

CLÍNICA DE LO SOCIAL

HACIA UNA PSICOLOGÍA
TRANSDISCIPLINAR

NORMAN DARÍO MORENO CARMONA - JUAN JOSÉ CLEVES VALENCIA
EDITORES ACADÉMICOS



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA



Clínica de lo Social.
Hacia una psicología transdisciplinar



**UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA**

Clínica de lo social. Hacia una psicología transdisciplinar

Editores académicos
Norman Darío Moreno Carmona
Juan José Cleves Valencia

2024

Clínica de lo social. Hacia una psicología transdisciplinar / Editores académicos, Norman Darío Moreno Carmona, Juan José Cleves Valencia . -- Cali: Editorial Bonaventuriana, 2024.

130 páginas.
Incluye referencias bibliográficas
e-ISBN: 978-628-7559-43-1

1. Psicología social-- Investigaciones-- Santiago de Cali (Colombia) 2. Relaciones humanas-- Investigaciones 3. Psicoanálisis clínico 4. Transferencia (Psicología) 5. Otero Álvarez, Joel, 1945 -- Crítica e interpretación 6. Estudiantes de Psicología – Universidad de San Buenaventura, Cali-- Investigaciones I. Moreno Carmona, Norman Darío II. Cleves Valencia, Juan José III. Título.

302.12 (CDD 23)
C641

CEP- Biblioteca Fray Juan de Jesús Anaya Prada. Universidad San Buenaventura Cali.

© Universidad de San Buenaventura
 Editorial Bonaventuriana

Clínica de lo social. Hacia una psicología transdisciplinar

Autores: Norman Darío Moreno Carmona, Juan José Cleves Valencia,
Nicolasa María Durán Palacio y Sonia Natalia Cogollo Ospina.

© Universidad de San Buenaventura Cali
© Editorial Bonaventuriana

Dirección Editorial Bonaventuriana
Carrera 122 # 6-65
PBX: 57 (2) 318 22 00 - 488 22 22
e-mail: editorial.bonaventuriana@usb.edu.co
www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co
Cali, Colombia, Suramérica

Dirección editorial: Claudio Valencia Estrada
Corrección de estilo: Fernanda Poveda Cardona/María Alejandra Garzón Saavedra
Diseño y diagramación: Carlos Cárdenas/Laura Nicolle Lasso Sánchez

e-ISBN: 978-628-7559-43-1
DOI: 10.21500/EB.9786287559431

Los autores son responsables del contenido de la presente obra.
Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio, sin permiso escrito de la Editorial Bonaventuriana.

2024

Contenido

A manera de presentación.....	13
Prólogo	
<i>Pablo Fernández Christlieb</i>	15
Introducción	
<i>Norman Darío Moreno Carmona y Juan José Cleves Valencia</i>	19
La Ciudad – el terrorismo – lo singular. Reflexiones acerca del objeto de la Clínica de lo Social	
<i>Norman Darío Moreno Carmona y Juan José Cleves Valencia</i>	31
La pertinencia de un método clínico-estético	
<i>Norman Darío Moreno Carmona y Juan José Cleves Valencia</i>	49
Hacia una terapéutica de lo social	
<i>Norman Darío Moreno Carmona y Juan José Cleves Valencia</i>	59
Comprensión y juicio estético	
<i>Nicolasa María Durán Palacio</i>	77
De la actividad estética y sus aplicaciones	
<i>Sonia Natalia Cogollo Ospina</i>	91
Joel Otero Álvarez y su obra.....	105
Referencias.....	115
Sobre los autores	125

Al maestro Joel Otero Álvarez, por su incansable y desinteresado ejercicio escritural, que continuará enriqueciendo nuestra reflexión sobre una psicología y unas ciencias humanas y sociales cada vez más transdisciplinares.

Norman

A manera de presentación

Es muy importante reconocer que este texto no es una creación exclusiva de quienes aparecen como autores, sino que representa el intento por retomar, después de veinte años, un texto inicial redactado de manera colaborativa en la Facultad de Psicología de la Universidad de San Buenaventura Cali, Colombia. En esa ocasión, un grupo de profesores, liderados por quien es considerado el padre de la Clínica de lo Social, Joel Otero Álvarez, emprendimos un Primer Intento de Consolidación de una Nueva Propuesta (2002), que se venía desplegando como formación de nuevos psicólogos en dicha institución.

Seguramente, académicos como Fernando Ossa, Johnny Javier Orejuela, Carlos Andrés López, Nelly Patricia Astudillo, Dulfay Astrid González, Ana Fernanda Giraldo, César Fabricio Torres, Constanza Moncada (q. e. p. d.), Hernando Rebolledo, Mercedes Roldán (q. e. p. d.), José Fernando Sánchez, Elsy González, Martha Ramírez, Wilson Espinosa, Marco Alexis Salcedo, César Mejía, Fernando Valencia, María del Pilar Perdomo, Isabel Torres, entre otros docentes e incluso estudiantes que hicieron parte de aquella época, encontrarán sus aportes escriturales aquí. Algunos de ellos fueron supervisados por mí en su práctica profesional, y sus reflexiones también se han incorporado en este texto. La mención no es del todo precisa, porque en el documento original no aparecen los nombres de todos los colaboradores, dado que el proceso editorial quedó incompleto.

No obstante, este texto representa una suerte de reescritura con el empeño, en primer lugar, de presentar formalmente la Clínica de lo Social a Colombia y al mundo; y, en segundo, después de años de intercambio académico con Joel Otero, de leer su vasta producción bibliográfica e, incluso, de promover cursos electivos sobre la Clínica de lo Social en pregrado y posgrado en varias universidades del país, me atrevo a presentar “mi versión” de la propuesta, que ya cuenta con un amplio desarrollo teórico (algunos escritos aún no publicados) del profesor Otero,

cuyo estilo escritural puede resultar, en una primera impresión, algo complejo de asimilar para algunos lectores. Es una especie de interpretación –que no necesariamente es la más acertada– de la propuesta de Joel Otero y que, sobre todo, sirve como invitación a conocer sus textos originales, los cuales se referenciarán dentro y al final de la obra.

También, es importante señalar que hace veinte años, cuando apenas estábamos tratando de asimilar la propuesta de una Clínica de lo Social, tanto el lenguaje utilizado como la manera de expresarlo estaban muy cercanos al estilo escritural de Joel Otero, lo cual es bastante normal cuando se trata de una nueva propuesta teórica. Joel mismo confesó, con cierta vergüenza, en una entrevista recientemente que, en la época de su cercanía con Estanislao Zuleta, tanto él como los demás discípulos hablaban como Zuleta. No es que ahora exista un lenguaje o una conceptualización totalmente autónoma (el tiempo transcurrido y el desarrollo de la propuesta no han sido tan amplios), pero sí es posible, con un poco más de claridad y con la distancia que permite el tiempo, evaluar la pertinencia de los conceptos y su articulación para comprender las problemáticas humanas en el contexto contemporáneo, lo que incluso permite un diálogo con otros autores o propuestas teóricas.

Seguramente, en algunos apartados de este libro, el profesor Otero señalará que ciertos elementos no forman parte de la propuesta de una Clínica de lo Social, o que no se ha entendido con suficiencia lo que ha expresado. Incluso podría argumentar que algunos conceptos o propuestas ya se han superado (más allá de una Clínica de lo Social). No obstante, esto también enriquece el diálogo con él mismo y con una propuesta que pretende ser renovadora y, en consecuencia, exige su propia renovación, ya que no aspira a puntos de llegada definitivos.

Además, cabe señalar que el incluir citas textuales algo extensas de Joel Otero e incluso de algún texto previo del autor de este libro, aunque vaya en contra de la sugerencia de las normas escriturales científicas, responde a la intención de rescatar reflexiones que permanecen en documentos inéditos y que actualmente reposan en blogs y archivos personales o de circulación meramente divulgativa, pero que aún no han sido sometidos al escrutinio académico.

Agradezco a Juan José Cleves, un joven académico que se conectó fácilmente con la propuesta y aceptó el reto de acompañarme en esta empresa de reescritura y revisión del texto original. También, agradezco a las profesoras Nicolasa Durán y Sonia Natalia Cogollo por enriquecer este texto con sus propios capítulos sobre sus reflexiones en torno de la clínica, la clínica social y la estética, así como las características del método clínico en la praxis social.

Norman Darío Moreno Carmona, Ph. D.

Prólogo

Pablo Fernández Christlieb

Leer cura. Ensáyese en voz alta para comprobarlo. La lectura fluye y, como dicen los autores, la enfermedad es aquello que impide el flujo. A veces corre, cuando no hay comas ni otras puntuaciones que la detengan; a veces se refrena, como cuando hay puntos y seguido, uno tras otro. Y entonces cura porque tiene un ritmo, eso que nos envuelve y que nos lleva y que quien lee respira, se anima y adivina que va hacia algún lado. La ciudad es también como un libro; cuando tiene buena forma, nos envuelve y nos cura, pero cuando está plagada de rupturas nos enferma, como sucede ahora y hoy en día.

Un prólogo es como un aviso de lo que viene a continuación, y aquí debo confesar –o advertir, para que los cobardes se espanten y los atrevidos se animen– que para entrar y cruzar este libro es necesario tomar aire, porque a veces sus renglones carecen de oxígeno y se tornan un poco irrespirables. Esto puede deberse a la terminología que hay que digerir, a los autores que se interponen como obstáculos sin aportar mucho, a la complejidad transdisciplinar o a los preámbulo y tecnicismos de universidades desgastadas. En fin, esta falta de aire textual es culpa de la misma academia y de los neostilos empresariales de las universidades actuales, que han convertido a sus profesores en empleados multitarea sin tiempo para el ritmo pausado necesario para generar conocimiento. Un libro es una pequeña clínica, y entonces, ¿es válido que el paciente no sea capaz de leer la receta? Porque es probable que los habitantes de las ciudades no puedan seguir las instrucciones.

En efecto, se advierte que no será fácil leer este libro. Se recomienda al lector que cuente el número de páginas y observe que es breve, por lo que es posible aguantar la respiración, especialmente, porque realmente vale la pena leerlo.

Vale la pena el esfuerzo, porque, de repente, en algún momento incierto, uno puede tener la impresión de comprender, de un vistazo, la razón o la explicación de la sociedad terrible en que vivimos. Y uno sabe, desde siempre, que la comprensión es en sí una cura: saber de pronto por qué esta sociedad es tan terrible paradójicamente provoca una sonrisa; la típica sonrisa de la comprensión.

Lo que al parecer dice este libro es lo siguiente: “la primera noche del primer ser humano” es una noche de terror, porque es cuando se aparece la muerte, el desamparo, la soledad, el frío, el hambre. La única conciencia en ese momento solo sirve para darse cuenta de eso y de que no sabe hacer nada; de que no es cierto que mañana será otro día, que al mal tiempo buena cara, ni que no hay mal que por bien no venga. Estas tres frases trilladas serán propias de tiempos posteriores, es decir, de la construcción paulatina de las ciudades, que permiten conjurar la primera noche al instalar bardas, puertas, ventanas, techos y demás cobijos; al almacenar granos, gallinas, manuscritos y otros bienes para el futuro; y al establecer reglas, leyes, normas, costumbres, castigos y demás estructuras de normalidad. Por ello, los autores sostienen que la ciudad es una forma envolvente, porque estamos dentro y formados por ella. Sin embargo, si la ciudad surge como forma de cobijo y protección contra el terror, al mismo tiempo se convierte en algo que restringe y coarta: encierro, reclusión, obligaciones, culpables, perdedores. Las leyes y las bardas impiden el movimiento libre y fluido de muchos, mientras que otros se benefician de ello. Uno de los hallazgos notables de los autores es el uso del término “ciudad” para referirse a la sociedad, porque la ciudad es nuestra forma de ser. Por tanto, se debe desarrollar una psicología de la ciudad. Esta psicología revela que la ciudad se ha convertido históricamente en una forma no solo envolvente, sino aplastante y opresiva, por lo que es necesario volver a fundarla.

Todo aquello que es amenazante en la actualidad, que los autores denominan predominantemente terrorismo, e incluye el narcotráfico, el feminicidio, los desplazamientos forzados, los niños abandonados, los emigrantes y los adolescentes sin futuro, es como el mensaje de que la primera noche del primer ser humano se ha reinstaurado. El terrorismo nos ha regresado a esa noche de terror, por lo que es necesario volver a fundar la ciudad para que nos cubra y nos cuide. Sentir nuevamente el terror de la primera noche del primer ser humano es el acto del terrorismo; sin embargo, eso solo causa dolor y no genera nuevas ciudades. Con el terrorismo, la sociedad no avanza desde su primera noche y nunca llegará al primer día. Eso no cura.

La interpretación del terrorismo en este libro, como algo que se debe escuchar y comprender, permite entender la historia y la esperanza de manera diferente. Para transformar la realidad, el terror no es útil. En cambio, esta Clínica de lo Social propone algo que no se encuentra en las ciencias sociales ni en la psicología

convencional, que solo parece proponer más normalidad reclusiva. La Clínica de lo Social plantea una nueva forma para la práctica y la teoría, que es su otro hallazgo notable: la estética. La estética es el acontecimiento de la aparición de una realidad no fragmentada, no obstaculizada, no interrumpida, sino fluida, como todo lo que cura. En ella, quien la observa y quien la ejecuta forma parte de esa realidad y de esa fluidez. Es volverle a dar ritmo y armonía a la ciudad, una ciudad en la que las paredes no separen y las reglas no prohíban, donde nadie se sienta aplastado ni agobiado, sino liberado de la reclusión y del terror.

O, como lo expresan los autores, la reclusión, la opresión, la miseria, es un *prendimiento*, del verbo *prender*, que se usa para atrapar, encarcelar, y evitar que alguien se mueva. En contraste, una Clínica de lo Social debe efectuar un *desprendimiento*, del verbo *desprender*, es decir, no prender, soltarse. Por ejemplo, se trata de un desprendimiento de las cosas, las riquezas, el poder y el control, ya que toda violencia surge cuando los objetos prevalecen sobre los sujetos, el dinero sobre las personas, y el consumo sobre la creación y la creatividad. Por lo tanto, se debe sustituir –juego de palabras– el *prendimiento* por el *prendamiento*, del verbo *prender*, que significa fascinarse, encantarse, maravillarse por algo; y por supuesto, a aquello que se quedó prendado, hay que cuidarlo, apoyarlo, acompañarlo. Uno prende a otra persona cuando la agarra, controla e inmoviliza; uno se prenda de otra persona cuando se enamora, la imita, la sigue y disfruta viéndola moverse con libertad. Esto es lo que hace la estética.

Ciertamente, en lo social, lo que hay que prendarse es de la ciudad, intentando que todas esas personas desplazadas, abandonadas, hambrientas, empobrecidas, terroristas o aterrorizadas, vuelvan a sentirse reunidas en la ciudad. La Clínica de lo Social puede dedicarse a que los grafitis, las calles, las fiestas, las asambleas, las conversaciones sean cada vez más estéticas, más intencionales, más colectivas, más interesantes y más creativas. Al control de la normalización y a la desnormalización del terror, se debe aplicar la fluidez de la estética.

Finalmente, la transdisciplina –eso que se menciona en el subtítulo– es una estética, porque, como obra de arte, hace pasar de una disciplina a otra, de un saber a otro, de un autor a otro de una manera tan fina y sutil que ni siquiera se note que había dos disciplinas o algún autor, sino solo un hilo –una trama– que enhebra y recorre todas las ideas y los párrafos. Quizá la mejor transdisciplina sea aquella que olvida los nombres de los autores (Foucault, Freud, Heidegger), los nombres de los tecnicismos (el habitar, la singularidad, lo eco-urbano) y los nombres de las disciplinas (psicología social, filosofía, psicoanálisis), para construir una narración en la que entendamos todos –académicos y ciudadanos– la realidad a la que aspiramos. Porque la transdisciplina cura.

Introducción

Norman Darío Moreno Carmona
Juan José Cleves Valencia

Aunque suele ubicarse el nacimiento de la psicología con la fundación del laboratorio experimental de Wilhelm Wundt en Leipzig, Alemania, en 1879, lo cierto es que su origen puede rastrearse hasta el contexto griego antiguo, sin limitarlo a un estatuto de disciplina científica reconocida, sobre lo cual se podría discutir extensamente. Guardando las debidas proporciones, resulta interesante observar que buena parte de los temas psicológicos y las explicaciones que los griegos encontraron tienen similitud con las inquietudes contemporáneas (Brennan, 1999).

Desde la filosofía presocrática, hubo un esfuerzo por comprender la actividad psicológica que dio lugar a explicaciones naturalistas, biológicas, matemáticas, eclécticas y éticas. La posibilidad de debate en los escenarios de la vida pública y política, y la necesidad de demostración de los distintos sistemas de pensamiento, explicadas en parte por la posición geográfica y la naturaleza de la religión griega, dieron lugar a la configuración de lo subjetivo (Zuleta, 2004).

A diferencia de China –una civilización que privilegió la armonía y la agentividad colectiva– en Grecia se gestó un sentido de agentividad individual (Nisbett, 2003; Vernant, 2003) que contribuyó a que fuera en esta última, y no en la primera, donde surgiera la psicología, en un contexto eminentemente dualista. Por otra parte, la historia de la psicología muestra distintos virajes en su objeto y métodos, que quedan excluidos de la identificación del origen de la psicología con el laboratorio de Wundt. Y no solo en relación con otras escuelas de pensamiento, sino también con el mismo autor, quien dedicó gran parte de su obra al estudio de la *Völkerpsychologie* o Psicología de los Pueblos (Wundt, 1900/1920),

popularizando la idea de Von Humboldt, elaborada en la Escuela de Göttingen, y a su vez heredera del romanticismo alemán (Esteban-Guitart y Ratner, 2010).

Wundt consideraba que la psicología experimental era una vía para el estudio de la experiencia inmediata –es decir, de procesos psicológicos tales como la sensación, la percepción y las emociones– pero insuficiente para el estudio de procesos psicológicos complejos y superiores, como el lenguaje y el pensamiento, que comprendía como productos colectivos (Esteban-Guitart y Ratner, 2010). A pesar de que Wundt concedía importancia a ambas psicologías –Experimental y de los Pueblos–, al final de su obra sostuvo que la segunda era más relevante para el desarrollo de una psicología científica (Ferrari *et al.*, 2010).

El consenso suele indicar como objetos de estudio de la psicología al alma, a la mente-conciencia y al comportamiento (Kantor, 1990). Este último surge como respuesta a la dificultad teórica y metodológica de abordar el estudio de la mente-conciencia por medio de métodos introspectivos. Con la metáfora de la mente como caja negra y la adopción del comportamiento como objeto de estudio, la psicología pudo adoptar métodos afines a los de la ciencia. De este modo, algunos consideran que el laboratorio de psicología fue un hito que representó la transición triunfal de la psicología a la científicidad.

Sin pretender realizar un recorrido exhaustivo por la compleja historia de la psicología, puede afirmarse, sin embargo, que esta nace hermanada con la filosofía en el seno de la *polis griega*. Era una empresa decididamente práctica (Sampson, 2000) que instauró una tradición de cuidado de sí, personificada en la figura de Sócrates. Tras una segunda navegación (Fedón 99 d), Sócrates dejó de lado su interés por la filosofía de la naturaleza –es decir, la llevada a cabo por los presocráticos– al considerar que era insuficiente para dar cuenta de la causa de lo existente a partir de los sentidos.

Aristóteles, por su parte, compartía el dualismo platónico y la aspiración al conocimiento puro del alma. Pero el estagirita, vasto conocedor de la biología, la física y la lógica, hijo de un médico, y nutrido de extensos viajes en los que observó meticulosamente el mundo natural, llevó el conocimiento del alma, a la que entendía como *tabula rasa*, hacia una forma más empírica.

Dado el tipo de razonamiento deductivo e inductivo que instauró, y que claramente se observa en los procedimientos científicos, algunos autores asocian la fundación de la ciencia con Aristóteles (Brennan, 1999), y también le atribuyen la paternidad de la psicología (Boring, 1983; Kantor, 1990); no obstante, se tiende a desconocer que en el planteamiento aristotélico de *El tratado del Alma* hay “un esfuerzo de dar cuenta de lo psíquico partiendo de una reflexión sobre lo sensible” (Otero, 1999, s.p.).

Aristóteles aspiró a una localización rigurosa, sistemática, científica, de las claves que deciden lo sensorial, más que aceptar que toda psicología era, en primer lugar, un tratado sobre las formas y las formalizaciones que deciden y acompañan lo sensible, urgencia de una Estética que le localice y apuntele.

En realidad, impedido Aristóteles para dar cuenta, científicamente, de la sensación (en cambio de la sensibilidad) genera un escrito que, además, desconoce esa única vía pertinente, la Estética, para responder por lo intangible (incluida, por supuesto, el alma).

Una vez se asume el alma como decidida en relación con el movimiento y con la forma de lo material, no solo cabe la salida física –reconocida de entrada por Canguilhem en su excelente artículo sobre *Qué es la Psicología–*; tampoco la opción de una escueta Biología de la sensación; menos, la constante teológica en la cual se naufragó, por cerca de diecisiete siglos, desde que la contaminación alma-Dios se congelara en las reflexiones donde, al tiempo, se apuntalaba la cristiandad; es, en realidad, el olvido de lo estético cuanto resulta, desde entonces, decisivo.

Y como es ya casi explícito, lo sensorial puede ser sensación escueta o sensibilización capaz del más refinado goce estético. Por eso, la psicología que partió del primer acento ganó la opción científica al tiempo que perdía la ruta que da a la sensibilidad estética lugar prevalente en la psicología pendiente. (Otero 1999, s.p.)

De acuerdo con Max-Neef (2004), la lógica clásica, lineal (vigente hasta hoy, y que se le endilga a la visión parcializada aristotélica) está construida sobre los axiomas de

Identidad (A es A), no contradicción (A no es no-A) y del tercio excluido (no existe un tercer término T, que sea simultáneamente A y no-A), que generaron una visión dicotómica de la realidad; es decir, día y noche, sol y luna, hombre y mujer, onda y partícula, razón y emoción, lógica e intuición, materia y espíritu, pragmatismo y misticismo son dicotomías, y Occidente definió su cultura al optar por recorrer un solo costado del camino: el del hombre blanco que, deslumbrado por el sol del día, impuso la razón y la lógica; organizó instituciones para dominar la materia; celebró el éxito del pragmatismo y creó, para mayor eficiencia, toda una taxonomía de disciplinas concretas. (Moreno Carmona, 2013, p. 8)

La psicología ha heredado un dualismo profundo que ha permeado las discusiones alrededor de su objeto: la tensión entre lo subjetivo y lo objetivo, la inte-

rioridad y la exterioridad, el individuo y el medio, la agencia y la determinación. Este individualismo también se refleja en los debates sobre la generación del conocimiento: idealismo frente a empirismo, lo cualitativo frente a lo cuantitativo, el cuánto frente al por qué.

Un ejemplo de ello es que solo después de muchos años de tensión entre una mirada psicoanalítica del hombre-bestia, arrastrado por un inconsciente irracional, y otra conductista del ser humano como un punto de confluencia pasiva de fuerzas ambientales que lo moldean y condicionan, la “psicología humanista” surge como “tercera corriente” o “tercera fuerza” en la psicología, que buscaba una aproximación al hombre desde una mirada más positiva, desde sus potencialidades y emociones, una visión que en medio de la desesperanza posicionara de nuevo la dignidad humana (Duque *et al.*, 2016).

La historia reciente de la psicología ha heredado, en gran medida, una forma específica de investigación y producción de conocimiento que fue solo una de las múltiples formas que Wundt empleó para hacer psicología, y que iba en consonancia con las valoraciones, riñas, demandas y tendencias intelectuales de la época. Sin embargo, en los últimos tiempos, la producción de conocimiento en las Ciencias Sociales, y en particular en la clínica en psicología ha comenzado a reconocer con mayor énfasis la dimensión cultural, ética-política y del lenguaje que atraviesan la investigación. Este reconocimiento ha llevado en una forma de hacer psicología con un componente interpretativo más fuerte, como lo señala Packer (2018). Con estas nuevas coordenadas, se hace evidente la necesidad de una disciplina que se nutra de diversos saberes de las ciencias humanas, permitiendo interrogar críticamente tanto el objeto como el método canónico de la psicología. Este enfoque crítico es esencial para hacer justicia a la complejidad de la génesis y la historia de la psicología, aspectos que han sido abordados en las líneas anteriores.

La Clínica de lo Social se presenta como una respuesta crítica al enfoque desproporcionado en el individuo que ha predominado en la psicología para explicar sus formas de ser, hacer y padecer, y que a menudo olvida el aparato sociopolítico que también configura subjetividades y malestares. Este enfoque individualista ha marginado metodologías interpretativas y estéticas en un entorno académico que deposita confianza excesiva en una forma específica de producción de conocimiento, basada en la cuantificación, replicación y falsación. Además, este clima académico tiende a hiperespecializarse, adaptándose sin cuestionamientos a una concepción reciente del conocimiento como una adquisición y un producto comercializable, que debe estar al servicio de demandas puntuales y acuciantes de tecnificación de la intervención.

Ahora bien, cierta parte de la clínica en psicología ha puesto su énfasis en el individuo, y existen varias razones que permiten comprender el porqué. En primer lugar, esto se debe a la herencia del dualismo, que supone una subjetividad trascendente, lo cual ha relegado a un lugar subalterno –o francamente ignorado– el marco de relaciones y el aparato semiótico que explican las creaciones y malestares humanos. En segundo, se debe a la especialización del saber y la formación profesional en psicología que, al estar anudadas a una concepción del conocimiento como adquisición y producción, desconoce el vasto cúmulo de discursos requeridos para comprender las expresiones humanas. Finalmente, cabe mencionar la tendencia intelectual que identifica al conocimiento con la ciencia tradicional, objetivista e imparcial (Habermas, 1982), en un corte abrupto y limitante de las opciones metodológicas. Además, no puede ignorarse el arrinconamiento que, particularmente en Colombia, ha sufrido la clínica psicológica debido a la imposición de procedimientos y contextos limitados propios de la medicina por parte de la administración pública.

En el marco de este debate surge como posibilidad la propuesta de una Clínica de lo Social, de la que intentará dar cuenta el presente texto.

En un primer momento, es necesario aproximarnos a la denominación primordial de la propuesta, es decir, a las preguntas fundamentales que toda disciplina plantea: el objeto, el método y la aplicación. Surge, entonces, una pregunta inicial: ¿es este el marco de referencia que logra tejer un vínculo indispensable para con la ciencia? ¿Se parte de una localización primordial en el pensamiento y los lineamientos científicos?

A pesar de lo apresurado que pudiera parecer adelantar una respuesta, se podría afirmar que sí: el primer lugar ha sido ofrecido por la denotación científica, en tanto es reconocido como un punto de partida que debe ser trascendido, incluso como lugar de necesarias partidas.

Sin el ánimo de extender la discusión más de lo necesario, es fundamental señalar el sentido que subyace en las preguntas relacionadas con el objeto (o los objetos), el posible método y las aplicaciones necesarias. Aunque el pensamiento disciplinar establece su tradición a partir del reconocimiento de estas preguntas decisivas, también es esencial definir el lugar en que tales aproximaciones al conocimiento nos sitúan, o sitúan a la disciplina, en un contexto particular. La cuestión entonces radica en la cualificación y el dimensionamiento de ese lugar y de esos posibles lugares.

La diferenciación expresa de los objetos sobre los cuales se ejercen tareas de indagación evidencia una postura esencialmente objetivizante, en la que nuestra aproximación a los lugares que contienen simultáneamente cuestiones de

procedimientos necesarios o intervenciones posibles nos enseña un contenido universal latente en la implementación de la propuesta objetiva, que pertenece primordialmente a Occidente.¹

La propuesta de una Clínica de lo Social busca sortear este *lugar de creación* desde el cual emergen opciones que, aunque parten de esa postura objetivante, intentan trascenderla, llevándola al extremo de sus razones o al deslinde de sus alternativas insospechadas. Esto nos compromete no solo con la emergencia de voces diferentes a las de los objetos de estudio, sino también con la exigencia de un análisis profundo de lo que imponen tales tradiciones disciplinares —si se quiere, científicas—, así como las metodológicas o procedimentales.²

Las formas de operar que se instauran en estas denominaciones objetivas se manifiestan con claridad a partir de los modos en los cuales se pretende aprehender la realidad. Una vez contruidos el objeto y el método, junto con algunas alternativas de aplicación, esta claridad aparente surge de la forma en que esta realidad se ofrece o se hace aprehensible únicamente a partir de los modelos empleados para su cualificación o su develamiento. La cuestión, que se ha extendido a múltiples propuestas contemporáneas, es si *la realidad reconocida* definitivamente es la realidad que realmente se pretendía o se pretende descubrir.

Lo determinante de la claridad, en cuanto a la construcción de la propuesta, no gira en torno a los modos de aproximación a objetos o a la necesidad de establecerse con certezas profundas en un lugar objetivo del conocimiento racional, empírico, verificacionista o falsacionista. Aunque los primeros pasos que se implementaron incluyen, sin duda, dichos modos de aproximación, la claridad comienza a emerger en la realidad misma, en los fenómenos que evidencian sus apariencias, pero que revelan un juego de formas y fuerzas con una dimensión material que no se agota.

Tales fenómenos pueden ser indicios de algo más. No son solamente signos. Por lo tanto, cobra todo el sentido el uso primitivo de la clínica como una búsqueda guiada por indicios de aquello que no aparece de manera inmediata y evidente a la vista (Foucault, 1966; Ginzburg, 2013). Así mismo, se puede comprender con mayor profundidad las limitaciones de identificar el conocimiento con la ciencia positiva (Habermas, 1987), ya que la realidad no solo es observable y medible, sino también interpretable, en una búsqueda similar a la de un detective. Pero ¿cómo se puede esperar que la realidad adquiriera su claridad de manera repentina?

-
1. Podríamos señalar, incluso con mayor certeza, al Sistema Cultural Occidental Moderno.
 2. La posibilidad de esta implementación estuvo dada por la posición de los docentes investigadores de la Facultad de Psicología de la Universidad de San Buenaventura Cali en ese momento, con quienes se emprendieron travesías indispensables.

El lugar propiamente no es el de la claridad, sino el de la incertidumbre. La apuesta se edifica sobre un dimensionamiento de fenómenos y realidades susceptibles de ser incorporados a nuestras reflexiones como base empírica de re-conocimientos. Así, el lugar de los objetos –que objetivizan la realidad– es decisivamente cuestionado, reconociendo los tipos de certezas (o de angustias) a los que conduce. Sin embargo, dado este reconocimiento, se exige un componente propositivo inherente a la apuesta clínica desde un lugar de creación.

Por ello, resulta importante señalar que el principal papel de un clínico de lo social es el de *problematizador*: primero, de la realidad (en tanto enigmática); segundo, del conocimiento establecido (en tanto insuficiente) y, tercero, del quehacer profesional (al cuestionar su efectividad). Esta problematización constante, tolerando la incertidumbre que implica, permite la posibilidad de encontrar nuevas respuestas, opciones y salidas.

La decisión de ubicarse en un lugar de incertidumbres nos impulsa a una valoración distinta de lo humano, donde no se instituye un objeto de conocimiento ni se emplean métodos de aproximación utilizados por individuos sujetos a tal conocimiento. Es precisamente la díada de objeto-sujeto la que se busca disociar y reconstruir desde un punto anterior a la ciencia y a la disciplina psicológica, sobre el que recaen las necesarias incertidumbres mencionadas.

