EN MARCHA HACIA LA CONCRECIÓN

En torno a una filosofía del infinito

Enrique González Rojo

2004-2005

In memoriam de mi amigo y camarada

Bernardo Bader Ocampo

CAPÍTULO I

LA PREGUNTA DEL SER Y EL SER DE LA PREGUNTA

1.1. Ontica y ontología

La pregunta es la materialización de la curiosidad. Tengo la impresión de que puede haber diversos comienzos para filosofar, pero todos ellos, independientemente de la estrategia investigadora que impliquen, parten de uno o más interrogantes tácitos o expresos. Las preguntas se enfocan o pueden enfocarse prácticamente a todo: al **cómo**, al **para qué**, al **por qué**, al **dónde**, al **cuándo**, etc.; pero la pregunta primera va dirigida, o debería hacerlo, al **qué**. El fundamento de esta aseveración radica en el hecho de que la pregunta por el **qué** (**qué es tal cosa**) precede y funda a todas la demás. Así como en el corazón y las arterias la dilatación (diástole) "pide" una contracción (sístole), toda pregunta "demanda" una respuesta. Como la respuesta a una pregunta, puede ser a su vez una pregunta en busca de respuesta, etc., el filosofar –y la habitual actitud preguntadora del niño tiene cierto carácter filosofante– implica una **sui generis** vinculación de preguntas y respuestas. La historia de la filosofía –y en especial de la filosofía del siglo pasado– dejó en claro que hay dos clases de preguntas: la pregunta sobre el ente y la pregunta sobre el ser. Heidegger llama **pregunta conductora** a la primera y **pregunta fundamental** a la segunda, porque piensa que la respuesta que se dé al primer interrogante, si resulta pertinente, puede servir al filósofo como trampolín o peldaño para formular, en los términos adecuados, la interrogación capital. Pero antes de hablar de la pregunta, conviene preguntarnos sobre el que pregunta. ¿Quién pregunta, en efecto, y por qué? La respuesta está a la mano: pregunta el **existente**, es decir, alguien que tiene la curiosidad y la capacidad de hacerlo. El existente es un ente entre otros, o dicho de otro modo, es una presencia circundada de presencias –como ocurre, por lo demás, con todas y cada una de ellas–, dotada de una peculiaridad: es un ente que pregunta. ¿Y a qué se debe que este existente–que–pregunta lleve a cabo tal cosa? A que cae en cuenta –intuye primero, reflexiona después– que **sabe que no sabe**, siente curiosidad, desea saber, e interroga (es decir: se interroga) para saber. El existente es, entonces, un ente que antes de interrogar a los demás, se interroga a sí

mismo, y sólo en el caso de no hallar en él la respuesta –que es lo más común– pregunta a los otros. Preguntar es la devoción del pensamiento (Heidegger).

Si el ente que pregunta echa la vista en su redor, advierte que hay dos tipos de entes: los entes que preguntan (o sea los existentes) y los entes que no lo hacen (o sea las cosas). A decir verdad el existente no es sólo un ente que pregunta sino también un ente preguntado. El existente es, en efecto, un ente que pregunta por los entes–cosas, que pregunta por los otros existentes y que pregunta por sí mismo.

La pregunta ¿quiénes son los entes? no se agota con la respuesta que acabo de apuntar: aquellos que preguntan y aquellos que no lo hacen o, lo que tanto vale, los existentes y las cosas, sino que exige una ampliación como lo pone de relieve una nueva pregunta: ¿qué es la **pregunta** sobre el ser planteada por el ente que pregunta? Este interrogante será contestado diciendo que la pregunta en cuanto tal también **es**. Tiene una entidad distinta, desde luego, al ente que pregunta (existente) y al ente que no lo hace (cosa); pero también es o también forma parte de los entes. Esto que acabamos de ver es, entonces, un comienzo, o mejor, las premisas para él.

