. Por otro lado, la libertad de lo espiritual no sólo está vinculada con su apertura al mundo, sino también por su capacidad de autorreflexión, recurso noético que permite al ser humano tomar distancia con las situaciones exteriores y con las situaciones propias, esto se define como autodistanciamiento (Martínez, 2013).

¹² Steiner afirma que el desarrollo ético fomenta la individualidad del ser humano al abrir una conciencia de descubrimiento de *sí mismo* y de *los otros*. Dichos procesos se dan desde el propio yo y no impuestos por ningún ente moral, por lo que se actúa desde la libertad y la responsabilidad. Estos argumentos acompañan a las ideas de Frankl (2001) en su libro "El hombre doliente" en el que plantea que la ética procede de ejercer la libertad de forma consciente, perteneciendo a un estado premoral e intuitivo no relacionado con lo racional, ya que es algo propio a la esfera espiritual.

En este orden de ideas, **los gobiernos deberían trabajar en función de desarrollar el potencial del ser humano**, buscando generar ambientes propicios.

Líderes internacionales como Pepe Mujica (2013) afirman la necesidad de fomentar la educación y ambientes educativos que permitan a la gente tomar decisiones. Por ejemplo, H. H. Sheikh Mohammed Bin Rashid Al Maktoum (2016) dice que:

Creando un ambiente en el cual las personas puedan lograr sus sueños (...), no un ambiente (...) que pueda controlar. El punto es *empoderar* a la gente, no *mantener poder* sobre ellos. El gobierno, en pocas palabras, debe nutrir un medio ambiente en el cual la persona pueda crear y disfrutar su propia felicidad. (...) Nosotros buscamos crear una sociedad donde la felicidad de nuestra gente es suprema (fortaleciendo) el desarrollo nacional basado en un centro de valores (*Reflexión personal perfil LinkedIn*)¹³

No obstante, como se explicó párrafos atrás, en la actualidad, la política es un imposible, ya que la gente en estas esferas se encuentra "infectada" por el virus de altura. Es prudente apostar primero a la educación como base para alcanzar estas afirmaciones.

Educación en valores. Afinando consciencia: Ahora bien, el problema de educar en valores no es simplemente impartir la clase habitual de ética y religión que se da en muchos centros educativos, esto sería similar a la clase de ética universitaria que se nombró en líneas anteriores, incluso con mayores falencias debido al estado de desarrollo y la forma en la que comprende el mundo el niño y el adolescente. El proceso de educar en valores debe comenzar con la idea de enseñar para construir la espiritualidad humana, desarrollar la sabiduría y descubrir el mundo de lo espiritual para comprender la espiritualidad en sí.

¹³ Traducción propia del texto original en inglés.

Según Gastón Soublette (2015a, 2016), la sabiduría es algo que suele atrofiarse en el desarrollo constante de un intelecto acumulador de conocimientos, el no tenerla nos aleja del entendimiento de sí mismo y de los dinamismos del mundo en sí, por ende, la comprensión de la relación YO-TÚ y del Ser-en-el-mundo se pierde. La incompreensión de las leyes graduales del mundo y el fomento de la razón como el saber por el saber, lleva al ser humano a una actitud destructiva y depredadora de su entorno y los suyos, eventos que actualmente se ven en las culturas mal llamadas civilizadas y que gozan de riqueza económica.

Raúl Zurita en una entrevista afirmaba, referente a la sociedad chilena y la falta de promoción cultural que:

El desperfecto, el no sentirse responsable, es un problema absolutamente cultural. Y la verdad es que es la base de un pueblo que tiene un sentido del mundo, que es capaz de soportar crisis y atravesarlas, pero el nivel de pobreza espiritual e intelectual de Chile hoy es feroz (...) El Chile de antaño era un Chile más pobre, pero al mismo tiempo más rico.

Estas cavilaciones llevan a concluir que ciertas prácticas son un acto premeditado de supresión de cultura por la riqueza material para fomentar el liberalismo y la falta de comprensión del yo, por

El proceso de educar en valores debe comenzar con la idea de enseñar para construir la espiritualidad humana, desarrollar la sabiduría y descubrir el mundo de lo espiritual para comprender la espiritualidad en sí.

ende, a la ausencia del desarrollo de la libertad y la responsabilidad de las acciones humanas.

Es, entonces, esta pobreza espiritual la que fomenta la adquisición de valores no trascendentes y materialistas que se alejan de la comprensión de la totalidad de los complejos dinamisismos de la realidad. Soublette cree que, a partir del fomento del sentido crítico, la meditación y los antiguos oficios, se puede llegar a fomentar este arte, el de razonar y elegir sabiamente.

En la misma línea de pensamiento, Frankl (1976) Plantea la necesidad de desarrollar la espiritualidad como una forma de fortalecer al ser humano y permitirle el adecuado uso de su libertad, comprendiendo como un indivisible de la responsabilidad existente en cada acción y la forma cómo esta afecta la totalidad de la realidad. Así pues, Frankl determina la necesidad de afinar conciencia y fomentar el descubrimiento de los valores trascendentes del ser humano yendo en contra de la imposición de una moral.

Este pensamiento ha sido profundizado por Bruzzone (2014), quien afirma la necesidad de afinar conciencia como un método para fomentar el autodescubrimiento, la comprensión de los otros y la toma acertada de decisiones que permitan ejercer la libertad humana de forma responsable, facilitado el sentido de vida y las conductas prosociales.

Entonces, la educación debería enfocarse en la guía del potencial de la persona, adaptarse a sus necesidades y facilitar las herramientas necesarias para el descubrimiento de valores y símbolos que construyen su identidad.

Estas ideas también son contempladas por Rudolf Steiner (2012), autor de la pedagogía Waldorf, quien, además de creer en la necesidad de descubrir por uno mismo una ética valorativa y prosocial individual, afirma la necesidad del desarrollo de la conciencia como ente autorregulador y director de las decisiones humanas, las cuales se direccionan críticamente en conductas prosociales, ya que permiten ver la inclusión del ser humano como un miembro de un grupo social el cual construye y lo alimenta.

No obstante, llegar a dichos procesos en la educación normativa actual es un reto, pues esta se enfoca en alcanzar metas y no en vivenciar ciclos. En la educación Waldorf se plantea que el descubrimiento de los valores, así como de otros conocimientos, se da en la experienciación completa, y no impuesta de los ciclos propios de cada edad (Steiner, 2010), tanto en lo manual como en lo emocional y racional, es por ello por lo que, tal como lo afirma Rogers (1995), el educador debe ser un guía y ejemplo y no un instructor.

