

CULTURA Y “YO”. REFLEXIONES SOBRE LA IDENTIDAD MODERNA

CULTURE AND “SELF”. REFLECTIONS ON MODERN IDENTITY

Recibido: octubre 26 de 2009/ Aceptado: noviembre 24 de 2009

CARMEN ELISA ESCOBAR MARÍA*

Universidad del Norte - Colombia

Key words:

Culture, Modernity, Identity, Self, Break-in, Perplexity.

Abstract

This paper approaches one of the issues that Charles Taylor proposes as he describes and figures out the genesis of modern identity; the one that explores the relationship between collective and individual identities. The modern idea of being or having a self leads to the notion of inner nature. However, it comes to a self that cannot be fully articulated and that only from a *web of interlocution* with others can be defined. Thus Taylor examines omnipresent ideals of which we are not aware about right and freedom; this search leads him to the issue of *background languages*. Without refusing the idea of individuality, he looks for which remains as a fundamental value for the human condition, which ultimately makes our perspective one among other perspectives. Finally, combining Taylor, the Freudian concept of culture, and the thin line between individual and collective psychology, the paper analyzes the concepts of perplexity, horror, and break-in, invoking authors like the ethno-psychoanalyst T. Nathan and A. Sampson.

Palabras clave:

Cultura, Modernidad, Identidad, Yo, Efracción, Perplejidad.

Resumen

El artículo se aproxima a una de las tesis de Charles Taylor en su tarea de describir y descubrir la génesis de la identidad moderna: aquella que indaga las relaciones entre la identidad colectiva y la individual. La idea moderna de ser o tener un yo, conduce a su vez a la noción de una interioridad. Sin embargo, se trata de un yo imposible de ser articulado totalmente y solo definible a partir de una *urdimbre de interlocución* con los otros. Taylor interroga, así, ideales omnipresentes de los que no nos percatamos acerca del bien y la libertad, búsqueda que lo conduce a los *lenguajes de trasfondo*. Sin negar la individualidad, busca aquello que permanece como valor fundamental en la condición humana, que hace que, en últimas, nuestra perspectiva sea solo una entre las otras. Finalmente, conjugando a Taylor, con el concepto de cultura freudiano, el tenue límite entre Psicología individual y colectiva, se analizan los términos de perplejidad, espanto y efracción, apelando a autores como el etnopsicoanalista T. Nathan y A. Sampson.

* Docente investigadora. carmene60@gmail.com; carmene@uninorte.edu.co

...Casi toda causalidad es en este sentido violenta: la fabricación de algo, la satisfacción de una necesidad, el deseo, e incluso el conocimiento de un objeto.

E. Lévinas

La gran empresa de Charles Taylor (1994, 1996), consistente en articular y describir la génesis de la identidad moderna, es admirable. Lo admirable reside precisamente en esto: en su intención de articular lo que no ha sido articulado; de pesquisar lo omitido, lo no dicho, lo reprimido, los ideales y las proscipciones que han funcionado como motores de esa identidad sin que nos percatemos. Más aún: en aquello que, considerado como una amenaza para los ideales, tiene un valor de ideal e incluso de mandato. Pensar en todo ello nos facilita la comprensión de nuestro tiempo y, en este sentido, la empresa de Taylor converge en su objetivo con las de Freud y Foucault.

Las reflexiones que componen este escrito no pretenden abarcar las múltiples ideas desarrolladas por este filósofo, sino tan solo aproximarse a su tesis relativa a la íntima relación entre identidad personal e identidad colectiva. Su importancia no radica tanto en la originalidad de plantear la intimidad entre estas “identidades”, pues este planteamiento ha sido compartido y trabajado por muchos pensadores aunque con premisas diferentes (como Freud, Lacan y Foucault, aun poniendo en duda la existencia de tales identidades). Su valor reside, en cambio, en la amplitud de la tarea y en la manera particular en que es desarrollada, en su intención de recuperar lo que, por no hallarse articulado, aparece como inexistente.