Además de mostrar su inicio, el filosofar supone un método. No una regla que se aplica artificialmente al contenido, o un camino por el cual puede desplazarse cualquier viandante, sino un camino que es, como recomendaba Hegel, su propio caminante. Mi método –al que llamaré de **derivación dialéctico–especulativa**, va a consistir más que nada, lo voy a adelantar, en **ir de lo singular abstracto a lo universal concreto**. La palabra abstracto significa aquí abstraído, separado, aislado. El vocablo concreto quiere decir, en cambio, que se hace abstracción de o se trasciende las abstracciones (separaciones). El método que acabo de mostrar no parte de la ecuación de igualdad entre lo singular y lo concreto, y lo universal y lo abstracto, como hace el empirismo de todo tipo, sino que afirma que lo singular es abstracto porque se concibe o registra como aislado, y lo universal es concreto porque introduce la relación que da coherencia no sólo a una totalidad sino a los entes imbricados en ella.

Hay quien propone que se comience por la relación sujeto-objeto; en el entendido de que el **sujeto** es un ente y el **objeto** es otro y que uno remite a su opuesto de manera

obligatoria. No hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto. Si aceptáramos dicha tesis partiríamos de lo que un filósofo (Richard Avenarius) llamaba la **correlación de principio**. Según este punto de vista no hay precedencia del objeto respecto al sujeto ni viceversa. El filosofar tendría que comenzar necesariamente por esta relación insoslayable y prioritaria. Pese a sus inconvenientes, que saltarán a la vista más adelante, partamos pues del supuesto de la **correlación** del sujeto y el objeto.

Partiré de esta **correlación**. Un arranque similar lo hacen Hegel con la **certeza sensible** y Marx con la **mercancía**. En ambos casos alúdese a una fase primigenia del proceso cognoscitivo. En Hegel se trata de un **momento** (de esa ciencia de las experiencias de la conciencia que es la **fenomenología**) caracterizado por su falsa concreción y su singularidad abstracta. En Marx de la "célula" económica (la mercancía) considerada inicialmente al margen de su circulación y los avatares que le espetan en la economía de mercado. En ambos casos se pasará de la célula al tejido o, como diría Ramón y Cajal, de la citología a la histología. Este tránsito de la parte al todo o de la estructura al sistema es una derivación, la derivación a la que, en una formulación cercana, por ahora, a Hegel, he dado el nombre de proceso que va de lo singular abstracto a lo universal concreto.

La oposición sujeto-objeto (o, si se prefiere, noesis-noema) es un mundo o un circuito de entes: el ente que pregunta y el ente del que (o por el que) se pregunta: la cosa. La **correlación de principio** entre el sujeto y el objeto es la **unidad de dos identidades** (existente y mundo), lo cual nos muestra que antes de cualquier derivación o desplazamiento que trascienda a la célula de la **correlación**, ya hay una oposición (entre el sujeto y el objeto) y un enlace (una unidad de contrarios). Me gustaría asentar –dando un deliberado y efímero salto a lo que deberá advenir posteriormente– que esta unidad y lucha de contrarios (del **cogitatum** y las **cogitata**) es ya una "primera" encarnación formal/material de la noción **ser de los entes** –como la llama Heidegger- en que la forma es lo que limita y la materia lo limitado.

Pero volveré a mi comienzo: a la "célula" de la **correlación**. A la pregunta ¿qué es un ente? podemos responder: es una presencia, un estar-ahí. Esta respuesta vale para toda

suerte de entes: los existentes, las cosas, las preguntas, las ideas. Todos ellos tienen carácter entitativo porque hacen acto de presencia. Su "salir a escena" o el hallarse "arrojados" puede diferir sustancialmente, y de hecho difiere; pero en todos los casos llenan el hueco que deja un vacío. Esta es la razón por la que la **respuesta expresa**: el ente **es una presencia**, implica una **respuesta tácita**: el ente **es una presencia porque no es una ausencia**, o, tan sólo: el ente **es una no ausencia**. Si a la disciplina que estudia los entes le damos el nombre de óntica, podemos decir, entonces, que **toda óntica va acompañada de una me-óntica**.