Entonces, la educación debería de enfocarse en la guía del potencial de la persona, adaptarse a sus necesidades y facilitar las herramientas necesarias para el descubrimiento de valores y símbolos que construyen su identidad; existe pues, una gran necesidad de romper con las barreras que califican y fomentan valores competitivos, pues estas alejan del autoconocimiento y del pensamiento crítico (Maturana, 2013).

Así, es acertado afirmar que:

Los contenidos escolares (deben considerarse) como herramientas formativas de carácter permanente y estratégico, que facilitan al mismo tiempo la transformación y desarrollo personal y la transformación y el desarrollo comunitario y social en armonía con la vida social y con la naturaleza" (Batalloso, 2014, p. 98).

La globalización genera un factor abrumador para el individuo, lo que trae una enorme deuda social, generando individualismo mediante la

competencia que está circunscrita al modelo económico reinante, sublimando la identidad nacional; al incorporar, valores extranjeros que terminan excluyendo, en últimas, las características particulares de las idiosincrasias nacionales, no solo las llamadas fronteras nacionales, sino también el vínculo propio con la familia que, por antonomasia, ha sido la regente en el sistema de valores del ser humano, y en este es el que ciertamente recae la responsabilidad de generar valores comunitarios.

Referencias

- Academia Colombiana de La Lengua (2012). Breve Diccionario de colombianismos, (4 ed)
- Batalloso, J. (2014) ¿Qué enseñar? en Razeto, L.; Batalloso, J.; Bolívar, A.; Bolívar-Ruano, R. y Nuñez, M. la educación necesaria: Extendiendo la Mirada. 63-130. Universitas.
- Beck, U. (1998) La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad, Buenos Aires, Argentina, Paidós.
- Benigno, J. (2009). *El humanismo de la logoterapia de Viktor Frankl: La aplicación del análisis existencial en la orientación personal (2° ed)*. Navarra: EUNSA.
- Boss, L. (2007) Doce desafíos, en los procesos sociales y en las organizaciones. Buenos Aires. Antroposófica
- Bruzzone. (2009). Educando en Afinar Conciencia. Lecture. *Charlas "Consentidos"*. Bogotá.
- Bruzzone (2014) El método dialógico: de Sócrates a Frankl. Sobre la naturaleza educativa del proceso logoterapéutico. *Revista mexicana de logoterapia*. (1) 13-35 en: <https://docer.com.ar/doc/ne511s5>
- El Tiempo (2015) La ética no tiene nada que ver con el derecho. Recuperado el 2 de marzo de 2016 de: <http://www.eltiempo.com/politica/justicia/la-etica-no-tiene-nada-que-ver-con-el-derecho-abelardo-de-la-espiella/15378415>
- Foucault, M. (2002). La voluntad de saber. En Historia de la sexualidad (v. 1 pp. 12- 194). Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Frankl, V. (1976) La voluntad de sentido. Buenos Aires, Herder
- Frankl, V. (1990). El hombre doliente: Fundamentos antropológicos de la psicoterapia (1a. ed.). Barcelona: Herder.
- Frankl, V. (2001). Psicoterapia y existencialismo. Madrid, España, Herder.
- Fromm, E (2000) Del tener al ser, Buenos Aires, Paidós.
- Gallo, M. (2014). Gastón Soublette, maestro de generaciones: "Este país está vacío espiritualmente" - *The Clinic Online*. [online] The Clinic Online. Recuperado 5 de marzo de 2016 de: <http://www.theclinic.cl/2014/12/24/gaston-soublette-maestro-de-generaciones-este-pais-esta-vacio-espiritualmente/>.
- García, C. (2015) Entre el umbral y la penumbra. *Logored*. Septiembre. 10-14
- Giddens, A.(1996) The consequences of modernity , Oxford U.K., Polity Press.
- Habermas, J. "The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)." Translated by Frank Lennox and Sara Lennox. *New German Critique*, 3 (1974): 49-55
- Halbwachs, M (1950) Space and the collective memory in The collective memory, On line, Recuperado el 05 de Marzo de 2016, de: <http://web.mit.edu/allanmc/www/halbwachsspace.pdf>
- Han, B. (2017). La sociedad del cansancio, Barcelona, Herder.
- Han, B. (2015) Hoy no se tortura sino que se "postea" y "tuitea". ABC. Recuperado el 10 de febrero de 2016 de: <http://www.abc.es/cultura/cultural/20150202/abci-entrevista-byung-chul-201502021247.html>.
- Hirsh, T.(2014) La distancia entre el virus de altura y la coherencia. *Diario UChile*. Recuperado el

- 10 de Febrero de 2016 de: <http://radio.uchile.cl/2014/07/15/andres-zaldivar-y-laura-rodriguez-la-distancia-entre-el-virus-de-altura-y-la-coherencia>.
- Hopenhayn, D.(2014) Publican escritos reunidos de exdiputada Lura Rodriguez: Contra la enfermedad del poder. *The Clinic*. Recuperado el 12 de febrero de 2016 de: <http://www.theclinic.cl/2014/07/29/publican-escritos-reunidos-de-exdiputada-laura-rodriguez-contra-la-enfermedad-del-poder/>
- Kenji, Y. (2012). *Mitos y verdades: Japón -Colombia*. Lecture, Capitolio nacional. Bogotá Colombia.
- Kitayama, S. (2002). Culture and basic psychological processes – toward a system view of culture: Comment on Oyserman et a. (2002). *Psychological Bulletin*, 128(1), 89-95.
- Lamb-Books, B. (2011). Cognition and affect in sociological theory: Cognitive-affective linkages in values, mood, and boundaries. University of Colorado at Boulder). ProQuest Dissertations and Theses, <http://search.proquest.com/docview/918693306?accountid=45375>
- Lara, S.(2015) Usos y debates del concepto de fiesta popular en Colombia, *Antipoda*, revista de Antropología [21] pp 147-164, en http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072015000100007
- Lehmann, O. (2010) De la logoterapia a la bioética: herramientas para el abordaje psicológico. *Revista de bioética de la unesco*, 37-49. En https://www.researchgate.net/publication/309180066_De_la_logoterapia_a_la_bioetica_herramientas_para_el_abordaje_psicologico_From_logotherapy_to_bioethics_tools_for_a_psychological_approach
- Luna. A. (2011) Logoterapia. Compromiso político y monoantropismo. *Revista de psicología GEPU*. Vol. 1 (3) pp. 67-73 en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3460982.pdf>
- Marc, S. W. (2005). A social-value analysis of post-materialism. *The Journal of Social Psychology*, 145(2), 209-24. <http://search.proquest.com/docview/199800796?accountid=45375>
- Martínez, E (2007) *Psicoterapia y sentido de vida*. Bogotá, Herder.
- Martínez, E. y **Cols** (2013) *Manual de psicología clínica de orientación logoterapéutica*. Manual moderno.
- Maturana, H., y Dávila, X. (2013). El Chile de hoy: ¿Una cultura del amor o la competencia?. *Contacto Salud*, (20), 34-38.[versión impresa]
- May, R (2000) *El dilema del hombre*. Gedisa
- Menor, J. y Carnero, S. (2013), La importancia de la fuente de contagio en la formación de falsos recuerdos, *Revista Iberoamericana de Psicología y salud*, 4[1]: 77-91 en: <https://www.redalyc.org/pdf/2451/245126428004.pdf>
- Mohamed, S. (2016) Why ministers for happiness, tolerance, youth and the future?. *Linkedin pulse*. recuperado el 20 de Enero de 2016 de: <https://www.linkedin.com/pulse/why-ministers-happiness-tolerance-youth-future-bin-rashid-al-maktoum>
- Montoya, R. (2014) Descripción de Valores en los estudiantes de Psicología y Administración de la Universidad de La Sabana. (Licenciado) Universidad de La Sabana. Facultad de Psicología.
- Montoya, R. (2020) aprendizaje de valores noéticos en la escuela: buscando nuevas alternativas. *Logoforo*. <https://logoforo.com/aprendizaje-de-valores-noeticos-en-la-escuela-buscando-nuevas-alternativas/>
- Mujica, P. (2013) Intervención 68 periodo de sesiones de la Organización de las Naciones Unidas, Nueva York , Misión Permanente del Uruguay ante la ONU
- Muller, F. y Bemejo, F. (2013), Las fuentes de la memoria colectiva: Los recuerdos vividos e históricos, *Revista de Psicología*, vol 31[2] pp 247-264; http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0254-92472013000200004