No es casual que la mención de lo humano emerja en este momento, no tanto como un objeto de la ciencia psicológica, sino como un *lugar posible de todas las incertidumbres*. Queda, entonces, esbozada la partida que nos localiza en deuda con la ciencia. Los posibles objetos (ya sea uno o quizá más), las elaboraciones procedimentales y las alternativas de aplicación o intervención, que bien podrían justificarse desde el pensamiento científico, nos corresponden en cuanto lugares de re-conocimiento, como se ha señalado antes.

La Clínica de lo Social impone una dinámica reflexiva en torno a esos posibles lugares y las aperturas que puedan emerger entre ellos. No obstante, apelamos a una ubicación casi mítica al afirmar que aquel lugar donde se hacen posibles todas las incertidumbres es anterior a las disciplinas o a la ciencia misma y, por lo tanto, anterior a nosotros mismos. Nos situamos en lo humano primordial, en la instancia de un posible escenario de creaciones.³

3. Aquí la creación puede entenderse como el espacio de unión común con la ciencia. Es decir, aunque se ha señalado que la propuesta busca hacer emerger trascendencias desde un punto inicial de necesarias partidas, en el ámbito de la investigación científica también son evidentes notables creaciones y develamientos que superan con creces las posibles aplicaciones técnicas o la implementación objetiva de fórmulas reconocidas. De hecho, cada avance y descubrimiento científico se convierte en una creación que, en la mayoría de los casos, termina disociada por el despliegue masivo de medios que escenifican su divulgación.

Sin ser del todo explícito, es necesario afirmar que la Clínica de lo Social se ha venido elaborando, incluso, a partir del reconocimiento de cómo los modelos disciplinares tradicionales resultan cada vez más insuficientes para dar cuenta de la realidad contemporánea.

Hace veinticinco años, en la Universidad de San Buenaventura Cali, se realizaba un esfuerzo por aplicar una propuesta orientada a la formación de un nuevo psicólogo, que implicaba también un intento de reflexionar profundamente sobre la psicología misma. Hoy en día, y principalmente a partir de los desarrollos de Joel Otero, esta propuesta se ha convertido en una creciente oferta teórica, aunque con opciones aplicativas limitadas, debido al estancamiento que sufrió en el ámbito académico, donde fue marginada a favor de modelos cada vez más comunes y homologables en la formación profesional.

En ese recorrido, la propuesta “ofrece la doble característica de una progresiva insuficiencia en lo teórico, al lado de una creciente contundencia en su razón de ser, en tanto alternativa de formación universitaria” (Otero, 1999, s.p.).⁴ Debe decirse, además, con el fin de no crear falsas expectativas, que –sobre todo en sus inicios– la Clínica de lo Social carecía de un cuerpo que le diera la certeza de un lugar incuestionable y definido. “Es claro, pues, que su característica de matriz genésica le impone una condición de imprecisión e indefinición que resultan ser, al menos en la actualidad, definitorias” (Otero, 1999, s.p.).

Se trata, entonces, de revisar el camino emprendido hace ya veinticinco años para intentar equilibrar, en lo posible, los pendientes teóricos que el solitario desarrollo escritural de Joel Otero ha impulsado, y que resulta necesario para nuevas reflexiones.

Con referencia al proceso pedagógico, es posible afirmar que

Desde el primer semestre el estudiante de Psicología Clínica de lo Social aparecía localizado en dos lugares extremos: en el primer lugar se le pedía que fuera a la ciudad y observara, y en el segundo, se le indagaba por su noción de Psicología. Ese primer lugar es el punto de partida desde donde se empezaría a implementar la Clínica de lo Social. Es, con referencia a ese lugar, que empezaba el candidato a psicólogo, a autodefinirse. (Otero, 1999, s.p.)

Aparecieron, entonces, con la implementación de este proceso, opciones tan determinantes como la *transdisciplinariedad* y la pertinencia de pensar en

4. Esto no implica necesariamente un demérito. El vacío que se abría, tarde o temprano se esperaba que impulsara la producción del colectivo de profesores y estudiantes, ilustrando cómo aquello que se asumiera de entrada como una hipótesis a demostrar, al consolidarse como realidad definida, imponía también la urgencia de rigurosas ampliaciones (Otero, 1999).

la Grecia antigua para dar cuenta de lo más actual; pero, sobre todo, surge el reconocimiento de la insuficiencia de *lo disciplinar*⁵ para responder a los fenómenos humanos que más nos determinan en la sociedad contemporánea. Como lo plantea Max-Neef (2004) al referirse a

Algunas de las problemáticas que están definiendo el nuevo siglo, tales como: agua, migraciones, pobreza, crisis ambientales, violencia, terrorismo, neo-imperialismo, destrucción de tejidos sociales, ninguna de las cuales puede ser adecuadamente abordada desde el ámbito de disciplinas individuales específicas. (p. 2)

En ese orden de ideas, Otero (1999) diría que lo disciplinar alude, en este caso, a la Psicología como tal, a la Sociología, la Antropología, la Biología, la Lingüística; lo interdisciplinar, a la relación de cada disciplina con otras. Pero ¿qué es la transdisciplinariedad?

Algunos piensan que se trata apenas de un modo de lo interdisciplinar. Pero la transdisciplinariedad admite y demanda un destino más osado donde se remonte lo interdisciplinario. Es, al menos, la posibilidad de atravesar lo disciplinar cuanto lo transdisciplinar expresa de un modo más decisivo. Se juega en esos atravesamientos.

Lo transdisciplinar no es la mera sumatoria de disciplinas; que es, en realidad, lo que suele resultar siempre a nivel de la implementación del recurso interdisciplinario, dígase lo que se diga: integraciones constantemente diluidas en la prelación de lo especializado, destino inocultable y progresivo de lo estrictamente disciplinar, nunca suficientemente cuestionado por el ejercicio de lo interdisciplinario.

En lo transdisciplinar se trata, pues, de romper con estas constantes de lo disciplinar; abordar un objeto con procedimientos no convencionales; imponerle a un método la urgencia de asumir objetos que resultan, inicialmente, ajenos; que, tradicionalmente, restan afuera. Y, sobre todo, se trata de reconocer, en y desde la realidad, la clave decisiva para el abordaje de los asuntos.

Lo transdisciplinar está siempre abierto a los debates y a la problematización de cuestiones que se saben suficientemente hondas e inagotables. Por ello, lo transdisciplinar se niega a asumirse en términos de posesiones, de apropiamientos; y, ante todo, se niega al ejercicio de

5. Disciplinar que, como ya ha sido afirmado, requiere trascenderse desde una postura crítica y propositiva que incorpore los reconocimientos necesarios de la realidad a la que nos enfrentamos; disciplinar que nos instalaría, de nuevo, en la tradición que señala objetos de conocimiento escindidos de dicha realidad o de las posibles realidades de las cuales emergen.

exclusiones; antes bien, apunta a la mayor cobertura, al máximo de inclusión de perspectivas plurales y diversas.

Se juega pues en el fluir de lo inagotable. No solo no se apropia de territorios, sino que no se afina en evidencias. No se resigna a las renunciaciones que permiten el convencional ordenamiento. Asumiéndose del lado del devenir irreductible, se instala en ese impedimento constitutivo.

Cabe señalar, así, que la Psicología fue primero filosofía (del alma), física (del movimiento) y hasta teología (en la integración, a menudo contaminada, entre alma-Dios), antes de pensarse como una disciplina científica autónoma. O sea que fue primero transdisciplinar que disciplinar. No por nada, la Clínica de lo Social, como su solo nombre lo indica, en su recaptura de la Psicología como tal (perdida en la tendencia envolvente de la especialización), aspira a ser de nuevo psicología transdisciplinar. (Otero, 1999, s.p.)

Lo transdisciplinar surge del reconocimiento de la condición envolvente del objeto de estudio, entendido como un problema irreductible en última instancia y que impone –dada su pluralidad inagotable– leerlo desde múltiples perspectivas; con lo cual, no solo se afectan los modelos tradicionales de abordaje a partir de las disciplinas implicadas, sino que se abren posibilidades radicalmente nuevas, entonces, prioritarias y decisivas (Otero, 2001).

De otro lado: ¿por qué resulta tan decisiva Grecia? Para esta propuesta, Grecia es decisiva porque, sin nombrarla, la Clínica de lo Social nace allí. Allí, donde las tragedias se escenificaban, se dieron los primeros ejercicios catártico-colectivos para que *Clínica* y *Arte* coincidieran en feliz encuentro. (Otero, 1999, s.p.)

Y es, precisamente, a esta coincidencia a la que se apela para proponer ejercicios transdisciplinares que nos instalen en la necesidad de profundas reflexiones, no solo sobre una disciplina psicológica cuestionada, sino también sobre las posibles condiciones inherentes a lo humano contemporáneo, que implican un diálogo necesario con otras ciencias.

Lo transdisciplinar y el retorno a Grecia permiten un primer encuentro con la búsqueda en la que se ha empeñado la propuesta, construyendo y elaborando procedimientos que nos aproximen a discusiones indispensables. Esto implica avanzar en indagaciones teóricas que nos permitan comprender de manera coherente el acontecimiento del ser humano, expuesto a condiciones que, aunque son fruto de procesos históricos, también emergen de una complejidad que requiere ser dimensionada y re-conocida en primera instancia. No apelamos, de ninguna manera, a posibles y difundidas escisiones, polarizaciones o exclusiones.

Ahora, ¿cómo se resuelven, a fin de cuentas, las inquietudes sobre los contenidos, las formas de proceder y los modos de aplicación de la propuesta? Es precisamente a esta pregunta a la que responde lo desarrollado en el presente texto.

La Ciudad –el terrorismo– lo singular Reflexiones acerca del objeto de la Clínica de lo Social

Norman Darío Moreno Carmona
Juan José Cleves Valencia

Ubicaciones indispensables

El ánimo que bien podría preceder nuestras indagaciones yace en la incuestionable necesidad de situar el objeto en un dilema inagotable entre lo más envolvente y lo más concreto o, dicho de modo más radical, entre la Ciudad y la ciudad.⁶ Es en este sentido que la propuesta investigativa toma forma y se autonombra como factor primordial en la construcción tanto de criterios teóricos que acompañen nuestras preguntas-problemas como de experiencias localizadas en contextos en donde la Ciudad manifiesta su presencia, buscando el desarrollo de lo conceptual.

Aquí, la relación entre lo teórico interrogado desde lo práctico y lo práctico que se devela desde lo teórico debe entenderse como un *continuum* sin direcciones definidas, que trasciende lo disciplinar y se instala en el reconocimiento de las verdaderas dimensiones de la complejidad que subyace en la Ciudad y lo humano.⁷ Partiendo de este señalamiento, resultan pertinentes algunas de las aproximaciones que han permitido situar a la Ciudad como fenómeno a abordar o como texto a ser develado. No se trata, como podría inferirse, de afirmar que

-
6. El recurso de diferenciar una Ciudad con mayúscula y otra con minúscula ha sido fin e inicio de conceptualizaciones elaboradas por Joel Otero.
 7. Al señalar direcciones, nos referimos a la posibilidad unívoca que objetiva el conocimiento, es decir, a lo que insistentemente situamos en la especialización de lo disciplinar. Nuestra posición haría uso de lo biunívoco, donde emergen las relaciones de afectación entre un lugar y otro, entre lo empírico y lo conceptual.

los recorridos históricos, las cuestiones epistemológicas y el reconocimiento de la especialización de las disciplinas se vuelvan ahora inapropiadas. De ninguna forma. Reconocer la pertinencia de lo transdisciplinar y complejo no implica necesariamente negar los abordajes especializados de lo disciplinar; por el contrario, los integra dentro de dicha posibilidad.

Es necesario aclarar que lo que se ha denominado plus⁸ seguirá pendiente mientras el discurso sea enunciativo y no ahonde en las posibilidades de la reflexión, la cual, es esencial repetirlo, yace en lo que podemos percibir de la realidad urbana que nos define. Aquí se manifiestan *bandas sonoras, instancias de masa, paisajes de interioridad, terrorismos creadores*,⁹ o lo que aún puede comprenderse como realidad urbana dada y envolvente. Todos estos conceptos con desarrollos propios, pero que se reúnen bajo una reflexión única, que es la que sustenta una Psicología de la Ciudad.

La Ciudad no se puede encapsular en palabras o ideas, como tampoco se completa en experiencias; quizá sea incuestionable su condición envolvente y universal, así como lo es su especificidad más extrema y ambivalente. Sin embargo, no debemos dejar de cuestionar su naturaleza ni partir únicamente de abstracciones para nombrar la realidad. La Ciudad se reconoce en su carácter envolvente, en su tendencia a la universalidad, y se completa en experiencias. Por ello, es necesario, aunque no suficiente, partir de abstracciones y explicaciones racionales para dar cuenta de su realidad. Este texto, en su acepción más fundamental como ensayo, intenta ubicar a la Ciudad como nuestra construcción más compleja, como un

-
8. El plus es un aporte que, en ese sentido, se considera “novedoso”. No se trata simplemente del efecto, logro o resultado inevitable que genera una tarea (un efecto, un logro, una resultante). Es necesario indagar no solo en cómo se consolida, sino, sobre todo, en *¿cómo* garantizar que –de nuevo– volverá a darse? Esto resulta casi contradictorio al concepto mismo, ya que nada sería completamente nuevo; en un sentido riguroso, el plus siempre está en deuda y no nace de la nada. Sin embargo, existen plus parciales e inmediatos, siempre presentes e inevitables. El plus está en lo humano solo por ser humano, pero, al mismo tiempo, resulta tajantemente impedido. La obra humana es una consolidación y perpetuación del plus. Esta coexistencia de extremos irreductibles suele generar posibilidades imprevistas que pueden llevarnos a reconocer registros plurales del concepto (Otero, s.f.). En segundo lugar, el plus es un aporte a los cuestionamientos; es decir, no se aspira a verdades absolutas ni a conclusiones definitivas, sino a una especie de enriquecimiento de la pregunta (formulando nuevas preguntas, preguntando sobre cosas que a nadie se le habían ocurrido, y desde perspectivas diversas). Siempre consolida un enigma y se orienta hacia modelos cada vez más complejos. La pregunta sobre el aporte debe trascender la preocupación –siempre la más evidente– por la situación concreta o el problema a resolver (demanda institucional). Un verdadero clínico de lo social debe tener la habilidad de utilizar el problema como simple pretexto en su esfuerzo concienzudo y permanente por comprender la problemática. Esta problemática, determinada por procesos eminentemente sociales, convierte al problema en la punta del iceberg de algo que resulta desbordante, complejo y enigmático para cualquier abordaje simplemente disciplinar. Por ello, es indispensable adoptar una actitud investigativa y problematizadora de la realidad (Moreno Carmona, s.f.).
 9. Estos son conceptos posteriores de la Clínica de lo Social desarrollados por Otero, los cuales, por exceder el propósito de la obra, solo se mencionan aquí brevemente.

modelo que hemos creado y que, paradójicamente, decide hoy sobre las posibles creaciones de nuestras vidas, incluso en los contextos reconocidos como rurales.

Del objeto canónico de la psicología hacia el objeto de la Clínica de lo Social

Incluir a la Ciudad como una dimensión fundamental y compleja en una Clínica de lo Social parte de la interrogación, desde un enfoque crítico, propositivo y fundamentado, del objeto convencional de la psicología y de las formas de intervención que esta disciplina ha desarrollado.

La búsqueda de autonomía, independencia y reconocimiento disciplinar en la comunidad científica ha permitido a la psicología avanzar en el desarrollo de metodologías rigurosas y sistemáticas para generar conocimiento en distintos campos. Sin embargo, también se ha generado una ruptura con sus orígenes, que se remontan al siglo V a. C. en el seno de una tradición filosófica griega centrada en el cuidado de sí mismo (Foucault, 1982). Esta ruptura revela un pendiente, una deuda en cuanto a la consideración de lo humano.

El siglo XIX marca un hito importante en la historia de la psicología en términos de su autonomía como disciplina. No obstante, también se caracteriza por una hiperespecialización en los dominios de su objeto y las tremendas dificultades políticas en sus maneras de intervenir, a menudo orientadas a la adaptación del individuo al medio (Braunstein *et al.*, 2000), una preocupación central en la Clínica de lo Social.

La deuda con respecto a lo humano se refiere a la necesidad de considerar lo psicológico como una resultante profundamente imbricada en las relaciones con el otro y con la Ciudad, y como un objeto que puede ser abordado de manera creativa mediante distintos métodos. Esto implica no verlo como un *a priori* universal, aislado de las relaciones y los contextos, ni como un registro único o yuxtapuesto de dominios como la consciencia, el inconsciente, la conducta, la mente o el cerebro. Tampoco se trata de limitarse a métodos experimentales (Moreno Carmona, 2011; Otero, 2000).

Por otro lado, al intentar generar un conocimiento y un método positivo de manera similar a la clínica médica (Foucault, 1966), la psicología desarrolló una serie de dispositivos de vigilancia, categorización, diagnóstico y estigmatización de las distintas modalidades de sufrimiento humano. La salud del individuo, en adelante, fue medida con el rasero de la normalidad y la adaptación. Sin embargo, desde una perspectiva de la Clínica de lo Social, la normalidad se entiende como una de las muchas formas posibles que puede tomar lo humano. No es, de ninguna manera, la única ni muchos menos la ideal.

Además, aunque la psicología ha mostrado una preocupación constante por la interacción del sujeto con su medio sociocultural, se ha enfocado principalmente en la experiencia psicológica individual. No obstante, asumir esta relación de interacción puede llevar fácilmente a considerar lo sociocultural como una realidad estática, un simple telón de fondo o a interpretarlo como una variable más con un papel secundario. Incluso, se observa una tendencia a delegar el estudio de lo sociocultural a otras disciplinas, mientras la psicología se especializa en el individuo.

A esto se suman las tendencias que conciben las culturas como estructuras monolíticas o como un conjunto de creencias, pautas y prácticas que dan cuenta del comportamiento de todos sus miembros. Estas posturas, sin duda, no solo pasan por alto el flujo y la comunicación intercultural contemporánea, sino también el fenómeno envolvente al que denominamos Ciudad, que en su definición material e inmaterial incide profundamente en la vida de individuos y grupos.

Con Freud, el psicoanálisis explica que la constitución del psiquismo ocurre necesariamente en el marco de la relación con otro, quien satisface las necesidades del *infans* (aún desprovisto de palabra) y, de manera gradual, le introduce en el mundo de las convenciones sociales (Freud, 1926). Además, Freud elaboró una teoría de la cultura, apoyándose en los estudios de antropólogos clásicos, donde analizó su origen (Freud, 1913) y los modos en que esta genera desazón en los individuos al coartar la satisfacción de sus impulsos (Freud, 1930).

Si bien Freud, –considerado un clásico por la multiplicidad de lecturas y reinterpretaciones que su vasta obra sigue generando– ya intuía la incidencia de lo social en el psiquismo, puede afirmarse que el psicoanálisis ha privilegiado el análisis subjetivo de los inconscientes individuales. Quizás, en este enfoque, lo colectivo ha sido reducido a una instancia individual que prescribe o proscribire metas vitales y comportamientos.

Por su parte, la Clínica de lo Social adopta una mirada que abarca tanto lo humano a nivel individual como social, cuestionando la confianza excesiva que buena parte de las psicologías depositan en la armonía, la completud y la consciencia. En cambio, pone su atención en los mensajes y posibilidades creadoras que emergen en la disarmonía, la destrucción, en lo que trasciende a la razón y al uso de la lógica convencional. Esta perspectiva se interesa especialmente en las modalidades de ser humano que quedan relegadas en el orden urbano contemporáneo.

En ese mismo sentido, Foucault (1979) ofrece una metodología que consiste en revisar la historia de los distintos modos de subjetivación en nuestra cultura; es decir, los procesos de objetivación que transforman a los seres humanos en

sujetos. Al igual que Kant, Foucault se cuestiona sobre nuestra identidad en el marco de la contingencia histórica que define quiénes somos, lo cual lo lleva a un acercamiento crítico hacia lo humano, analizando tanto el contexto histórico como el actual. Esta postura difiere significativamente de las aproximaciones derivadas del planteamiento cartesiano, donde el foco es el yo, ¿quién soy yo?, un sujeto único y universal, desvinculado del tiempo y el espacio, que asume la psicología al tomar la subjetividad como objeto de estudio.

El enfoque de Foucault (1979) para develar lo humano parte de tres dimensiones: *el saber, el poder y la subjetividad*. Traza una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura los seres humanos han desarrollado un saber sobre sí mismos y su entorno, estableciendo relaciones de gobernabilidad con los otros y consigo mismos, así como formas de interacción tanto internas como externas.

Las tecnologías de producción y los sistemas de signos se ubican en el campo de las ciencias naturales, humanas y de lo tecnológico contemporáneo. Estas tecnologías facilitan modos de objetivación que convierten a los humanos en sujetos de su propia explicación, por ejemplo, a través de prácticas excluyentes como la categorización de loco-sano, normal-patológico, salud-enfermedad. Las tecnologías de poder determinan la conducta de los individuos al someterlos a ciertos fines, mientras que las tecnologías del yo se definen como aquellas que

Permiten a los individuos efectuar por su cuenta o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo, alma, pensamientos, conducta o cualquier *forma de ser*, obteniendo una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, 1994, p. 785)

A partir de esto, plantear un cuestionamiento sobre lo humano en el contexto de una Psicología de la Ciudad se vuelve urgente. Según Foucault (1979),

Mostrar las determinaciones históricas de lo que somos es mostrar lo que hay que hacer. Porque somos más libres de lo que creemos, y no porque estemos menos determinados, sino porque hay muchas cosas con las que podemos romper, para hacer de la libertad un problema estratégico, para crear libertad. Para liberarnos de nosotros mismos. (p. 4)

En el marco de la Clínica de lo Social, estos planteamientos foucaultianos invitan a leer la reclusión y descifrar la ciudad en su dimensión urbana. Se trata de proponer una salida creativa que devuelva al ser humano, aunque sea por un instante, la conciencia de decisión sobre su existencia dentro de la maraña que llamamos Ciudad.

La Ciudad en su origen

Una suerte de *escenificación de las representaciones*¹⁰ ha atribuido nuevos significados a la condición urbana de nuestras ciudades, tanto en quienes la piensan y cuestionan, como en quienes la habitan e intentan definirla. En la actualidad, podríamos afirmar que la condición urbana contemporánea determina la existencia de los seres humanos, al mismo tiempo que es determinada por ellos.

La Ciudad contemporánea actúa como receptora y generadora de fenómenos urbanos, donde la complejidad es solo manifestación de las fuertes contradicciones que surgen en su propia realidad. Además, podemos entender la Ciudad como un tejido de tejidos, cada uno con su propia determinación, cargando múltiples formas y diversos contenidos. Estos tejidos, al hacerse evidentes, propician la generación de procesos y posibilidades creativas. De este modo, se crea un espacio necesario de discusión en el que cualquier condición urbana puede ser debatida, cuestionada, revalidada y comprendida como construcción en constante proceso de ejecución y, por tanto, con la posibilidad de ser recreada.

Las aproximaciones disciplinares tradicionales al fenómeno de la Ciudad se han caracterizado por ser reduccionistas, puesto que tienden a analizar solo una parte del conjunto, lo que, en el mejor de los casos produce análisis con grados de complejidad no resuelta. Esto se debe a que requieren de un factor integrador que permita expresar la totalidad de este complejo fenómeno. Las perspectivas urbanísticas, antropológicas, sociológicas y psicológicas han abordado realidades que confluyen en una suerte de punto de inflexión, permitiéndonos indagar en la naturaleza de la determinación recíproca en la relación entre el hombre-entorno.

Después de años de estudio, se ha establecido que esta relación requiere asumir posturas conceptual y metodológicamente complejas para aproximarse de manera coherente a lo que este conflicto implica. La construcción de tal empresa recae sobre nuestros hombros, y lo que se presenta a continuación puede considerarse como un primer reconocimiento de esta realidad.

En sus primeras manifestaciones de realización urbana, la ciudad surge como un producto de la interacción entre diversas fuerzas provenientes tanto del paisaje natural circundante como del hombre mismo. La constante creación-destrucción, presente desde la prehistoria, permite aproximarse a una realidad expresada a través de sus múltiples y reiterativas transformaciones. Se trata de un proceso entrópico, en que los cambios y las afectaciones ocurren en todas las

10. Es necesaria la asunción de la Ciudad como un complejo problema de representación, ya que es tanto escenario de un sinnúmero de representaciones indispensables y cotidianas como una representación en sí misma de aspiraciones, anhelos y fracasos. Además, trascendiendo ambas polaridades, podríamos afirmar que también es ese delicado intersticio en el que el sujeto es paradójicamente lector e intérprete de sus propias representaciones, fragmentándolas pero también recomponiéndolas.

direcciones posibles, generando vínculos directos entre la especie y su contexto. No se trata aquí de establecer si la ciudad, como realidad física, es resultado de una actitud creadora frente al surgimiento de necesidades más complejas o sencillamente diferentes a las básicas; lo que se pretende es desarrollar una reflexión sobre el complejo desarrollo de una relación que, inmersa en una tensión radical de fuerzas, orienta su proceso en direcciones que pueden parecer sensatas o, al mismo tiempo, absurdas.

Es importante recordar que algunos de los rasgos característicos del ser humano como especie son su prolongada dependencia del otro –de su *alter ego*– para sobrevivir, y las limitadas capacidades biológicas con las que nace, que lo ponen en una desventaja notable frente a otras especies (Sampson, 2000). Estas últimas, en cambio, cuentan con períodos de gestación más prolongados, lo que les brindan condiciones de maduración que les permiten enfrentarse mejor al medio natural.

Por ejemplo, abandonado al nacer, el bebé humano, al carecer de un programa genético que se despliegue innatamente y le garantice su existencia, simplemente perecería. Ser humano y convertirse en humano consiste, entonces, en aprender, transformar y desarrollar lo que las generaciones precedentes han elaborado en su encuentro con el mundo. Esto implica apoyarse en los “hombros cognitivos”, como señala Tomasello (2007), en una afortunada metáfora, pero también crear una serie de prótesis y artefactos que le permitan al ser humano apropiarse de la naturaleza y del espacio, los cuales lo ponen, de manera hostil, en una posición de vulnerabilidad y amenaza.

La apropiación del espacio y el dominio de la naturaleza habrían sido motivados por la vulnerabilidad experimentada por los ancestros homínidos. Es un proceso complejo y prolongado de observación del medio rotundamente natural y agreste, que implicó la desaparición de muchos miembros de la especie y la paulatina adquisición de la consciencia de la finitud (Malaterre, 2003). Al tiempo que este proceso exigió la creación de artefactos y la modificación del territorio para la salvaguarda.

Lo que podríamos llamar una primera tecnología¹¹ permite que la relación entre el individuo y su contexto cambie cualitativamente, yuxtaponiendo simultaneidades que pueden ser tanto geográficas o espaciales como esencialmente humanas. Si retomamos la variable que nos ha permitido dimensionar la complejidad subyacente al origen o a la denominación humana de la ciudad –es decir, la interacción entre la especie y su entorno bajo la exigencia de crear y destruir–, podemos plantear una situación hipotética: *la primera noche del primer hombre*.

11. En el sentido que Foucault (1979) emplea el término.

La primera noche del hombre ilustra la vulnerabilidad experimentada por los ancestros homínidos frente a las fuerzas de la naturaleza y el juego de creación y destrucción del espacio circundante. Tanto en el espacio originario de la humanidad como en la ciudad contemporánea, se pueden apreciar las huellas de la necesidad, del deseo y de los conflictos que estas instalan. El espacio de la Ciudad expresaría necesidades, modos de relación y cuestiones sin resolver que pueden ser interpretadas como un texto.

Para el *Homo sapiens*, las formas de representar y de representar-se significaron un profundo cuestionamiento de las nociones que pudo haber construido sobre su propia realidad; en estos términos, si seguimos la hipótesis planteada, necesariamente nos instalamos en la lectura de una situación compleja y contradictoria.

La ciudad se presenta como una apuesta cuya determinante fundamental se orienta hacia la necesidad de alcanzar órdenes superiores, ya sea a través de lo sensato o de lo absurdo, en un proceso que, a medida que avanza, adquiere una complejidad cada vez mayor. Así, cuando se menciona que el origen de la ciudad se instaura en el reconocimiento de un conflicto de representaciones, se afirma también que esta capacidad cognitiva-humana actúa como detonante de mecanismos que orientan la localización de un lugar o territorio¹² humano en diálogo con la previa denominación de *lugares protegidos* y fundamentalmente naturales.

Esta transformación de la noción que la especie ha construido sobre su lugar existencial supone, en primer lugar, una acción decidida sobre el medio, que revela un carácter envolvente y, en segundo lugar, la inmaterialidad que yace en un medio expresivo que re-presenta; es decir, vuelve a presentar, una realidad que ya no aparece de la misma forma.

Aunque hemos establecido la inherencia espacial representativa (en tanto acción de representar) que se manifiesta continuamente en las relaciones que el ser humano teje con su entorno, la condición del tiempo no ha sido claramente comprendida como partícipe de estos procesos. Para abordar esta dimensión, consideremos un momento inicial que nos aproxime a esta condición: la diferencia entre el día y la noche.

¿Qué tipo de evidencias pueden extraerse de ahí? La condición del miedo o de la zozobra que tal acontecimiento –el del primer hombre– pudo generar está definitivamente marcada por la influencia de los ritmos que la sucesión del día y la noche imponen a la experiencia del habitar. Este terror hipotético solo puede entenderse y explicarse desde la comprensión de lo decisiva que resultan las circunstancias ineludibles de un contexto que sortea la existencia de aquellos

12. Para efectos de la reflexión, el territorio se emplea bajo la sombra de un límite imperceptible entre las conductas humanas frente al espacio y las formas animales de marcarlo y aprehenderlo.

que se encuentran a su disposición. En este sentido, la inevitable involucencia mencionada anteriormente se convierte en un factor *creador de dinámicas de aprehensión de lo humano* y de lo social.

Es como si lo humano primitivo, que creó y transformó el espacio, se convirtiera en creador de las formas de interpretar el mundo, resguardarse de él y relacionarse con los demás. En una especie de bucle, lo externo creado pasa a ser un creador interno. Pero *¿cómo se constituye tal relación de interdependencia?* En la denominación de esto que llamamos creador, se consolida la condición humana que, partiendo de conflictos de representación, se sitúa en las posibilidades de *crear para destruir*, impulsada por la experiencia terrorista que la hipótesis primordial nos permite enunciar.

Los tiempos de la vigilia y del sueño se superponen y problematizan esta reflexión. Si pensamos que la arquitectura¹³ presente en las formas de apropiación del medio natural y en las formas de modificarlo a partir de representaciones nos sitúan en el reconocimiento de los tipos de actitudes o medios que el ser humano dispone para existir, tendríamos que pensar también que la materialidad y la inmaterialidad de las acciones humanas se circunscriben a un espíritu propositivo que crea desde el enfrentamiento con fantasmas propios y destruye, igualmente, desde la imposibilidad de despojarse de ellos. Un terrorismo creador y destructor, entonces, que transforma la realidad aprehendida y la convierte en expresión de sus dilemas, bajo ritmos temporales que, si bien parecen impuestos, se sugieren interpretados por las futuras (y actuales) significaciones que se tejen alrededor del día y de la noche.