La noción moderna de “interioridad” deriva de la idea de ser o de poseer un yo, de tener una identidad. Ser seres interiores implica así una verdad eterna. Sin embargo, esta idea puede ser reconstruida a partir de marcos referenciales que, señala Taylor (1996), son ineludibles cuando se trata de rastrear la génesis de nuestros ideales (p. 17). Y el más ineludible es el que concierne a la idea del bien, porque la identidad personal y el bien, o la individualidad y la moral, son temas inextricablemente entrelazados. Para concluir esto, Taylor indaga en los lenguajes de trasfondo o, en otras palabras, en la ontología que articula las intuiciones morales.

El bien con minúscula

Esta idea del bien (con minúscula) es crucial en los planteamientos de Taylor puesto que, aún teñida de cierta concepción teísta, es ajena a la de “Bien”, con mayúscula, entendido como supremo y absoluto. La idea de bien, en esta propuesta, apunta entonces a una distinción, obviada por la filosofía moral contemporánea, referida a lo que es *correcto hacer* y lo que es *bueno ser*. La filosofía moral contemporánea ha privilegiado la obligación por encima de, dice Taylor: “tener una vida buena” o, también: “vivir la mejor de las vidas posibles”. Es decir, se pregunta Taylor en una parte de su obra, ¿qué hace que nuestras vidas sean significativas y satisfactorias? Y, en últimas: ¿qué es lo que hace que valga la pena vivir? Pregunta valiosa y de amplio espectro que nos remite al Foucault del “cuidado de sí” (1999). De manera que, contrario a las filosofías morales de acción obligatoria, nuestro autor privilegia aquello que es valioso en su concepto de moral, aquello que admiramos o amamos porque es un bien en sí mismo, independientemente del yo que lo evalúa y sin la obligatoriedad de una acción específica.

Para Taylor (1996), las intuiciones morales fuertemente valoradas son tan profundas, intensas y universales, debido a que están enraizadas en el instinto, es decir, que son ajenas a la crianza y educación: junto a la compunción a matar o dañar también existiría la de socorrer al otro. Así, la reacción moral debe ser vista a través de esa doble faz. La primera casi como el instinto y, la segunda, como “el consentimiento a algo, la afirmación de algo, una ontología *dada* de lo humano” (p. 19). Lejos del naturalismo y del sociobiologismo, Taylor interpreta el sentir humano frente al sufrimiento del otro como una llamada, un pedido contra la injusticia o que nos empuja a reverenciar la vida humana (p. 22).

El intento de recuperar la ontología de la moral es una empresa muy difícil, sobre todo por el carácter provisional e incierto de las mismas creencias morales. Pero, aunque el mundo moral de los modernos es significativamente diferente al de civilizaciones anteriores, existe el sentimiento universal de que los seres humanos son merecedores de respeto, aun cuando en algunas sociedades este sentimiento se reduzca a un grupo. Lo peculiar del Occidente moderno es que a este respeto se le ha dado el carácter de un derecho, colocando en un lugar preeminente la libertad y el autocontrol y otorgándole una alta prioridad al hecho de evitar el sufrimiento. Esto se podría caracterizar en una particular sensibilidad que se expresa en el deseo de “no querer saber sobre eso”, sobre el sufrimiento. Otra particularidad aparece en el hecho de darle un importante valor a la vida familiar y a la actividad productiva al considerar las cuestiones centrales del bienestar (Taylor, 1996, p. 28).

En síntesis, el pensamiento moral del Occidente

moderno está atravesado por unas ideas que subyacen a nuestro sentido del respeto a los demás, por una cierta concepción de cómo debe ser vivida una vida y de lo que constituye una vida plena. Concepciones que, para Taylor, no pueden ser desprendidas de una afirmación de la vida corriente. A estos ejes, Taylor le suma las nociones pertinentes a la dignidad, que define como la idea a partir de la cual nos pensamos a nosotros mismos como seres merecedores o no del respeto de quienes nos rodean. Por demás, Taylor encuentra una íntima conexión entre dignidad y espacio público, en tanto la manera como nos mostremos a los demás hará de ese espacio el lugar del respeto o del desprecio, del orgullo o de la vergüenza (1996, p. 30).