Esta necesaria vinculación entre la afirmación y la negación la volveremos a encontrar cuando, llevados por la pregunta fundamental, nos interroguemos por el ser, y respondamos, por ejemplo, que el ser **es aquello que hace que los entes sean tales**. En efecto, lo que permite que el **ser** sea la esencia de los entes es **la presencia**, en tanto que el **no ser** no es la esencia de los entes porque es **la ausencia**. La aseveración el **ser es la no ausencia**, nos devela asimismo que **toda ontología va de la mano de la meontología**. [1]

Pero ahora nos hallamos con un nuevo concepto: lo **universal-abstracto**. La relación entre lo afirmativo y lo negativo en los entes y en el ser, la óntica y la ontología acompañadas por la me-óntica y la me-ontología son **universales abstractos**. Son aseveraciones vacías, tautológicas, pleonásmicas. Lo singular es **abstracto** cuando se le aísla del conjunto, de la relación o del sistema. Lo universal es **abstracto** cuando se le aísla o separa de los entes. Lo universal es **concreto** cuando sintetiza lo singular y el sistema o cuando esclarece los enlaces entitativos de la totalidad. Lo **universal abstracto** ocupa un lugar intermedio entre lo **singular abstracto** y lo **universal concreto**. El objetivo del método que propongo no es, en general, ir de lo **singular abstracto** a lo **universal abstracto** porque en tal tránsito no se saldría de la abstracción-aislamiento: ni de lo singular a lo particular con vistas a lo universal, ni de la generalización vacía y tautológica a la concreción de los entes-en-relación.

[1] Heidegger dice: "Nosotros usamos esa expresión (ser) para nombrar en primer lugar todo lo que no es simplemente nada". Martin Heidegger, **Nietzsche**, I, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, p. 228.

Ya Hegel hacía notar que el **ser** y la **nada**, como universales abstractos, se identifican. Para que el **ser** pueda comprender cualquier ente tiene que prescindir de todo atributo, con lo cual acaba por identificarse con la **nada**. Pero este concepto de ser-nada identificados es la pura vaciedad, el **mundo de las tautologías**, ámbito en que, sin añadir un ápice al conocimiento, decimos cosas como: el ser es, el no ser no es, el ser no es no ser, el no ser no es ser, etc. Hay sin embargo una salida: ir de lo **universal abstracto** a lo **universal concreto**. Esta transmudación, a la que me referiré después, consiste en sustituir la identificación formal del ser y la nada por su síntesis real, lo cual nos da un producto sorprendente: el **devenir**. El devenir es, en efecto, la síntesis de la generación y la corrupción, del ser y el no ser, de la ontología y la me-ontología, pero dejaré por ahora este problema que representa un salto a gran distancia de lo que estábamos viendo y de la estrategia metodológica emprendida.

Aunque el método de la derivación dialéctico-especulativa busca ir en general de lo **singular abstracto** a lo **universal concreto** o, si se prefiere, del o los entes aislados a la colectividad articulada, en ocasiones requiere un paso intermedio: elevarse a lo **universal abstracto** para "descender" después a lo **universal concreto**. Ya lo dije: lo universal abstracto, auque sea una noción abarcante o generalizadora, se abstrae o aísla de las características esenciales de los entes. Por ejemplo, si empezáramos el análisis económico por la **sociedad**, comenzaríamos por lo que Marx llamaba "una presentación caótica del conjunto". Se trataría, sí, de un universal, pero de un conjunto que, al no apropiarse epistemológicamente de determinaciones esenciales más simples, se movería en el nivel de lo **universal abstracto**. Si, en cambio, nos desplazáramos del concepto **sociedad** al de **sociedad dividida en clases sociales**, abandonaríamos la "representación caótica del conjunto" por una "rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones". El universal abstracto es sólo una estación de paso, un punto y seguido, una respuesta provisional. Es sólo un nombre colectivo y detenerse en él, considerarlo la estación terminal o absolutizarlo, es caer en una falsa conciencia, en una ideología. Sólo tiene sentido si, viniendo del singular abstracto, se dirige hacia el universal concreto.