La primera noche no es más que el enfrentamiento del hombre con sus fantasmas, con los espantos que esperan la llegada del día para desaparecer, a pesar de que en ocasiones no lo hacen, ya que son producto y proyección de la imagen original que lo humano ha construido y elaborado a partir de la experiencia de la vida; una experiencia traumática y decisiva para su constitución como sujeto que hoy podría asumirse como urbano.

La ciudad se nos presenta, desde la valoración de estas reflexiones, como un factor determinante en la definición de individuos contemporáneos que portan –consciente o inconscientemente– todas estas historias o relatos, y que poseen dimensiones en las cuales podrían encontrarse claves para su develamiento.

Es importante señalar que esta es precisamente nuestra tarea pretendida. Al connotar la dimensión existencial que subyace en el proceso de construir una

13. Noción que aquí se refiere a una instancia primordial del término: la arquitectura como expresión espacial del hombre, como una conducta de aprehensión de los lugares de lo humano.

realidad subjetiva expresada en un contexto abarcante, se hace necesario profundizar en otra cuestión: el habitar.

Aproximaciones a lo humano en la Ciudad

La aproximación a lo humano y a la Ciudad puede abordarse a través de la reflexión clásica del filósofo Martín Heidegger. Aunque en sus ideas no se reconocen las formas envolventes y las esferas de reclusión que finalmente remiten a la idea de Ciudad, su lectura permite avanzar en el análisis de las formas de ser humano que han surgido a lo largo de las épocas históricas (Heidegger, 1994). Su propuesta existencialista y fenomenológica sugiere que la estética es una opción pendiente para retomar cierto sentido de lo humano en la ciencia.¹⁴ Para comprender la condición de lo humano, es clave considerar la condición del habitar: somos en la medida en que habitamos. Sin embargo, habitar no se reduce a residir en un lugar geográfico; más bien, implica apropiarse del territorio y construir y modificar continuamente la cultura y sus relaciones con el individuo (Moreno Carmona *et al.*, 2007). No obstante, como señala Heidegger, el sentido de habitar guardando la esencia de las cosas se ha ido olvidando. Este primer sentido del habitar permanece en lo mítico, en el ritual, en el arquetipo, en la creación que permite al hombre estar en conexión con su mundo vital.

Las problemáticas de lo humano contemporáneo, en gran medida, tienen que ver con que ser en el mundo ha caído en el olvido. Este olvido se debe a una *aberración del racionalismo* ubicable en el siglo de las luces, con su confianza en la razón. El conocimiento positivo, el objetivismo y el ideal de progreso, que prometía bienestar para toda la humanidad mediante la ciencia y la técnica, contribuyeron a alejar al hombre de su mundo vital. La pertinencia del habitar para una Psicología de la Ciudad hace entonces fecunda las reflexiones sobre el ser humano y acentúa a la estética como un recurso metodológico de acercamiento.

Con las ideas expresadas hasta el momento, es posible indicar qué se entiende por Ciudad. La Ciudad no es una ciudad particular como París, Bogotá, Sídney o Río de Janeiro. Ciudad es la resultante, una envolvente sofisticada donde decide más el juego de los intercambios propiciados por el despliegue de los recursos tecnológicos y el enlace mundial de la organización social. Más allá de la sofisticación y ampliación de los modelos del habitar contemporáneos, lo que se ha dado es el juego de las resultantes, entendidas como atmósferas intangibles de lo urbano, desde las cuales se consolidan las organizaciones de lo psíquico y las diversas realidades propias del ordenamiento social (Otero, 1999).

14. Lugar que se reconoce como la antítesis de lo racional, en otras palabras, que establece la posibilidad de vincular la razón y lo sensible, una posibilidad que se manifiesta en las expresiones de lo estético.

La Ciudad se entiende como un juego de intercambios y contraposiciones entre todas las ciudades, asumiendo que “lo individual es una formación consolidada desde lo social: un modo suyo, una resultante suya” (Otero, 1999, s.p.). En este sentido, la Ciudad es un texto por develar antes que una realidad física. Así, lo humano en una Psicología de la Ciudad se entiende como una construcción histórico-estética que se devela en una opción investigativa, transdisciplinar y filosófica.

La singularidad y lo singular

Una de las controversias filosóficas tradicionales ha girado en torno a la cuestión de si el ser humano posee una esencia previa que lo define o si, por el contrario, es la existencia la que va configurando su ser. De manera similar, el debate filosófico, apoyado en argumentaciones antropológicas y etológicas, ha tratado de identificar las capacidades que distinguen al ser humano de las demás especies y que, así mismo, revelan lo que constituiría su núcleo fundamental:

El hombre como ser racional, como ser instintivo, como ser práctico-transformador, como ser cultural, como ser metafísico, como ser religioso, como ser estético, como ser puramente material y natural, como ser trascendente, como ser-en-el-mundo, etc. (Rodríguez, 1988, p. 47)

No obstante, resulta imposible definir al ser humano a partir de una constitución esencial metafísica o mediante una dimensión puramente instintiva. El ser humano se aleja de la necesidad, cuya satisfacción otras especies encuentran en los objetos, al distinguirse por una dimensión de deseo que actúa como motor y vehículo de su vida individual, grupal y cultural. Esta dimensión se manifiesta en su obra: el sistema de actividades humanas, el lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia (Cassirer, 1976).

Es desde esta perspectiva que en la Clínica de lo Social se propone el concepto de singularidad como aquello que ocupa a la psicología. La singularidad soporta la dimensión cultural y necesariamente incluye el carácter histórico de la vida humana y la actividad transformante respecto al medio a través de la praxis. A través de la singularidad, el individuo puede expresar la capacidad de su espíritu creador, reparador y transformador, como se aprecia en la estética de la vida cotidiana y en las manifestaciones geniales de los diferentes campos de la cultura.

De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española, la singularidad se entiende como la “cualidad de lo singular” o como la “distinción o separación de lo común”. Lo singular, a su vez, es definido como un adjetivo que refiere a algo “solo”, “único en su especie”, “extraordinario, raro o excelente”. En el contexto

de combates, batallas o peleas, se refiere a lo que “enfrenta individualmente a dos personas”.

De este modo, la singularidad podría entenderse como un calificativo para algunas personas que se diferencian de la generalidad. Esta *singularidad* está relacionada con aquello que particulariza a los individuos o los diferencia a unos de otros, haciéndolos únicos respecto a los demás seres humanos. De este modo, el concepto alude a un plano subjetivo desde lo individual. Por ello, resulta pertinente relacionar la singularidad con el concepto de praxis, en tanto:

Movimiento de búsqueda de sentido y satisfacción del hombre, de acuerdo con determinados fines, en virtud de los cuales su poder-ser se actualiza como acción histórica, real, objetiva. El distanciamiento entre el ser y el poder ser solo es superable a través de la acción, de la praxis. (Rodríguez, 1988, p. 48)

La singularidad sería, entonces, la facultad humana que impulsa a actuar de manera transformadora y creativa. Se fundamenta en el hecho de que ningún punto de llegada puede ser el término absoluto de la acción del ser humano. Constituye una dinámica de cambio que desestabiliza y cuestiona, que suscita y despierta posibilidades ahogadas y frustradas. Sin embargo, si la singularidad se recluye, no hay crítica ni praxis liberadora, y lo que se aprecia entonces es lo singular.

Lo singular,¹⁵ a su vez, constituye formas de lo humano pendientes, impedidas, recluidas, que demandan ser develadas. No se refiere a lo único, excepcional o particular como se indica en el uso común de la lengua. En la Clínica de lo Social, lo singular se relaciona con la interioridad, pero esta pasa a ser un encierro, una obligación, una imposición, un modo de lo urbano.

Ya no es una realidad intrapsíquica que se encuentra en el interior de los cuerpos. Por el contrario, lo singular desdibuja las relaciones entre un adentro y un afuera evidentes, poniendo en relieve otra manera de concebir lo patológico y lo humano, imbricada en lo social y lo urbano. Así, como lo expresaría Otero (2001a):

Lo humano es forma, la más envolvente y decisiva si se quiere, pero también la más enigmática, compleja e irreductible. Si bien la unidad formal de lo humano resulta de entrada indiscutible, la verdad es que lo humano –en sí, y en entronque con lo social y lo urbano– impone reconocer cómo se escinde, e incluye a cada paso esenciales claves

15. Lo que aporta el uso del neutro “lo”, en cuanto que formaliza; es decir, cuánto de estético se impone sumar allí donde la especialización deja ver cada vez menos (Otero, 2001).

de fragmentación que le constituyen o derivan de su despliegue: sueño-vigilia, razón-locura, guerra-paz, vida-muerte, hombres-mujeres, etcétera. (s.p.)

De una psicología de la ciudad a la psicología del terrorismo

Si continuamos con lo acometido hasta el momento, tendríamos que afirmar que no se trata de seguir inmersos en la lucha entre lo objetivo y lo subjetivo que ha coartado a las Ciencias Sociales, ya que se debe tener en cuenta tanto el contexto o espacio en el que se desarrollan los acontecimientos, como la manera subjetiva en que estos son percibidos por los sujetos (Bourdieu, 1998). Se trata, por el contrario, de proponer un estudio de lo que ha quedado pendiente, es decir, el estudio de las resultantes sociales, de lo humano que, sin lugar a duda, está condicionado por lo social y por la historia; es el estudio de las relaciones y de los vínculos sociales que establecemos los individuos, partiendo así del presupuesto de que “la ciencia es necesaria, pero no suficiente” (Otero, 2000, s.p.).

Se debe, entonces, partir del reconocimiento que, desde antes de nacer ya existe lo social, unos padres inmersos en ese social; incluso, sin haber nacido, ya se es en el deseo de unos padres, de un medio social; y, cuando se nace, hay que incluirse en esa lógica de relaciones que el medio ofrece; de algún modo, somos ya decididos. Así, se trata de entender lo humano como objeto, pero a través de lo que se denominaría una Psicología de la Ciudad, desde que no es tan clara la asunción de lo humano como punto de partida evidente. (Moreno Carmona, 2011, p. 2)

La Clínica de lo Social, como propuesta, ubica su interés ya no solo en mecanismos de exclusión, propios de la patología, sino en mecanismos de reclusión, propios de lo normal masificado; aquello que resulta pendiente en la psicología tradicional, como un asunto en relación con lo tecnológico, referente a los discursos que aparecen en lo social, que demarcan unas formas que nos recluyen en modos de ser, pensar y estar propias de la normalidad. (Moreno Carmona, 2011, p. 5)

Lo social es, ante todo, una formalización del conjunto de las resultantes de lo humano que decide cada una de sus emergencias. Lo anímico, por lo tanto, no se ha dado de entrada como una entelequia irrefutable (Otero, 2000).

Más que un supuesto, tendríamos que admitir una certeza: reconocer lo social como el objeto que reúne al conjunto de las ciencias sociales, pero que, paradójicamente, ninguna de ellas plantea explícitamente como el asunto principal de su reflexión. En segunda instancia, se debe considerar la presencia inapelable del

terrorismo como una especificidad de la época actual, un síntoma que impide a lo social “armonizar”.¹⁶

Lo social no está afuera, enfrentado a lo individual. Lo social envuelve y genera resultantes, incluidas allí –se insiste– las conformaciones psíquicas. Por lo cual, lo social recupera la opción de interioridad que tradicionalmente se le niega. (Otero, 2001, s.p.)

Por tanto,

Hacer un acercamiento a fenómenos sociales solo es posible superando las contraposiciones habituales entre lo particular y lo general, entre lo social y lo humano, cada uno presente en un espacio y tiempo que hemos denominado lo urbano, resultante. Posibles de entender solo si logramos salirnos de los parámetros convencionales e incluyéndonos en lo social, reconociéndoles una condición constitutiva, dándoles un lugar en lo urbano, ya no como una simple patología desde la diferencia y la exclusión, sino como resultante, tanto en lo singular como en lo universal. (Moreno Carmona, 2011, p. 5)

Pero ¿por qué se dice que lo social necesita renovación, salidas..., que sus formas se agotan, y que por ende emergen las presencias terroristas? Tal vez porque el armado social se sostiene sobre su aspiración armónica y una progresiva cadena de continuidad que va haciendo de la realidad un continuo inevitablemente articulado, presuponiendo una aceptación incondicional, una confianza plena que se consolida paulatinamente como destino reclusivo que da certeza de normalidad, dejando cada vez más a lo humano con menos opciones de salida, alternativas de futuro. Y, cuando lo psíquico se congela en un modelo reiterativo, acumula síntomas, pierde flexibilidad y carece de opciones de respuesta, generando un creciente malestar (lo humano enfermo de su porvenir), envolvente, asfixiante e irreversible (condición reclusiva de lo urbano). (Moreno Carmona, 2011, p. 7)

El ser humano se encuentra limitado, no realizado e impedido, inmerso en un contexto que lo recluye, que encierra sus posibilidades de expresión, que determina sus acciones, sus gustos, sus preferencias, tendencias, entre otros. (Moreno Carmona, 2011 p. 5)

Como dice Saramago (2001)

16. Es necesario aquí volver sobre lo que se enunció como “la primera noche del primer hombre”, lo que nos sitúa en la noción de un terrorismo inherente a la constitución de ciudad, o de un terror que se sugiere como una emergencia humana donde esta se consolida.

A nuestra civilización también se le ata para que vea en una sola dirección y solamente lo programado, tal como los hombres del mito platónico (La Caverna). [...] Pero lo que estamos viviendo no es un designio divino de obligado cumplimiento... [...] La capacidad de sufrimiento del hombre no es ilimitada [...] quizá los ciudadanos tengan que asumir que tienen un protagonismo mayor de lo que piensan... (s.p.)

La forma del actual modelo social está estructurada alrededor de una clave adictiva de consumo que no se limita estrictamente a lo personal y que está en gran medida determinada por el aparato tecnológico. Este modelo reconoce una instancia de masa que se manifiesta en el armado psíquico, haciendo cada vez más evidente que lo multitudinario se dé en soledad y que lo compartido, intergrupalo o interpersonal (relacional) quede, así, impedido.

La crisis de lo social, expresada en el terrorismo, se da como una emergencia del modelo masivo y el retorno a un formato de aspiración armónica; es una tensión entre mesura y desmesura que podía expresarse en la fiesta religiosa, donde la desarmonía era asumida por el dios, al que el ser humano poco a poco ha pretendido renunciar, cargando sobre sí mismo el peso de la reclusión y, como salida, el instante destructivo del acontecimiento terrorista.

Al igual que tragedia griega, es urgente encontrar una opción catártica para el colectivo que proponga beneficios terapéuticos, que cuestionen el orden establecido, que desvinculen sobre todo aquello que implique una aceptación indiscutible, que ponga en duda la armonía, que se niegue a resignarse a la renuncia y que haga emerger la singularidad impedida. Sin pretender con esto ir en detrimento de los criterios tradicionales que valoran el orden y la adaptación, sino que, en cambio, propagan un incremento en estos aspectos.

Es aquí donde la opción Clínica de lo Social es inapelable, en tanto lo social entra en crisis, puesto que lo terrorista se impone como opción discontinua y sin nexo, apostando por el instante más que por aspiraciones de procesos que consoliden renovaciones de lo social; el terrorismo es una realidad indiscutible hoy, que impide a lo social armonizar, cuestiona poderes ya establecidos, desvincula y, por tanto, impone ser tratado clínica y estéticamente.

Se trata, entonces, de posibilitar una mirada distinta del terrorismo,¹⁷ intentando hacerle la travesía, sin prejuicios o calificativos que nos llevan a velar la real naturaleza paradójica del fenómeno, llegar a la clave diferencial que solamente opera allí. El terrorismo no tendría

17. Conceptualización, además, que ha sido desarrollada con mayor profundidad por Joel Otero en textos incluidos en las "Referencias".

que mirarse como un fenómeno aislado, sino que sería una resultante que se expresa de múltiples formas; se puede presentar de forma convencional, ubicándose en el orden del estallido, contraponiéndose a opciones menos reconocidas, implosivas incluso, estallidos cada vez más visibles. (Moreno Carmona, 2011, p. 5)

De manera similar a cómo la propuesta terapéutica psicoanalítica obliga a renunciar a la alternativa relacional, dado que la transferencia pertenece más al orden del vínculo y es esta la que permite emerger lo imposible, clave para el reconocimiento de que la ruta emprendida es la correcta, es necesario realizar un esfuerzo para hacer surgir la condición social de base del mero vínculo. Esta instancia de masa probablemente explica el malestar y el sentimiento reclusivo, y puede resolverse en un verdadero estallido catártico.

No se quiere decir que la única opción de expresión y despliegue de lo vincular sea el acto terrorista, al menos no en su sentido destructivo más vulgar, ya que la compulsión-imposición adictiva de esta sociedad y el enlace tecnológico multiplican y diversifican las opciones. Sin embargo, el acontecimiento terrorista, estallido sorprendente, como se mencionó, es un anuncio de muchos pendientes que se juega en el discurso de lo sintomático y la emergencia de posibles alternativas transformadoras e incluso creadoras.

Comprender la ciudad actual como espacio-tiempo de convivencia donde confluyen grupos de diferentes culturas, etnias y costumbres, formando un tejido pluricultural que estimula y genera diversidad de vínculos, hace necesario considerar que, gracias al aparato tecnológico, lo humano queda atrapado en una multiplicidad de procesos sociales, económicos e ideológicos que lo encasillan y disciplinan, determinándolo, bajo unos presupuestos socialmente aceptados.

Esta reclusión del hombre en la actualidad está caracterizada por vínculos discontinuos que en gran medida permiten comprender algunas dinámicas de violencia que enmarcan ciertos espacios de ciudad reconocidas como guetos, ollas o fronteras invisibles y podría decirse que el terrorismo es posibilitado por unas condiciones que se podrían leer en términos de la necesidad de crear nuevas formas de relacionarse que superen y vayan más allá de los simples vínculos, en donde lo fundamental e importante es la función, lo que se hace, y no tanto el sujeto, el ser mismo esencial y fundamental de lo humano, de lo singular, porque el hombre solo encuentra su razón de ser en el sostenimiento de unas relaciones humanas en donde el principal interés sea la misma persona. Tal vez lo más paradójico del terrorismo es que nos recuerda lo humanos que somos, que estamos vivos y que

la sociedad tiene sentido en tanto compuesta por seres humanos, y no simples “objetos de uso”. (Moreno Carmona, 2011, pp. 6-7)

En efecto, siempre que se trata del puro vínculo, se consolida un acontecimiento terrorista; sea porque se violente el libre paso por lo relacional, sea porque se consolide un *des-vínculo*. (Otero, 2000, s.p.)

Saramago señala igualmente:

No estoy tan convencido de que la comunicación humana haya mejorado, realmente no hay comunicación. Las relaciones entre los seres humanos necesitan cercanía. Claro, puedo comunicarme con un chino por medio de internet, pero no hay sentimientos y amistad. Desde siempre nos estamos comunicando, sólo que ahora es más rápido. (...) Puedo estar en mi apartamento rodeado de pantallas, en comunicación con todo el mundo, pero no pasa de una ilusión. (...) La rapidez... no implica un cambio cualitativo, sino cuantitativo. (Zambrano, 2001, s.p.)

Ahora bien, el despliegue que podría elaborarse –no solo del terrorismo, sino de variadas y numerosas situaciones que emergen como conflictos dentro del armado social– nos conduce casi inapelablemente a la estructura misma de la ciudad, a sus símbolos, a las formas en las que vivimos y habitamos, a los modos en los que somos parte de ella, de la ciudad.

Lo creativo –refiriéndose expresamente a las posibilidades estéticas del arte–¹⁸ se convierte en un desafío y en una posibilidad emergente en un contexto agotado en sus opciones, y arrastrado a un sinsentido que encuentra su reflejo en la angustia que llevan a diario los habitantes de ciudades.

18. No por ello se establece que la creación sea propiedad o posibilidad exclusiva del arte. En cambio, se trata de una línea de acción y pensamiento tradicionalmente responsables de cuestionamientos cuya naturaleza enfrenta a una sociedad acostumbrada a no asumir roles protagónicos en su propia definición.

La pertinencia de un método clínico-estético

Norman Darío Moreno Carmona
Juan José Cleves Valencia

Corresponde a esta segunda instancia el desarrollo de las cuestiones y las particularidades en relación con los modos de asumir y enfrentar las indagaciones inherentes a la puesta en marcha de una Clínica de lo Social.

Es la cuestión de los procedimientos y las herramientas lo que nos atañe aquí, expresada a la luz de dos situaciones importantes: por un lado, los desarrollos teóricos del maestro Joel Otero y aquellos que han tenido lugar en el ámbito académico, principalmente respecto al lugar de lo estético en el abordaje de los asuntos humanos contemporáneos (Cogollo y Durán, 2013), los cuales marcan una dirección no solamente inquietante, sino también desafiante respecto a los diferentes fenómenos y las posibles formas de abordarlos; por otro lado, las apuestas concretas que han sido asumidas como caminos justamente posibles y, en definitiva, aportantes a los modos propiamente procedimentales, en referencia al lugar de la investigación dentro de una propuesta Clínica de lo Social.

En este sentido, también son necesarias algunas explicaciones y aclaraciones con respecto a dos factores decisivos: el que corresponde a lo metodológico y el referente a lo transdisciplinar, en cuanto posibilidad de abordaje y dimensionamiento de lo que se investiga.

Ahora bien, es preciso reiterar que de ninguna manera se trata de sentar precedentes para una nueva ciencia o una nueva forma de proceder desde las opciones psicológicas o disciplinares, cualquiera que estas sean, aunque sí sería pertinente insistir en la necesidad cada vez más sentida de una epistemología

que supere la asunción dicotómica lineal entre lo social y lo humano, entre qué fue primero o qué incide sobre lo otro.

Lo que se propone es la necesidad de incorporar diversas versiones de los mismos fenómenos que planteamos como problemas de investigación, con el fin de re-crear posibles abordajes que partan, en medida esencial, de re-dimensionamientos de las situaciones, los contextos, los individuos y los colectivos que los constituyen. Así, entonces, las disciplinas son necesarias, pero no suficientes para la comprensión de los fenómenos en los que la investigación pueda entrar a generar preguntas o a develar cuestiones. Esto se desarrollará más adelante en este capítulo para darle cabida a lo estético.

La apuesta por lo transdisciplinar nos impone la necesidad de construir y discernir simultáneamente cada uno de los fenómenos y las formas en que podrían abordarse. Es decir, nos situamos frente al enigma que un señalamiento de estas proporciones supone (el de una psicología de la Ciudad, del terrorismo, de lo singular), pero no estamos dispuestos a ubicarnos en lugares que resuelven –y resuelven posibles problematizaciones– mediante fórmulas, sino con el fin de crear un lugar distinto, coherente con las circunstancias en las que el fenómeno se escenifica.

Los objetos incorporados en las indagaciones que hemos emprendido están definidos por problemáticas que se refieren, en esencia, a cuestiones inherentes a una psicología de la ciudad.¹⁹ En este sentido, más que objetos, nos interesan fenómenos, entendidos como situaciones donde se manifiestan tanto individuos como contextos o escenarios de complejidad.²⁰

Para la implementación de la propuesta de una Clínica de lo Social, han sido indispensables renuncias y posturas que remiten a una resolución importante: la tríada de lo humano, lo urbano y lo social.

Entendiendo que lo transdisciplinar supone el nivel más alto de interacción entre disciplinas –tanto en lo metodológico como en lo teórico– y que como producto de ello sobreviene el nacimiento de un nuevo enfoque o modelo de comprensión de una determinada realidad o fenómeno, también debemos considerarlo, sobre todo, como una opción ética, que se propone combatir las tendencias destructivas en el ser humano.²¹ La transdisciplina reconoce que toda

19. La ubicación reiterativa de esta impronta requiere asumir el debate y las problematizaciones sugeridas en el primer capítulo, donde la psicología de la ciudad emerge como posible objeto en sí mismo.

20. Escenarios cargados de simbolismo, donde participan actores, personajes, libretos, escenografías, directores, escenas, cortes y más.

21. La opción ética fue claramente planteada en una reunión de científicos de diversas disciplinas que se llevó a cabo en 1994 en la Arrábida, Portugal, y que resultó en la producción de una carta (<https://www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm>).

producción de conocimiento está atravesada por valores y, en este sentido, exige respeto a principios éticos en pro de la vida y la dignificación de las personas. Por eso, consideramos conveniente comenzar a plantear lo eco-urbano como una reflexión necesaria dentro de esta propuesta.

Para la práctica y el ejercicio psicológicos, es clara la denominación de un objeto de estudio: el ser humano. Sin embargo, este no se aborda en toda su extensión, sino en el apartado que corresponde a lo psíquico, lo que se complementa o se escinde de lo biológico (dominio que podría situarse o asignarse al quehacer particular del médico). Esta claridad es fundamentalmente cuestionada cuando se asume un re-conocimiento²² de las posibilidades que incorpora la valoración de lo urbano y de lo social en ese armado posible, inherente a la condición humana misma, no entendida como escisión.

De esta forma, la investigación transdisciplinar se hace pertinente, ya que nos permite ejercer una proximidad consecuente con las problemáticas que son susceptibles de develarse al interior de las dinámicas en las que los individuos y los colectivos contemporáneos se constituyen. Estas dinámicas no solo afectan y son decididas por cuestiones propiamente humanas, sino también por aspectos sociales y urbanos que nos convierten en ciudadanos del mundo, al mismo tiempo que habitantes de lugares dentro de una expresa particularidad.

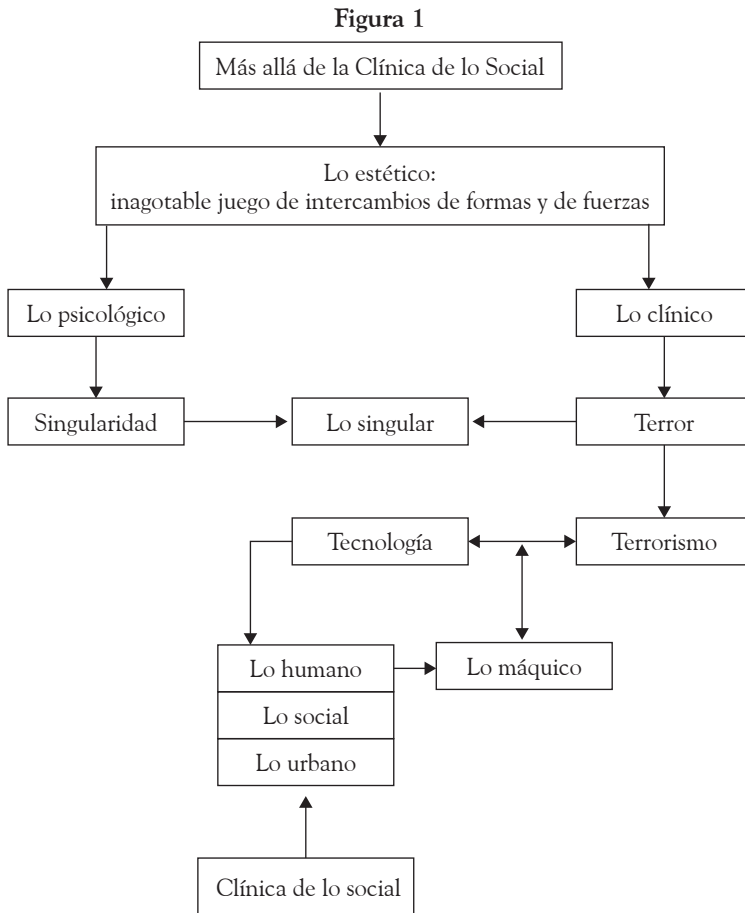
En la asunción de este proceso constructivo, la primera tarea es, efectivamente, renunciar a las fórmulas que los lineamientos tecnicistas, científicos o disciplinares han impuesto a la construcción del conocimiento y a las maneras de proceder frente a él. Sin embargo, esta renuncia nos conduce inevitablemente a la adopción de otra postura: la del re-conocimiento de *las formas*. En ese sentido, una postura estética apuesta por la pluralidad de maneras de conocer, percibir y vivir, sin regirse por parámetros y estándares impuestos por lineamientos académicos o de otra índole, promoviendo el pleno ejercicio de la libertad y la creatividad —que, por cierto, son hermanas—, abrazando la incertidumbre y las contingencias propias de la vida misma.

Por eso, se propone una visión alternativa que, en lugar de pensar en un formato lineal de opuestos, considere una matriz triádica generadora de formas: lo humano, lo social y lo urbano. Lo humano se entiende como una *conformación* constante desde lo social, que adquiere diferentes formas: forma padre, forma hijo, forma estudiante, forma psicótica, forma víctima, etc. Lo social, por su parte, es el conjunto de las *formalizaciones* humanas, que tiende a congelarse en sus formas para generar estructuras que pretenden permanecer en el tiempo, pero a la vez limitan. Finalmente, lo urbano es el elemento que decide de modo

22. Esta opción se entiende en el sentido de una reiteración o de una vuelta sobre el conocimiento.

progresivo sobre lo social y lo humano, generando sus propios modos: velocidad, intercambios, guetos, tecnología, etc.

En la Figura 1, tomada de una reciente entrevista a Joel Otero, se puede sintetizar algo de esta epistemología:



Nota. Tomado de “Lo humano hoy, pasa por lo máquico y lo terrorista: renovando la psicología desde la tiranía de la escritura” (p. 160), por N. D. Moreno Carmona, 2020, en *Formar-se en psicología: conversaciones con maestros de la disciplina* (t. 2), Editorial EAFIT.

El cuadro reúne, desde la prelación de lo estético, lo psicológico por un lado y lo clínico por otro. El primero apunta a nuclear la singularidad; el segundo, a lo arropado, a lo reunido, desde la primacía del terror. En medio de ambos, lo singular –que generalmente se asocia con la singularidad–, en este orden de ideas, se presenta como la singularidad coartada, que eventualmente estalla, explota, revienta; lo singular recoge todo lo que, digamos, mal-funciona. Desde el terror

se apuntala el terrorismo, que hace inevitable sombra de lo tecnológico y, cuando este último se reúne con lo humano, da paso a lo máquico: una *envolvencia* que recupera la idea de lo urbano dominando de modo progresivo sobre lo social y lo humano. Esta trilogía es el punto de partida de la reflexión sobre la Clínica de lo Social.

Habría como la idea de que se trata de una oferta que es estética y lo es, pero en una doble dirección: una con relación a lo psicológico, lo que en la academia se llama la psicología, pero que estéticamente es mejor llamarlo con ese neutro que refuerza siempre la clave estética; y, por otra parte, lo clínico. ¿Y esa estética psicológica hacia dónde apunta? A un despliegue de una teoría de lo que se llamaría “la singularidad”, o sea, el objeto de esa psicología, de esa estética psicológica (Moreno Carmona, 2020, p. 160)

Al hacer énfasis en la necesidad de lograr aportes e implementaciones concretas a un método clínico-estético, nos enfrentamos a la necesidad de volver sobre las formas que subyacen tanto a los fenómenos como a los individuos implicados en ellos. Formas o modos de aparecer que suponen complejidades, que se justifican en evidencias simultáneas de lo urbano, lo humano y lo social, y seguramente de muchas otras maneras más. Sin embargo, estas complejidades no pueden resolverse o siquiera dimensionarse desde el dominio disciplinar que la psicología, la sociología o alguna de las ciencias humanas o sociales impone. Nuestra propuesta, desde esta renuncia crítica señalada, se localiza en el entrecruzamiento emergente de lo clínico y lo estético, explorando las posibilidades que su fusión nos ofrezca.