- Nussio, E. (2013). Desarme, desmovilización y reintegración de excombatientes: políticas y actores del postconflicto. *Colombia Internacional*, (77), 8-16. Recuperado el 02 de marzo de 2016, de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-56122013000100001&lng=es&esytlng=es.
- Oquendo, B. (2011). *La psicología positiva como texto: Análisis crítico de la felicidad* (Doctor). Universidad de Turabo.
- Polivanoff, S (2011) Historia, olvido y perdón. Nietzsche y Ricoeur: apertura de la memoria y el olvido a la vida [en línea]. *Tábano 7*, Recuperado el 15 de Marzo de 2016 de: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/historia-olvido-perdon-nietzsche-ricoeur.pdf>,
- Powers, W. (2000). The Harvard study of values: Mirror for postwar anthropology. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 36(1), 15-29.
- Richards, H. (2016) Cómo entender la política. En: *Repensar la política en un mundo complejo*. 1ra ed. Santiago de Chile: Universitas Nueva Civilización.
- Richards, H. y Hoppers, C. (2011) *Rethinking the thinking*. 1ra Ed. Ciudad del Cabo. Unisa Press.
- Rogers, C. (1995) *El camino del ser*. Kairós
- Rogers, C. (2000) *El proceso de convertirse en persona*. Paidós
- Rodríguez, L. (2014) *A quien quiera escuchar*. Santiago de Chile. La Pollera.
- Ros, M. & Gouveia, V. (2001). *Psicología Social de los Valores: Una Perspectiva Histórica*. *Psicología Social de los Valores Humanos: Desarrollos Teóricos, Metodológicos y Aplicados*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.
- Ruedas, J (2013) Memoria histórica razonada una propuesta incluyente para las víctimas del conflicto armado interno en Colombia, *Historia* (5)[10] 15-52 en: <https://doi.org/10.15446/historelo.v5n10.37088>
- Salabarría, M. (2006) Los valores en la cultura política, III Conferencia Internacional: La obra de Carlos Marx y los desafíos del Siglo XXI, Recuperado el 08 de Marzo de 2016, de: https://www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso06/conf3_salabarría.pdf
- Schwartz, S., & Blinsky, W. (1987). Toward a Universal Psychological Structure of Human Values. *Journal of Personality and Social Psychology*, 53(3), 550-562.
- Schwartz, S., & Sagie, G. (2000). Value consensus and importance: A cross-national study. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 31, 465-497.
- Schwartz, S., & Bardi, A. (2001). Value hierarchies across cultures: Taking a similarities perspective. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32, 268-290.
- Schwartz, S. & Boehnke, K. (2004). Evaluating the structure of human values with confirmatory factor analysis. *Journal of Research in Personality*, 38, 230-255.
- Schwartz, S. (2005). Basic human values: Their content and structure across countries. In A. Tamayo & J. Porto (Eds.), *Valores e comportamentos nas organizações [Values and behavior in organizations]* pp. 21-55. Petrópolis, Brazil: Vozes.
- Smith, P., Peterson, M., & Schwartz, S. (2002). Cultural values, sources of guidance, and their relevance in the managerial behavior: A 47-nation study. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 33, 188-208.
- Soublette, G. (2015a) "Sabiduría popular chilena". Lecture. Fundación Lumbre. Limache: Chile. 20 septiembre de 2015.
- Soublette, G. (2015b) "El cuidado de la tierra". Lecture, Fundación Lumbre. Limache-Chile.

- Soublette, G. (2016) "Semblanza del sabio popular anónimo". *Aisthesis*. N° 60, p 235-250 en <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-71812016000200014>
- Steiner, R. (2010) *La educación del niño a la luz de la ciencia espiritual*. Limache, Chile. Ed. Pau de Damasc
- Steiner, R. (2012) *El problema social como cuestión de consciencia*. Madrid. Ed. Rudolf Steiner..
- Vera, J. y Valenzuela, J. (2012) El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones; *Psicología y sociedades* 24[2], pp 272-282. En <https://doi.org/10.1590/S0102-71822012000200004>
- Williams, W.(2015) *Is capitalism moral?*. Lecture, Prager University [video]. Recuperado el 1 de enero de 2016 desde: <https://www.youtube.com/watch?v=fJr2R07g7jI>
- Zarate, N. (2006), *La política y la Psicología, Libe-rabit, Revista de Psicología*, [12] 2006, pp. 107-112
- Zurita, R. (2016) *Entrevista al premio nacional de literatura* Recuperado el 25 de noviembre de 2016 desde: <http://www.caras.cl/tag/la-divina-comedia/>

¿Qué tiene mi hijo? Una mirada desde el psicoanálisis a la relación entre los padres y sus hijos.