Para trascender la **correlación de principio** entre sujeto-objeto –que es un singular abstracto– y las generalizaciones vacías –que son universal abstracto– hay que analizar las puertas de salida posibles: las **derivaciones prerreflexivas** y las **derivaciones reflexivas** que destruyan el aislamiento de la "célula" sin caer en la vaciedad abstractiva del ser. Las **derivaciones prerreflexivas** se basan en el sentimiento, que embarga al existente, de que hay un **antes** de su circunstancia y habrá un **después**. La primera negación del aislamiento al que nos confina la **correlación de principio** es, pues, emocional, no discursiva. Las **derivaciones reflexivas**, que apuntalan a las precedentes, son **inferencias apodícticas** y se basan en idéntica presuposición.

1.2. ¿Cómo trascender la correlación de principio? Primera parte

El necesario rebasamiento de la **correlación de principio** no se puede llevar a cabo sin un tránsito de la mostración/descripción de la correlación noética (sujeto-objeto) a la condición **real** que la hace posible. Esta condición de posibilidad es paralela al concepto kantiano de **condición de posibilidad trascendental**, pero mientras que la kantiana se pregunta por lo que, en las facultades cognoscitivas, vuelve posible la experiencia, mi concepto pregunta por lo que hace posible a la realidad misma de la **correlación** de la que hemos partido. La **derivación o inferencia apodíctica** implica no sólo un desarrollo o ampliación de la ontología –como al pasar de la célula al tejido–, sino un desarrollo de la **epistemología** porque se va de la mera descripción fenomenológica (que arroja este dato: cómo funciona la **correlación de principio**) a la actitud explicativa: ir a los antecedentes y suponer sus consecuentes efectivos. Lo **anterior** temporal lo "siente" la derivación prerreflexiva y lo "sabe" la inferencia apodíctica. Y otro tanto respecto a lo **posterior**.

Las inferencias apodícticas se aplican a los dos términos de la **correlación de principio**: al existente y al mundo. Pero ¿el **existente** puede constreñirse a ser **sujeto** y el **mundo** a ser **objeto**? Pienso que no. El cuerpo no es simplemente la parte del objeto o del mundo que está más cerca de mí o que está a la mano. El cuerpo es aquella parte del mundo **que me pertenece** o en y por la cual soy. Si esto es así, si el cuerpo no puede

equipararse con cualquier ente exterior, porque es el pedestal somático en que habito, no puedo concebir la **correlación de principio** –como Berkeley, los empirio-criticistas o la fenomenología husserliana– como la unidad idealista, **descorporizada**, del sujeto-objeto o de un sujeto que "ve" a su cuerpo del lado de los entes que lo rodean. La **correlación de principio** de que hablo es **la unidad y lucha entre el existente –que implica cuerpo y alma– y las circunstancias (mundo)**.

Mi primera experiencia no es sólo **pensar** –y hacerlo como un sujeto frente a un objeto–, sino también **sentir** y **querer**. No sólo pienso y me pienso, sino opero sobre mi cuerpo y mi cuerpo opera sobre mí. El sentir y el querer implican la evidencia de la acción corporal en mí y de la acción mía en mi cuerpo. A esto –sentir y querer– lo llamo **vivir el cuerpo**. En la **correlación de principio** no sólo soy un sujeto enfrentado al objeto, sino un existente que vive su cuerpo cuando se interrelaciona con el mundo.

¿Cómo sería la "inferencia apodíctica" planteada en clave idealista o sea arrojando al cuerpo al mundo exterior? El **objeto** (implícito en la **correlación de principio**) nos conduciría al concepto de la **res extensa** y el sujeto (contenido en la misma **correlación**) nos llevaría a la noción de **res cogitans**. Y aquí surgiría el problema del dualismo y de los intentos y las dificultades para superarlo: el propio Descartes (con l**es** e**sprits animaux**), el **ocasionalismo** de Geulincx y Malebranche, la **armonía pre-establecida** de Leibniz, la unidad originaria en la **Sustancia** de Spinoza, etc.