Por otra parte, se quiere insistir en la necesidad de incluir una reflexión sobre lo ecológico, ya que se podría caer en un excesivo antropocentrismo en la comprensión de la Clínica de lo Social, especialmente porque esta visión antropocéntrica es dicotómica. Aunque es evidente el papel cada vez más dominante de lo urbano, representado como creación humana, este contexto otorga pertinencia a los cuestionamientos sobre los “nuevos” sufrimientos del hombre.

Hacia la articulación de lo clínico y de lo estético

Las cercanías del surgimiento de la propuesta Clínica de lo Social con los procedimientos del psicoanálisis han permitido que el dimensionamiento procurado por Freud sea punto de referencia necesario para la apuesta resolutiva de un modo esencial de pensamiento que ahonde en lo humano, en franca relación y discernimiento con lo urbano y con lo social. La propuesta psicoanalítica, en los planteamientos de Freud, otorga un lugar a aquellas incertidumbres e imprecisiones que la ciencia ha renunciado a abordar en algún momento; los sueños,

los olvidos, los chistes y las emergencias de lo inconsciente se convierten en piezas fundamentales, dando lugar a una clínica de lo-normal-puesto-en-duda, como una forma más de lo humano y no como un modo ideal (Otero, 2001b). Este sería el primer momento o lugar en el que el prisma de estos tres factores se asume como una posibilidad de proceder ante los fenómenos que devienen en investigación.

Por otro lado, la apelación a lo mítico o primordial de lo humano²³ nos instala en necesarias sensibilizaciones frente a una realidad-hipotética que supone la ausencia de toda certeza, a la luz de una condición que le otorga una intrínseca complejidad, que ha sido abandonada o simulada por los dominios especializados, en el conocimiento de lo humano en cuanto tal; en cuanto forma que no puede comprenderse ni dimensionarse desde cualquier especialización disciplinar.

No nos basta, de ninguna manera, hacer un llamado a la incertidumbre; es indispensable, como se ha dicho y como es necesario reiterar, una sensibilización frente a las posibles formas en que esta hipótesis emerja. Una sensibilización, además, *estética*, dado que se convierte en una herramienta para develar a *las formas*.

Cuando se plantea una propuesta con el apelativo de Clínica de lo Social, queda latente en el aire una pregunta referente a la distinción de la labor propiamente psicológica. Entonces, ¿nos correspondería hacer una clínica de los fenómenos o de las problemáticas sociales contemporáneas? Probablemente sea difícil establecer un alcance de tales dimensiones por el momento, pero lo que sí debe afirmarse es la necesidad de incorporar la noción de un sujeto que no puede ser entendido ni analizado fuera de las dinámicas que subyacen a los contextos en los que se desenvuelve, en interacción con ellos y con otros sujetos, a través de los cuales lleva a cabo su realización como ser humano.

Ahora bien, algunos acercamientos que se han dado en las ciencias sociales y en la psicología nos permiten reconocer alternativas para el develamiento de las cuestiones que nos interesan y que han sido objeto de numerosas discusiones en referencia al papel del psicólogo en la contemporaneidad.²⁴

En este sentido, los aportes de las estrategias cualitativas, desarrolladas en las propuestas contemporáneas referidas a lo social, nos permiten encontrar nexos importantes para con el tríptico que inaugura y complejiza nuestras reflexiones:

23. Cuando se afirma que lo humano es el lugar de todas las incertidumbres posibles, en el sentido que, frente a su denominación, no caben señalamientos inaugurales definitivos o incuestionables, así como no caben ofertas que se refieran a la ausencia de las reflexiones.

24. Dichas discusiones, que abarcan tanto las propias de la psicología social y crítica como la concepción de lo psicosocial, nos han permitido construir el camino mencionado en relación con la travesía. Este proceso ha requerido incorporar reflexiones de autores como Foucault, Bourdieu, Baudrillard, Popper, Mafessoli, Derrida, Heidegger, entre otros.

la pregunta por lo humano en relación con lo urbano y en definitiva resonancia con lo social (Otero, 2001).

Con el planteamiento de cuestiones como esta, se trata de propiciar la implementación de diversas formas de observar, de aproximarse a cada uno de los fenómenos que pueden dar cuenta de la pertinencia de una Clínica de lo Social, bajo el modo de un sucesivo construir de procedimientos en los que el aporte fundamental se edifica a partir de la inclusión simultánea y complementaria de posibles formas o modos.

Al localizarnos en la ciudad como posibles clínicos de lo social, buscamos dimensionar la realidad que tiene lugar en nuestros escenarios más próximos. En estos escenarios, la observación se elabora a partir de las preguntas que reiterativamente abordan lugares de complejidad, sobre los cuales recaen procedimientos tanto clínicos como estéticos, bajo el sentido de que es necesario develar las posibles formas que se hacen presentes en un complejo entramado de resultantes.

Nuestra proximidad con la ciudad se refiere a la denominación de ejercicios investigativos con un componente transdisciplinar, es decir, con una perspectiva que incorpore tanto las preguntas por lo propiamente humano como por las dinámicas relacionales que son posibles en lo social, las cuales se sustentan a través de formalizaciones localizadas que, inicialmente, se ubican en lo urbano, en la ciudad.²⁵

Igualmente, cuando se propone que los fenómenos nos incitan a ejercer un acercamiento, construyendo simultáneamente las herramientas con las cuales es posible consolidarlo, se instaura necesariamente una postura problematizante de lo empírico y de lo conceptual, situándonos en el punto de inflexión de teoría y práctica, las bases nocionales de la experiencia y las referencias ideológicas que redundan del lado de lo estable o de lo conocido (lo que podríamos denominar referencial).

Y ¿existe, entonces, una manera de encontrarse con estas formalizaciones? Esta sería la labor de un método clínico-estético. Clínico, a la luz de un ejercicio que renuncia a la acumulación de experiencias, y estético, en cuanto lugar de lo sensible que posibilita el reconocimiento de las formas.

Al ubicar en las formas aquel enigma que resulta indispensable conocer, surge de inmediato la ineludible cuestión de cuáles son esas formas o cuántas habría que reconocer. Si bien no es cuantificable el número de resultantes que podrían aparecer en cada escenario de investiga-

25. Es importante resaltar los desarrollos que se han ido elaborando en relación con la distinción posible de estos *modos de lo urbano*, los cuales difieren de cualquier modo en la ciudad.

ción o en cada fenómeno a investigar, se trata de entender y validar esta posibilidad, es decir, afirmarse en la necesidad de re-conocer el sinnúmero de formas *que son y que están presentes*, interactuando unas con otras y generando en sus encuentros otras formas, dentro de un modelo que se reproduce en una secuencia inagotable, delineando así su decisiva complejidad.²⁶

El proceso que hasta el momento hemos llevado a cabo ha demostrado la urgencia del cambio radical asumido frente a la proliferación de técnicas psicológicas. Este cambio no es una labor que pueda aplazarse, sino todo lo contrario: requiere un profundo esfuerzo que dirija el nuevo sentido que la Ciudad y las circunstancias contemporáneas han impreso en la constitución del ser humano y de la realidad misma.

En esta vía, se han desarrollado algunas propuestas que, en primer lugar, apuntan al despliegue de una sensibilización frente a lo que reiterativamente situamos como modos o como formas. Aquí se encuentra un componente inicial que conduce a una sensibilidad primordial en el proceso de investigación, posición que nos ha permitido consolidar acercamientos que se constituyen en aproximaciones a un método dentro de la propuesta de la Clínica de lo Social.

El análisis retórico permite prefigurar una aproximación a las voces de la diferencia, perceptibles en el lenguaje, que en nuestro caso particular se convierten en maneras de ejercer proximidad, tanto empírica como conceptual, frente al desarrollo de una perspectiva que incorpore los contenidos culturales y las marcas de ciudad que cualifican el discurso de los grupos y del individuo, en un espacio de lo humano que da cabida a lo urbano y a lo social.

Además, la deconstrucción, como propuesta que procede desde la escritura (Derrida, 1989), ha emergido como una alternativa en la caracterización de posturas complejas respecto a fenómenos particulares, ya sea en la indagación sobre las expresiones estéticas y la ciudad, o en las formas contemporáneas de consumo de medios, imágenes y representaciones.

Incluso con Derrida, al utilizar el método deconstructivo con teorías de escritura logocentristas, se problematiza la escritura como sistema que posibilita la expansión y construcción del conocimiento científico, o como artífice de las estructuras jerárquicas de poder y dominación en las ciudades. Derrida construye un concepto de escritura definido como aquella huella o inscripción que decide lo humano en el devenir histórico. La huella ha estado allí desde siempre,

26. Resulta sugestiva la analogía de este señalamiento con la forma narrativa que emplea Buñuel en algunas de sus películas, especialmente en el *Fantasma de la libertad*, donde se utilizan elementos surrealistas.

en el origen, desde el origen; es una huella que se complejiza con el tiempo, es continua, histórica y decide lo que somos como humanos. La huella da forma a la construcción que hemos hecho, construcción que, al mismo tiempo, nos decide, nos torna resultante. Foucault lo nombra *modos de objetivación histórica*, que transforma a los hombres en sujetos de prácticas y dispositivos. La Clínica de lo Social lo denomina Ciudad: una envolvente intangible de todas las ciudades que define las resultantes humanas en los modos de lo urbano.

Si la escritura se vuelve objeto de las disciplinas humanas,²⁷ ¿cómo se plantea el problema del conocimiento allí? ¿Qué debemos conocer y cómo se conoce desde esta perspectiva? La ciudad es escritura, susceptible de ser leída, y la deconstrucción es ya clínica: es crítica, problematiza, desnaturaliza lo dado, lo evidente; apela a todas las disciplinas al escrutinio de las interpretaciones y devela lo oculto.

Si la escritura da cuenta de lo humano en toda su complejidad, en todos los sistemas y dimensiones de la construcción histórica, entonces, la metáfora del texto cobra aquí relevancia. Si la escritura es huella, una inscripción violenta; las resultantes humanas son textos, son formas, podemos leerlas, develarlas. En ese sentido, la clínica se une a la estética para consolidar una mirada que se acerque a las propuestas de lo humano en la cotidianidad, no solo desde el lenguaje como sugieren las propuestas culturales-hermenéuticas, sino desde todas las expresiones o formas que se advierten en la vida cotidiana. En este sentido, conocer y aproximarse a los problemas que nos interesan ya no tiene una vía pertinente desde la mirada disciplinar; esta escinde, excluye, fragmenta y se enmarca en un autodiálogo de confirmación. El diálogo disciplinar ya no es suficiente.

Acceder a lo humano en el escenario de la polis requiere complementar la mirada clínica psicológica con la sensibilidad estética. Esto es fundamental, porque *lo que interesa es capturar las formas en que emergen los acontecimientos* y buscar una nueva forma que restablezca la esencia singular del ser humano, permitiendo comprenderlo en el contexto de sus relaciones sociales, del cual emerge como tal.

¿Se convierte, entonces, el método clínico-estético en el fundamento para la escritura o para la Ciudad? Si en la Ciudad se formaliza lo humano, el investigador debe acudir a la sensibilidad, al asombro y a una mirada que problematiza continuamente, que indaga en la posibilidad de moverse a través de los diversos escenarios humanos, desde las máximas creaciones artísticas hasta las escenas más simples de lo cotidiano. Esta mirada puede establecerse en cualquier lugar y en cualquier tiempo de la memoria humana; allí están las huellas que nos

27. Derrida formula el método deconstructivo con el propósito de acercarse a la escritura.

permitirán comprendernos. Este ejercicio investigativo coloca al investigador en el lugar de texto, como resultante, decidido por nuestro accionar milenario.

Para la ciencia, se propone un ejercicio transdisciplinar que deconstruye la manera en que opera, ofreciendo la posibilidad de romper con las delimitaciones que dan lugar a especificidades u objetos particulares, donde el diálogo entre las disciplinas es interdisciplinar, y no de construcción conjunta de problemáticas y abordajes más cercanos a las condiciones reales. Deconstruir la ciencia implica reconocer que esta no ha sido suficiente para abordar los problemas humanos a lo largo de nuestra historia moderna y contemporánea. La propuesta es dejar de lado la rigurosa disciplinariedad para recrear los asuntos humanos con mayor sensibilidad y con un sentido mucho más ético y responsable de nuestro quehacer.

Conocer desde esta perspectiva no excluye métodos como la fenomenología, la hermenéutica, la dialéctica, la cuantificación o el método hipotético-deductivo. Aunque esto pueda resultar problemático en ciertos momentos, es fundamental que nos acerquemos a lo clínico-estético, siendo sensibles a las formas. Estas formas se manifiestan en las interacciones humanas y en los distintos conflictos de los que somos parte.

Como lo señala Derrida (1971), se trata de identificar los supuestos bajo los que operan las disciplinas o en los conocimientos construidos en los contextos y momentos específicos, con el fin de cuestionar si esa interpretación es la única capaz de explicar los fenómenos que nos interesan. Preguntar a las disciplinas por la naturaleza de sus explicaciones es un ejercicio clínico que nos permite enfoques inductivos en lugar de asumir que la explicación teórica es suficiente para justificar y explicitar los resultados.

Hacia una terapéutica de lo social

Norman Darío Moreno Carmona
Juan José Cleves Valencia

Si la problematización que la Clínica de lo Social ha pretendido hacer de la Psicología ha resultado en un esfuerzo significativo, el debate sobre la aplicación incrementa aún más estos esfuerzos. Al tratarse del quehacer mismo del psicólogo, surgen discusiones sobre el lugar del saber, el poder, la objetividad y el interés. También, se cuestiona la capacidad de las dimensiones de análisis empleadas en psicología para leer las situaciones vitales tanto individuales como colectivas. Además, se examinan los modos de relación que se instauran con el objeto de estudio. Estas discusiones son, por lo tanto, imprescindibles para orientar de manera crítica y fructífera el para qué y por qué se interviene.

Luego de introducir algunas consideraciones sobre el lugar de la aplicación en una psicología Clínica de lo Social, se presentarán algunas reflexiones ilustrativas de lo que han desarrollado algunos psicólogos formados bajo esta perspectiva en sus lugares de práctica. Nadie mejor que ellos para dar cuenta de la puesta en marcha de una posible terapéutica de lo social. Es importante tomar la distancia necesaria para comprender que ciertas situaciones de país, aunque ocurrieron hace más de veinte años, siguen siendo pertinentes y oportunas en su planteamiento.

Notas históricas de la práctica clínica

Mediante una diversidad de procesos deconstructivos y reconstructivos, se puede recorrer un camino similar al adelantado por Michel Foucault en su análisis del surgimiento y desarrollo de la práctica clínica a lo largo de la historia (Foucault, 1966). Es relevante destacar que este esfuerzo se valida por la relación

que la propuesta establece entre dos conceptos, lo clínico y lo social, que tradicionalmente han estado distanciados y que obligan a la psicología a repensar su lugar frente a las problemáticas humanas.

El presupuesto validado por este recorrido es que, en la clínica psicológica ha predominado la relación con lo individual. No obstante, en lo social existen lógicas articuladas que dan lugar a expresiones de malestar. Pero en lo social también se encuentran vías que pueden dar lugar a la emergencia, lectura, tramitación, resignificación y transformación de estas expresiones. Este capítulo tiene como objetivo mostrar los puntos de partida de la Clínica de lo Social al reflexionar sobre la intervención y señalar algunos de sus aportes a la práctica psicológica desde su presencia en la ciudad con una actitud investigativa frente a fenómenos de reclusión.

Para Foucault, la clínica ha tenido distintos virajes históricos que marcaron su praxis. Sin abordar exhaustivamente la genialidad de la contribución foucaultiana por razones de espacio y propósito, puede señalarse que la clínica representaba, en su forma inicial, un equilibrio entre lo visible de la enfermedad y lo que el doliente pudiera relatar sobre ella. Sin embargo, desde el Renacimiento, se produjo un primer intento de formar una ciencia y una práctica basadas en el ejercicio de la mirada (Foucault, 1966).

La clínica del siglo XVIII, como explica Foucault, tenía la visibilidad de la enfermedad como su premisa fundamental. A lo largo de su historia, se produjo un cambio en la concepción de la enfermedad, en la manera de reconocerla, en su teoría y en su método. Esa clínica se edificaría a partir de la referencia a los síntomas, los signos y los casos.

Los síntomas serían la forma bajo la cual se presenta la enfermedad, permitiendo designar un estado patológico, una esencia mórbida y una causa próxima. Son la apariencia sensible de la enfermedad, un fenómeno que hace referencia pura y simplemente a la vida orgánica. Los signos, por su parte, pronosticarían lo venidero y diagnosticarían lo que se ha desarrollado actualmente. Así, la clínica del siglo XVIII fundaba la verdad del conocimiento médico y la posibilidad de su práctica mediante la transcripción de síntomas y signos.

Con la suma de un cierto número de grados de certezas aislables y susceptibles de un cálculo riguroso –los casos– la medicina podría salvar la brecha que, cuando era un arte del hombre, tenía con el conocimiento de las ciencias físicas y matemáticas. Así, el concepto confuso y negativo de incertidumbre con el que operaba pudo transformarse en un concepto positivo, accesible a la penetración de una técnica apropiada al cálculo. Esto implicó que en el campo

clínico se privilegiara la investigación del hecho patológico en detrimento de la persona enferma.

Foucault también señala que el diálogo entre el médico y el paciente con el que se iniciaba la clínica del siglo XVIII fue representativo del cambio operado; es decir, en su método, en su teoría, en su intervención y en los modos de relación a los cuales daba lugar (Foucault, 1966). En este siglo, la medicina era un arte del hombre, un arte de curar o un arte de la vida (Canguilhem, 1971).

Estos virajes ocurrieron en el marco de unas condiciones de posibilidad que no son más que circunstancias económicas, sociales, políticas, epistemológicas y tecnológicas susceptibles de ser rastreadas e identificadas. Tal diálogo sustituyó la pregunta “¿qué tiene usted?” por “¿dónde le duele a usted?” (Foucault, 1966, p. 14). En este cambio, en apariencia nimio, ilustra una transformación profunda en la praxis de la clínica. Contemporáneamente, la clínica médica cuenta con un arsenal de tecnologías que, al hacer diáfano lo que biológicamente ocurre en el organismo, es decir, al transparentarlo, entablan el diálogo con el signo. De este modo, la clínica actual antepone al signo, como verdad aprehensible en la objetividad, en detrimento del sentido prístino de la clínica: una búsqueda guiada por indicios de aquello que resultaba en principio enigmático, que no se mostraba de manera inmediata y evidente a la vista, y que no era aprehensible mediante las tecnologías biomédicas (Foucault, 1966; Ginzburg, 2013).

La advertencia que puede derivarse de los planteamientos foucaultianos para la clínica es el alejamiento de la facultad misma de la observación, una observación medida, atenta y sensible. En ese sentido, la clínica no consiste en sistematizar o categorizar; no es simplemente ver. Es desarrollar una mirada que observa y que se guarda de intervenir apresuradamente. Busca habilitar una escucha de lo que el fenómeno dice y una interpretación de lo que silencia, suspendiendo el juicio aportado por los marcos teóricos interpretativos para encontrar la dinámica de lo que un fenómeno propone.

Ahora bien, la clínica tradicional ha sido una clínica del cuerpo, ligada desde Grecia al despliegue de la medicina. Sumar el cuerpo de lo social como objeto posible de abordaje, a partir de una mirada desde la denominada Clínica de lo Social, presupone reconocer, en relación con el modelo de Clínica tradicional, que

- Se trata de una clínica pendiente.
- No es del orden de la especialización ni se juega en las demarcaciones de lo disciplinar.
- No se reduce a la primacía de una aspiración terapéutica

- Aspira a una cobertura interpretativa que no sea ajena a ninguna dimensión de lo humano. (Otero, 1999, s.p.)

El malestar social y el lugar de la clínica

Los fenómenos contemporáneos, visibles en las manifestaciones terroristas y en algunos textos que se encuentran en los espacios de las ciudades, pueden entenderse como síntomas de un malestar social urbano. Estos síntomas tendrían un mensaje por develar; serían la manifestación de un conflicto de fuerzas que “interrogarían” y “harían ruido” a un pretendido orden o armonía.

Pero ¿qué es lo que genera malestar? ¿Qué da lugar a su par asociado, el bienestar? Y ¿qué tienen que ver lo social como dimensión clave de la propuesta aquí esbozada? Antes de abordar estas preguntas y con el fin de dimensionar el alcance de lo social en lo humano, es necesario recordar que las ciencias sociales, desde distintos planteamientos, han mostrado que lo social incide en

- La percepción del tiempo y de la realidad (Landrine, 1995).
- Las manifestaciones psicopatológicas de la psique (Hacking, 2001, 1998; Landrine, 1995).
- Lo prescrito y lo proscrito en los grupos humanos (Sampson, 2000).
- La expresión de la cognición (Bruner, 2002; Lakoff y Johnson, 1995; Rogoff, 2003; Vigotsky, 1996).
- El desarrollo ontogenético (Rogoff, 2003).
- La construcción del cuerpo (Breton y Coquet, 2006).
- Los supuestos sobre sí mismo y las relaciones con los otros (Landrine, 1995; Triandis, 1995).
- Las nociones de salud, enfermedad y curación (Frank, 1995; Kleinman *et al.*, 1978; Kleinman y Benson, 2006a, 2006b; Sontag, 1996).
- Las ideas sobre lo normal y lo patológico (Canguilhem, 1971).
- La configuración de las emociones (Le Breton, 1999).

Lo social, a su vez, materializado en una cultura, funciona como un aparato interpretativo cuya función es tornar inteligible y controlable el mundo humano y natural. Gran parte del sufrimiento humano está relacionado con la manera en que lo social puede cumplir la función de evitar la perplejidad, el pavor y la hiperreflexividad en el ser humano, por medio de prácticas, relatos, rituales, simbologías, creencias, metáforas e instituciones (Bruner, 2002; Lakoff y Johnson, 1995; Nathan, 1994; Sampson, 2000). Desde lo social, se puede proteger el

psiquismo del individuo; por ejemplo, ante momentos vitales de extrema sensibilidad de la condición humana, como el abandono de la infancia, la inserción en la vida profesional, la reconciliación con la vejez y la muerte, la declaración de la orientación sexual, entre otros (Sampson, 2000).

Sin embargo, algunos fenómenos contemporáneos indican fallas en lo social para ofrecer a los individuos opciones de manejo adecuado. La búsqueda de la realización personal mediante ideales de consumo ha propiciado, por ejemplo, problemáticas de adicción. Los ritmos desenfrenados de la vida, centrados en la productividad, han dejado poco espacio para la elaboración de las pérdidas cotidianas, lo que ha exacerbado condiciones sociales que agudizan situaciones de depresión. El imperio de la imagen y los altos estándares estéticos han favorecido fenómenos de impulsividad, ansiedad e inconformidad con la imagen corporal. Los mandatos feroces de éxito, masificados, con los cuales los individuos se comparan constantemente, generan expresiones de malestar ante la distancia entre lo ideal y lo actual.

Para la Clínica de lo Social, Grecia es decisiva porque allí puede ubicarse su nacimiento y por contraste con los tiempos contemporáneos, entender lo que permitía la configuración social. “Allí, donde las tragedias se escenificaban, se dieron los primeros ejercicios catártico-colectivos para que clínica y arte coincidieran” (Otero, 1999, s.p.), abriendo vías sublimatorias estéticas para el manejo de tensiones individuales y colectivas. En Grecia no existía aquello que pudiera llamarse herejía, ya que su religión era expuesta por los poetas. Cada uno de ellos tenía su versión de la religión, sin referentes absolutos contra los cuales alguien pudiera ser llamado hereje. No ofrecían la verdad, de una vez y por todas, como lo haría un texto sagrado, el Espíritu Santo o un gran profeta (Zuleta, 2004).

Por otro lado, la religión griega no era represiva en cuanto a la sexualidad. Los dioses griegos distaban de ser ejemplos de conducta sexual adecuada y, en lugar de hacer sentir culpable a los seres humanos por sus acciones, a menudo les servían de excusa. La religión griega permitió la coexistencia de distintas doctrinas, a menudo divergentes entre sí. Esto fomentaba la libertad de pensamiento y, además, impulsaba a cada doctrina a buscar sus propios seguidores. Este fenómeno es crucial, porque hizo que cada doctrina tuviera que demostrar su validez de manera racional (Zuleta, 2004). La libertad de pensamiento facilitó, por un lado, el surgimiento de la filosofía como un producto social y, por otro, hizo que la angustia se convirtiera en una forma de existencia característica de los griegos, lo que llevó al desarrollo de la tragedia, entendida de una manera distinta a lo triste o espantoso.

Entonces, la libertad de pensamiento hizo que en Grecia surgiera la filosofía y que la demostración se convirtiera en un requerimiento. En lo trágico “se encuen-

tran dos potencias igualmente válidas que no encuentran una síntesis” (Zuleta, 2004, p. 15). Un ejemplo de hecho trágico es el caso de Sócrates, cuya tragedia radica en la confrontación irresoluble entre principios subjetivos y objetivos. La subjetividad y la objetividad de la ley ateniense se encontraron. Su enfoque racionalista le llevó a seguir lo que su conciencia dictaba, sin ajustarse a un referente absoluto. El racionalismo socrático de pensar por sí mismo se enfrentó a la objetividad de la ley, y el resultado fue que no pudo haber una síntesis. Si la ley permitía que el principio de la conciencia prevaleciera, entonces la ley misma se derrumbaba. Pero si imponía el principio de la ley, lo que se desmoronaba era el principio de la conciencia, dado que actuar solamente en función de la ley implicaba renunciar a la consciencia de sí mismo (Zuleta, 2004).

No obstante, la caída del politeísmo modificó, de modo radical e irreversible, la conformación del colectivo humano, porque con ello se alteró en lo esencial la condición definitoria y constitutiva del mito, como recurso indispensable para la interpretación humana del mundo y la multiplicidad de sus variantes. (Otero, 1999, s.p.)

En este sentido, la referencia a la cultura griega no solo se presenta como un origen fundacional para la Clínica de lo Social, sino como un contraste que ilumina las posibilidades y limitaciones de nuestras configuraciones sociales contemporáneas. Al observar cómo lo trágico, lo estético y lo religioso se integraban en un ejercicio colectivo de interpretación y catarsis, se revela un modelo de interacción social donde la pluralidad y la libertad eran fundamentales. Esta forma de abordar lo humano, desde la multiplicidad y la expresión abierta de las tensiones, contrasta con las tendencias contemporáneas de homogenización y rigidez. Por lo tanto, retomar estos principios y poner en evidencia cómo la clínica y lo social se entrelazaban en actos conjuntos de creación y reflexión permite proponer una nueva mirada para la terapéutica en la clínica contemporánea, que no solo se centre en la patologización del individuo, sino que considere el potencial transformador de lo colectivo.

Ampliación de lo psicopatológico

Un enfoque amplio para abordar las manifestaciones psicopatológicas de la psique en psicología considera esencial la comprensión de un mundo íntimo singular, a través del estudio de casos, para dilucidar los mecanismos psicológicos que originan lo patológico (Pedinelli, 1996).

Los clínicos que han adoptado estas ideas han desarrollado terapéuticas que han permitido a una diversidad de seres humanos encontrar alivio a conflictos relacionados tanto con las relaciones interpersonales como con malestares profundos vinculados a la continuidad y permanencia en el sentido de sí mismo

(Bettelheim, 2012; Freud, 1933; Fromm-Reichman, 1989; Green, 2008; Sechehaye, 1958; Winnicott, 1972). Los aportes psicoanalíticos clásicos de Freud, que sustentan en gran medida esta clínica, permiten entender la mirada que enfatiza lo individual.

Con un preludeo ubicable en 1914, a partir de los planteamientos de *Introducción del narcisismo* (Freud, 1914), la publicación de *El yo y el ello* (Freud, 1923), en 1923 marca un momento de gran impacto en la práctica clínica terapéutica, influencia que se extiende, por ejemplo, a la *Psicología del Yo*. En estos trabajos, Freud planteó que la represión no era el único concepto explicativo de las expresiones de malestar psíquico y, en consecuencia, que no todo lo inconsciente era reprimido. Entre las características de lo inconsciente se encuentran su falta de relación con la realidad, la égida del principio del placer y el proceso primario, la ausencia del principio de contradicción, la atemporalidad, y el flujo de energías inconscientes libres, no ligadas a representaciones.

Una continuación de tales planteamientos se encuentra en el texto *La descomposición de la personalidad psíquica* (Freud, 1933), el cual influyó en el campo aplicado de la psicopatología psicoanalítica posterior. En dicho texto, Freud emplea la metáfora del cuarzo para explicar las posibilidades de integración de la psique y sus formas de responder a las contingencias vitales.

Aunque la obra freudiana incluye desarrollos de corte antropológico-cultural, estos conservan su sello subjetivista. Freud (1930) es consciente del “peligro de olvidar la variedad del mundo humano y de su vida anímica” (p. 65), un riesgo que podría difuminarse cuando los ideales sociales de una época o geografía se extrapolan inmediatamente a la experiencia subjetiva de los miembros de la cultura.

Por ello, Freud (1937) hace una importante alusión a la “constitución psíquica” de los individuos y al proceso de reordenamiento y transformación de sus componentes libidinales, considerando al mismo tiempo las “circunstancias externas” que tienden a debilitar dicha constitución, como la pubertad, la menopausia o la enfermedad física. De esta manera, existirían constituciones psíquicas más eróticas, que buscan vincularse con el mundo externo: las de los seres de acción que quieren probar su fuerza en el mundo y en la vida. Y otras más narcisistas, que buscan satisfacciones sustanciales en procesos anímicos internos, retirándose del mundo externo.

Por otro lado, la comprensión de lo psicopatológico en Freud (1901) estaría relacionado con aquellos pequeños gestos de la vida cotidiana —como el olvido de nombres propios— que terminan siendo reveladores de la vida psíquica. Su abordaje incluye el análisis de formaciones del inconsciente— donde el esfuerzo

yoico amaina—, las cuales tienen poco que ver con las formas convencionales de investigación: los lapsus, los sueños, los chistes y los síntomas, que son considerados portadores de mensajes sobre la vida anímica, más que expresiones a erradicar, combatir o disuadir con base en el uso adecuado de la razón.

Estos aportes del psicoanálisis a la clínica, sin embargo, han sido ampliados por distintas disciplinas, permitiendo la inclusión de otras dimensiones sociales de análisis que pueden convertirse en esfuerzos conjuntos para abordar los modos de tensión y padecimiento psíquicos. Algunos señalan la necesidad de reconocer distintas formas de constituir un sentido de sí mismo en diferentes constelaciones culturales. Otros encuentran en las condiciones de existencia claves importantes para comprender situaciones concernientes a la salud mental. Y otros ubican en las herramientas y los recursos culturales la posibilidad de acoger o dar sentido a lo psicopatológico.

Para la psicóloga social Hope Landrine (1995), por ejemplo, la psicopatología convencional enfrenta dificultades al abordar las manifestaciones humanas de personas que no configuran un sentido de sí mismas referencial; es decir, a la manera de un individuo que se define en términos de una autonomía y realización personal, dentro de los límites de su propia piel. Conceptos como pensamiento prelógico, delirio, alucinación, entre otros, pueden resultar tremendamente desconocedores y patologizantes de personas cuyo sentido de sí mismas se forma a partir de las relaciones, la pertenencia al grupo y en la armonía del cuerpo social. Lo que un clínico occidental percibe como una patología podría ser, entonces, la expresión de una creencia, rito o práctica cultural, y sería necesario para él entender que lo patológico, en estas constelaciones culturales, puede estar relacionado con el fracaso en desempeñar un rol social.