Jeison Estive Bolaños Velandia¹

Para algunos padres es preocupante no saber la causa o alguna causa que justifique el estado anímico de su hijo o hija, especialmente, cuando este estado se caracteriza por el silencio y largas horas de somnolencia y/o estar mucho tiempo en su cuarto a solas. Estos padres preocupados evidencian estos cambios, generalmente, cuando su hijo está entrando a la adolescencia, es decir, entre los 12 y 14 años, o, además, luego de los 16 años hasta, aproximadamente, los 20 años. En resumen, un rango de edad conocido comúnmente como la etapa más difícil de una persona y, más aún, para los padres de ese sujeto.

El libro Desarrollo humano (2012), de Papalia y colaboradores, ubica la edad de la adolescencia entre los 11 y 20 años. Se caracteriza por la madurez sexual o fértil y los cambios pueriles, a nivel físico y corporal, que mencionaremos a continuación, de manera breve. Por un lado, se presenta la producción y aumento de hormonas que modifican y activan las glándulas suprarrenales y maduran los órganos sexuales. A nivel cerebral, los adolescentes tienden a tomar decisiones de un modo más emocional, a diferencia de un adulto en quien, generalmente, prevalece la racionalización para tomar riesgos.

Por otro lado, los autores invitan a pensar en los problemas psicológicos y/o de conducta que, comúnmente, se suelen presentar en la adolescencia. Entre ellos están, los problemas relacionados con la imagen corporal, los problemas anímicos y el consumo de sustancias psicoactivas. Sin embargo, quisiera hacer referencia a un fenómeno al que tiende a inclinarse los padres que consultan. En mi consultorio psicológico he encontrado que los padres llegan para responder una pregunta y resolver una culpa.

¹ Psicólogo de la Universidad Antonio Nariño. Magister en Psicoanálisis, subjetividad y cultura de la Universidad Nacional de Colombia; Psicoanalista. Atención clínica a niños, adolescentes y adultos. jeysoneb94@gmail.com



La pregunta que me plantean los padres es sencilla, pero llena de una complejidad estructural inevitable de abordar para intentar responderla, a saber, ¿qué tiene mi hijo? Esta pregunta encierra otras un poco más particulares tales como: ¿por qué mi hijo es así?, ¿qué hago para que mi hijo no sea así?, ¿cómo ayudo a mi hijo? o ¿cómo o qué hago para que mi hijo me haga caso? No cabe duda, que estas preguntas son de un padre o ambos padres preocupados por el estado actual de su hijo y, sobre todo, su futuro. Este conjunto de preguntas puede caracterizarse por el desconocimiento, particular o generalizado, de una manera para poder preguntar a su hijo por su estado emocional y la búsqueda de ese conocimiento o saber en el psicólogo, en el que se supone el saber de la sana comunicación. Con ello, no dejemos pasar la oportunidad de señalar la ironía de esta situación y lo que se presenta, en general, con las problemáticas o fenómenos que tienen relación con la salud mental. Es curioso observar en los padres, que han visto crecer a su hijo y han acompañado en mayor o menor medida temporal este proceso, una dificultad evidente para encontrar las razones que justifiquen uno u otro compor-

tamiento en sus hijos, escenario semejante a la persona que consulta al psicólogo para salir de una relación amorosa que señala con particular certeza como dañina, entre otras causas que motivan la búsqueda de ayuda de un profesional en las que los consultantes saben cuál es el problema y, posiblemente, su solución.

Las personas que consultan por su salud mental o los padres que acuden al psicólogo motivados por alguna de las anteriores preguntas están al tanto de la ironía que hay entre el desconocimiento que causa la repetición del problema o simplemente su presencia y el saber de saber que es la misma persona que consulta o los mismos padres del joven quienes tienen los medios para resolver su inquietud.

En este punto particular, la culpa ejerce un obstáculo al ejercicio y obligación de los padres, a saber, la crianza de sus hijos. Lacan (1962) en su Seminario 10, la angustia, señala que, la culpa resuelve, al lado de la angustia, la falla fundamental del deseo, a saber, el vacío que motiva al encuentro, nunca posible, del objeto de deseo (P. 299). Así, las preguntas por el estado de su hijo empujan al

padre a una posición deseante, a encontrar lo que ha faltado y/o fallado en la relación con ese objeto que es su hijo. Sin embargo, para asumir tal posición de deseo se debe atravesar la angustia que media entre la ignorancia de no saber y el deseo de conocer.

La culpa detiene la búsqueda e indagación de la respuesta a la pregunta "¿qué tiene mi hijo?" y se abandona cualquier propósito del lugar activo en la estructura familiar, en otras palabras, se desiste del rol y trabajo de ser padre². La incapacidad, diferente de la impotencia, es el paso siguiente de esta intensa culpa a la que la acompaña frases como las siguientes: soy un fracaso de padre o madre para mi hijo o hija; no fui capaz de ser el padre o la madre que necesitaba o merecía mi hijo o hija. Menudo embrollo al que es sometido un padre que, presto a ayudar a su hijo, es señalado, muchas veces por el mismo padre o el joven en cuestión, como la causa principal del estado negativo actual de ese sujeto en desarrollo.

Paralelo a ello, la sociedad no suele ser muy benévola en la asignación de la culpa al padre cuando el hijo ha cometido alguna equivocación o delito, más aún cuando esta falla ha sido cometida en una institución como el colegio³. Cualquier falla realizada por el joven es asignada a los padres, quienes deben responder ante la sociedad. La designación legal de la culpa y la responsabilidad, en respuesta del acto realizado por el joven, llega a convertirse en un problema ante los estrados de la justicia, pues, se parte de la premisa de encontrar al culpable para que así responda. Una lógica o discurso que no favorece a la mejora del

proceder comportamental y psicológico del joven y la educación, si así se requiere, de los padres en su función.

No cabe duda de la enorme tarea que debe cargar un padre sobre sus hombros, pero, no es vano preguntarse, cuál es esa labor exactamente. La línea argumentativa expuesta anteriormente, permite señalar que, los padres no saben cómo ser padres. Sin embargo, el problema no radica en que los padres no sepan resolver esta duda, sino en que el discurso de la época, lleno de manuales y protocolos para cualquier actividad, aunque sea la más banal, crea poder responder a tal pregunta.

La ejemplarización de este señalamiento se sostiene en la clasificación de los buenos y los malos padres que, nuevamente, es consecuencia del actuar de sus hijos. En reiteradas ocasiones, cuando un joven rinde de forma excelente o sobresaliente en cualquier ámbito académico, no queda en embarazo o embaraza a temprana edad, es decir, antes de los 25 años, y consigue trabajo para costearse sus propios gastos, son factores que determinan la buena crianza del o los padres. No obstante, estas situaciones no permiten observar y escuchar con imparcialidad a esa persona, el joven o adolescente, que con evidente esfuerzo cumple con alguno de sus estándares o sueños propios, los cuales, no cabe duda, se enganchan de manera inevitable a su historia familiar, en la que sus padres tuvieron mayor o menor influencia.