Pero veamos más de cerca este problema. La inferencia cartesiana es idealista, y aun idealista subjetiva, porque el arranque del entimema (**dubito, ergo cogito**) escoge una vivencia (la duda) para edificar sobe ella la primera evidencia (clara y distinta): dudo de todo, menos de mi duda. Es claro por qué escoge Descartes esta vivencia: porque la garantía de certidumbre es más elocuente si se yergue sobre su negación. Pero si prescindimos de esta razón "estratégica", hay otras vivencias de las que no podemos dudar o, si se prefiere decirlo así, de las que resulta indudable que **no** nos producen dudas: como es el caso del **sentir**, el **querer** y el propio **pensar**. La primera deducción podría replantearse así: **siento, luego**

pienso, lo cual significa, en efecto, **siento, luego pienso que siento**. O así: **quiero, luego pienso**, lo cual igualmente quiere decir: **quiero, luego pienso que quiero**.

Una descripción más rigurosa debería decir: **siento, quiero, dudo, luego pienso**, que significaría: **siento, quiero, dudo, luego pienso que siento, quiero, dudo**, y si pienso así, **luego existo**[1] Pero además nos podemos saltar el **cogito**. ¿Cómo es eso? Podemos decir: **dudo, luego soy**; o **siento, luego soy**; o **quiero, luego soy**. Y ello es así porque el **dubito** implica el **cogito**, y el cogito implica el **sum**. El entimema cartesiano está formado en realidad por dos juicios analíticos y, por consiguiente, tautológicos: **dudar es pensar**, **pensar es ser**. Son, sin embargo, dos juicios analíticos **reductivos** porque todo dudar es pensar, pero no todo pensar es dubitativo, y porque todo pensar es ser, pero no todo ser es pensar. Mas entre las vivencias (dudar, sentir, querer y añado pensar) hay también un juicio analítico reductivo con ser (**dudo, luego soy** / **siento, luego soy** / **quiero, luego soy**) en que, para no hablar sino del primer caso (del **dubito**), si bien toda duda **es**, no todo ser es duda, e igual con los otros casos.

Ahora bien, si introducimos y ponemos el querer y el sentir al mismo nivel que el **dubito** y el **cogito**, no sólo somos conscientes de la correlación de principio entre la **res cogitans** y la **res extensa**, sino de una dicotomía entre el **existente** y el **mundo** porque mientras el **cogito** es pensamiento, es facultad anímica –que tiene al noema como referencia–, el querer y el sentir implican cuerpo. La **correlación de principio** interpretada **en clave idealista** arroja sin más al cuerpo del lado de la naturaleza (o de la **res extensa**); la **correlación de principio**, interpretada en cambio sin tal prejuicio, hace una diferencia entre la naturaleza externa que rodea a mi cuerpo, y mi cuerpo relacionado esencialmente con su manifestación anímica.

1.3. ¿Cómo trascender la correlación de principio? Segunda parte

Ante la imposibilidad de superar el dualismo entre lo espiritual y lo sensible puesto en circulación por el platonismo y retomado por tantos filósofos posteriores (tanto **empiristas**

[1] Aunque les he dado la forma inferencial de "tal cosa, **luego** tal otra", en la vida cotidiana las tres vivencias de que hablo se presentan, cada una, como un par de evidencias que se dan casi simultáneamente: siento, por ejemplo, y pienso que siento, etc.

como racionalistas), la historia de las doctrinas filosóficas, en una de sus líneas importantes, desemboca en el método fenomenológico de las **reducciones eidéticas** por medio de la cual se pone entre paréntesis (en **epojé**) todo lo que exceda a la relación cogitativa entre un sujeto y un objeto, es decir, lo que se halle, si hay algo que se encuentre ahí, en el más allá de ese ser pensante que, por la **intencionalidad**, se halla arrojado a la aprehensión de su correlato. La fenomenología aprisiona, pues, al existente y al mundo en la **correlación de principio** del sujeto y el objeto. Yo pienso que ha llegado la hora de anular el paréntesis fenomenológico o, lo que tanto vale, trascender la **correlación de principio**.