Una posición similar se encuentra en el trabajo de Georges Devereux (1980), psicoanalista y etnólogo húngaro, quien se pregunta si lo anormal es solamente la expresión de un psiquismo enfermo: ¿de qué herramientas dispone la cultura para que el individuo pueda hacer algo con el malestar? ¿Los impulsos y fantasías, a las cuales se ponen los epítetos de normal y anormal son valorados, prescritos o proscritos de la misma manera en todas las culturas? Para Devereux, existe una distinción entre el ajuste interno y el externo, que ubica dos dimensiones de análisis distintas. Lo inconsciente, de acuerdo con su propuesta, tiene una parte idiosincrática, pero también una parte étnica. Así mismo, lo normal y lo anormal están relacionados con sociedades que permiten al ser humano disponer de defensas culturales ante lo estresante y lo traumático de la vida.

En el contexto latinoamericano, Rodríguez (2021) sostiene que “en las últimas décadas no han dejado de aplicarse los adjetivos más inquietantes desde las más variadas parcelas de la profesión [psicología] al tema de la pobreza como

problema fundamental para el funcionamiento psicológico” (p. 25). Este autor encuentra en la pobreza el principal factor de riesgo para la salud mental entre todos los factores de riesgo existentes (Rodríguez, 2006, 2010).

Las ideas presentadas hasta el momento, desde la propuesta de la Clínica de los Social, no desestiman los conocimientos de los avatares de la vida psíquica, sus conflictos y mecanismos. Al contrario, permiten enriquecer la perspectiva para cuestionar el lugar de la psicología como disciplina que valida y reafirma la moral, los ideales, las preconcepciones más evidentes y las normas consensuadas socialmente, bajo la forma de estrategias terapéuticas.

Así mismo, constituyen una posibilidad para señalar la necesidad de integración transdisciplinaria en el abordaje de fenómenos que irrumpen en planos individuales y colectivos, y para evidenciar la importancia de crear, desde lo social, condiciones materiales e inmateriales que permitan dar lugar al malestar y a las posibilidades de transformación que este conlleva.

A partir de las reflexiones surgidas de la práctica psicológica en quienes fueron estudiantes de la Clínica de lo Social, se planteaba el diagnóstico de cualquier enfermedad como una manifestación sintomática formalizada en estallidos de terrorismo. Esto se debe a que, al subvertir el orden de la familia como institución base de la sociedad y sus discursos vinculares, el sujeto es inmediatamente encriptado en un diagnóstico que se le impone por encima de su condición relacional: “maltratado”, “disfuncional”, “con dificultades cognitivas”, entre otros; convirtiéndose así en una fuente de preocupación por no ser homogéneo con respecto a un plan generalizado y naturalizado como un estado óptimo (Loaiza y Pérez, 2003).

No obstante, mientras que desde la clínica clásica el paciente se convierte en el representante de lo estipulado socialmente acerca de lo que es la enfermedad, como clínicos de lo social reconocemos que, a través de los síntomas de la enfermedad o el trastorno mismo, es posible la manifestación de lo singular presente en cada sujeto. De este modo, la naturaleza subversiva y terrorista del acontecimiento cobra sentido, y se trata de reconocer en dicha emergencia un cuestionamiento a lo que se ha naturalizado como sano, orientando la práctica hacia una clínica de lo normal como un campo pendiente de exploración en la psicología clínica.

Como bien lo expresan Loaiza y Pérez (2003), si el afán se hubiera mantenido en restituir lo que de antemano es reconocido como normal, habrían quedado pendientes formas subjetivas que se descubrieron durante la práctica como alternativas que debían ser escuchadas, ya que la enfermedad no se define específicamente como tal. La enfermedad se concibió como algo que no fluye (o

mejor, no deja fluir), al considerar al sujeto en su *forma* enferma como alguien que vive un acontecimiento que propone nuevas formas de interacción en su vida cotidiana. A través de su enfermedad, el sujeto está proponiendo nuevas formas en sus interacciones familiares y en su contexto social, que le permiten emerger o sacar a la luz, mediante sus síntomas, la fisura o ruptura que se ha establecido entre el sujeto y lo social.

Por ello, en la medida que la mirada del clínico perciba solo un caso aislado, únicamente verá epidemias en la reproducción del cuadro sintomatológico, pero jamás se atreverá a reconocer que hay una incongruencia en lo social que está generando malestar, en su emergencia por excelencia: un sujeto (Loaiza y Pérez, 2003).

Entender lo patológico como una emergencia de lo social es entender al sujeto (individuo enfermo) como la materialización, el soporte tangible de las *resultantes, formas* generadas y consolidadas, a partir de lo social. Hablar, entonces, en términos de formas, permite ante todo a lo humano encontrar múltiples opciones de expresión. (Moreno Carmona, s.f., s.p.)

Algunas problemáticas sociales miradas desde otra perspectiva

La manera tradicional de analizar el maltrato a los niños, incluso considerando únicamente el denominado trabajo infantil, ha llevado a que los padres o acudientes sean vistos como enfermos o como malos padres, y a que el Estado asuma un papel condenatorio hacia ellos con el fin de proteger a los niños, incluso si esto implica separarlos de sus familias. Desde una Clínica de lo Social, esta problemática exige considerar todos los matices, incluyendo aspectos de orden social que podrían determinar este tipo de prácticas.

Como refiere Cabrera (2002) en su informe de práctica profesional, el contexto social en el cual crecen muchos de estos niños está mediado por dispositivos de poder y control, como la agresión física o la ley del más fuerte, donde se valora a quien más dinero consigue o quien sabe pelear mejor. Esto se refleja en los juegos espontáneos de los niños cuando asisten al hospital. Mientras las instituciones del Estado pretenden guiar a los niños hacia la educación para “ser alguien”, la realidad es que ellos no encuentran sentido en estudiar, pues ya han accedido al dinero para su sostenimiento y el de su familia. Aunque inicialmente los padres podrían parecer negligentes, explotadores o maltratadores, muchos de ellos lo que están haciendo es forzar el desarrollo de ciertas habilidades en el niño para la supervivencia en el medio donde se desenvuelve. También, habría que cuestionar si se supone que una característica esencial del ser humano es ser afectuoso, respetuoso y protector con los niños. Tal vez las actitudes contrarias y

su prevalencia creciente en la sociedad sean, en primera instancia, una evidencia del malestar afectivo de lo humano (Loaiza y Pérez, 2003).

Otra problemática sobre la que se reflexionó fue el desplazamiento forzado, que tuvo auge especialmente a finales de los noventa y principios del siglo XX. En su práctica profesional con esta población, Becerra y Sánchez (2002) plantearon que, en principio, parecía una situación ajena a la ciudad, ya que afectaba en un inicio a campesinos involucrados en una guerra tradicionalmente ubicada en el contexto rural. Sin embargo, al ser receptora de la población desplazada, la ciudad se convierte en una resultante de los procesos político-ideológicos que se dan en nuestra sociedad colombiana y que se han construido desde la misma ciudad.

La llegada del desplazado a la ciudad genera una suerte de choque cultural, donde sus costumbres, su estilo de vida, la manera como ha significado su realidad y explicado el mundo, se confrontan con el estilo de vida urbana, las costumbres de la ciudad y las lógicas de actuación que esta privilegia.

El desplazamiento forzado constituye un fenómeno social, ante todo porque su intención es eminentemente estratégica: buscar problematizar aún más la situación social en las ciudades, haciendo que el desplazamiento se vuelva desbordante e incontrolable. Esto busca debilitar al Estado y hacer colapsar sus instituciones,²⁸ incluyendo a la ciudad como escenario de confrontación armada. Es decir, el ciudadano que habitualmente se sentía ajeno al conflicto comienza a formar parte de él.

Este fenómeno sugiere que hay algo en la sociedad colombiana (¿a manera de síntoma?) que está esperando ser resuelto; evidencia ese malestar y muestra que hay algo en nuestra condición humana que busca emanciparse. El desplazado, en sí mismo, se convierte en el mensaje enviado al conjunto de la sociedad colombiana para involucrarla en el conflicto, especialmente a aquellos que viven en la ciudad.

Como plantean Becerra y Sánchez (2002), si bien en el desplazado se han generado movilizaciones a nivel psíquico, la ciudad también ha tenido que cuestionarse, ya que su orden se altera. En el cuerpo de los desplazados por la violencia se observan los signos de otra clase de génesis social, evidente en gestos, posturas, actitudes y movimientos gestados a través de la fuerza y la amenaza de muerte. El sujeto, así, se torna resultante y adquiere la *forma* desplazada.

Por otro lado, en el contexto de una comunidad eminentemente afrodescendiente del norte del Cauca, en el marco de una práctica educativa y psicosocial,

28. Propósito de la subversión, cuya intención es derrocar al régimen; en la perspectiva revolucionaria de Mao Tse-Tung, este es un presupuesto básico: "la revolución se gana del campo a la ciudad".

Insuasty (2003) reflexionó sobre el aumento de las cifras de violencia intrafamiliar. Este aumento ha llevado a buscar estrategias orientadas a eliminar el síntoma que emerge en el contexto, sin antes haber indagado por qué la violencia se está manifestando como la única opción al conflicto de pareja o filio-parental, o qué es lo que esa violencia está posibilitando expresar a los sujetos que no la encuentran por otra vía.

En una localidad donde la infidelidad parece estar normalizada debido al alto número de familias separadas y la conformación de familias extensas o de niños que no contaban con una figura paterna –ya sea porque estaban en un proceso de separación, porque el padre había fallecido o porque los habían abandonado–, comenzaron a surgir una serie de malestares dentro de la institución educativa, que se reflejaba en comportamientos agresivos. Al desenlace de estos acontecimientos, se descubrió que estas situaciones podrían estar permitiendo un encuentro entre las partes: padre, madre e hijo.

Sospechaba Insuasty que la violencia psicológica y física podría constituirse en una forma de interactuar al interior del grupo familiar, convirtiéndose así en aquello que posibilita una lógica de relación y de comunicación que sostiene la dinámica familiar. El menor entonces se convierte en el puente de comunicación entre los padres, siendo la excusa para que se encuentren. Es común que se establezcan conciliaciones con el fin de establecer cercanía con el otro (persona demandada) o ejercer un mecanismo de control para vigilar lo que hace el otro en sus espacios cotidianos, como bailar, consumir licor o sustancias psicoactivas, iniciar una nueva relación de pareja, etc. (Moreno Carmona, s.f., s.p.)

La adolescencia desde la mirada de una Clínica de lo Social

Tal como se observa en las sociedades industrializadas, con sus largos períodos de escolaridad formal y paternidades narcisistas, la adolescencia constituye un momento vital que suele asociarse con transformaciones corporales y psíquicas que pueden dar lugar a situaciones conflictivas. En estas constelaciones sociales, la adolescencia se relaciona con períodos de turbulencia, conflicto y dificultad inminente.

No obstante, la antropóloga Margaret Mead (1992) demostró que dichos supuestos no eran universalmente válidos, sino que se explicaban por factores relacionados con la civilización. Mead lo constató en sus investigaciones en Samoa, donde la adolescencia adquiría un matiz más bien sosegado, gracias a pautas y prácticas culturalmente configuradas. Los fenómenos que naturalmente se asociaban a la adolescencia podían comprenderse en clave del contexto cul-

tural norteamericano en el que habían surgido, y también gracias a los efectos performativos de la difusión de las ideas de Stanley Hall sobre la adolescencia como período de la vida pleno de conmociones y crisis.

Con todo, la adolescencia más representada pone en juego un esfuerzo de individuación de las figuras de cuidado de la infancia en una búsqueda continua de autonomía. Se ha asociado entonces con la exploración de distintos contextos y fenómenos de presión de grupo que permiten descubrir la identidad personal del adolescente. Sin embargo, este proceso se lleva a cabo en un mundo social regido por la fluidez y la infinidad de posibilidades que ofrece al adolescente para descubrir a qué dedicarse, a quién amar y cómo vivir. El pensamiento, por su parte, está accediendo a la fantasía y a las operaciones formales como modo de conocer y experimentar el mundo.

En estas coordenadas hay dos fenómenos que llaman la atención: por un lado, las reiteradamente señaladas conductas de riesgo, como la conducción de automóviles, el inicio y exploración de la vida sexual, la adhesión a sectas, las conductas delincuenciales, el consumo de sustancias psicoactivas ilegales, las autolesiones y la búsqueda de sensaciones extremas de vacío y cercanía a la muerte (Le Breton, 2011). Por otro lado, está el creciente desinterés de algunos jóvenes en adscribirse a un proyecto de vida que responda a las expectativas de sus padres o a las esperadas demandas sociales, conocidos como los *minis*.²⁹

La adolescencia ha cumplido con la expectativa social de armonía en relación con el mundo adulto. Sin embargo, pero algunos autores encuentran en las transformaciones en el entramado entre las parentalidades, las formas de trabajo y la función social de la escuela claves para comprender la dimensión social del riesgo. Estas claves se integran a los procesos psicodinámicos interpretables en la consulta clínica, a manera de modos conflictivos de encontrar una voz ética propia y posibilidades de elección sobre el cuerpo y el proyecto de vida personal.

Entonces, la mirada también puede situarse en las condiciones que actualmente obstaculizan, en mayor medida, la transición social hacia el mundo adulto y que dificultan la posibilidad de anclaje en lo social. Si bien el énfasis puede situarse en la dinámica familiar perniciosa para el desarrollo personal, en los errores de juicio en la toma de decisiones del adolescente, en su fantasmática psíquica, en las características de su neuropsicología, etc. —es decir, en el adolescente mismo y su contexto más inmediato—; también, podría ubicarse, de manera complementaria, en la dimensión de lo social que pudiera generar un gusto por vivir o el interés

29. Expresión utilizada para referirse a jóvenes que no desean ni estudiar ni trabajar, y que permanecen bajo la manutención indefinida de sus padres sin mostrar indicios de querer independizarse o asumir algún proyecto personal, académico o laboral que les brinde autonomía y responsabilidad.

por vincularse de forma productiva al proyecto social, fomentando alternativas para encontrar sentido en sí mismo, sin recurrir a imponerse en el mundo de forma impulsiva y problemática o de forma pasiva y desinteresada.

Como síntoma de lo social, tanto la conducta de riesgo como la desidia de los ninis denunciaría una dimensión de conflicto que busca abrirse paso para aliviar una tensión acuciante, ante los impedimentos reclusivos y la falta de opciones que respondan verdaderamente a sentidos de desarrollo personal. Estas conductas funcionarían como un texto a develar, con un mensaje importante, susceptible de ser reconstruido y leído. No se trataría de erradicarlo o de ocultarlo para que no desentone con la aspiración a la armonía social, sino de abrir vías simbólicas para su trámite, mediante una mirada interpretativa y un abordaje interdisciplinario.

El plus del que trataría una terapéutica de lo social

Se trata aquí de mostrar, a partir de ejemplos tomados de los textos de egresados del programa de Psicología en la época en que se denominaba Clínica de lo Social, la posibilidad real de una terapéutica de lo social desde la experiencia concreta de estudiantes en práctica. Estos lograron poner en ejercicio la mirada escrutadora, problematizadora, clínica y transdisciplinar de lo que llamaríamos un clínico de lo social.

Fueron precisamente muchos de los estudiantes y egresados quienes lograron colocar en escena los conceptos y procedimientos que, aunque en teoría se intentaban transmitir en la Facultad de Psicología de la Universidad de San Buenaventura Cali, solo se concentraban en la práctica. Por ello, se retoman las reflexiones de algunos estudiantes, quienes proporcionan perspectivas sobre lo que debería constituir el plus. Como diría Joel Otero: “no se trata, digamos, de resumirlo. Se trata sí, de asumirlo de un modo explícito; o sea, se trata de *problematizarlo*; y de ilustrarlo, necesariamente. Y, en lo posible, de remontarlo, llegando un paso más allá” (Otero, s.f., p. 2).

Sin embargo, la cuestión del aporte todavía no es del todo clara, ya que a menudo se confunde con los logros personales o institucionales derivados del trabajo realizado por el psicólogo. Muchos se preguntarán: ¿no son acaso los logros un plus? Por ello, es necesario hacer algunas precisiones.

La pregunta por el aporte –desde la perspectiva de la Clínica de lo Social, y es fundamental estar recalcándolo, ya que se trata de situarnos desde un “punto de fuga” distinto– debe trascender la preocupación –siempre la más evidente– por la situación concreta o el problema a resolver –demanda institucional–. Aunque desde esta situación concreta podemos hacer posible la Clínica de lo Social, el verdadero clínico de lo social debe poseer la habilidad para usar el problema

como simple pretexto en su continuo esfuerzo por comprender la problemática, entendida como decidida por procesos eminentemente sociales. Esto convierte al problema en la punta del iceberg de algo que resulta desbordante, complejo y enigmático para cualquier abordaje simplemente disciplinar. Por ello, es indispensable mantener una actitud investigativa y problematizadora de la realidad. Una primera clave es, entonces, pensar en problemáticas y no en problemas, sin que ello implique descuidar la demanda institucional.

Como se puede observar, el trabajo pendiente en lo que respecta a los desarrollos teóricos sobre el método y la aplicación de la Clínica de lo Social es evidente. Además, la terapéutica de lo social no es algo que se plantee de entrada, sino que se espera que resulte de la actividad clínica del psicólogo. Un clínico de lo social, antes de llegar con “su maletín” lleno de fórmulas, pruebas, técnicas, réplicas o propuestas, debe llegar, ante todo, con preguntas.

En el ámbito de la práctica hospitalaria, cuando un paciente presenta una demanda de orden orgánico, a menudo no se le reconoce la voz ni un lugar dentro del proceso de evolución de su enfermedad, y los factores psicosociales de las personas que influyen, modifican y determinan la enfermedad son frecuentemente ignorados. Los médicos, basados en una filosofía de prevención y promoción de la salud, se centran en plantear unas pautas y pasos a seguir para evitar ciertas enfermedades, y promover el bienestar. Sin embargo, no suelen considerar elementos simbólicos e ideológicos que atraviesan los conocimientos del saber médico, generando cambios significativos alrededor de la enfermedad.

Desde la perspectiva de la Clínica de lo Social, Insuasty (2003) propone darle cabida a una serie de representaciones simbólicas, religiosas y sociales que trascienden la vida de cada persona y permite reconocer en los pacientes un saber crucial a la hora de enfrentar a la enfermedad. Este saber, transmitido de generación en generación, incluye saberes populares y míticos (como el mal de ojo o la mirada “fuerte”). Esta propuesta ha llevado a que profesionales de la salud se aproximen al paciente y a su enfermedad desde una perspectiva que reconoce la influencia de factores no-biológicos que inciden en estos, lo que ha generado un cambio en la manera de posicionarse frente al paciente y su saber.

Esta perspectiva nos invita a rescatar otros sentidos, donde no predomine lo evidente, sino que se aborden los acontecimientos de forma crítica, reconociendo lo social y las singularidades que se expresan a través de los síntomas y las múltiples formas estéticas. Recuperar estas formas que reflejan la humanidad es parte del ejercicio de lo clínico, donde el orden simbólico también da cuenta de formas particulares de organizarse como sujetos en un contexto determinado. En este sentido, registrar lo humano es intentar reconocer esa multiplicidad de formas que atraviesan y constituyen a una cultura y, por ende, a los sujetos; por

lo tanto, es necesario recurrir a creencias, rituales, mitos y otros registros de lo humano que pueden ser reconocidos e incorporados para lograr leer y develar esas formas que ocultan el enigma de las problemáticas (Becerra y Sánchez, 2002).

En la práctica con población desplazada, Becerra y Sánchez (2002) señalaron que, al llegar a la institución, era común que los funcionarios maltrataran a las personas desplazadas. Se desconfiaba de ellas, considerándolas mentirosas, poco participativas, temerosas e indiferentes frente a lo que se les brindaba. La invitación hecha a los funcionarios para aproximarse a las formas humanas que emergen del desplazamiento forzado, interrogándolas, cuestionándolas y reconociendo su verdadero valor, permitió un cuestionamiento institucional y una transformación en la postura frente a la población atendida.

Este es el primer paso de todo clínico de lo social: cuestionar cualquier supuesta evidencia institucional, rótulos o procedimientos que se dan por verdades absolutas. Siempre se trata de reconocer la singularidad. Al recurrir a lo clínico en conjunción con lo estético, se posibilitó la emergencia de formas que pasaban inadvertidas, que parecían carecer de fundamentos, ya que suelen ser calificadas como imaginarias, pensamientos inciertos, supuestos o figurados, pero que, en última instancia, se sustentan en una amplia gama de aspectos ideológicos que atraviesan la cultura y, por ende, a los sujetos. El llamado es a reconocer otros órdenes que brindan una mirada a los diferentes fenómenos, posibilitando comprenderlos desde otra perspectiva.

Un ejemplo, aparentemente simple, pero que generó un impacto en la relación funcionario-desplazado y en la significación de ambos, fue la iniciativa de escuchar y dar respuesta inmediata a las inquietudes de los usuarios de forma colectiva. Al comenzar la jornada laboral, se recibían documentos, se orientaban sobre dónde dirigirse y se resolvían sus dudas. Aunque aún no había soluciones inmediatas para sus problemas de alimentación, arriendo, reubicación o retorno, encontraban un espacio donde se sentían escuchados, al punto de llegar a decir: “me voy con los mismos problemas..., pero más tranquila” (Becerra y Sánchez, 2002, s.p.).

La forma del funcionario público también experimentó transformaciones: se desarrolló un mayor interés en proporcionar información más precisa, en reconocer que las personas con las que trataban se encontraban en una situación precaria, que traían consigo el peso de una carga emocional y que estaban marcadas por el hecho violento que las obligó a desplazarse. Además, se evidenció un interés por modificar su lenguaje, posturas y gestos que, de alguna manera, podían afectar la calidad de la atención.

Por otra parte, Insuasty (2003) reconoció que las creencias sobre brujería ocupaban un lugar importante dentro del orden cultural de su contexto de práctica

profesional, dado que otorgaban un sentido de credibilidad, de “fe”, en la que algunos sujetos se inscribían, como vía que permitía dar sentido a las experiencias cotidianas. En ese contexto, las personas encontraban explicaciones para los sucesos que ocurrían en la comunidad o consideraban estas prácticas como un medio para subvertir el orden de lo real. Ejemplos de esto incluyen fumarle el tabaco al esposo para que regresara a casa o finalizar la relación de pareja arrojando pimienta, “fumando” a la pareja o mediante un bebedizo. De esta manera, los sujetos encontraban sentido a la vida y a los acontecimientos que otros quizá pasarían tiempo tratando de entender, como la muerte o la enfermedad, donde al pasar por el orden de lo mágico o ritualístico se le otorga un significado a la vivencia, movilizándolo así el dolor.

Un ejemplo concreto fue el caso de un sujeto de 26 años, casado, quien asistía a consulta psicológica por violencia intrafamiliar. Él introdujo en la séptima sesión la música que, como elemento que se inscribe en el contexto con su marca histórica y cultural, le permitió dar vía y salida a una forma congelada (relación padre-hijo) que hasta el momento no le había dado lugar desde la palabra. Retomó un acontecimiento que le permitió transformar el relato y a su vez le dio lugar al impedimento que taponaba sintomáticamente su singularidad, permitiendo de este modo más que el develamiento, lo sorpresivo.

De este modo, la música fue la vía que le permitió desplegar sentimientos, anécdotas, comportamientos que hacían alusión a su padre y que a la vez daban cuenta de la impronta que todo eso había generado en él. En su relato empezó a aparecer un descubrimiento que le permitió recontar la historia. La música generó apertura de puertas y salidas imprevistas, dando paso a una opción radicalmente diversa. Así, lo imprevisto permitió la paradójica recuperación y renovación de una forma impedida-reiterada y, a partir de allí, de tanto renovada, rehallada. (Moreno Carmona, s.f., s.p.)

Comprensión y juicio estético

Nicolasa María Durán Palacio

No son los hombres, por naturaleza, ni reyes, ni potentados, ni cortesanos, ni ricos: todos nacieron pobres y desnudos, sujetos a las miserias de la vida, a los pesares, a los males, a las necesidades, a toda especie de duelos; condenados en fin a la muerte [...]. La flaqueza del hombre es la que le hace sociable, nada le deberíamos si no fuéramos hombres. Todo cariño es señal de insuficiencia; si no tuviera cada uno de nosotros necesidad de los demás, nunca pensaría en unirse con ellos. Así, de nuestra misma enfermedad nace nuestra dicha frágil.

Jean Jacques Rousseau

Reflexionar sobre la clínica en sus aspectos sociales es, sin duda, una tarea compleja. No obstante, la necesidad de comprender nuestra condición humana en sociedad emerge de manera insistente entre los profesionales de la psicología y de las ciencias sociales que trabajan en esta área, ya sea en el ámbito público, en el escenario académico, o incluso en la práctica privada. La visión profesionalizante de las disciplinas sociales, que pone énfasis en la formación de especialistas y técnicos expertos en temas y problemas sociales, ha provocado una escisión entre conocimiento y compromiso social. Este énfasis tecnicista se aleja intencionalmente de la responsabilidad social de cualquier práctica, ya que centrarse únicamente en los aspectos técnicos excluye los efectos sociales y políticos que produce cualquier teoría e intervención.

En este capítulo, argumentaré la tesis de que no es posible concebir una práctica clínica en el contexto de la psicología que no sea social. Entiendo lo social como el conjunto de relaciones de poder y de sujeción en las sociedades contemporáneas (Foucault, 1999). Estas ligaduras entre poder y sujeción atraviesan también las actuaciones de los profesionales sociales, ya que la aparición de los saberes, entendidos como formaciones discursivas y prácticas, ocurren en momentos históricos y están íntimamente ligados a las cuestiones del poder, al servicio de la producción de subjetividades, actuando tanto a nivel macro como

micro. En el caso de las ciencias sociales y de la psicología, sus discursos tienen la función de monitoreo y de ordenamiento, instaurando modos de subjetivación y configurando así una determinada realidad social.

Desde el siglo XVIII, Immanuel Kant, al señalar las limitaciones epistémicas del conocimiento humano y al criticar el fundamento epistemológico del principio de causalidad de la ciencia moderna, propició un giro significativo en la manera en que concebimos el acto de conocer. Para Kant, todo conocimiento tiene su origen en un sujeto cognoscente que experimenta al mundo. De este modo, todo lo que conocemos comienza en la experiencia sensible, cuyo fruto es la praxis.

Los conocimientos que construimos a lo largo de nuestra vida, tanto en la esfera profesional como en la existencia personal, se desarrollan con las experiencias y no se limitan en un compendio del saber disciplinar. Aunque estos saberes forman parte de la tradición cultural, recrean a un ser humano que ya no es el mismo o que está siendo en proceso de transformación.

De ahí que, para Foucault (1984/2000), el sujeto no es una sustancia y mucho menos una esencia inmutable: “es una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a sí misma” (p. 268). Por lo tanto, es posible pensar que, así como existen diferentes configuraciones de sujetos, también habrá diversas formas de conocer, de construir conocimientos y configurar verdades.

Los sujetos construyen conocimientos en la medida en que algo se les presenta, aconteciendo en su experiencia. En este sentido, todo conocimiento surge del esfuerzo humano por exteriorizar lo que sucede en su propia experiencia. Conocer implica tener conciencia de algo que no es el sujeto mismo y, sin embargo, tener experiencia de algo que no es él. En el acto de conocer, existe una imbricación significativa entre el que conoce y lo conocido. Aquello que no es el sujeto, en tanto que es otro(a) que no es él o ella, puede ser aprehendido a partir de la experiencia, del encuentro con ese otro(a). De este encuentro, emerge una alteración o afectación, tanto en aquel que conoce como en lo conocido.

El conocimiento se da en el sujeto como experiencia, y este sujeto tiene la necesidad de exteriorizar lo que aprehende en su subjetividad experiencial. Así, el conocimiento siempre será la experiencia de alguien sobre algo que le sobreviene y lo afecta. En el acto de conocer, también hay reflexividad y recursividad, ya que supone un movimiento de exteriorización de la experiencia, de socialización de lo aprehendido, lo percibido, lo conocido, lo experimentado. Por otro lado, implica un retorno al sujeto que ya no es idéntico a sí mismo luego de la experiencia. En este proceso, emerge una nueva cualidad en el sujeto que antes no poseía y no habría podido adquirir sin esa experiencia.

Desde el surgimiento de las ciencias sociales, ha existido una disputa interminable entre su origen más remoto en la filosofía práctica y la necesidad de configurar un método propio, alejado del método de las ciencias naturales. Sin embargo, al menos desde la segunda mitad del siglo XX, estas disciplinas han sido impulsadas a una autorreflexión y revisión crítica tanto en su sentido social como en sus prácticas y modos de producción de conocimiento de las culturas y las sociedades. Dicho de otro modo, las disciplinas sociales siempre han sospechado que los procedimientos e instrumentos de trabajo teórico e investigativo que han operado en la ciencia nunca han promovido una comprensión adecuada de lo social.

La complejidad de los fenómenos y acontecimientos sociales no puede ser aprehendida a partir de principios simplificadores (Morin, 1984). La indeterminación de la vida, las contingencias, lo aleatorio y la libertad de los sujetos hacen imposible el establecimiento de leyes invariantes para lo social. En consecuencia, muchos investigadores, pensadores y profesionales de las disciplinas sociales han adoptado un enfoque esencialmente hermenéutico en sus trabajos. Han abandonado las metáforas y las analogías de la física, la matemática, la mecánica, la química y la biología, optando por metáforas más estéticas en la interpretación de lo social.

La interpretación, entendida como el medio universal en el que se realiza la comprensión misma (Gadamer, 1977), ha desempeñado un papel central no solo en la construcción de conocimientos acerca de lo social, sino que se ha convertido en el rasgo más característico de las disciplinas sociales. La interpretación es el acto humano y lingüístico mediante el cual se producen las distintas visiones del mundo y los modos de hablar de ellas, permitiendo así la coexistencia de diferentes lenguajes.

El reto de las disciplinas sociales está justamente en procurar niveles de interacción que posibiliten el diálogo entre estas distintas visiones e interpretaciones del mundo, sin pretender agruparlas en una concepción totalizante, sino más bien en una dialéctica en la que coexistan lo uno y lo múltiple, lo diverso y lo común, el todo y lo singular. Lamentablemente, en el afán de establecer el estatus de cientificidad de sus teorías, las disciplinas sociales “forzaron la comprensión de lo singular incluyéndolo dentro de los moldes convencionales de la Ciencia, e impusieron una universalización donde, paradójicamente, lo singular terminó esfumándose” (Otero, 1999, p. 26). Un caso particular de esta situación lo representa la psicología que, como disciplina bisagra entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, “ha estado siempre empantanada en un esfuerzo universalizante que no ha hecho más que confundirse en la localización de objetos sintomáticos que invalidan su verdadera tarea: el estudio de lo estrictamente singular” (p. 8).

No obstante, aunque la psicología se ocupe de lo peculiar, ¿cómo es que también puede y debe ocuparse de lo social? Para Otero (1999), “se asume que lo individual es una formación consolidada desde lo social, ya no por oposición a lo social sino como un modo suyo, una resultante del entramado social. El sujeto, la persona, su andamiaje psíquico son efectos de lo social” (p. 9).