El problema de no poder comparar o solapar el actuar de los hijos con la crianza de parte de los padres, nos lanza al mismo cuestionamiento planteado desde un principio, sin embargo, desde un punto de vista diferente, a saber, ¿qué hace un padre? Pues bien, es sustancial plantear esta pregunta al lado de la otra pregunta: ¿qué es un padre? Con estas dos preguntas planteadas es posible que un padre se ubique, en relación, frente a su hijo. Pero, es una pregunta que debe ser planteada por el mismo padre. Para llegar a tal punto, es imperativo poderse separar de las condicionalidades que impone la cultura y la sociedad sobre lo

² Tómese esta designación, y en las siguientes en donde solamente aparezca tal palabra, como una referencia al rol de ambos padres o del padre y la madre, según sea el lector.

³ En las redes sociales se debate, de manera muy superficial y pronta, el actuar de los padres en ciertas situaciones, especialmente, cuando reprenden a sus hijos en público o son expuestos los roles de padre e hijo en cualquier situación subyacente.

La ley señala que el padre tiene una responsabilidad frente a su hijo y la sociedad, a saber, ser padre. La ley no señala cómo debe hacerse, sino qué no hacer. Esto aplica para cualquier acción a realizarse dentro de una sociedad.

que es un buen y mal padre, ejercicio que hemos intentado plantear, aunque sea de la manera más breve y concisa.

Para evitar malentendidos e interpretaciones que justifiquen algún actuar por fuera de la ley, en justificación de separarse de la clasificación del buen o mal padre, motivado por las anteriores preguntas y una respuesta apresurada, nos vemos en la obligación de señalar que, el ejercicio del rol del padre debe estar sujeto a la limitación y restricción de la ley que protege la integridad física y mental, así como su bienestar, del menor de edad. Tal como lo señala Freud (1991), en *Tótem y tabú*, la ley intenta restringir el actuar pulsional que, generalmente, procede de manera violenta y transgresora (P. 38). Su fin es proteger al otro, así como hacer explícita la responsabilidad que tiene en la sociedad. De manera que, la ley señala que el padre tiene una responsabilidad frente a su hijo y la sociedad, a saber, ser padre. La ley no señala cómo debe hacerse, sino qué no hacer. Esto aplica para cualquier acción a realizarse dentro de una sociedad.

Ahora bien, al haber aclarado la sujeción de la ley que tiene un padre por pertenecer a una sociedad, resta delimitar el lugar de los padres en la familia. Al no haber un manual establecido del quehacer de los padres, su lugar es el del ejercicio y la función. Ejercicio en tanto que, su actuar está atravesado

por el desarrollo de su práctica como padre y, por otro lado, función, al ocupar una acción particular dentro de la familia. Así; los padres están entre un trabajo que deberán aprender, mientras ya ocupan el lugar establecido por cultura y sociedad en la familia, paradoja innegociable e imposible de evitar; más aún, cuando el hecho de la concepción ya autoriza para que se les llame a los progenitores, padres.

El no saber ser y/o hacer del padre llega al absurdo⁴ solo si se tiene en cuenta la experiencia del padre aquejado y la experiencia o solución que brinda el discurso de la época en sus manuales. Es decir, el saber hacer del padre aquejado está ausente y el saber hacer del discurso está atravesado, y contaminado, por el prejuicio. No obstante, en la paradoja hay algo especioso⁵.

En la anamnesis del caso, sin que por ello signifique alguna intención diagnóstica, o la entrevista realizada al padre consultante, se encuentra un revés de la pregunta ¿qué tiene mi hijo?, esta vez dicha desde el lugar del hijo: ¿qué tiene mi padre? Empero, esta última pregunta es planteada desde el padre que consulta, ahora como hijo. Su pregunta es, desde el lugar y tiempo que tuvo, o tiene, como hijo de su o sus padres. ¿Qué tiene

⁴ Se le llama absurdo a la contradicción que aparece en una paradoja.

⁵ Por ejemplo, en la teoría de conjuntos de Cantor se encuentra, gracias al señalamiento de su descubridor, la paradoja de Russell. Un problema que se ubica en la base en la que se sostiene la teoría de Cantor, es decir, en la postulación del conjunto vacío que permite la construcción de los demás conjuntos. Para resolver esta inconsistencia, fue necesario los principios axiomáticos de Zermelo y Fraenkel. Sin embargo, tales principios no permiten demostrar la consistencia de su propia teoría. Con esto, intentamos señalar que, tal como lo expresa Lacan (1975): "En todo caso, que no hay progreso. Lo que se gana, por un lado, se lo pierde por el otro. Como uno no sabe lo que se ha perdido, uno cree que se ha ganado" (P. 39). Con ello, debe señalarse que la pretensión de perfección no existe o debe abandonarse para poder continuar.

mi padre? Es susceptible del análisis o antítesis realizado en la serie de preguntas anteriormente mencionadas.

De este modo, el padre que consulta motivado, aquejado o interrogado por su quehacer como padre o madre se encuentra fijado en una cuestión que, como hijo, no comprendió de sus padres. Esta tesis amplía, de manera incalculable, las posibilidades; traza un sin número de situaciones que sería injustificado ejemplificarlas. Sin embargo, nos aventuraremos a exponer de manera general dos posibilidades. Por un lado, la fijación puede encontrarse en un sentimiento de odio, rabia o enojo por alguna acción u omisión del padre. Esto puede conducir al padre consultante a otro absurdo, pues, en su momento se hizo la promesa de no ser como su padre o madre y, enfrentado a la situación actual, se cuestiona si lo que hizo o no hizo su padre fue lo mejor en ese tiempo particular.

Por otra parte, la fijación del padre consultante puede estar anclada en la culpa. Esta culpa es diferente a la mencionada del principio, pues, esta se supedita a la infancia y adolescencia del padre consultante y no a la resolución de la angustia que antecede al vacío producto de la pregunta. Ya sea por ser de joven un hijo particularmente difícil o rebelde, que difícilmente atendía alguna orden, o pensar que sin su presencia su padre o su madre o ambos estarían mejor, que el sacrificio que se está haciendo por su hijo sería más llevadero sin su presencia, la culpa caracteriza ambas posiciones, puesto que, es el padre consultante quien sostiene una suerte de mal karma⁶ en la primera situación o una deuda insostenible que pesa ahora desde su posición como padre o madre.