Un cambio radical en nuestra modernidad, es lo que concierne al sentido de la vida. En efecto, el Occidente moderno no contempla en su conjunto un horizonte ligado a la religión, y es en este punto donde Taylor ubica la pérdida de horizontes de nuestra modernidad y la problematización o crisis de los marcos referenciales, lo que tiene como consecuencia una pérdida de sentido más que de significado (p. 32), porque el sentido se encuentra al articular la vida y, para ello, es la capacidad de “expresar” la que se constituye en clave:

...y los modernos son plenamente conscientes de que mucho del sentido que está ahí para nosotros depende de nuestro poder de expresión. Descubrir, aquí, depende de la invención y está entretelado con ella (p. 32).

Precisamente, es en el interés del siglo XX por el lenguaje, en especial por la significación, donde Taylor

(2005) ve reflejarse una de las ideas largamente articuladas de nuestro tiempo: (1) la cuestión del lenguaje como estrategia para conocer la naturaleza humana y (2) el carácter desconcertante y enigmático del lenguaje (p. 35). Resulta de gran interés su genealogía sobre el logos a través de la pregunta *¿qué es la significación?* (pp. 33-75). *En el siglo XX, termina imponiéndose una “perspectiva expresiva” del lenguaje sobre una concepción designativa del mismo, y esto de manera no consciente, aun en aquellos que se oponen a tal concepción. Justamente, el predominio de esa perspectiva expresiva explica, según Taylor, la fascinación de la cultura moderna por el lenguaje, al que ha erigido en objeto central del pensamiento, pues, cuando se comienza a expresar lo que se siente, se tienen nuevos pensamientos, que a su vez, tendrán el efecto de modificar los sentimientos (2005, p. 56). Ahora bien, el sinsentido es tal vez lo que define nuestra época. A lo que se teme no es a la condenación sino al sinsentido. Los psicoanalistas norteamericanos se alejan al respecto de la Psicopatología clásica, y lo que esta catalogaba como histeria, fobia y obsesiones, hoy se designa con términos como “pérdida del ego”, lo cual se experimenta como un sentimiento de vaciedad e insulsez, de falta de propósitos de la vida. Podríamos agregar –desde otra perspectiva psicoanalítica– que se trata de fenómenos ligados con una dificultad para desear o, al menos, de localizar un deseo singular. La relación entre estas nuevas expresiones psicopatológicas y la pérdida de horizontes es lo que conduce a Taylor a profundizar en lo que llama las estructuras del yo, instancia a la que ubica en el espacio moral.*

Vale la pena mencionar el punto sobre el que se concentra la discusión de Taylor con los llamados “postestructuralistas”: con Derrida y con Foucault. Se trata de la “pretensión de no estar orientados por una noción del bien”, lo que desde su punto de vista resulta increí-

ble y no demuestra ser más que una variante del ideal omnipresente de una libertad sin restricciones, otro de los ideales de nuestra época (1996, p. 512). Este señalamiento es válido porque cuestiona también nuestra idea de libertad y de hasta dónde es posible desprenderse de una noción de “bien”. Más aún, indaga si podemos desprendernos de los ideales que actúan en nosotros sin que nos demos cuenta.

El Yo y la urdimbre de interlocución

Taylor da mucho peso a las distinciones cualitativas, y sobre todo, a lo que, a pesar de no estar articulado, o mejor, por no estar articulado, tiene efectos fuertes en los discursos. Es decir, sostiene la tesis de que es imposible deshacerse de los marcos referenciales. Gran parte de su discusión sobre la cultura de la autenticidad se sostiene en el argumento de que esta es un ideal, solo que enfocada en su vertiente narcisista.