Todas las disciplinas sociales y la Psicología, como una disciplina sui géneris que se ocupa de lo peculiar, al hacer autocrítica a sus propias teorías y supuestos, encuentran en la interpretación hermenéutica el camino hacia un viraje estético, un instrumento más pertinente a su idiosincrasia, para abordar sus prácticas, problemas y desafíos. Sin embargo, el reto más provocador que enfrentan estas disciplinas consiste en construir modos de comprensión de la vida social que den cuenta de lo que sucede en estos tiempos presentes de crisis e incertidumbres, en los que se superponen lenguajes, acciones y proyectos políticos con tramas plurales y múltiples ejes problemáticos. “Solo que habría de incluirse en estas reflexiones, la estética” (Otero, 1999, p. 9), como modo de aprehender y captar imaginativa y metafóricamente las distintas formas de aparición, de expresión de lo social.

De manera particular, estos tiempos presentes también pueden ser entendidos como la eclosión de nuevas formas de

La creatividad, de la generatividad, de la restauración de los elementos singulares, de lo local, de los dilemas, de la apertura, de nuevas potencialidades. Las implicaciones sociales, políticas y ecológicas de esta actividad no estarían subordinadas a ciencias particulares, a formas culturales o terapias específicas, sino que se encontrarían en el centro de esta actividad. (Schnitman, 1994, p. 28)

Esta perspectiva requiere reconocer que la construcción de conocimientos, los procesos de las culturas y las subjetividades humanas constituyen configuraciones abiertas, socialmente construidas, con complejidades que caracterizan el devenir humano, incluyendo sus significados, sentidos, conflictos y consensos.

Este reconocimiento se logra a partir de la disposición para crear nuevas maneras de pensar sobre nuestra condición humana, tal y como se nos ha dado en la tierra (Arendt, 2005), y reflexionar sobre lo que hacemos y el tipo de sociedades que hemos construido, como respuesta prudente ante las circunstancias cambiantes que vivimos y padecemos. Pensar los motivos de las acciones humanas conduce a una mayor comprensión de nuestra condición humana; cuando Gadamer definió la comprensión como praxis y arte, quiso alejarla del rígido significado institucionalizado de método, situándola lúcidamente en la capacidad humana para captar sentidos y construir significados a partir de un mundo simbólicamente mediado y sensiblemente vivido. Por tanto, comprender e interpretar implica

relacionarse y entenderse con otros, así como comprender junto con otros, práctica que termina incidiendo en el carácter y en las actitudes de los sujetos entre sí. Comprender el modo de existencia de otros inevitablemente produce el ensanchamiento de la comprensión de la existencia propia y de la coexistencia.

Pensar lo social: comprensión y compasión

La filosofía y las humanidades han sostenido que sin comprensión y empatía es inalcanzable un conocimiento auténtico de las acciones humanas. Mientras la comprensión posibilita conocer el significado de las actuaciones, establecer analogías³⁰ entre experiencias propias y ajenas, así como entre sucesos externos y vivencias; la empatía permite la identificación con las emociones y el punto de vista de otros, imaginar cómo viven y sienten otros el mundo de la vida, y figurarse la perspectiva o el horizonte desde el cual otros perciben el mundo. Se trata de un conocimiento implícito. Comprensión y empatía son dos formas válidas de conocimiento en las que la identificación con los fenómenos de la vida social, con el modo de vida de otras personas y sus contextos, conforman la práctica compleja de la investigación social.

Taylor (2003) y Winch (1994) establecieron la idea de una correspondencia entre la actividad de comprender y la vida social. La comprensión se da en el horizonte de una sociedad particular, con normas, simbolismos y convenciones propias. Por lo tanto, los límites de la comprensión son los límites de la propia cultura. Sin embargo, es posible conocer otras culturas, otras formas de vida y otros estándares de racionalidad, lo que contribuye a ampliar los horizontes desde los cuales se realiza la comprensión (Winch, 1994). Por su parte, Taylor (1992) describe la comprensión como una cuestión de respeto y de reconocimiento de las diferencias en los espacios públicos de aparición, ya que la identidad, lo que somos, fuimos y seremos, se construye en el diálogo con otros (Taylor, 2003).

Por consiguiente, si la identidad de los sujetos no es reconocida ni respetada, emergerá la devaluación de colectivos específicos, con la respectiva vulnerabilidad a recibir agravios. Esto sucede porque la imposibilidad para empatizar impide la capacidad para establecer analogías entre personas y culturas distintas, reprime el diálogo y obstruye cognitivamente la comprensión. Comprender el significado de las acciones humanas exige no solo el reconocimiento intersubjetivo de la otredad en su condición de semejante y distinto a la vez, sino también un sentido de responsabilidad por la vida de los otros y por el futuro, y por la vida en común.

30. Semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes (Kant, citado en Arendt, 2002, p. 126).

Ya Aristóteles, en su tratado sobre filosofía práctica, había resaltado que, para reflexionar sobre las acciones humanas o de la constitución racional de la polis (ciudad, territorio, sociedad, etc.), era preciso recibir una buena educación para cultivar la razón práctica y estar capacitado para una participación razonable en la vida social. Conviene aquí aclarar, en palabras de Kant, que la facultad de pensar (razón) es distinta del intelecto (entendimiento). Mientras el intelecto lleva a captar y a entender las percepciones, es decir, lo que se ofrece a los sentidos, el pensar conduce a la comprensión y al significado de lo percibido, siendo una actividad creadora de mundos y sentidos posibles. La búsqueda de significado como anhelo del pensamiento devela la capacidad interrogativa de los seres humanos. Volviendo al asunto del cultivo de la razón práctica y de la participación razonable en la vida social, y apoyados en la distinción entre intelecto y pensamiento, el progreso de la civilización y el cultivo del intelecto no son garantía del avance en la moralidad humana.

Cuando se asume que la ciencia es una creación necesaria, pero no suficiente, para el cuidado de nuestra condición humana, aparece entonces la sensibilidad estética (Otero, 1999). Esa facultad del gusto que nos permite el juicio estético y la apreciación de lo bueno, lo malo, lo bello, lo feo y lo sublime en su singularidad es la que posibilita la aprehensión simultánea de lo más singular en lo universal y la captación de lo universal en el apuntalamiento de un instante (Otero, 1999). Sin la aparición de la belleza y sin la facultad humana del gusto para apreciarla, el mundo tal y como se nos ha dado en la tierra sería fútil y nuestra existencia insoportable. De esto podemos obtener una mejor comprensión apoyándonos en las reflexiones de Arendt (2003) sobre el gusto, a partir de la *Crítica del juicio* de Kant (1790/2024). Para esta pensadora judía, el gusto es la actividad del espíritu que discrimina, discierne, juzga y emana del amor a la belleza, a lo bello. “Es la cultura *animi*, la posesión de una mente tan adiestrada y cultivada que se puede confiar en ella para que se ocupe y cuide de un mundo de apariencias cuyo criterio básico es la belleza” (p. 230).

Arendt conecta el juicio con la interpretación, el punto de vista de aquel que capta la belleza, y llama la atención sobre dos asuntos: por un lado, la pluralidad que presupone el juicio, ya que depende de la apreciación estética de los sujetos y, por otro lado, a diferencia del razonamiento lógico, el juicio no impone una validez universal (Beiner, 2003). Esto implica que, en cuestiones sobre la apreciación de la apariencia del mundo común y de los asuntos de lo público –la ciudad, la comunidad, el país– debe alcanzarse finalmente algún tipo de acuerdo. Juzgar nuestro mundo común exige el esfuerzo y la responsabilidad de comprender a aquellos con los que no estamos de acuerdo o con los que no compartimos sus puntos de vista. De igual modo, nuestra capacidad de juicio nos ayuda a dotar

de sentido los acontecimientos del mundo, incluso aquellos trágicos, que de otra manera no tendrían significación.

“Juzgar es una actividad importante, si no la más importante, en la que se produce el compartir el mundo con los demás” (Arendt, 1996, pp. 233-234), porque en el juicio estético es decisivo el modo de pensar ampliado que se obtiene y se realiza mediante la comparación de nuestros juicios con los de los otros, considerándolos como posibles y sometiéndolos a examen. Esto se logra gracias a la imaginación, que nos permite adoptar el punto de vista ajeno, su perspectiva e interpretar sus estados emocionales y mentales. Esto es la base de la empatía y del pensamiento crítico.

Mediante la fuerza de la imaginación [el pensamiento crítico] hace presente a los otros y se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita... Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita. (Arendt, 2002, p. 455)

El pensamiento ampliado es el resultado de liberarse de las limitaciones del propio juicio y de reconocer las condiciones subjetivas del juicio y el interés propio que nos limitan mucho. Cuanto más seamos capaces de considerar distintas perspectivas sobre un mismo asunto u objeto, cuanto más ampliemos nuestra mente, mayor será nuestra capacidad de pensar sobre los asuntos comunes que nos atañen a todos. De esto se deriva que se requiere cuidar la facultad del pensamiento y mantener viva la necesidad humana de buscar significado más allá de los límites del intelecto y del conocimiento verificable. Tal vez una de las características más evidentes de la actividad del pensamiento es que “el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo, socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal” (Arendt, 2007, p. 174). Sin embargo, añadimos que al destruir también se crean otros significados.

Pensar lo social equivale a examinar y a preguntar; entraña el derrumbamiento de teorías y de conceptos preestablecidos. No obstante, el pensar remite a la posibilidad de imaginar otros significados posibles, configuradores de nuevas formas de acción, de la irrupción de lo nuevo (Arendt, 2005) y de la creatividad. Si para Arendt (2007) pensar es la manera humana de echar raíces y ocupar el propio lugar en el mundo al que todos llegamos como extraños, pensar lo social significaría, entonces, tener arraigo y sentido de responsabilidad por el mundo común en el que los significados creados adquieren sentido. El pensamiento, entendido como la facultad de la que deviene la comprensión, tiene un trasfondo moral y político, del que inevitablemente las disciplinas sociales deben y pueden ocuparse. La práctica del cultivo del pensamiento tiene un valor formativo

ineludible en la preparación de los profesionales de las disciplinas sociales. La insistencia en la comprensión como praxis y arte recupera el ideal pedagógico de los estudios humanísticos y de las artes liberales, tan necesarias para el cultivo de las democracias (Nussbaum, 2010) y la vida en común. De este modo, el acto de comprender e interpretar supone la relación con otros.

Debido a que en el mundo actuamos entre y en relación con otros sujetos actuantes, las personas no somos exclusivamente agentes; al mismo tiempo, padecemos los efectos de la actuación de otros. Herir y ser herido, hacer sufrir y sufrir son dimensiones de la vulnerabilidad de nuestra condición humana. Somos propensos a hacer y a padecer. La acción que inicia un agente trae como consecuencia hechos y sufrimientos que afectan a los demás, generando reacciones que crean nuevas acciones e incitan procesos. Así, la vida social nunca se mueve en círculo cerrado ni en relaciones causa-efecto. Es mucho más compleja. Todo está en relación en el mundo social.

Morin (1994), citando a Pascal, sostuvo que “todas las cosas son ayudadas y ayudantes, todas las cosas son mediatas e inmediatas, y todas están ligadas entre sí por un lazo que conecta unas a otras, aún las más alejadas” (p. 422). Pero en la vida social no solo contamos con la vulnerabilidad de nuestra condición humana, sino también con lo que Hannah Arendt (2005) denominó *la fragilidad de los asuntos humanos*. La debilidad de las instituciones y las leyes humanas, en general de todo aquello que atañe a la vida en común, surge de las limitaciones e imperfecciones humanas, lo que nos lleva inevitablemente a considerar la compasión como un recurso moral y político para convivir con otros.

La compasión, al igual que otras tantas emociones humanas, se construye socialmente. Es en la vida social en donde se aprende a tener compasión o a no tenerla. La compasión, entendida como la disposición moral de no hacer daño y de respetarse mutuamente, es tal vez una de las virtudes humanas más beneficiosas para vivir juntos. Es la emoción que nos vincula con otros en la conciencia de ser semejantes y con lo no humano como seres sintientes. Uno de los atributos más característicos de la compasión es que exhibe la vulnerabilidad de la vida en todas sus manifestaciones. Reconocer y aceptar la realidad del sufrimiento de la vida y cómo lo hacemos tiene profundas implicaciones para el tipo de personas en las que nos convertimos y las comunidades sociales que creamos.

La compasión surge de una doble comprensión derivada de la reflexión del pensamiento: por un lado, el reconocimiento de que otras personas están sufriendo un mal o agravio que no merecen padecer y, por otro lado, el juicio apreciativo de que nosotros mismos somos también vulnerables y podemos llegar a sufrir lo mismo o de manera similar. Por eso, donde hay compasión, previamente ha habido una actividad del pensamiento que conduce a la comprensión de las vicisitudes

de la condición humana y de las múltiples conexiones en la vida social. Nada nos es ajeno y todo tiene que ver con todos.

Si bien la compasión comporta el reconocimiento del sufrimiento de otros, la comprensión de la universalidad del sufrimiento humano, el condolerse y tolerar el malestar emocional que nos pueda producir el dolor ajeno; la compasión también nos mueve hacia la acción: actuar para aliviar el sufrimiento de los que sufren. Por eso, una supuesta comprensión de lo social sin compasión derivará en una retórica intelectual sin transformaciones sociales significativas para todos.

Uno de los puntos más fuertes de la compasión como motivación para la prevención y reducción del sufrimiento humano es la conciencia de la vulnerabilidad colectiva. La compasión favorece el sentido de responsabilidad personal y colectiva para hacer renuncias en beneficio de los demás; y cuando esto se logra, la consecuencia general resulta ser provechosa para todos. En este sentido, la justicia social proviene de la compasión como complemento emancipador que asiste a quien necesita ayuda, más allá del sentimiento de conmiseración.

Gran parte del fracaso en el diseño y la implementación de proyectos sociales obedece a la ausencia de una comprensión de la vida social, fundamentada en la empatía y los juicios compasivos sobre el sufrimiento humano en las sociedades contemporáneas. Muchos profesionales de las disciplinas sociales carecen de una formación en la que la empatía y la compasión sean concebidas como recursos emocionales con contenidos cognitivos valiosos, ya que permiten juicios reflexivos más allá del mero intelecto para conectarse con la vida de las personas, adoptando imaginativamente el punto de vista de los demás y logrando configurar comprensiones a partir del diálogo entre saberes. Esto se relaciona con lo que la antropología ha concebido como las perspectivas *emic* y *etic*, y que la hermenéutica gadameriana denomina horizontes de comprensión. Si bien la empatía y la compasión son distintas entre sí, la comprensión necesita la reconstrucción imaginativa de la experiencia del que sufre, facultad que le permite la empatía.

La compasión implica la comprensión figurativa de la situación del otro que sufre, pero con la conciencia de que uno mismo no es el que sufre (Nussbaum, 2010). La comprensión empática inspira acciones profesionales acertadas y apropiadas, en cuanto conformes a las ayudas que necesitan las personas o comunidades para transformar sus vidas. Esta es la manera en que empatía y compasión se relacionan estrechamente entre sí. En la vida social, la diferencia entre un sujeto que sufre un infortunio y otro que no estriba en que, por un asunto del azar, la situación de sufrimiento del otro no es la nuestra.

Los profesionales de las disciplinas sociales no solo comparten el mundo social, sino que además son semejantes en humanidad a aquellos a quienes orientan su

acción profesional. Esta debe ser la base y la convicción de quienes se forman en el campo de las ciencias sociales. La situación de infortunio de quienes sufren, debido a que bien pudiera haber sido por azar, es también una experiencia que los profesionales sociales pueden compartir. La compasión también incluye la idea de que los profesionales de las disciplinas sociales igualmente pueden ser vulnerables al sufrimiento, de maneras similares a otros humanos.

Conviene recordar que la compasión y la empatía, en cuanto emociones, deben someterse al escrutinio del pensamiento y a la deliberación a través del intercambio dialógico. De lo contrario, la sola consideración de estas emociones como fundamento para la comprensión derivaría inevitablemente en interpretaciones erróneas sobre los fenómenos de la vida social. Sin embargo, una comprensión de las sociedades humanas basada en el reconocimiento de la vulnerabilidad humana y en las potencialidades de la compasión en la esfera pública puede proporcionar mejores argumentos para realizar programas de acompañamiento social a las comunidades y los colectivos vulnerables, en procura de un mejor bienestar. Además, puede apoyar la elaboración de planes de desarrollo local enfocados en la promoción de los derechos humanos y la dignificación de todas las personas, así como otros esfuerzos profesionales para promover cambios sociales que hagan frente a las opresiones y desigualdades sociales.

De la necesidad de una Clínica de lo Social

En el último capítulo de su libro *Vidas precarias* (2006), Judith Butler reflexiona sobre las relaciones humanas desde la demanda del rostro de otro.³¹ Para ella, lo que nos une como humanidad es nuestra vulnerabilidad ante el daño, el dolor, la violencia y el miedo, desde el momento del nacimiento. Butler sostiene que nuestra responsabilidad ética y política se configura a partir del reconocimiento de que la autosuficiencia y el poderío son contraproducentes para la vida humana.

Nadie puede asegurar poseer dominio absoluto sobre su propia existencia. En otras palabras, nuestra humanización y la conquista de la compasión como virtud son el resultado de una ruptura consciente con la autosuficiencia. Quien es compasivo no es soberbio, pues la soberbia lleva a la creencia de estar absolutamente a salvo de cualquier mal, lo que genera indiferencia hacia los males que sufren los demás.

La noción de vida precaria también expresa la facilidad con la que se puede eliminar una vida. La aprehensión de la precariedad en la vida de otros no solo puede suscitar el juicio reflexivo de la atención, la solidaridad y la justicia, sino

31. Butler (2006) retoma la noción *rostro*, que introdujo E. Lévinas, para explicar cómo somos interpelados moralmente y cómo el otro nos demanda moralmente.

también el impulso de eliminar violentamente vidas precarias. Pareciera ser que, para algunos sujetos y grupos sociales, reconocer la precariedad de la existencia humana es insoportable, y la manera de negar esta condición inquietante es a través del borramiento de vidas frágiles, empobrecidas, marginadas, excluidas, estigmatizadas.

Como señala Bauman (2005), en el imaginario social, los sujetos marginales con sus existencias precarias representan una amenaza para el orden de nuestra vida moderna. Las neurociencias sociales han evidenciado, a través de los procesos evolutivos del cerebro del *Homo sapiens*, que somos una especie de extremos (Gilbert, 2021; Marsh, 2019). No solo ha desarrollado estrategias evolucionadas para comportamientos cooperativos y prosociales, sino que también poseemos comportamientos extremadamente dañinos, crueles, insensibles y destructivos para uno mismo y para los demás (Gilbert, 2017; Harari, 2014; Zimbardo, 2008).

Basta con considerar las disposiciones humanas para la guerra, la esclavitud, la tortura, la violencia contra las mujeres y niñas, y la facilidad con la que tratamos a otros humanos, a los animales y a la naturaleza simplemente como recursos a ser aprovechados, así como la explotación colonial de otras culturas. Como parte de ese legado, la producción de recursos almacenables y la expansión de la riqueza ha generado una intensa competencia, resultando en disparidades extremas y dañinas en la distribución de la riqueza y del poder social en la actualidad (Harari, 2014; Stiglitz, 2002).

Si hay algo a lo que debe referirse el pensamiento crítico en las ciencias sociales, es a las comprensiones que hemos elaborado sobre los modos en los que los procesos de industrialización, acumulación del poder y riqueza, y la consecuente deshumanización han acontecido de manera continua. Existe una relación directa entre acumulación de riqueza y la deshumanización o falta de compasión. A medida que las personas se vuelven más ricas, tienden a volverse menos compasivas. Después de cierto punto, la abundancia patrimonial cambia psicológica y fisiológicamente a la gente, de tal manera que las emociones de compasión y empatía disminuyen en ellas.

En otras palabras, se vuelven insensibles. Así mismo, su sentido de justicia, legalidad y mérito también cambia. Tienden a buscar su interés propio y exhiben actitudes de control y retención de los recursos naturales e incluso los públicos. Consecuentemente, las personas más adineradas y con privilegios de clase tienen más probabilidades de ser corruptas, evadir la ley e impuestos, hacer trampa, manipular a otros y estafar (Bandura *et al.*, 1996; Piff *et al.*, 2018). De hecho, todo esto está profundamente relacionado con la compasión en el mundo social. Los seres humanos nos estamos volviendo cada vez más narcisistas y egocéntricos.

A pesar de que se han dado explicaciones científicas, filosóficas, históricas, sociológicas y políticas sobre cómo hemos llegado a ser lo que somos como humanidad, todavía seguimos sin saber cómo ayudar a crear un mundo cada vez más compasivo que sirva al bien común. Mucho de esto depende de la manera en que los profesionales de las disciplinas sociales pensamos y nos comprometemos con el sufrimiento humano. Regresar a los orígenes más remotos de las ciencias sociales, como la filosofía práctica, puede permitirnos cumplir con la tarea de pensar y cuidar de la vida social.

La metáfora de una Clínica de lo Social remite a tres sentidos: en primer lugar, el significado de clínica, del griego *Κλινική*, *klinéin* (inclinarse, acostarse), pero también alude a la *práctica médica* de atender y acompañar a una persona en su lecho. En este primer sentido, se destaca tanto el movimiento de un sujeto que se inclina para tenderse, como la acción del médico, que comparte la raíz griega *μέδ μέδ*, que significa pensar meditar, cuidar, ocuparse de (Monlau, 1853/2013).

El interés en el uso de la clínica como metáfora radica en estos sentidos de la acción de un sujeto de tumbarse en su lecho y la práctica de quien cuida, se ocupa de quien está en su cama de doliente. Pero clínica también remite a un tercer sentido: la singularidad de una situación relacional entre alguien que sufre en un contexto particular y otro que atiende a alguien en ese contexto. Esto deriva en una comprensión compleja de quien requiere la atención y el contexto en el que se desenvuelve el sufriente.

En términos sociales, la relación entre el que demanda ayuda y el que provee la atención promueve una comprensión común a partir de la situación de precariedad vivida. Son las relaciones sociales las que permiten, de algún modo, la supervivencia y la salud. No somos y no podemos ser autosuficientes; nuestros cuerpos y nuestras vidas son posibles gracias a las redes sociales de interdependencia que propician las condiciones económicas, políticas y culturales necesarias para vivir y conservarse.

Así, la noción Clínica de lo Social debe entenderse más en un sentido metafórico, donde se toma prestada la idea de cercanía e implicación con las personas. Por analogía, una clínica social implica comprometerse con la gente, con los grupos sociales, con la tozuda esperanza de recrear la inteligencia colectiva; restablecer vínculos entre grupos divididos por miedos, desconfianzas y prejuicios ideológicos que desatan múltiples formas de violencias; fortalecer la cohesión social y la vida democrática; humanizarnos y cuidar nuestro mundo común.

El énfasis en lo social de la clínica no se centra en la práctica despolitizada y asistencialista tradicional de los profesionales sociales, ni está destinado a seguir al pobre para insertarlo en el dispositivo de la medicalización y el tratamiento

terapéutico. Por el contrario, lo social se presenta como facticidad de la existencia humana; inevitablemente coexistimos con otros. Pero lo social también es un modo de ver en relación, de pensar cuidadosamente nuestra precariedad. Lo social es, incluso, acción consciente de las complejidades políticas y de poder que permean la praxis social. Por eso, para Otero (1999), pensar hoy en una Clínica de lo Social requiere, ante todo, un esfuerzo por replantear a fondo la Psicología y la formación de un nuevo tipo de psicólogos y de psicólogas, cuyo estudio debe comenzar por la ciudad, ya que esta porta y hace resaltar la condición de lo humano en lo urbano.

En lo urbano se alojan todas las resultantes ciudadanas. Los sujetos no solo son expresión de lo urbano, sino que además encarnan los modos de lo urbano. En este recorrido por la ciudad, lo urbano, los sujetos y lo singular, los estudiantes y los profesionales de la Psicología reconocerán la condición transdisciplinar que desde siempre ha exigido el estudio de la psique humana (Otero, 1999, p. 5).

Pensar en una Clínica de lo Social no es mera novedad epistemológica ni teórica; se trata de una necesidad, de una Psicología aún pendiente (Otero, 1999). Todavía en las universidades colombianas no hemos reflexionado con seriedad y con la decisión de transformar los currículos de formación en Psicología, sobre los criterios que nos permitan identificar las verdades históricas de nuestros conocimientos psicológicos sobre las realidades múltiples que vivimos en los territorios de Colombia. Así mismo, es necesario cuestionar si las especificidades de mujeres, niñas, niños y hombres son captadas coherentemente por las conceptualizaciones dominantes de las psicologías disponibles que se imparten en las aulas universitarias.

El problema con los modelos teóricos de la Psicología que hemos conocido y aún se transmiten en las cátedras de las facultades de Psicología radican en sus pretensiones de universalidad, que no permiten ver, juzgar y comprender la historicidad de la psique de las y los colombianos, y en su imposibilidad de captar nuestras realidades sociales situadas. Por lo tanto, terminan limitando intencionadamente nuestra comprensión de lo singular y lo social.

Así las cosas, lo que lamentablemente ha quedado como consecuencia de una Psicología heredada e impuesta en la formación de los futuros psicólogos y psicólogas—salvo algunas excepciones de prácticas de resistencia profesional— es la marginalidad de una disciplina y profesión frente a los movimientos y las grandes inquietudes de nuestras comunidades. Sin embargo, esta marginalidad profesional, pese a la participación de los psicólogos en proyectos sociales de gobierno, no obedece exclusivamente al conformismo colegial o a una insensibilidad frente al sufrimiento humano de las mayorías sociales, sino más probablemente a una impotencia intrínseca a la praxis psicológica, entendida meramente de forma

disciplinar e inspirada, paradigmáticamente, en el modelo de cientificidad de las ciencias naturales. Entendida así, para esta Psicología, pensar en una Clínica de lo Social resulta improbable e imposible.

De la actividad estética y sus aplicaciones

Sonia Natalia Cogollo Ospina

La actividad estética: más allá de una actitud

Leer la ciudad como un texto o una pintura, para desentrañar las actitudes de los ciudadanos y los vínculos que establecen entre sí; escuchar con cuidado los diversos discursos que circulan y que inciden en las formas de habitar y convivir entre los ciudadanos son actividades que requieren una apertura a la experiencia apreciativa, una disposición para percibir a través de los sentidos en busca de comprensión de lo que esos diversos signos pueden mostrar sobre una sociedad.

Una manera de nombrar esa disposición a experimentar es la *estesis*, que se puede entender, en palabras de Katya Mandoki (2008) como “la sensibilidad o condición de abertura, permeabilidad o porosidad del sujeto al contexto en que está inmerso” (p. 67). La *estesis* está aparejada a los seres vivos (en tanto sensibles) e implica cierta oralidad, pues de alguna manera es como nutrirse del mundo a través de los diversos sentidos (vista, oído, olfato, gusto y tacto).

Alguien podría afirmar que la condición de *estesis* requiere de una actitud en la que se juzga sensiblemente algo percibido; sin embargo, lo que se quiere mostrar aquí es que se trata de un proceso que trasciende la actitud, deviniendo en actividad. Una actividad transversal a los diferentes escenarios, espacios, escenografías, actores, sonidos, libretos, narraciones, sucesos y devenires del teatro de la vida. Una actividad en la que se cultiva la sensibilidad y se invoca sus derivados, estos son: “el sentimiento, la sensación, lo sensual, lo sensitivo, lo sensible, lo sensiblero, lo sensorial, lo sensacional, el sentido (común), el sentido (dirección), lo sentido (percibido) y lo sentido (afectivo)” (Mandoki, 2008, p. 64).

En consideración de esa actividad estética y a manera de metáfora nutricia, Mandoki (2008) propone el término *prendamiento* –inspirada en cómo el lactante se adhiere, se prende del pezón de la madre para alimentarse– para dar cuenta del acoplamiento que se da en la condición de *estesis* entre el sujeto y el objeto. Pues al alimentarse, el lactante manifiesta una flexibilidad en la acomodación de su boca al pezón, se adecua a su forma y encuentra la manera de succionar la leche. Este acto de *prendamiento* permite que, a través de los diversos registros de experiencia, como el visual, corporal, verbal o auditivo, el sujeto se acople a la forma del objeto y desde allí realice una red de interpretaciones que le den sentido a su existencia. Por el *prendamiento*, que vale también en esa acepción de aficionarse o enamorarse de alguien o algo (Real Academia Española, 2021), se da un arraigo a la realidad y se obtiene un placer en ella. Así, se puede afinar la vista al *prenderse* de un amanecer con su riqueza de colores, contemplando los pájaros que pasan mientras se hace una caminata, o el oído al *prenderse* o *aficionarse* a sus cantos; ante una comida deliciosa, el gusto se *prenda* de ese sabor. Ese *prendamiento* es vínculo, fijación, atracción, detenimiento y en ese detenerse, encontrar aliento para vivir, arraigo a la vida, placer en pequeños detalles en la cotidianidad. En ello hay una disposición, una voluntad, una apertura que parte de la iniciativa del propio sujeto; no es algo que se le imponga, es algo que disfruta hacer.

Contraria al término contemplación, tan asociado a la estética y a un estado cuasi místico, la metáfora del *prendamiento* remite a nuestro ser biológico, corpóreo y a esa actividad vital para la supervivencia del infante como es nutrirse del pecho materno y, en ese acto, establecer un vínculo, una relación de apego que simbólicamente se extiende a la vida y a los cuidadores, y por extensión a las demás personas significativas y objetos que las representan inicialmente, para irse expandiendo ampliamente hacia lo no tan cercano.

El *prendamiento* o *afición* sensible, entonces, deviene en metáfora estética, en un momento en que se ha dado un empobrecimiento semántico respecto de lo estético, al pensarlo exclusivamente en referencia a las artes y a lo bello, en lugar de hacerlo extensivo a todos los planos de la vida. Justamente, en vías de pensarlo en la cotidianidad, se considera que lo opuesto de lo estético no es lo feo, sino “el reverso de la actividad de *prendamiento* que es la pasividad del *prendimiento*” (Mandoki, 2008, p. 92). En el *prendimiento* –distinto a la disposición y voluntad que entraña el *prendamiento*–, el sujeto es capturado, apresado o *prendido* por el objeto, lo que le causa sufrimiento. Esto ocurre por lo que la teórica mexicana denomina un *envenenamiento estético*, un embotamiento de los sentidos, una insensibilidad que se da por la violencia estética, es decir, por la miseria, la mezquindad humana, la monotonía. Lo antagónico al *prendamiento*

es el prendimiento,³² ya que imprime encierro, prisión, captura de la sensibilidad e impotencia; por lo tanto, trae como consecuencia un desarraigo de la vida, enajena al sujeto, lo aturde, haciendo que sienta que no puede escapar de ello, como algo que se le impone a la fuerza.

Mientras el prendamiento está del lado del eros, es vivaz, incita al movimiento, al pensamiento; en contraste, el prendimiento o aprisionamiento es tanático, hace pensar en el fango del que no es posible salir, un atascamiento, algo estático, que logra obnubilar al sujeto y dejarlo en una postura de pasividad debido al aniquilamiento que provoca en sus sentidos ese embotamiento estésico. Esto podría llamarse una deformación de la *estesis*, que facilita la emergencia y la comunión con la violencia, endémica en Latinoamérica, donde reina, gracias a las tradiciones políticas y a los discursos de algunos líderes, cierta admiración por el uso de la fuerza y un apego a lo que Freud (1992) llamaba el “narcisismo de las pequeñas diferencias” (p. 111), que propicia que unos se sientan superiores a otros *extraños* en función de resaltar sus propias cualidades o atributos, en contraste con lo que menosprecian de esos otros, para así justificar su desprecio u odio hacia ellos e incluso la violencia que les infligen.