Si nuestra reflexión es guiada por la inferencia apodíctica (o forzoso condicionamiento de posibilidad), nos desplazamos (hacia el pasado) a los antecedentes objetivos, mundanos, de la parte **objeto** de mi **correlación de principio**. Esta derivación nos muestra que así como el término **sujeto** empobrece al existente, la palabrea **objeto** hace otro tanto respecto al **mundo**. La **correlación de principio** de la que parto es, por eso, la que se da entre el existente y el **mundo** y no –la empobrecida e idealista– que se establece entre el sujeto y el objeto o el yo y el no yo (Fichte). El mundo que "veo" –pienso, siento, quiero– viene de un mundo que fue y no "vi" porque yo aún no existía. Y lo mismo si me desplazo mentalmente hacia delante (hacia el futuro), o sea, a los consecuentes objetivos. El mundo que "veo" y en el que me inscribo dará a luz un mundo que será y ya no "veré" porque este existente que soy ya no será. ¿Estas afirmaciones pueden ser socavadas por el **dubitandum est**? Hay **dudas moderadas** que se disipan cuando adviene la evidencia o la demostración. Pero hay **dudad pertinaces** que se hallan aferradas obcecadamente a su dubitación. En el caso de las **evidencias** de la derivación, del paso de la célula al tejido y del tejido a la anatomía y la fisiología, etc., podría surgir una de estas dudas pertinaces arguyendo que –como diría Heidegger– la **humanización** de la interpretación del mundo es insoslayable. Argumento contra esta **duda pertinaz** sería **sacar a flote la absurdidad en que se caería de negarse la evidencia de la derivación**. Si, en efecto, no hay derivación real, sino sólo mental, el objeto es –sin una red de **relaciones reales** que le dé contenido y concreción–, un **coágulo incausado**, inimaginable, carente de sentido prospectivo y sin ninguna concreción.

La formulación idealista parte de un prejuicio: piensa que mi realidad primera (esencial) es el alma (o el **cogitatum qua cogitatum**) y resta a mi persona, por lo tanto, **su** cuerpo. Yo soy yo, menos **mi** cuerpo. Falla incluso en su descripción fenomenológica –o se hace una falsa inferencia, de nula apocticidad– porque no sólo hay una **correlación de principio** entre el **cogito** y su **correlato**, sino, simultáneamente a ella, una **correlación de principio intrapersonal** entre la autovivencia del alma y la vivencia del cuerpo. El **existente** es, en efecto, esta **correlación de principio** entre la autovivencia del alma y la vivencia del cuerpo. El tránsito del **sujeto** al **existente** y del **objeto** al **mundo** representan una primera derivación **metodológica** en el esfuerzo de ir de lo singular abstracto a lo universal concreto. Este cambio de terreno, que podría ser caracterizado como una sustitución del método fenomenológico por el dialéctico, podría llevarse a cabo si se tomara con radicalidad el llamado de Husserl de "ir a la cosa misma" porque si, en este volcarnos a la cosa, advertimos su aislamiento, su abstracción, la insuficiencia entitativa de su puntualización, nos veríamos forzados a romper con las ligaduras de la mera representación subjetiva. Algunos pensadores, como Tran Duc-Thao, han tenido la audacia de hacer tal cosa y se han colocado en el correcto camino de la derivación dialéctica.