La cuestión de la identidad le dará apoyo a esta tesis. Por ejemplo, a la pregunta “¿Quién soy yo?”, que para algunos ya carece de sentido, considera Taylor que no necesariamente se responde con el nombre y la genealogía, sino desde el lugar en el que uno se encuentra, en el horizonte en donde se puede adoptar una postura (de acuerdo con una fuerte valoración) y que, en caso de perderse, produciría una especie de deriva: “ya no sabrían en lo referente a un importante conjunto de cuestiones, cuál es para ellos el significado de las cosas” (1996, p. 43). Es decir, se perdería el marco de referencia a partir del cual el lugar en que la persona se encuentra adquiere una significación estable. Y, en caso de perderse, se constituirá en una dolorosa y aterradora experiencia (Taylor, 1996).

Para la cuestión de la identidad, Taylor se apoya de hecho en conceptos del psicoanálisis. La identidad tiene que ver con el lugar que se ocupa como persona y, en este sentido, desborda pero también incluye el espacio físico, resultando afectada cuando se pierde el control de ese espacio. La identidad es lo que permite definir qué es importante para nosotros y qué no lo es. Sin embargo, Taylor advierte que cualquier articulación que se haga de la identidad mostrará que ella es más compleja y multilateral de lo que se piensa normalmente.

Este planteamiento lo conduce al concepto del Yo. El ser humano se experimenta básicamente como “yo”, y esa experiencia implica una orientación (incluso espacial). Pero, también básicamente, el yo es imposible de ser articulado en su totalidad. Taylor precisa, así, los obstáculos epistemológicos para tomar al “yo” como objeto de estudio científico: Primero, la incapacidad de ser tomado objetivamente, en tanto siempre está en situación distinta: “Lo que soy como un yo, mi identidad, está esencialmente definida por la manera en que las cosas son significativas para mí” (1996, p. 50). Segundo, el yo no es independiente de las descripciones o interpretaciones que de él ofrezcan los otros, porque está constituido en mayor medida por sus autointerpretaciones (el ser humano es un animal autointerpretador) (p. 128). Tercero, no es posible captar al yo en descripciones explícitas; y, cuarto, no es posible describirlo sin referencia a su entorno, a quienes lo rodean.

Los dos últimos obstáculos hacen referencia al carácter dialógico del yo, adjetivo este (dialógico) que Taylor elige para señalar el hecho fundamental de que el yo solo se da en un cierto lenguaje y que el ser humano es

constituido por ese lenguaje y respecto a una comunidad de sentido. Un yo solo lo es entre otros. Entonces, retomando la pregunta, “¿Quién soy yo?”, se halla que esta solo tiene sentido en relación con los otros hablantes:

Yo defino quién soy al definir el sitio desde donde hablo, sea en el árbol genealógico, en el espacio social, en la geografía de los estatus y las funciones sociales, en mis relaciones íntimas con aquellos a quienes amo, y también, esencialmente, en el espacio de orientación moral y espiritual dentro del cual existen mis relaciones definidoras más importantes (p. 51. El subrayado es mío).

Quiere decir que soy definido por una exterioridad-interioridad de relaciones importantes. De modo que el yo solo existe en lo que denomina Taylor la “urdimbre de interlocución”. En una nota al final del libro que venimos comentando, aborda, como tantos otros autores, la cuestión del *nombre* en la vida humana para argumentar ese carácter de interlocución de la identidad:

Mi nombre es lo que “me llaman”. Un ser humano tiene que tener un nombre porque él o ella ha de ser llamado, es decir, dirigido. Que nos llamen a una conversación es la *precondición para desarrollar la identidad humana y, por tanto, mi nombre (suelen) dármele mis primeros interlocutores* (1996, p. 157).

Además, el niño no encontraría un lenguaje de discernimiento sin las “conversaciones” (p. 52). En las

concepciones de la cultura moderna sobre el individualismo, se sostiene la idea de la persona como ensimismada, declarando su independencia de la urdimbre de interlocución que la formó. Para Taylor, por el contrario, la identidad personal depende siempre, no solo en su génesis, en su infancia, de una *comunidad definidora*. Esta es la impresión de fábrica, por así decir, que llevaremos para siempre: este carácter de conversación con el otro en relación con una *comunidad definidora*.