Pues bien, ambas fijaciones muestran que, así como otras probables situaciones en las que se presente la incompreensión en la infancia del

actuar de los padres, el problema que atraviesa en la actualidad el padre con su hijo interroga la posición que tuvo como hijo en su adolescencia o su infancia. Así, la trampa o engaño subsecuente a la paradoja del ser y quehacer del padre está velada por la situación pasada, ahora actualizada del rol de sus padres en su crecimiento. Valga aclarar que, esta posibilidad de estructura lógica en el interrogante que motiva al padre consultante se logra en la ausencia de prejuicios por parte del psicólogo o analista que escucha.

Alrededor de la pregunta ¿qué tiene mi hijo? es oportuno dar y construir un espacio a la historia familiar del padre consultante, para que así pueda desenredar y poder despejar las sensaciones y pensamientos que, hasta el momento de presentarse la pregunta con su hijo, han estado sin palabras, en el oscuro lugar de la indiferencia y la represión. De cualquier modo, es preciso resaltar la búsqueda de apoyo y ayuda por parte del padre, pues, lo importante de un padre o una madre es que quiera hacerlo para sus hijos, eso, de manera incuestionable, debe estar separado de la clasificación social o científica de un buen o mal padre.

Referencias

- Freud, S. (1991). *Tótem y tabú*. En *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XIII, pp. 1-164). Amorrortu editores [original publicado en 1913].
- Lacan, J. (1962). *Seminario 10: La Angustia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1975). *Yale University. Conferencias y charlas en universidades norteamericanas: charlas con estudiantes, respuestas a sus preguntas*. Buenos Aires, Argentina: Sin Editorial, versión crítica.
- Papalia, D., Feldman, R., & Martorell, G. (2012). *Desarrollo humano* (Duodécima ed.). Mc Graw Hill.

⁶ Expresión común para referirse a la compensación o equilibrio obligatorio causado por hacer algún daño a otra persona.

¡Lo logramos! Renovación de Registro Calificado de Psicología Distancia

Maribel García Rivera¹

Después de un intenso trabajo y una espera de más de un año, el Ministerio de Educación Nacional otorgó la RENOVACIÓN DE REGISTRO CALIFICADO a nuestro programa de Psicología, en su modalidad distancia, por otros siete años, mediante la Resolución No. 020537 del 27 de octubre del 2022. Renovación de registro que aplica para las sedes de Bogotá, Armenia e Ibagué.

Es así, que la Sala de Evaluación de Ciencias Sociales, Periodismo e Información de la Comisión Nacional Intersectorial de Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior-

CONACES-, estudió la información y evidencias de todas las condiciones de calidad del Programa, y tuvo en cuenta el informe de los pares académicos que realizaron la visita de verificación, para expedir la tan anhelada resolución, con las modificaciones al programa de Psicología, según los resultados del proceso de autoevaluación y reforma curricular.

Entonces, el programa de Psicología en su modalidad distancia, para las sedes de Bogotá, Armenia e Ibagué, presenta a partir de la fecha, para sus nuevos estudiantes, un programa con periodicidad de admisión semestral, que pasa de diez (10) a nueve (9) semestres, de 158 a 145 créditos académicos y de 54 a 48 materias.

La Resolución destaca la calidad educativa de nuestro Programa de Psicología en nueve condiciones:

1. Denominación: El programa se desarrolla en el campo específico de la psicología, denominación que es congruente con el plan de estudios y con los lineamientos establecidos en la Ley 1090 de 2006 y el perfil de competencias del Psicólogo en Colombia. Es así, que el plan de estudios, las actividades de formación, los

¹ Coordinadora de Autoevaluación Facultad de Psicología, Universidad Antonio Nariño. coordinador.acreditacion.psicologia@uan.edu.co

resultados de aprendizaje y el perfil de egreso son correspondientes con el título y el nivel de formación.

2. Justificación: Es un programa pertinente socialmente y coherente con las demandas locales, regionales y nacionales, en torno a su objeto de estudio. Responde a la normatividad y se articula a los planes de desarrollo regional, a las necesidades de formación para la atención de problemáticas de salud mental, en coherencia con el marco normativo de la Ley 1090 del 2006, la Ley de salud mental 1616 del 2013, los aportes de COLPSIC (2014) y ASCO-FAPSI (2017).
3. Aspectos curriculares: El plan de estudios presentado se organiza en nueve semestres académicos y 145 créditos académicos, distribuidos en tres fases de formación (Fundamentación, Profundización y Profesionalización) y cuatro dominios (disciplinar, operativo, productivo y complementario), que a través de sus áreas permiten al estudiante desarrollar las competencias generales y específicas que el egresado requiere, en consonancia con los resultados de aprendizaje de diferentes campos de aplicación (Clínica y de la Salud, Educativa y Comunitaria y Organizacional). Se cuenta con un plan de transición en el que se observa las rutas de formación, las estrategias de flexibilización, las evaluaciones a desarrollar y los resultados de aprendizaje pretendidos. Se aprecian, de manera clara, los perfiles de egreso y ocupacionales del programa, como también el perfil de ingreso. El nuevo currículo responde a los procesos de autoevaluación y al análisis del contexto educativo, social y cultural, que lo hacen oportuno a las necesidades de las regiones donde se ofrece el programa en modalidad a distancia tradicional.
4. Organización de las actividades académicas: Se distribuye adecuadamente, para la modalidad distancia, las horas de tutoría y las horas



de trabajo independiente. Las estrategias pedagógicas, didácticas y de seguimiento, como talleres, seminarios, análisis de caso, tutorías y experiencias prácticas son pertinentes y coherentes. Además, se cuenta con estrategias de evaluación de los aprendizajes. Por otro lado, el proceso de formación de las prácticas profesionales se desarrolla en dos periodos al final de la carrera: el primero enfocado en la práctica en psicología clínica y el segundo en la práctica en cualquier otro campo de aplicación. En general, se evidencia que la organización de las actividades académicas y proceso formativo fortalecen los aspectos curriculares, los perfiles, las competencias y los propósitos de formación del Programa.

5. Investigación, innovación o creación artística y cultural: El programa considera relevante la vinculación de estudiantes al proceso de investigación desde diversas formas y desde el inicio de la carrera. Contempla competencias transversales que terminan con uno de los principales resultados de aprendizaje: el

trabajo de grado. El componente curricular de investigación, el trabajo de investigación dirigido como requisito de grado, los semilleros de investigación del programa, las redes de investigación y los eventos académicos posibilitan el desarrollo del pensamiento crítico y creativo en estudiantes y docentes del programa de psicología. Además, la Facultad de Psicología cuenta con tres grupos de investigación: Esperanza y Vida (Categoría B), Escuela: Sistema Complejo (Categoría B) y GRIPSI (Categoría C), que con sus respectivas líneas de investigación permiten la articulación entre la investigación, el currículo, el plan de estudios y, además, fortalecen los elementos distintivos del programa.