Así Mandoki (2008) piensa la violencia como una consecuencia del daño sufrido o la obturación de la capacidad de sensibilizarse:

La actual escalada de violencia se debe no solamente a la fácil adquisición de armas de fuego por civiles, sino al envenenamiento estético endémico y la agresión sistemática a la sensibilidad del ciudadano en la que los objetos valen cada vez más que los sujetos. La crueldad y la ordinariez no son solamente categorías morales sino estéticas: resultan de sujetos mermados, discapacitados en su sensibilidad. (pp. 52-53)

Hay entonces una relación entre violencia y prendimiento, en el cual lo que interesa son las cosas inertes, las máquinas y las armas más que las personas, las ganancias económicas más que el bienestar de la gente. Por ejemplo, desde los discursos políticos, se prioriza fomentar emociones como el miedo para que los ciudadanos reclamen seguridad, de modo que no haya extrañamiento ante el uso de la violencia, con fines supuestamente mesiánicos o frente a gobiernos de corte fascista. Los ciudadanos, atrapados por estos discursos, entregan sus libertades

32. Este concepto puede tener hermandades con el que propone Joel Otero de reclusión, cuando habla del terrorismo como un síntoma de la época actual que impide *armonizar* y donde aparecen mecanismos de reclusión. Estos mecanismos incluyen discursos que surgen y demarcan el aprisionamiento del ser humano dentro de lo considerado *normal*, alineándolo y limitando sus posibilidades de expresión, lo que cercena la creatividad (Otero, 1999). Ante esa alienación, Otero propone una salida terrorista a la reclusión (Otero, 1999). Este viraje supone una destrucción creadora, en el sentido de que su producto es una suplencia que reemplaza lo que había con una creación inédita o, si se quiere, innovadora, que rompe con las tradiciones y aleja de la monotonía.

a cambio de promesas de seguridad y, en ese proceso, realizan una deformación de una condición humana fundamental: la de fragilidad. Puede decirse que pervierten la fragilidad que nos caracteriza a todos, negándola y buscando compensarla por vías artificiales, como el uso de las armas y del imperio del tener, prestando atención solo a las apariencias y negando la condición compartida por todos los seres humanos y los seres vivos en general. Esta degeneración estética, constituida por el prendimiento, puede revertirse en un des-prendimiento para volver al prendamiento, como quien da un giro de tánatos al eros, lo cual se logra mediante el retorno a la nutrición estética. Esto requiere combatir la pasividad, es decir, un ejercicio activo de la *estesis*, resucitando la sensibilidad. Para ello, la cotidianidad ofrece innumerables oportunidades.

Estética en la vida cotidiana para una Clínica de lo Social

El día a día en las ciudades es un estímulo permanente para la *estesis* desde la Clínica de lo Social, en cuanto a lo que en ellas se puede leer sobre las sociedades que se conforman a partir de las actitudes de sus habitantes. En las ciudades hay mucho por descifrar: la forma en que están concebidas, los nombres de sus calles, que homenajean a ciertos personajes, países o hechos históricos, y cómo las construcciones, con sus cercos, reflejan los miedos al contacto entre diferentes clases sociales, o el predominio de centros comerciales que denota una cultura del consumismo.

En el seno de las ciudades, cada acontecimiento³³ expresa una singularidad que precisa ser advertida y cuya interpretación posibilita una comprensión del mundo que nos rodea. Esto implica una conexión con los lazos que nos unen en la co-habitación de la ciudad y en las formas que ha tomado, traducidas en espacios más –o menos– hostiles, en unos vínculos de apego o des-apego con los demás, y en lo que arraiga en nuestras costumbres y tradiciones, pasando a naturalizarse y no generar extrañeza. Algunos de esos acontecimientos tienen la fuerza para detener, causar destrucción y dar lugar a otro orden; así, Otero (1999) alude al *acontecimiento terrorista*: “basta renunciar a armar la vida como un continuo inevitablemente articulado, apostando en cambio por el instante; convirtiéndolo en absoluto y dando paso a la prelación de lo discontinuo para que lo terrorista campee” (p. 23). De tal manera que lo terrorista tiene el poder de desvincular, disgregar y establecer discontinuidad, aunque ello no siempre tiene efectos negativos como solemos pensar con esa palabra que tiene tantas marcas en nuestra historia; en ocasiones puede dar lugar a la creación, como sucede con la literatura (Otero, s.f.) y el arte en general, que confrontan

33. En el sentido que le dan Arendt (1995) y Benjamin (2013), resaltando las cualidades de singularidad y de *shock*, de algo que irrumpe y permite introducir un sentido.

todo lo establecido, juegan con las formas, rompen normas, colaborando con la realización de un movimiento fuerte, que sacude y despierta del letargo. Entonces, aquello que aparece y quiebra el equilibrio o la monotonía merece igualmente ser leído e interpretado en una Clínica de lo Social, donde el intérprete debe despertar esa sensibilidad para ver acontecimientos donde la mayoría solo observa pasivamente lo mismo de siempre.

Las conversaciones cotidianas también pueden considerarse acontecimientos y revelar la actividad estética de los ciudadanos. Por ejemplo, cuando se mencionan sucesos que se juzgan, por un lado, como grotescos, feos, displacenteros, malos o que causan asco y, por otro lado, como elegantes, sublimes, bellos, placenteros, buenos, magníficos o agraciados. Precisamente aquí se encuentran los dos polos, tánatos y eros de la cultura (Freud, 1992), con los cuales significamos nuestro mundo y frente a los cuales definimos nuestra postura, a saber, amor a la muerte o amor a la vida (Fromm, 2015).

De tal modo que es posible hablar de una estética en la vida cotidiana y una estética de la vida cotidiana. En la primera, se trata de la actividad mencionada anteriormente, en la que se realiza un ejercicio constante de la sensibilidad, de la impregnación que la realidad ejerce en los sentidos del sujeto. En la estética de la vida cotidiana, por su parte, existe una multiplicidad de situaciones, actores, fenómenos que percibir y pensar. A su modo, son complementarios o incluso simbióticos, ya que se permean y se yuxtaponen debido a la influencia del medio en el perceptor; una relación sujeto-objeto que conduce a la intersubjetividad y a la búsqueda de un *sentido común*: “una suerte de sexto sentido que se necesita para aunar a los otros cinco y garantizar que se trata del mismo objeto que veo, toco, degusto, huelo y oigo” (Arendt, 2002, p. 74).

Ante el envenenamiento estético, el prendimiento y la pasividad, lo que se puede proponer es, como lo mencioné, un retorno a la *estesis*, a la sensibilidad, a catexizar los elementos de la cotidianidad, recuperar el extrañamiento y el asombro propio de los infantes ante cada acontecimiento de la vida, de la naturaleza, de la sociedad. De esta manera, se podría salir del embotamiento en que nos sumerge la contemporaneidad, que conduce al solipsismo y a la pobreza estética, incidiendo en los precarios lazos con los otros y quebrantando toda posibilidad eudemonista de incluirlos en nuestro propio círculo de intereses, de concebirnos como ciudadanos del mundo.³⁴

34. Los estoicos proponían un ejercicio de imaginación en el que el sujeto debía concebirse rodeado de círculos concéntricos, que iniciaban con la familia y se iban ampliando a los vecinos, los conciudadanos y los compatriotas, hasta extenderse a la humanidad entera (Altuna, 2010). A eso aludían con la expresión *ciudadanos del mundo*, y el objetivo, para un estoico como Hierocles, era atraer esos círculos hacia el centro, es decir, hacia el yo.

Vínculos entre ética y estética

Lograr concebirse como ciudadano del mundo, esa ampliación del círculo de intereses que surge de la idea de una humanidad común, es producto de un trabajo reflexivo que incluye un proceso de desintoxicación, de decantación de discursos de odio y discriminación, y de deconstrucción de imágenes. Es, por qué no decirlo, una destrucción de aprendizajes sociales dirigidos hacia la ilusión de una supuesta superioridad de grupo, para implicarse en la creación de lazos de hermandad y en el re-conocimiento de la dignidad de los otros. Este proceso requiere trabajar para superar el *narcisismo del miedo* (Nussbaum, 2019), desarrollar la empatía y la capacidad para reconocer las vivencias y necesidades de los otros a partir de la imaginación, así como a fomentar la voluntad de aproximarse al mundo de los otros. Esto ayuda a pensar en una relación de reciprocidad, especialmente dada la vulnerabilidad y fragilidad que compartimos todos los seres humanos. Cuando se logra poner en el horizonte el destino final ineludible que todos tenemos, se adquiere una mayor conciencia de esa fragilidad que nos es común, y las razones para apreciar la vida (Freud, 1992) y cada instante adquieren más peso; con ello, también se valoran más aquellos con quienes compartimos la vida.

Todo lo anterior puede resumirse en la idea de hacer de la propia vida una obra de arte, tal como lo enunció Foucault en su última entrevista (Dreyfus y Rabinow, 1984), donde habló de una estética de la existencia y de cómo podemos construir y modelar nuestro yo, tal como lo hace un autor con su obra. La materia prima con la que trabajamos es el yo, un concepto que ya aludía en *Hermenéutica del sujeto* (Foucault, 1994) con el *cuidado de sí*. Este concepto se refiere a (1) una actitud general de reflexionar sobre la manera en que uno se relaciona consigo mismo, con los demás y con el mundo; (2) un trabajo de preocupación, una especie de vigilancia sobre sí mismo, especialmente en relación con lo que uno piensa; y (3) un modo de actuar y de comportarse en el cual se resalta la responsabilidad y el hacerse cargo de uno mismo.

Como se observa, el cuidado de sí no significa que uno se vuelva un ser solipsista, antes bien, lo que implica es un ejercicio reflexivo, de pensamiento sobre cómo se ubica uno en el mundo, en sus relaciones con los otros y consigo mismo, en ese forjamiento de la propia vida como si de una obra escultórica se tratase, donde el material, el yo, es preciso hacerlo moldeable y que adquiera flexibilidad, para que pueda cambiar viejas estructuras y formas, modificar viejos pensamientos, y buscar que esa obra adquiera cada vez más belleza, digna de ser recordada, *que pueda trascender en la memoria de aquellos con quienes tiene relación* y que le posibilite el prendamiento para forjar, desde la creatividad, su estilo de vida con el horizonte de que se trata de una vida en común(idad).

Así mismo, Bauman (2009) nos recuerda que esas preguntas por la existencia, relacionadas con la identidad, el lugar que uno ocupa en el mundo y el propósito de la vida, “tienen que crearse del mismo modo que se crean las *obras de arte*” (p. 70). En efecto, el sociólogo y filósofo polaco no tiene ninguna duda de que la vida de cada uno puede ser una obra de arte, donde el artista es uno mismo. Aunque, al observar que hoy en día el arte es efímero, es mucho más consciente de esa paradoja de cómo la creación muchas veces implica la destrucción de lo anterior:

Practicar el arte de la vida, hacer de la propia vida una “obra de arte”, equivale en nuestro mundo moderno líquido a permanecer en un estado de transformación permanente, a redefinirse perpetuamente transformándose (o al menos intentándolo) en *alguien distinto* del que se ha sido hasta ahora. “Transformarse en alguien distinto” equivale, sin embargo, a *dejar* de ser el que se ha sido hasta entonces; a destruir y sacarse de encima la vieja forma, como una serpiente muda la piel o un marisco su caparazón; a rechazar, una a una, las máscaras gastadas que el flujo constante de oportunidades “nuevas y mejoradas” en oferta ha demostrado que están agotadas, que son demasiado estrechas o que no han sido tan plenamente satisfactorias como lo eran en el pasado. Para exponer al público un nuevo yo y admirarlo en un espejo y en los ojos de los otros, uno necesita sacar de su vista y de la vista pública al viejo yo y, posiblemente, también de su propia memoria y de la de los demás. Cuando emprendemos una “autodefinición” y una “autoconfirmación”, practicamos una destrucción creativa. Día tras día. (Bauman, 2009, pp. 92-93)

La vida como obra de arte tiene otra implicación: el asunto del autor, que solo puede ser uno mismo. No hay lugar a réplicas ni copias; en ese sentido, la originalidad se convierte en un deber, pues de ella se desprende la total responsabilidad por esa obra que se ha esculpido. Además, es necesaria una afinación del gusto: la capacidad de distinguir entre lo ordinario y lo exquisito, lo monstruoso y lo sublime. Este proceso también se juega un propósito, el de decidir hacia dónde dirigirse: hacia una vida repleta de artilugios sin mayor valor o a una vida llena de sentido.

El envenenamiento estético como síntoma de la contemporaneidad

A diario estamos expuestos a cantidad de información que nos aturde, dificultando discernir qué es verdadero y qué es falso. Además, estamos rodeados de imágenes de todo tipo, muchas de ellas violentas, que nos perturban y sofocan.

Las redes sociales contribuyen significativamente a esta saturación psíquica, lo que deriva en hastío y en un hartazgo que produce una especie de parálisis y una sensación de impotencia. Este fenómeno es lo que Mandoki (2008) denomina *envenenamiento estético*, el cual lleva a pensar que no hay nada que hacer ante la violencia endémica, dejando como única opción recurrir a pantallas de entretenimiento que, a su vez, sumergen a los sujetos en círculos de violencia de múltiples tipos, embotando la sensibilidad.

El envenenamiento estético es un síntoma que trataré desde la perspectiva estética como algo vinculado a lo fortuito, al acontecimiento, a lo que ocurre de tal manera que perturba el orden de las cosas (Didi-Huberman, 2010). Esta infoxicación diaria, en la que se pasa de un suceso a otro sin profundizar en asuntos que lo ameritarían, genera una sensación de irrealidad, una especie de espectáculo recreado por las pantallas, ante el cual no surge ninguna compasión. Por el contrario, ese embotamiento puede facilitar otro síntoma, como es la indiferencia, sobre la cual Elie Wiesel (1999) observa:

Evidentemente, la indiferencia puede resultar tentadora. En ocasiones, incluso seductora. Resulta mucho más fácil apartar la mirada de las víctimas. Es mucho más fácil evitar estas abruptas interrupciones a nuestro trabajo, nuestros sueños y nuestras esperanzas. A fin de cuentas, es extraño y pesado implicarse en el dolor y la desesperación de los demás. Para una persona indiferente, sus vecinos carecen de importancia. Por tanto, sus vidas carecen de sentido para él. Su dolor oculto o incluso visible no le interesa. La indiferencia reduce al otro a una abstracción. (párr. 4)

Muy significantes son esas palabras para advertir los efectos de la infoxicación y el envenenamiento estético, y para descubrir cómo el otro se puede deshumanizar, convertirse en una simple idea, restando importancia al sufrimiento que manifiesta o, peor aún, culpándolo de lo que le sucede. Esto es muy propio de lo que Bauman y Donskis (2019) denominan maldad líquida, que precisamente evidencia esa pérdida de sensibilidad en la contemporaneidad y que ha permitido pensar que existen vidas indignas de ser vividas, una expresión que debemos a los nazis y que, lamentablemente, se ha extendido a nuestros días.

La violencia estética se alimenta de la irradiación de estereotipos, estimulando una imagen muy pobre de los grupos que, desde los intereses de un régimen genocida, se hacen pasar por enemigos (De Swaan, 2016). De esta manera, se generan campañas que refuerzan una imagen negativa del otro, que buscan infundir miedo hacia esa población y ese potencial peligro que se le atribuye, justificando agresiones hacia ellos e incluso llegando a crímenes de odio (Quiles del Castillo *et al.*, 2016).

Todo comienza entonces con ese empobrecimiento imaginario que constituyen los estereotipos, que extraen información superficial de un exogrupo (características que, además, podrían estar presentes en el endogrupo), presentándolo como peligroso, generando prejuicios y discriminación hacia él, y haciendo pensar que constituye una amenaza para la subsistencia de los sujetos del grupo privilegiado o hegemónico. Las campañas de desprestigio a esos grupos no se realizan únicamente a través de discursos de odio, disfrazados de amor, defensa de la patria y buenas intenciones (Ahmed, 2015), sino que también recurren a medios que se ganan la favorabilidad del público de manera más directa apelando al entretenimiento y a las emociones.

Con ello me quiero referir a manifestaciones artísticas y estéticas que gozan de amplia difusión y aceptación, y que, en esa misma medida, al bajar la guardia de la conciencia crítica, posibilitan la naturalización del empleo de categorías que disminuyen el valor de una serie de personas, favoreciendo su discriminación. Específicamente, me refiero a que, por medio de canciones, chistes, memes, caricaturas y producciones audiovisuales, se termina promoviendo la idea de que es normal y correcto denigrar a cierto conjunto de personas en función de su sexo, etnia, origen, color de piel, orientación sexual, preferencias políticas, entre otros.

Una vez se consigue ese orden de cosas, es posible que se den acciones para evitar que esos sujetos consoliden su supuesta amenaza al grupo hegemónico. Así se alimenta la espiral de la violencia, partiendo de algo que se considera insulso e inofensivo, como puede ser la letra de una canción o un simple chiste. A menudo, surgen defensores del humor, sin considerar que, cuando el humor se dirige a denigrar a algunas poblaciones, lo que realmente hace es afianzar prejuicios y justificar la discriminación hacia ellas. En este punto, conviene detenerse a reflexionar sobre qué poblaciones suelen ser objeto de chistes denigrantes y notar que coincide precisamente con aquellos grupos que han sido históricamente discriminados: mujeres, población LGBTIQ+, afrodescendientes, indígenas, personas en situación de pobreza y, más recientemente, en el caso colombiano, migrantes principalmente venezolanos.

De igual modo, cualquier sondeo en redes sociales permite vislumbrar cómo se difunden con gran rapidez contenidos que se presentan como graciosos e inofensivos, pero que en realidad están validando el desprecio por todo aquello que no cumpla con los estándares de supuesta normalidad. Estos incluyen chistes homofóbicos, heterosexistas, que menosprecian a las mujeres por opinar sobre temas como el fútbol, la política o la ciencia; comentarios despectivos sobre los indígenas y su forma de vestir; o sobre aquellos que han sido desplazados por la violencia y que, al ocupar las esquinas de las ciudades, se convierten en parte del paisaje urbano, sin generar compasión alguna. Peor aún, algunos consideran

que estas personas mendigan, porque es más rentable y obtienen lo necesario para vivir fácilmente.

Estos son los típicos razonamientos de quienes están envenenados estéticamente, quienes proyectan en los grupos que menos conocen, en esos grupos estereotipados con los que tienen poco contacto, todos los aspectos negativos: son perezosos, vagos y todo lo quieren gratis y regalado, para no tener que esforzarse. Es un pensamiento mágico en el que se borra lo negativo del endogrupo y se proyecta en el exogrupo señalado, como si, producto de esta identificación proyectiva, lo negativo dejara de estar presente en el endogrupo, caracterizado por una supuesta suprema bondad, en una división maniqueísta de la sociedad (Ahmed, 2015; Todorov, 2002).

Así se entiende la facilidad con que opera la desconexión moral (Bandura, 1999) y cuánto colabora para que las personas sean selectivas en sus reacciones frente a estas manifestaciones, considerándolas en algunos casos simplemente chistosas y, en una minoría de casos, afrentosas, minimizando entonces las consecuencias que pueden llegar a tener en la sociedad, donde, por lo general, las víctimas son quienes llevan la peor parte, al incluso ser culpadas de lo que les sucede.

La pobreza estética de estas manifestaciones culturales, que además gozan de gran aceptación y difusión a través de los medios masivos de comunicación y de las redes sociales, es evidente en su recurso a los estereotipos, los cuales terminan por reafirmar prejuicios y hacer creer a quienes las consumen que están en lo cierto, que sus prejuicios tienen fundamento al ser corroborados por una cantidad abrumadora de estos contenidos; sucede lo contrario con obras mucho más complejas, que justamente estimulan la imaginación empática, pero que, precisamente porque nos invitan a pensar y a reflexionar sobre mundos ajenos, tienen poca aceptación o no logran tanto *rating*.

Aquí también estamos ante un tema de consumo, que es tangencial a lo estético, y es cómo hay productos destinados a las grandes masas, diseñados para su amplio consumo y para que además caduquen rápidamente, permitiendo la alta rotación de contenidos en las industrias disquera, cinematográfica y publicitaria. Estos productos, al igual que las comidas rápidas, se preparan con ingredientes que en realidad no son nutritivos, pero que sacian con facilidad. En contraste, existen obras que exigen del espectador una visualización o escucha detenida, pausada, que conmueven; aquellas que no acuden a los clisés y buscan penetrar en el universo emocional, relacional y psíquico de sus personajes, cuestión que desarrollaré en el siguiente apartado.

Actividad estética aplicada a la Clínica de lo Social

A estas alturas ya se puede intuir cómo hacerle frente al envenenamiento estético: nutriéndose con arte, de obras complejas que no recurran a lo manido y rápido, fabricado en la industria para su consumo *light*, sino que, en contraste, permitan comprender la amplia diversidad humana en cuanto a culturas, formas de ser y problemáticas de todo tipo que se afrontan (incluidas las mentales), en pro de una sociedad que acepte la pluralidad como condición humana, una sociedad que sea incluyente y democrática.

Para ello, un primer aspecto clave es poder hacer un (auto)diagnóstico de las actitudes de los ciudadanos, lo cual se propicia mediante una escucha y lectura atentas que permitan darse cuenta de qué posiciones tienen frente a los sucesos que ocurren y frente a las diferencias. Es importante observar qué propensión tienen las personas a utilizar mecanismos de desconexión moral y qué tanto se han dejado influenciar por la infoxicación de los medios de comunicación y las redes sociales, que de cierta manera han moldeado dichas actitudes.

Este ejercicio permite aproximarse a entender qué rechazan las personas o a quiénes, qué emociones han cultivado prioritariamente y, sobre todo, hasta qué punto los ciudadanos también están contribuyendo a las manifestaciones del mal y la violencia en la cotidianidad de Colombia. Un ejercicio de este tipo activa no solo la escucha y la mirada hacia los otros, sino también, en un movimiento pendular, hacia uno mismo, equivalente a un despertar, a un darse cuenta, porque el mal tiende a ser proyectivo, a verse con facilidad en los otros (especialmente en los exogrupos) y, como ya explicaba, a pensar que mediante esa proyección deja de estar en el propio interior.

Se vislumbra así cómo el mundo no está dividido entre ángeles y demonios, sino que en todos están ambas potencialidades: la del bien y la del mal (Fromm, 2015). Este es un primer resultado valioso de un ejercicio de *estesis*, que deje de pasar por alto expresiones que dan cuenta de sexismo, racismo, mesianismo, nacionalismo y otros *ismos* que justifican, en muchas ocasiones, actos de crueldad hacia otros.

En coherencia con lo planteado sobre cómo el envenenamiento estético es producto de la sobreexposición a informaciones tóxicas que nublan la empatía, una manera de intervenir en esas actitudes es justamente a través del trabajo con la imaginación, utilizando narrativas que la activen y que posibiliten un acercamiento a otros mundos, otras maneras de vivir, permitiendo así el retorno de la humanización, después del movimiento de deshumanización que han recibido algunas poblaciones.

Considero que las artes narrativas, como el cine y la literatura (incluyendo la testimonial), colaboran significativamente en la *estesis* y en la estimulación

de la sensibilidad hacia personas socialmente desfavorecidas. Estas formas de arte ayudan a desarrollar otras actitudes hacia las minorías, ya que posibilitan la identificación con los personajes (Metz, 2001), permiten dimensionar sus sufrimientos, acompañarlos en la vivencia de las adversidades que enfrentan e incluso desear que todo se resuelva favorablemente para ellos.

Es así como una película como *Yo, también* (Naharro y Pastor, 2009), que tiene como protagonista a una persona con síndrome de Down que ha logrado ser el primer profesional en España con esa condición, permite a los espectadores vivenciar lo que significa afrontar día a día la discriminación, la infantilización de que son objeto estas personas y cuán difícil les es acceder a sus derechos civiles, entre ellos, el trabajo, el matrimonio, y el derecho a enamorarse, a tener una pareja, a amar y ser amados, muchas veces en nombre de su protección y cuidado.

O un filme como *Umberto D* (De Sica, 1956), que ahonda en las penurias de un adulto mayor y su precariedad en una Italia de posguerra, que muestra cómo su pensión es insuficiente para pagar un cuarto decente y la vergüenza que siente por estas condiciones que se escapan de su control, ante lo cual lo único que le queda es conservar su dignidad, incluso cuando la propia sociedad lo relega a un lugar de desecho.

Películas como estas, aunque sean de otros países, culturas e incluso de hace ya varios años, constituyen referentes extraordinarios para sensibilizar al público frente a poblaciones que han sido frecuentemente rechazadas y repudiadas, debido a sus cuerpos no normativos, considerándolas inútiles para la sociedad e incluso costosas económicamente para el Estado. Estas obras invitan a considerar a estas personas en toda su humanidad, reconociendo que tienen las mismas necesidades que el resto de la población.

Esa sensibilización posibilita la imaginación empática, permitiendo que, una vez finalizada la película, los espectadores continúen desarrollando las historias, cómo podrían seguir sus vidas más allá de lo que cuenta la diégesis. Además, esta reflexión se traslada a personas de carne y hueso, frente a las cuales comienza a romperse el bloque de hielo en el que los ciudadanos las han envuelto. Estos son solo algunos ejemplos de cómo se puede proceder con intervenciones desde la actividad estética en la Clínica de lo Social, para que la cuestión no quede solo en un diagnóstico, sino que se pase a la acción, enfrentando la violencia y envenenamiento estético con una sensibilización (est)ética en procura de una sociedad democrática que se acepte en su pluralidad.

Joel Otero Álvarez y su obra



Nació en Cali, el 6 de enero de 1945. Psicólogo egresado de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá, 1966). Director de teatro en esa misma institución (cinco años) y en la Universidad Incca de Bogotá (un año). Fundador y jefe de la Sección de Investigaciones Psicológicas de la Universidad de Antioquia (Medellín), donde fue profesor durante once años. Creador de la *Revista de Investigaciones Psicológicas* de esa misma entidad; perteneció a su comité de redacción y colaboró con diversos artículos.

Luego, se desempeñó como profesor titular de la Escuela de Psicología de la Universidad del Valle, donde fue docente por quince años hasta su jubilación. En sus últimos años de docencia, en su discurso dejaba ver la tendencia a llevar el psicoanálisis más allá de una clínica individual y mencionaba una posible aproximación Clínica de lo Social. A la par, ejerció como psicoanalista en consulta particular y como psicólogo, por más de treinta años, en diversas entidades.

En 1997 la Universidad de San Buenaventura Cali le encomendó formular un proyecto para crear un programa de psicología que resultara novedoso para la región y el país, diferenciándose de la oferta de otras universidades. Con esta oportunidad desplegó la propuesta de una Psicología Clínica de lo Social, enfocada en un inicio a la formación de un nuevo psicólogo.

Durante ocho años se dedicó a estructurar y emprender este proceso de construcción colectiva, con docentes y estudiantes, de una psicología más transdisciplinar al interior de la universidad y, a su salida, ha continuado con el empeño de una reflexión y escritura constante, alrededor de las posibilidades de enriquecer los campos y enfoques de la psicología.

En este ejercicio, ha publicado artículos en diversas revistas de circulación nacional. Ha escrito cuentos, obras de teatro y varios libros con temas psicoanalíticos, algunos inéditos. Entre ellos, "*María*" en la *transferencia* es su obra más representativa, con la que ganó el Premio Jorge Isaacs, en 1995, de la Gobernación del Valle del Cauca. Igualmente, ha escrito ensayos sobre psicoanálisis aplicado (a la estética, la pedagogía, la criminología, la antropología, la lingüística, etc.), fruto de estar vinculado a posgrados y maestrías y de su producción escritural inédita durante su decanatura en la Universidad de San Buenaventura Cali. También, ha sido invitado a dictar conferencias y participar en eventos académicos como ponente, espacios en los que ha demostrado su amplia perspectiva transdisciplinar.

Posee un estilo particular, producto de su disciplinada afición a la lectura y la escritura, que él ha reconocido como propio y que da cuenta de su amplia riqueza cultural, con referencias constantes a la literatura, las artes, las ciencias sociales, la filosofía, entre otras.

Si se desea conocer más de su trayectoria académica y profesional –desde su propia narración–, así como su perspectiva de la Clínica de lo Social, se recomienda leer la entrevista que le realizó Moreno Carmona (2020).

A continuación, se lista una poción de sus obras principales, incluyendo los capítulos o subtítulos sugestivos, para provocar al lector interesado en profundizar en una Clínica de lo Social desde el creador de la propuesta:³⁵

1. *Hacia una psicología de la ciudad: cuatro conferencias sobre Clínica de lo Social.*
 - Primera conferencia: la Clínica de lo Social (antecedentes).
 - Segunda conferencia: la Clínica de lo Social y la ciudad.
 - Anexo sobre la ciudad y la Clínica de lo Social.

35. La mayor parte de la producción bibliográfica de Joel Otero es inédita. Algunos textos se han divulgado en el repositorio de la Universidad Nacional de Colombia, en blogs personales o en sitios web. Si alguien está interesado en un título que no ubique, puede solicitarlo a Norman Darío Moreno Carmona.

- Tercera conferencia: la Clínica de lo Social y el terrorismo.
 - Anexo: tres preguntas sobre la naturaleza del terrorismo.
 - Cuarta conferencia: la Clínica de lo Social y la sensibilización estética.
2. *El acontecimiento estético.*
 - Hacia la recaptura de la sensación.
 - La piedad cercenada y el terrorismo creador.
 3. *Primeras reflexiones sobre la ciudad y lo urbano.*
 - Las formalizaciones ciudadanas.
 - Ciudad y Clínica de lo Social.
 4. *Psicología y Clínica de lo Social.*
 - La psicología recuperada.
 - Hacia una psicología de lo singular.
 5. *Tres nuevas conferencias sobre Clínica de lo Social.*
 - Máquinas y sueños.
 - Lo humano, lo social y lo urbano.
 - “Guernica” y el terrorismo creador.
 6. *Lo reclusivo en el arte.*
 - Primera parte: el teatro y la psicología (o de la reclusión en lo virtual).
 - Segunda parte: la pintura y la psicología (o de la interioridad más reclusiva).
 - Tercera parte: lo forclusivo-reclusivo (o, entre el cine y la literatura).
 7. *Infancia y adolescencia (una reflexión sobre el juego).*
 - El juego impedido.
 - Lo adolescente y lo tecnológico.
 8. *La psicología en Marx.*
 - El fetichismo.
 - La psicología de Marx y la oferta de la Clínica de lo Social.
 - El concepto de forma en Marx (o, de una estética en Marx).
 9. *Los niños y las pruebas psicológicas.*
 - El niño y lo niño.
 - Las pruebas psicológicas.
 10. *“Pinocho” y la Clínica de lo Social.*
 - La nariz de las mentiras.
 - El niño “de verdad”.
 - Un sueño de película.
 - Los túneles del agua.