Solo podemos ser iniciados en el lenguaje por esos primeros interlocutores que nos conducirán por su visión de las cosas. Luego, podemos desviarnos –al menos alguna parte de nosotros– en ese camino del encuentro con lo más propio de cada uno, pero lo que debe tenerse en cuenta es que, en ese camino, la autoafirmación se hará no solo con los vivos sino también con los interlocutores ausentes o muertos; en suma, la interlocución es ineludible, allí estamos “incrustados”, como lo muestra el eremita, que aun en su soledad habla con Otro.

Por otra parte, en algunas expresiones de nuestro tiempo coexiste como ideal, una visión romántica del yo, en la que este aparece con una libertad ilimitada, independiente de su pasado, deshaciéndose de un fondo de inteligibilidad, de horizonte (1994, p. 72). La crítica de Taylor al ideal contemporáneo de “elección”, sobre todo en ciertas vertientes en Norteamérica, da cuenta de esto, pues, tales vertientes pretenden hacer de la elección el ideal en sí mismo, con lo cual se pierde la diferencia del valor. Lo mismo podríamos decir respecto a “la diferencia” como valor. Para precisarlo, vale la pena remontarse a los momentos en que se gesta nuestra idea de interioridad:

In interior homine...

Taylor (1996) afirma que “A mitad de camino entre Platón y Descartes encontramos a Agustín...” (p. 143). El vuelco de Agustín hacia el yo consiste en una reflexividad radical, porque el “cuidado de sí” de los griegos es ciertamente una postura reflexiva, pero sin el carácter radical con el que pasará a la tradición occidental, en la que lo más importante es la adopción del punto de vista de la primera persona. Para Taylor, siguiendo a Edward O. Wilson, “Agustín fue el primero en asumir como fundamental para la búsqueda de la verdad el punto de vista de la primera persona” (p. 149), aunque por supuesto, es con Descartes que será posible la comprensión del pensamiento como “esa especie de asamblea interna”.

No ahondaremos en esta noción; lo que importa señalar es la posición de Taylor que sigue defendiendo el individualismo, el espacio interior, pero apuntando a “escapar de la identificación con una particular voz en la conversación”. Este autor coincide al respecto con los intentos de Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida y Lacan, pero difiere de ellos en que estos no se ubican en el espacio moral, que es a los ojos de Taylor la única posibilidad de construir el espacio común, de ubicar nuestra perspectiva como una más entre otras (1996, p. 548).

Permanentemente, Taylor intenta distinguir algo que es muy difícil separar: los universales humanos de las constelaciones históricas (p. 128), y en esto, se encuentra con Foucault (1999). En efecto, cuando no distinguimos las constelaciones históricas creemos que nuestra particular manera de estar es inevitable para los humanos. Por eso, Taylor se toma el trabajo de identificar los ideales que nos mueven sin darnos cuenta y de los cuales hacemos axiomas.

De otro lado, están los horizontes, que también se mueven, pero hacia una dirección constante: Siempre hay algo que es valorado más allá de lo que concierne a cada uno; siempre hay algo que tiene mayor peso, que sirve de ancla. Por esto, para una reflexión final y sin respuestas definitivas en torno a la idea de horizonte, de permanencia, inclusive de resistencia hacia la identidad —tan discutida por los postmodernos—, retomo la pregunta de Albert Camus (1956):

El análisis de la rebelión conduce, por lo menos a la sospecha de que hay una naturaleza humana, como pensaban los griegos, y contrariamente a los postulados del pensamiento contemporáneo. ¿Por qué rebelarse si no hay en uno nada permanente que conservar? (pp. 19-20).

Evitar la perplejidad¹

La lectura de Taylor nos remite constantemente al concepto de cultura de Freud y también a su convencimiento respecto a la línea delgada, por no decir nula, que separa la Psicología individual de la colectiva. En esta sentido, resultan interesantes algunos de los trabajos de los llamados “etnopsicoanalistas” en Francia, grupos de psiquiatras y psicoanalistas que han modificado sus dispositivos clínicos para acoger a la población de inmigrantes de sociedades no occidentales, trabajando con la lengua y pensamiento propio del mundo originario del paciente, entre ellos: Tobie Nathan (2004).