6. Relación con el sector externo: Amparado en una política institucional de Extensión y Proyección Social, se destaca la existencia de diferentes proyectos de incidencia regional, que evidencian el impacto y la presencia de la comunidad educativa del programa en el contexto de actuación de la Universidad y que brindan a sus estudiantes y docentes posibilidades de interacción y de fortalecimiento de sus resultados de aprendizaje. En general, hay coherencia entre el proceso formativo y la articulación de profesores y estudiantes con la dinámica social y cultural de los contextos donde se ofrece el programa de psicología en modalidad a Distancia.
7. Profesores: La UAN posee políticas, reglamentos, procedimientos y programas, para la selección, evaluación, escalafonamiento, desarrollo de carrera y promoción del personal docente. En esa medida, el programa de Psicología en su modalidad distancia, cuenta con el número de profesores idóneo, en cuanto a nivel de formación, experiencia profesional e investigativa, para atender todos los requerimientos del servicio educativo.
8. Medios educativos: El Programa cuenta con los recursos bibliográficos e informáticos necesarios para el óptimo desarrollo de las actividades académicas; los recursos incluyen los dispositivos de Campus Virtual, donde se dispone la totalidad de materias asociadas al plan de estudios y una plataforma que facilita la interacción entre estudiantes y docentes. Se observa la disponibilidad de laboratorios, de los cuales tres están directamente relacionados con la psicología: Laboratorio de Medición y Evaluación, Laboratorio de Procesos Básicos y el CAP. Además, se garantiza el ejercicio de las prácticas profesionales mediante un plan de prácticas, anexos técnicos y convenios interinstitucionales de docencia-servicio.
9. Infraestructura física y tecnológica: El programa de Psicología, modalidad a distancia, presenta la sede Bogotá, como centro principal y los Centros Tutoriales de Armenia e Ibagué. Las tres sedes cuentan con la infraestructura física necesaria para atender los diferentes procesos en las tres funciones sustantivas: docencia, investigación y extensión. Además, el programa de psicología tiene a su disposición toda la infraestructura tecnológica y comunicativa que garantiza la adecuada operación de los escenarios de aprendizaje, y el logro de los aprendizajes esperados en los estudiantes.

Todo lo anterior no sería posible sin el compromiso de directivos, docentes, egresados y por supuesto, nuestros estudiantes. Así que el logro es de TODOS y aquí no paramos, aun cuando es meritorio lo logrado, seguimos trabajando para presentar nuestro programa en más sedes ante el Ministerio de Educación Nacional, de una manera escalonada, pero con la certeza de demostrar la calidad en la formación de psicólogos y psicólogas.

La Noche Oscura Del Alma

Berenice¹

"La naturaleza humana tiene sus límites; puede soportar hasta cierto grado, la alegría, la pena, el dolor, si pasa más allá, sucumbe."

Johann Wolfgang Von Goethe

Las penas del joven Werther (1774)

Según la RAE, el suicidio se define como "Acción o conducta que perjudica o puede perjudicar muy gravemente a quien la realiza" (Real Academia Española, 2021), según la sociedad, es la huida desesperada a los problemas y un sinónimo de cobardía, según la religión, es el pecado principal que no te permite ir al paraíso, según la filosofía, de la mano de Emile Cioran; "El suicidio es una idea positiva que ayuda a vivir. Sin la posibilidad de salir de la vida, esta sería miserable." (Cioran, 1979).

Puesto que "La muerte es lo más cercano a la vida" (Dagerman, 1952) y la vida sería el consuelo para la muerte, la libertad del individuo, en cuanto al rumbo de su destino (su propia muerte), sería vaga e inexistente, es solo una ilusión de libre albedrío o una falsa elección. La sensibilidad moral y la ética nos dicta que nuestra vida no es únicamente nuestra, pertenece a otros individuos con los que interactuamos (familia, amigos o pareja) pero, darle algún significado de pertenencia a esto es cuestionar nuestra propia realidad y nuestro propio querer. Discutimos sobre el sentido de lo efímero a comparación de la eternidad, pensamos en si aportamos algo de valor al mundo y si alimentamos, hasta cierto punto, el ansia de nuestra alma, pero, lastimosamente, llegamos a una sola conclusión, nada. Afrontar su peso y la incongruencia de esta nos lleva a una búsqueda insaciable y un tanto insatisfactoria que nos

¹ Texto publicado bajo seudónimo.



desplaza al porqué de nuestra existencia y, desde este punto absurdo, encontramos el suicidio. Bien lo explicaba el premio Nobel de literatura Albert Camus "Muchas son las causas para el suicidio, y, de una manera general, las más aparentes no han sido las más eficaces. La gente se suicida rara vez (sin embargo, no se excluye la hipótesis) por reflexión. Lo que desencadena la crisis es casi siempre incontrolable." (1942, pág. 02). Hallar un tipo de respuesta a la realidad que nos supera y hacer una introspección de los actos monótonos y vacíos de los ciclos de la vida es entrar en un

conflicto interno (una situación miserable) sin encontrar un motivo verdadero al deseo de morir.

Este acercamiento nos lleva a cuestionar la manera en que percibimos el suicidio, ¿Por qué se ve tan mal el acto suicida?, ¿Existe realmente la libertad?, ¿Dónde empieza?, ¿Cómo se obtiene?, ¿Cuál es el sentido de la vida misma? Según Silvia Tubert "El acto suicida tampoco es unívoco; está múltiplemente determinado por la interacción de una serie de motivaciones, de modo que la psicopatología del suicidio es compleja y su naturaleza es polisémica" (2000, pág. 01), es decir, al tener diferentes significados, puede tener diferentes interpretaciones, una de ellas sería considerarlo el acto egoísta por excelencia pues, al tomar esta decisión *por ti mismo* no hay cabida a que alguien ajeno diga qué hacer. Aceptar esta idea es afirmar que la libertad total existe, y no es así, podría decirse que es una libertad a medias, ya que otros piensan por ti, otros deciden por ti, otros te dicen qué hacer (no siendo siempre de manera directa).

De modo que, si pensamos por otros, actuamos por otros e incluso vivimos por otros, ¿Qué sentido tiene morir si se hace por otros? Este texto no solo intenta definir el suicidio desde lo socialmente aceptado, sino que además intenta dar una mirada diferente (mirada personal) de lo que se vive, se piensa y lo que al final se logra hacer con ello.