11. *Prolegómenos al tema de lo normal y lo psicopatológico desde la perspectiva de la Clínica de lo Social.*
 - Primera parte: la mirada humano-social-urbano de la demencia.
 - Segunda parte: a propósito del terrorismo.
12. *A propósito del plus.*
 - El alma como plus.
 - El plus y lo singular.
 - “Una cuestión personal”.
 - El plus y la instancia de masa.
13. *Incidencias de lo tecnológico en lo psíquico.*
14. *Terrorismo y metamorfosis.*
 - La oruga del terrorismo.
 - Drácula y “La metamorfosis”.
 - Schreber y “La metamorfosis” de Kafka.
15. *La forma y la fuerza.*
 - Forma-fuerza: lo singular-lo creador-el plus.
 - El ser y el hacer.
 - El plus y la fuerza.
 - La integración creadora.
 - Algo más sobre el enlace cuerpo-alma.
 - Vínculos vs. pulsiones.
 - Kafka vs. Schreber.
16. *Primeras reflexiones sobre la psicología organizacional y la Clínica de lo Social.*
 - La empresa.
 - Productividad y singularidad.
 - Consumo y dinero.
 - La empresa nitzcheana.
17. *A propósito de Michel Foucault.*
18. *Lo estético desaplicado (o lo universal impedido).*
 - Estética del mundo.
 - A propósito de “mi punto de vista”, un libro de Kierkegaard.
 - El amor y la religión.
 - Estética y ética.
 - La enfermedad mortal.
 - Kierkegaard y la escritura: a propósito de un cuadro de Manuel Camargo.
 - El concepto de angustia.
 - La época presente.

- Los diarios.
 - Lo secreto.
 - Mundo y modos del mundo.
 - Estética de la obra.
19. *Psicosis escrita y psicosis reclusa: nuevos planteamientos sobre el tema de lo psicopatológico.*
- Primera parte: la oferta clínico-estética.
 - Segunda parte: Freud y Schreber.
 - Tercera parte: “las memorias”.
 - Cuarta parte: Lacan y un seminario suyo sobre psicosis.
 - Quinta parte: el secreto. Lo animal contenido y la invasión tanática.
20. *Estética del fantasma.*
- Del fantasma a lo fantasmal.
 - El fantasma y Henry James.
21. *Estética de lo homoerótico.*
- La oferta estética que reubica lo mórbido.
 - La homosexualidad en lo mórbido.
 - La homosexualidad vs. lo homoerótico.
 - Las restricciones de lo clínico.
 - La femineidad excluida.
 - Lo humano repudiado.
 - Lo excepcional excluido.
 - Cuerpos para el consumo.
 - El mito platónico.
 - Lo bello y la escisión.
 - Lo homoerótico como posible estética de singularidad impedida.
 - El doble-virus y lo homoerótico.
22. *Darwin-Freud: actualidad de Freud y del psicoanálisis.*
- La oferta estética inaugural.
 - Lo uno y lo múltiple.
 - Lo abstracto, lo general y lo universal.
 - A propósito de un escrito de Kafka.
 - Complemento filosófico.
 - El olvido del simio.
 - La contrapuesta recuperación del simio.
 - Anexos. Adicionales temas de discusión.
23. *Aristóteles y Van Gogh: ¿una pareja imposible?*
24. *La obra pictórica de Leonardo da Vinci.*

25. *Lo máquico o de lo psíquico como artefacto.*

- Los personajes mentales.
- La persona y los personajes.
- Los personajes de lo onírico.
- Los personajes de la vigilia.
- Los estados intermedios y las resultantes reclusivas.
- Doble arbitraria digresión.
- El envés femenino de Dionisos.
- Primeras incursiones en el registro de lo aplicativo-terapéutico.
- Coda máquica: el virus del capital sin doble.
- Apéndice I: preámbulos a propósito de una psicología del cuerpo.
 - El cuerpo como actor de lo psíquico.
 - Variación imprevista.
 - El cuerpo de la forma.
- Apéndice II: a propósito del escrito de M. Foucault “el pensamiento del afuera”.
 - Entre la mentira y la ficción (“1. Miento, hablo”).
 - ¿De qué habla en realidad Foucault? (“2. La experiencia del afuera”).
 - El substrato intangible y enigmático (“3. Reflexión, ficción”).
 - La doble reclusión del personaje (“4. Ser atraído y negligente”).
 - El entrapamiento (5. ¿Dónde está la ley? ¿Qué hace la ley?).
 - La retoma griega (“6. Eurídice y las sirenas”).
 - Las fascinaciones del doble (“7. El compañero”).
 - Lo universal estético frente a lo puramente valorativo (“8. Ni uno ni otro”).
- A guisa de conclusión.
 - Algo más sobre el sueño de la mujer lunar.
 - A propósito de la nueva oferta psicopatológica.
 - ¿Por qué Foucault?
 - A propósito del título.

26. *Estética del fantasma.*

- Del fantasma a lo fantasmal.
 - El fantasma como idea.
 - Del fantasma como energía.
 - La forma en sí.
 - La magia del fantasma.
- El fantasma y Henry James.
 - Lo fantasmal y el alma.
 - Territorio y fantasma.
 - La versión estética de lo fantasmal.

- “La musa trágica”.
- Superficies.
- La música y lo fantasmal.
- Lo fantasmal y el corte.

27. *El fantasma en “Crimen y castigo” de Dostoievski.*

28. *Vacuolas máquicas (las drogadicciones a la luz de la propuesta Clínica de lo Social).*

- Primera parte: drogas y adicción.
- Segunda parte: droga y consumo.

29. *La mujer, lo femenino y lo bello.*

30. *Apuntes de lectura sobre lo estético.*

- Una versión colorística de la oferta estética inicialmente denominada Clínica de lo Social.
- A propósito del fragmento “De la representación de la idea de belleza en la naturaleza paisajística” de C. G. Carus.
- De L. Tieck “El juicio final” de Miguel Ángel.

31. *El lugar del psicoanálisis en la actualidad.*

- Primer texto: Edipo y lo edípico.
- Segundo texto: “María en la transferencia”.
- Tercer texto: “El gato negro” de Poe.
- Cuarto texto: (versión prospectiva). Una versión estética de lo homoerótico.
- Quinto texto: a propósito del suicidio.

32. *María en la transferencia.*

- Primera parte: ficción y realidad.
 - La torsión suicida.
 - Lo barato y lo caro.
- Segunda parte: romanticismo y terrorismo.
 - El moderno Sileno.
 - El mito negro.
 - Mítica de las migraciones.

33. *Los soles nocturnos.*

- Libro I: los soles subterráneos de Tierradentro.
 - Primera parte: los hipogeos y “la construcción”.
 - Segunda parte: los dioses griegos, el alma y “El gato negro” de Poe.
- Libro II: lo trágico.
 - Primera parte: Edipo y Prometeo.
 - Segunda parte: la modernidad de Eurípides.

34. *Más allá de la Clínica de lo Social.*

- Primera parte: versión estética del nombre del padre.
- Segunda parte: ¿qué significa “más allá de la Clínica de lo Social”?

Referencias

Introducción

- Boring, E. G. (1983). *Historia de la psicología experimental*. Trillas.
- Brennan, J. (1999). *Historia y sistemas de la psicología*. Prentice Hall.
- Duque, J. D., Lasso Toro, P., y Orejuela Gómez, J. J. (2016). *Fundamentos epistemológicos de las psicologías: con énfasis en psicología transpersonal*. Editorial Bonaventuriana.
- Esteban-Guitart, E., y Ratner C. (2010). Historia, conceptos fundacionales y perspectivas contemporáneas en psicología cultural. *Revista de Historia de la Psicología*, 31(2-3), 117-136.
- Ferrari, M., Robinson, D., y Yasnitsky, A. (2010). Wundt, Vygotsky and Bandura: A cultural-historical science of consciousness in three acts. *History of the Human Sciences*, 23(3), 95-118. <https://doi.org/10.1177/0952695110363643>
- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI.
- Ginzburg, C. (2013). *Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia*. Prometeo.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. Taurus.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Kantor, J. R. (1990). *La evolución científica de la psicología*. Trillas.
- Max-Neef, M. A. (2004). *Fundamentos de la transdisciplinariedad*. Universidad Austral de Chile. <https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-austral/teorias-y-sistemas/max-neef-fundamentos-transdisciplinariedad/29488401>
- Moreno Carmona, N. D. (2013). Inclusión social: de una homogenización que recluye a la equidad liberadora. *Revista Fundación Universitaria Luis Amigó*, 22, 7-14.
- Nisbett, R. (2003). *The geography of thought: How Asians and Westerners think differently... and why*. The Free Press.
- Otero, J. (1999). *Hacia una psicología de la ciudad: cuatro conferencias sobre clínica de lo social*. <http://clinicadelosocial.weebly.com/uploads/6/6/9/1/6691816/>

- hacia_una_psicologa_de_la_ciudad_cuatro_conferencias_sobre_clnica_de_lo_social.pdf
- Otero, J. (2001). Lo humano, lo urbano y lo social. *Revista de Ciencias Humanas*, 7, s.p.
- Packer, M. (2018). *La ciencia de la investigación cualitativa*. Ediciones Uniandes.
- Sampson, A. (2000). Hacia un marco conceptual: funciones y sentidos de la cultura. En M. C. Tenorio (Ed.), *Pautas y prácticas de crianza en familias colombianas* (pp. 259-268). Ministerio de Educación Nacional; OEA.
- Vernant, J. P. (2003). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Siglo XXI.
- Wundt, W. (1920). *Elementos de psicología de los pueblos: bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*. Editorial Alta Fulla. (Trabajo original publicado en 1900)
- Zuleta, E. (2004). *Arte y filosofía*. Hombre Nuevo.

La Ciudad – el terrorismo – lo singular.

Reflexiones acerca del objeto de la Clínica de lo Social

- Bourdieu, P. (1998). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Braunstein, N. A., Pasternac, M., Benedito, G., y Saal, F. (2000). *Psicología, ideología y ciencia*. Siglo XXI.
- Cassirer, E. (1976). *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. La Piqueta.
- Foucault, M. (1982). *Estética, ética y hermenéutica* (Vol. 3). Paidós.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. La Piqueta.
- Freud, S. (1913). Tótem y tabú: algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. En J. Strachey (Ed.), *Edición standard al español de las Obras completas* (Vol. 13, pp. 1-164). Amorrortu.
- Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. En J. Strachey (Ed.), *Edición standard al español de las Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 57-141). Amorrortu.
- Freud, S. (1926). Inhibición síntoma y angustia. En J. Strachey (Ed.), *Edición standard al español de las Obras completas* (Vol. 20, pp. 71-164). Amorrortu.
- Heidegger, M. (1994). Construir, habitar, pensar. En *Conferencias y artículos* (E. Barjav, Trad., pp. 127-142). Serbal
- Malaterre, J. (Dir.). (2003). *L'odyssée de l'espèce* [Documental]. France 3; Transparences Productions; 17 Juin Production; Pixcom; RTBF; Mac Guff Ligne.
- Moreno Carmona, N. D. (s.f.) *El plus posible*. http://clinicadelosocial.weebly.com/uploads/6/6/9/1/6691816/el_plus_posible.pdf

- Moreno Carmona, N. D. (2011). Psicología del terrorismo: el nuevo malestar en la cultura. *Poiesis: Revista Electrónica de Psicología Social*, 11 (21), 1-8.
- Moreno Carmona, N. D., Chilito Ordóñez, E., y Trujillo Ceballos, J. O. (2007). *No con golpes: educando en clave de afecto*. Corporación Juan Bosco.
- Otero, J. (s.f.). *A propósito del plus*. http://clinicadelosocial.weebly.com/uploads/6/6/9/1/6691816/a_proposito_del_plus.pdf
- Otero, J. (1999). *Hacia una psicología de la ciudad: cuatro conferencias sobre clínica de lo social*. http://clinicadelosocial.weebly.com/uploads/6/6/9/1/6691816/hacia_una_psicologa_de_la_ciudad_cuatro_conferencias_sobre_clnica_de_lo_social.pdf
- Otero, J. (2001a). Lo humano, lo urbano y lo social. *Revista de Ciencias Humanas*, 7, s.p.
- Otero, J. (2001b). *Nuevo escrito sobre psicología de la ciudad*. (Inédito).
- Rodríguez, E. (1988). *Introducción a la filosofía* (4.ª ed.). USTA; Centro de Enseñanza Desescolarizada.
- Sampson, A. (2000). Hacia un marco conceptual: funciones y sentidos de la cultura. En M. C. Tenorio (Ed.), *Pautas y prácticas de crianza en familias colombianas* (pp. 259-268). Ministerio de Educación Nacional; OEA.
- Saramago, J. (2001, 21 de febrero). Conversación con Germán Castro Caycedo. *El Tiempo*.
- Tomasello, M. (2007). *Los orígenes culturales de la cognición humana*. Amorrortu.
- Zambrano, A. (2001, 25 de febrero). Saramago, en cruzada contra la globalización. *El Tiempo*.

La pertinencia de un método clínico-estético

- Cogollo, S. N., y Durán, N. M. (2013). Propuesta de formación en una psicología clínico-estética. *Integración Académica en Psicología*, 1 (3), s.p. <https://integracion-academica.org/volumen-1-numero-3-2013/33-propuesta-de-formacion-en-una-psicologia-clinico-estetica>
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Siglo XXI.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos.
- Moreno Carmona, N. D. (2020). Lo humano hoy, pasa por lo máquico y lo terrorista: renovando la psicología desde la tiranía de la escritura. En J. Orejuela y L. Patiño (Eds.), *Formar-se en psicología: conversaciones con maestros de la disciplina* (t. 2, pp. 145-180). Editorial EAFIT.
- Otero, J. (2001a). Lo humano, lo urbano y lo social. *Revista de Ciencias Humanas*, 7, s.p.
- Otero, J. (2001b). *Nuevo escrito sobre psicología de la ciudad*. (Inédito).

Hacia una terapéutica de lo social

- Becerra, M. L., y Sánchez, G. M. (2002). *Las formas que toma lo humano a partir del desplazamiento forzado por el conflicto armado* [Informe final de práctica profesional investigativa, Facultad de Psicología]. Universidad de San Buenaventura Cali.
- Bettelheim, B. (2012). *La fortaleza vacía: autismo infantil y el nacimiento del Yo*. Paidós.
- Breton, S., y Coquet, M. (2006). *¿Qué es un cuerpo?* En *Qu'est-ce qu'un corps?* (M. Tenorio, Trad.). Ediciones Flammarion.
- Bruner, J. (2002). *La fábrica de historias: derecho, literatura y vida*. Fondo de Cultura Económica.
- Cabrera, P. A. (2002). *Representaciones mentales y expresiones simbólicas del cuerpo que inciden en el proceso de socialización del niño* [Informe final de práctica profesional investigativa, Facultad de Psicología]. Universidad de San Buenaventura Cali.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI.
- Devereux, G. (1980). *Basic problems of ethnopsychiatry*. The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI.
- Frank, A. (1995). *The wounded storyteller*. The University of Chicago Press.
- Freud, S. (1901). Psicopatología de la vida cotidiana. En J. Strachey (Ed.), *Edición standard al español de las Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 6, pp. 1-284). Amorrortu.
- Freud, S. (1914). Introducción del narcisismo. En J. Strachey (Ed.), *Edición standard al español de las Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 65-98). Amorrortu.
- Freud, S. (1923). El yo y el ello. En J. Strachey (Ed.), *Edición standard al español de las Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 1-66). Amorrortu.
- Freud, S. (1930). El malestar en la cultura. En J. Strachey (Ed.), *Edición standard al español de las Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 57-141). Amorrortu.
- Freud, S. (1933). La descomposición de la personalidad psíquica. En J. Strachey (Ed.), *Edición standard al español de las Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 53-75). Amorrortu.
- Freud, S. (1937). Análisis terminable e interminable. En J. Strachey (Ed.), *Edición standard al español de las Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 211-254). Amorrortu.
- Fromm-Reichman, F. (1989). *Principios de psicoterapia intensiva*. Hormé.
- Ginzburg, C. (2013). *Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia*. Prometeo.
- Green, A. (2008). *De locuras privadas*. Amorrortu.

- Hacking, I. (1998). *Mad travelers: Reflections on the reality of transient mental illnesses*. University Press of Virginia.
- Hacking, I. (2001). *La construcción social de qué*. Paidós.
- Insuasty, Z. (2003). *La violencia intrafamiliar como una forma de expresión en los habitantes de Villa Rica (Cauca)* [Informe final de práctica profesional, Facultad de Psicología]. Universidad de San Buenaventura Cali.
- Kleinman, A., y Benson, P. (2006a). Culture, moral experience and medicine. *The Mount Sinai journal of medicine*, 73(6), 834-839.
- Kleinman, A., y Benson, P. (2006b). Anthropology in the clinic: The problem of cultural competency and how to fix it. *PLOS Medicine*, 3(10), 1673-1676. <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.0030280>
- Kleinman, A., Eisenberg, L., y Good, B. (1978). Culture, illness and care: Clinical lessons from anthropologic and cross-cultural research. *Annals of Internal Medicine*, 88(2), 251-258. <https://doi.org/10.1176/foc.4.1.140>
- Lakoff, G., y Johnson, M. (1995). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra.
- Landrine, H. (1995). Implicaciones clínicas de las diferencias culturales: el sí mismo referencial versus el sí mismo indexical. En N. Goldberger y J. Bennet (Eds.), *The culture and psychology reader* (pp. 1-19). New York University Press.
- Le Breton, D. (1999). *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*. Nueva Visión.
- Le Breton, D. (2011). *Conductas de riesgo: de los juegos de la muerte a los juegos del vivir*. Topía.
- Loaiza, A. F., y Pérez, D. (2003). *La dinámica entre las relaciones y los vínculos en los sujetos remitidos a SIMA* [Informe final de práctica profesional investigativa, Facultad de Psicología]. Universidad de San Buenaventura Cali.
- Mead, M. (1992). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Paidós.
- Moreno Carmona, N. D. (s.f.) *El plus posible*. http://clinicadelosocial.weebly.com/uploads/6/6/9/1/6691816/el_plus_posible.pdf
- Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Odile Jacob.
- Otero, J. (s.f.). *A propósito del plus*. http://clinicadelosocial.weebly.com/uploads/6/6/9/1/6691816/a_proposito_del_plus.pdf
- Otero, J. (1999). *Hacia una psicología de la ciudad: cuatro conferencias sobre clínica de lo social*. http://clinicadelosocial.weebly.com/uploads/6/6/9/1/6691816/hacia_una_psicologa_de_la_ciudad_cuatro_conferencias_sobre_clnica_de_lo_social.pdf
- Pedinielli, J. L. (1996). *Introducción a la psicología clínica*. Biblioteca Nueva.
- Rodríguez, P. E. (2006). La intervención clínica en contextos de pobreza y exclusión: algunas perspectivas. *Revista Venezolana de Psicología Clínica Comunitaria*, (6), 31-68.

- Rodríguez, P. E. (2010). Entre la clínica y la cultura: psicoterapia con pacientes en condiciones de pobreza y exclusión. En A. E. Hincapié y M. Montero (Eds.), *Sujetos políticos y acción comunitaria: claves para una praxis de la psicología social de la clínica comunitaria en América Latina* (pp. 269-299). Universidad Pontificia Bolivariana.
- Rodríguez, P. E. (2021). *Dimensiones de la exclusión psicosocial: elementos para la teoría, la investigación y la intervención*. Editorial Universidad del Valle.
- Rogoff, B. (2003). *The cultural origins of human development*. Oxford University Press.
- Sampson, A. (2000). Hacia un marco conceptual: funciones y sentidos de la cultura. En M. C. Tenorio (Ed.), *Pautas y prácticas de crianza en familias colombianas* (pp. 259-268). Ministerio de Educación Nacional; OEA.
- Sechehaye, M. (1958). *La realización simbólica y diario de una esquizofrénica*. Fondo de Cultura Económica.
- Sontag, S. (1996). *La enfermedad y sus metáforas*. Taurus.
- Triandis, H. (1995). *Individualism & collectivism*. Routledge.
- Vigotsky, L. (1996). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Crítica.
- Zuleta, E. (2004). *Arte y filosofía*. Hombre Nuevo.
- Winnicott, D. W. (1972). *Realidad y juego*. Granica.

Comprensión y juicio estético

- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Península
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Arendt, H. (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Paidós.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Paidós.
- Bandura, A., Barbaranelli, C., Caprara, G. V., y Pastorelli, C. (1996). Mechanisms of moral disengagement in the exercise of moral agency. *Journal of Personality and Social Psychology*, 71(2), 364-374. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.71.2.364>
- Bauman, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Paidós.
- Beiner, R. (2003). Ensayo interpretativo: Arendt y la facultad de juzgar. En H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (pp. 157-270). Paidós.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Foucault, M. (1984/2000). La ética del cuidado de sí como práctica de libertad. *Nombres, Revista de Filosofía*, (15), 257-280. Traducción Diego Fonti. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/viewFile/2276/1217>
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método* (t. 2). Sígueme.

- Gilbert, P. (2017). Compassion as a social mentality: An evolutionary approach. En P. Gilbert (Ed.), *Compassion: Concepts, research and applications* (pp. 31-68). Routledge; Taylor & Francis Group. <https://doi.org/10.4324/9781315564296-3>
- Gilbert, P. (2021). Creating a compassionate world: Addressing the conflicts between sharing and caring versus controlling and holding evolved strategies. *Frontiers in Psychology*, 11. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.582090>
- Harari, J. (2014). *Sapiens. De animales a dioses: una breve historia de la humanidad*. Debate.
- Kant, I. (2024). *Crítica del juicio*. JOP. (Trabajo original publicado en 1790)
- Marsh, A. (2019). The caring continuum: Evolved hormonal and proximal mechanisms explain prosocial and antisocial extremes. *Annual Review of Psychology*, 70, 347-371. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-010418-103010>
- Monlau, P. (2013). *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Forgotten Books. (Trabajo original publicado en 1856)
- Morin, E. (1984). *Ciencia con consciencia*. Anthropos.
- Morin, E. (1994). Epistemología de la complejidad. En D. F. Schnitman (Comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad* (pp. 421-446). Paidós.
- Nussbaum, M. C (2010). *Sin fines de lucro: por qué las democracias necesitan de las humanidades*. Katz.
- Otero, J. (1999). *Hacia una psicología de la ciudad: cuatro conferencias sobre clínica de lo social*. http://clinicadelosocial.weebly.com/uploads/6/6/9/1/6691816/hacia_una_psicologa_de_la_ciudad_cuatro_conferencias_sobre_clnica_de_lo_social.pdf
- Piff, P. K., Kraus, M. W., y Keltner, D. (2018). Unpacking the inequality paradox: The psychological roots of inequality and social class. *Advances in Experimental Social Psychology*, 57, 53-124. <https://doi.org/10.1016/bs.aesp.2017.10.002>
- Taylor, C. (1992). *La ética de la autenticidad*. Paidós.
- Taylor, C. (2003). *Multiculturalismo y política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Schnitman, D. F. (Comp.). (1994). *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Paidós.
- Stiglitz, J. (2002). *El malestar en la globalización*. Taurus.
- Winch, P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*. Paidós.
- Zimbardo, P. (2008). *El efecto Lucifer: el porqué de la maldad*. Paidós.

De la actividad estética y sus aplicaciones

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Altuna, B. (2010). *Una historia moral del rostro*. Pre-Textos.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Paidós.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Paidós.
- Bandura, A. (1999). Moral disengagement in the perpetration of inhumanities. *Personality and Social Psychology Review*, 3(3), 193-209.
- Bauman, Z. (2009). *El arte de la vida: de la vida como obra de arte*. Paidós.
- Bauman, Z., y Donskis, L. (2019). *Maldad líquida*. Paidós.
- Benjamin, W. (2013). *Libro de los pasajes*. Akal.
- De Sica, V. (Dir.). (1956). *Umberto D*. [Película]. Rizzoli Film.
- De Swaan, A. (2016). Dividir para matar. Una exploración de la mentalidad genocida. *Semana*.
- Didi-Huberman, G. (2010). *Ante la imagen. Pregunta formulada a los fines de una historia del arte*. Cendeac.
- Dreyfus, H., y Rabinow, P. (1984, 26 de junio). Michel Foucault: “el sexo es aburrido”. *El País*. https://elpais.com/diario/1984/06/27/cultura/457135204_850215.html
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. La Piqueta.
- Freud, S. (1992). La transitoriedad [1916]. En J. Strachey (Ed.), *Edición standard al español de las Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 305-312). Amorrortu.
- Fromm, E. (2015). *El corazón del hombre*. Fondo de Cultura Económica.
- Mandoki, K. (2008). *Estética cotidiana y juegos de la cultura. Prosaica I. Siglo XXI*.
- Metz, C. (2001). *El significante imaginario: psicoanálisis y cine*. Paidós.
- Naharro, A., y Pastor, Á. (Dirs.). (2009). *Yo, también* [Película]. Alicia Produce; Promico Imagen.
- Nussbaum, M. C. (2019). *La monarquía del miedo: una mirada filosófica a la crisis política actual*. Paidós.
- Real Academia Española. (2021). *Diccionario de la lengua española*. RAE.
- Otero, J. (s.f.a). *A propósito del plus*. http://clinicadelosocial.weebly.com/uploads/6/6/9/1/6691816/a_proposito_del_plus.pdf
- Otero, J. (s.f.b). *Terrorismo y metamorfosis*. http://clinicadelosocial.weebly.com/uploads/6/6/9/1/6691816/terrorismo_y_metamorfosis.pdf
- Otero, J. (1999). *Hacia una psicología de la ciudad: cuatro conferencias sobre clínica de lo social*. http://clinicadelosocial.weebly.com/uploads/6/6/9/1/6691816/hacia_una_psicologa_de_la_ciudad_cuatro_conferencias_sobre_clinica_de_lo_social.pdf

- Quiles del Castillo, M. N. (2016). La maldad: cómo se convierte al otro en víctima. En M. N. Quiles del Castillo, *Psicología de la maldad: cómo todos podemos ser Caín* (pp. 21-31). Alfaomega.
- Todorov, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien: indagación sobre el siglo XX*. Península.
- Wiesel, E. (1999). *Los peligros de la indiferencia*. Séptimo Encuentro del Milenio en la Casa Blanca, Washington. <http://dolphin.blogia.com/2008/041901-elie-wiesel-.php>

Sobre los autores

Joel Otero Álvarez y su obra

Moreno Carmona, N. D. (2020). Lo humano hoy, pasa por lo máquico y lo terrorista: renovando la psicología desde la tiranía de la escritura. En J. Orejuela y L. Patiño (Eds.), *Formar-se en psicología: conversaciones con maestros de la disciplina* (t. 2, pp. 145-180). Editorial EAFIT.

Juan José Cleves Valencia

Psicólogo y Magíster en Psicología Clínica, con experiencia en psicoterapia, miembro activo del Grupo de Investigación en Neuropsicología y Psicología Clínica de la Facultad de Psicología, Universidad del Valle (Ciudadela Universitaria Meléndez). Ha desempeñado funciones como docente asistencial en contextos hospitalarios y en áreas de bienestar universitario, además de haber sido tutor de pasantías y director de proyectos de trabajo de grado. Su experiencia docente abarca áreas de Psicología Clínica, Psicología de la Salud y Psicología del Desarrollo. Sus intereses de investigación se centran en la salud mental y los procesos psicológicos asociados a enfermedades crónicas orgánicas, campos en los que ha publicado artículos científicos.

Pablo Fernández Christlieb

Profesor titular “C” tiempo completo en el Departamento de Psicología Social de la Facultad de Psicología en la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de Michoacán (México). Magíster en Psicología Social por la University of Keele en Inglaterra. Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estancias posdoctorales en el Laboratoire de Psychologie Sociale, Université Paris-Descartes (París, Francia); en el Doctorado de Psicología Social en la Universidad Autónoma de Barcelona

(España); y en el Laboratoire de Psychologie Sociale, École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris, Francia). A lo largo de su trayectoria, ha publicado diversos libros, artículos, ensayos, etc.

Norman Darío Moreno Carmona

Psicólogo, Magíster en Educación con énfasis en Desarrollo Humano y Doctor en Investigación Psicológica. Es profesor Titular en la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad de San Buenaventura Cali. Su labor investigativa se ha centrado en proyectos sobre infancia, adolescencia y familia, y cuenta con múltiples publicaciones en libros, capítulos de libro y artículos científicos, además de haber presentado múltiples ponencias a nivel internacional. Ha sido tutor de trabajos de grado, tesis de maestría y doctorado en Psicología y Ciencias de la Educación, así como asesor de prácticas y docente en diferentes áreas de la psicología y la investigación.

Nicolasa María Durán Palacio

Psicóloga, Especialista en Psicología Clínica, Magíster en Psicología y Doctora en Filosofía. Es docente Investigadora en la Facultad de Psicología y Ciencias Sociales de la Universidad Católica Luis Amigó.

Sonia Natalia Cogollo Ospina

Doctora en Artes, Magíster en Literatura Colombiana, Especialista en Gerencia Integral y Psicóloga. Ha ejercido como docente en la Universidad de Antioquia, la Universidad Católica Luis Amigó y la Institución Universitaria de Envigado. Sus áreas de investigación incluyen la psicología estética, la psicología de la maldad, las relaciones entre cine y psicología, y el conflicto armado colombiano.

Clínica de lo social. Hacia una psicología transdisciplinar es un manifiesto, un plan de trabajo y una hipótesis fecunda. En cuanto manifiesto, rompe frontalmente con numerosos esquemas habituales a propósito de las ciencias en general, de la psicología en particular, tanto de un punto de vista teórico como de sus utilidades prácticas (procesos terapéuticos, por ejemplo). Por ello, constituye un plan de trabajo: cada una de sus afirmaciones solicitan esfuerzos investigativos, pruebas empíricas, cuestionamientos razonados. No se trata de simples declaraciones, sino de propuestas preocupadas por producir conocimientos y argumentos sostenibles. Hipótesis fecunda, por cierto, porque el investigador aguerrido –tanto como el principiante– encontrará en esta obra una guía de orientación fructuosa, indicadores para exploraciones inéditas. Nada impide que el profesor, en fin, continúe enseñando su especialidad, pero sabiendo que esta manera es parcial y parcelaria de tomar en cuenta aspectos de una realidad que lo superan por todos lados, recontextualiza constantemente sus logros e impone inexorables mutaciones.

Lejos de evadirse en un algún más allá abstracto, esta clínica busca lo concreto de las situaciones y lo carnal de los seres. No se trata de una clínica psicológica, enteramente confinada en el perímetro de dicha disciplina, sino de una clínica con la psicología, con sus perspectivas particulares y sus aportes no exclusivos.

Esta Clínica de lo Social no es tampoco una clínica sociológica, encerrada en los límites disciplinarios; pues moviliza preciosos recursos sociológicos, en términos de razonamiento y de herramientas de indagación. Pero su preocupación mayor es lo social, la ciudad, término que designa los entrecruzamientos constantes de dimensiones políticas, económicas, subjetivas, poéticas. Lo social no como cosa, sino como proceso.

Aquí, lo humano se halla en juego, que lejos de ser el nombre de un pretendido objeto de la psicología, aparece como “el lugar posible de todas las incertidumbres”, esto es, de todas las aperturas.

Ninguna duda al respecto: la opción transdisciplinaria, que con razón el autor diferencia del inter- y del pluridisciplinario, define el desafío epistemológico y clínico del siglo XXI.

Saül Karsz


**EDITORIAL
BONAVENTURIANA**
UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA

VERGILADA MINEREDUCACIÓN



editorialbonaventuriana



@EditBonaventuri



EditorialBonaventuriana



editorial-bonaventuriana



editorialbonaventuriana

www.editorialbonaventuriana.usb.edu.co