El psicoanalista y docente de la Universidad del Valle, Anthony Sampson (2000), en un importante artículo que forma parte del marco conceptual del estudio *Prácticas y pautas de crianza en familias colombianas, retoma precisamente el concepto de cultura de Freud para relacionar el punto en el que la definición freudiana coincide con la del lingüista francés Benveniste, de quien cita la siguiente definición:*

Llamo cultura al medio humano, todo lo que, más allá del cumplimiento de las funciones biológicas, da a la vida y a la sociedad humana forma, sentido y contenido. La cultura es inherente a la sociedad de los hombres, sea el que fuere su nivel de civilización. Consiste en una multitud de nociones y prescripciones, también en prohibiciones específicas; lo que prohíbe la caracteriza al menos tanto como lo que prescribe (pp. 261, 31-32).

Si tenemos en cuenta que lo primero que constituye a una cultura es su lengua, continúa expresando Sampson, se entiende el planteamiento de que la cultura es básicamente un aparato interpretativo “que cumple las funciones de proporcionar significaciones, de volver inteligible y controlable” el mundo hasta donde lo pueda permitir la condición humana (p. 263).

A su vez, Sampson retoma la insistencia de Nathan —que también tiene su punto de partida en Freud—, en que así como la cultura, en la dimensión colectiva, actúa para la preservación del grupo dentro de sus fronteras políticas; de manera análoga, el aparato psíquico es el dispositivo que traza y sostiene para el individuo los con-

1. Es necesario ubicar este término en el contexto psicoanalítico en el que es emitido. La perplejidad, no es angustia ni pánico, ni incertidumbre. La perplejidad es un estado particular del yo que no permite la elaboración ni el movimiento.

tornos que lo individualizan, que operan un “cierre” de su espacio psíquico (Nathan, 1995, pp. 105-106). Entonces, cultura y *psique* son homólogas o funcionalmente redundantes. La cultura, según Nathan, puede ser comparada con una especie biológica, solo que para hablar, no basta ser un cachorro humano, hay que ser miembro de un grupo cultural que tiene un modo de cerramiento frente a otros, y que habla una lengua hermética para otro grupo cultural (1995, p. 107). Es decir, la frontera es la lengua. De modo que, según Nathan, el sujeto puede garantizar su cerramiento y, al mismo tiempo, pensar la existencia de otros, si puede comparar continuamente dos sistemas homólogos: el interno y el externo (p. 110), que lo introducirían en una lógica del intercambio. Por ello, la humanidad depende siempre de una operación cultural que no puede reducirse a la mera afiliación biológica.

Así, además, un sistema altamente complejo de afiliaciones provee la cultura, pero son afiliaciones limitadas al grupo que la practica y que ella cierra, permitiéndole percibir el mundo como evidencia, “como natural, como algo que va de por sí” (Nathan, p. 108) y que aun cuando se percibe como externo, le permite desenvolverse, amar, trabajar evitando el espanto y la perplejidad.

Como se ve, en lugar de la angustia freudiana, Nathan propone el concepto de “espanto”²; que también podríamos haber traducido con Sampson como “pavor”. En algunas lenguas africanas y árabes, esta palabra es usada de manera alterna en dos series de sig-

nificaciones etiológicas: (1) El encuentro del sujeto con un universo radicalmente diferente al habitual, lo que puede producir una fractura y (2) Una extracción del sujeto de su núcleo, de su membrana protectora: “Esa bipolaridad del espanto es tan común que casi se podría afirmar que, con la referencia onírica, no existe sistema terapéutico de los desórdenes psíquicos que no la incluya en su arsenal etiológico” (p. 136). Nathan y Devereux llegan a la conclusión de que “para algunas culturas el encuentro con el otro es un encuentro traumático cuando no es mediatizado [...] y que este traumatismo lleva a un desplazamiento al exterior de todo lo que constituía la identidad singular del sujeto” (p. 138).

Volviendo a Sampson, evitar la perplejidad...