Carente de toda fe y sumergida en una profunda tristeza y soledad, puedo dar lugar a lo que significaba el suicidio como una salida mágica a la miseria en la que estaba. Rodeada de amargura y momentos tan penosos y reales como ser violentada, a una edad temprana, de todas las formas en las que se puede, pasé, en mi adultez, a cuestionar la existencia misma, darle importancia a la palabra vida no tenía sentido, puesto que era algo que no quería tener, ¿Cuál era el sentido de ella? Son innumerables las ocasiones en las que me hallaba en un pozo oscuro del que no lograba (o quería) salir, solo me aferraba al deseo constante de autodestrucción, este deseo masoquista de exponerme al peligro, de sentir un falso consuelo,

de fantasear con la muerte, de palpar la libertad que solo ella podía darme. La soledad aumentaba, al igual que mis ganas de seguir, disminuían, la vida me sofocaba y me quitaba el poco aire que por día obtenía.

Un cuchillo apuntando a mi estómago, a la edad de 8 años, fue el alivio que por primera vez en mi vida conocí. Tal vez mi motivación para morir estaba en huir de la violencia en la que vivía y que recibía en forma de palabras fuertes e hirientes, de gritos, de golpizas que apenas me dejaban con fuerzas para llorar o tal vez de la agresión sexual que tuve que soportar por parte de un familiar de mi madre, llegados a este punto, solo recibía acusaciones de estar mintiendo, de decir que todo era mi culpa, de acusarme de buscar mi profanación. Mi ideación suicida era, tal vez, un pago que quería dar por haber nacido y por arruinar la vida de los demás. A la edad de 8 años, el dolor y la severidad eran lo único que conocía.

Mi estado de ánimo no siempre fue el mejor, pero a los 21 años pensaba que tenía mejores herramientas para enfrentar cualquier cosa, me convencía a mí misma que mi existencia no era absurda y que, por lo menos, estando en piloto automático podía vivir, debía hacerlo, pensar en mi sufrimiento era un acto que no me estaba permitido. Al final mi modo de ver el mundo cambió de nuevo, me cerré en una amalgama de situaciones que para mí eran complejas, infidelidades por parte de mi pareja, quedarme sin empleo, desertar de la universidad y una mala convivencia en mi círculo familiar me llevaron a resguardarme en algunos placeres mundanos (si pueden llamarse así). El alcohol y algunas drogas fueron los vehículos para salir de mi realidad y mi único propósito era alterar tanto mi consciencia que no tuviera lugar para pensar. La vida carecía de significado, no tenía propósito alguno, mi vida era mediocre y no tenía valor, podría decirse que, en cierto modo, había tomado una postura algo nihilista y despreocupada. Ahora las pastillas serían esa segunda oportunidad que buscaba para morir

(investigué sobre otras formas de suicidio que no fueran tan dolorosas y no encontré ninguna), pero, como todo en mi vida hasta ese momento, nada me salía bien y lo único que logré fue intoxicarme, ni para dejar de vivir servía (qué irónico).

Mis ganas de autodestruirme regresaron hace dos años, esa fue mi última búsqueda infructuosa de encontrar algún tipo de libertad y de acabar con mi desdicha, cortarme las venas era mi mayor afición, era un método medianamente rápido si se hacía de la forma correcta, pero había dos problemas, era doloroso y no sabía hacerlo, después de intentarlo en mi muñeca izquierda desistí de ello. Solo conseguí que mi expareja, al ver por casualidad la cicatriz, me dijese que yo solo buscaba atención (esas palabras aún resuenan en mi cabeza porque no sé si es verdad).

Es curioso pensar que situaciones como las anteriormente narradas no tengan una voluntad lógica al momento de tomar la decisión de renunciar a la vida (en mi primer intento, a duras penas tenía una breve concepción sobre lo que era vivir y sin embargo ya me sentía hastiada) y, además, que no se es lo suficientemente sensata de las implicaciones que trae el querer morir. Puedo asegurar que, en su momento, mi determinación de salir de mi vida no era propia, eran situaciones (a veces personas) que me acercaban a tomar un camino desesperado, descubrí que no es que siempre haya querido dejar de vivir (aunque ahora la vida me parezca tediosa), simplemente quería dejar de sufrir y aunque no pueda asegurar nada, pensaría que muchas personas pasan por lo mismo. En mi

Si pensamos por otros, actuamos por otros e incluso vivimos por otros, ¿Qué sentido tiene morir si se hace por otros?

postrero intento de suicidio, al intentar pensar en si estaba llamando la atención me di cuenta de dos cosas, uno, ya no habría más intentos (sería definitivo) y dos, ya no podía reducirlo simplemente a situaciones apremiantes, porque lo pensaba desde mi dolor, tenía que ser más objetiva y meditarlo en virtud de que quería hacerlo. Con esto, el suicidio ya no tomaría connotaciones tan desagradables, ya no sería un pretexto a la desesperanza, ya no sería un sinónimo de pesar, ni de inmoralidad, ni de ser miserable, incluso ya no sería equivalente a la depresión. No intento mostrar una idea romantizada ni de incentivar a que se haga, solo comparto mi experiencia y esa cosmovisión que con el tiempo creé sobre lo que era el sentido de la vida y la muerte.

Despejarse de los estigmas sociales nos deja ver que no es necesario esperar a la vejez para tener una muerte digna (bajo nuestras propias condiciones) y que no es malo ni egoísta considerar el suicidio. Decidir morir no es una idea desprovista de preocupación alguna, es considerar que

hay otros caminos que nos permiten tomar las riendas de nuestra vida y que podemos tomar el regalo que por derecho se nos dio al momento de nacer.

Referencias

- Camus, A. (1942). *El mito de Sísifo*. París: Éditions Gallimard.
- Cioran, E. (1979). Sobre el suicidio. 74. (R. Arqués, Entrevistador) España: El viejo Topo. <https://www.elviejotopo.com/topoexpress/sobre-el-suicidio/>
- Dagerman, S. (1952). *Nuestra necesidad de consuelo es insaciable*. Pepitas de calabaza.
- Real Academia Española. (2021). *Suicidio*. En *Diccionario de la lengua Española* (edición de tricentenario).
- Tubert, S. (2000). El suicidio: Una perspectiva psicoanalítica. 12. http://www.atopos.es/pdf_04/sucidio-perpectiva-psicoanalitica.pdf

UAN
UNIVERSIDAD
ANTONIO NARIÑO



Fondo Editorial

Sede Circunvalar: Cra. 3 este No. 47A-15
Bloque 4 piso 3.

Teléfono: 338 4960

E-mail: fondo.editorial@uan.edu.co

Bogotá, D.C. Colombia