...significa que la cultura idealmente debe proporcionar un conjunto suficientemente satisfactorio de prácticas y creencias y relatos canónicos como para constituir un marco explicativo que confiera una significación coherente a la vida humana. Dicho de manera sucinta, una cultura debe disponer de un acervo de respuestas convincentes para evitar el surgimiento de interrogaciones desconcertantes y paralizantes (Sampson, p. 268).

Por supuesto, las culturas cumplen fallidamente su papel, pero algunas son más incoherentes que otras y hasta pueden resultar totalmente incapaces de dar el mínimo sosiego mental. Otras, en cambio, obligan al grupo a “cerrarse de modo rígido, delimitar un territorio e impedir intrusiones” (Nathan, p. 128).

2. En francés *frayeur*, que viene del latín *fragor*: ruido, escándalo, emoción intensa, gran temor. Se le asocian las nociones de sorpresa por lo inesperado y de sobresalto psíquico (jadeo, taquicardia, ahogo) (Nathan, 135).

Sampson plantea la incapacidad del Occidente moderno para constituir una cultura capaz de evitar la perplejidad, de “evitarle al individuo el desgarramiento de la hiperreflexividad, de la fascinación atormentada por su propia imagen y su disconformidad con los ideales imperantes” (p. 268). Hiperreflexividad que ilustra con un comentario de Freud a Marie Bonaparte dos años antes de morir: “En el momento en que uno indaga por el sentido o valor de la vida, uno está enfermo...” (*Ibid.*). Esta traducción (del inglés) difiere de la versión en español de Mario Carlisky que dice: “[...] Cada vez que uno se pregunta por el sentido o el valor de la vida, siente náuseas, ya que objetivamente no existen. Al plantear la pregunta uno solo está admitiendo un exceso de libido insatisfecha [...]” (Jones, 1976, p. 480)³.

La función de la cultura, en el sentido de evitar el espanto y la perplejidad, es más clara cuando pensamos en las situaciones de efracción o rotura violenta del espacio cultural, pues, de manera correlativa la extracción del sujeto se produce normalmente por fuera del espacio protector de su cultura. La efracción, sugiere Nathan, apelando quizá a su origen etimológico, es algo así como una “extracción fuera del universo de la paz” (p. 135). Y al llegar aquí, aunque no se trate de otras lenguas ni de otras etnias, es inevitable pensar en nuestro país: ¿Acaso no es efracción aquello que llamamos “desplazamiento”?

3. La traducción al español introduce un elemento distinto. Nos hace pensar que el exceso de reflexividad se relacionaría más que todo con la insatisfacción producida por la diferencia entre el ideal y lo efectivamente realizado.

REFERENCIAS

- Camus, A. (1953). *El hombre rebelde* (8ª ed.). (L. Echávarri, Trad.) Buenos Aires: Losada S. A.
- Foucault, M. (1999). Estética, ética y hermenéutica. En: M. Foucault, *Obras elegidas* (Á. Gabilondo, Trad., Vol. 3). Barcelona: Paidós.
- Freud, S. (1976a). Psicología de las masas y análisis del yo. En: S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976b). El malestar en la cultura. En: S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., 1ª ed., Vol. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1976c). El porvenir de una ilusión. En: S. Freud, *Obras Completas* (J. Etcheverry, Trad., 1ª ed., Vol. 21, pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu.
- Jones, E. (1976). *Vida y obra de Sigmund Freud* (2ª ed., Vol. 3). (M. Carlisky, Trad.) Buenos Aires: Hormé S.A.E.
- Nathan, T. (2004). *La influencia que cura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sampson, A. (2000). Funciones y sentido de la cultura. En: M. C. Tenorio, *Pautas y prácticas de crianza en familias colombianas* (1ª ed., Vol. 1, pp. 259-268). Santa Fe de Bogotá: Ministerio de Educación Nacional / OEA.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad* (1ª ed.). (P. Carbajosa Pérez, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. Construcción de la identidad moderna* (1ª ed.). (A. Lizón, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2005). *La libertad de los modernos* (1ª ed.). (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.