La inferencia apodíctica implica las nociones de **tiempo** y **espacio**. Se trata de la constatación de la obligatoriedad de la procedencia y del porvenir de cada uno de los términos que conforman la **correlación de principio**. Pero también se trata de la derivación dialéctica desde el **aquí** y el **ahora** hasta el **tiempo** y el **espacio**, como explica Hegel en el capítulo de "la certeza sensible" de la **Fenomenología**. Pero las nociones de tiempo y espacio no sólo deben ser asumidas como formas a priori de la sensibilidad (o sea condiciones subjetivas del conocimiento), como quería Kant, sino como **formas a priori del ser** (o sea condiciones objetivas del conocimiento). Es conveniente recordar que Kant, para apuntalar filosóficamente la física newtoniana, y para salirle al paso al empirismo de Hume, habla de un **juicio sintético a priori** que superaría tanto las simples proposiciones **sintéticas** (a posteriori y contingentes), como los juicios **analíticos** (a priori, universales, necesarios y... tautológicos) que irían acompañados de la **novedad** proporcionada por la experiencia y de la mera repetición de lo mismo tras del análisis del contenido conceptual respectivamente. En el **juicio sintético a priori**, en tanto **sintético** habría novedad,

enriquecimiento cognoscitivo, y en cuanto **a priori** habría necesidad y universalidad. El ordenamiento causal que, por ejemplo, rige en el mundo físico conlleva un conjunto de **juicios sintéticos a priori** porque las síntesis operadas en y por la experiencia se dan enmarcadas en las formas espacio-temporales y en la categoría de la causalidad. El concepto de **formas a priori del ser**, que he empleado, es deliberadamente provocativo[1], sobre todo recordamos que para Kant "lo único que sabemos a priori de las cosas es lo que nosotros ponemos en ellas". Alude al hecho de que no sólo la cognición del ser está condicionada –por las facultades de la sensibilidad, el entendimiento y la razón–, sino también lo están –en su objetividad– todos y cada uno de los entes y los existentes, así como toda **correlación de principio**. La evidencia de que **de la nada nada se engendra**, nos orienta para advertir que si los entes **son**, tienen que ser puestos o generados por otros entes. La **correlación de principio** no puede en cuanto tal extenderse al pasado o al futuro cuando el existente que aprehende su correlato aún no existía o dejará de existir. No debemos permitir que las palabras tiendan aquí una trampa. Aducir, en efecto, que antes de mí existía el mundo, nos obliga a afirmar la insoslayabilidad –asientan algunos– de la **correlación de principio** porque la **conciencia de** está lejos de perder su objeto ya que éste ahora se le presenta como **el mundo de ayer** o, si se trata del futuro, como **el mundo de mañana**. Pero no se advierte que asentar, desde la conciencia, la ausencia del mundo presente en lo pretérito o en lo futuro, desgarra la **correlación de principio**, porque al decir **pienso** en el mundo **anterior a mí** o **posterior a mí**, no estoy contemporizándome con ese mundo sino precisamente sustrayéndome a él. La **inferencia apodíctica** es precisamente el método por medio del cual, pensando en un mundo en el que quien piensa no existe, la conciencia se resta, se autoelimina, aunque paradójicamente se dé este acto de sustracción en la conciencia. Y es que una de las facultades esenciales del pensamiento es imaginar, suponer y, finalmente, **saber** que el mundo no depende, en cuanto ser, de su funcionamiento.

La conciencia maneja las formas a priori del ser porque es inconcebible (palabra que hace referencia tanto al existente como al mundo) que los dos términos de la **correlación de principio** vengan del vacío (o carezcan de antecedentes) y se encaminen al vacío (o carezcan de consecuentes) o sea, porque es imposible imaginar un presente sin pasado ni

[1] Sobre todo recordamos que para Kant lo único que conocemos a priori de las cosas es lo que ponemos en ellas.

futuro y un pasado y un futuro sin una ubicación en un lugar (presente). La inferencia apodíctica no sólo deduce la existencia de entes **antes y después** del existente que interroga, sino que deduce el carácter **cronotópico** en que forzosamente se son los entes. Un presente sin pasado ni futro, convertiría la **correlación de principio** en un "coagulo absurdo". La inferencia apodíctica está destinada especialmente a desestructurar este "coágulo absurdo" que resultaría de absolutizar la **correlación de principio**.

Tiempo y espacio son, pues, **formas a priori objetivo-subjetivas**. Valen tanto para la conciencia –que ve en el mundo una **res gestae**– como para el ser objetivo –que no puede dejar de discurrir en el tiempo y en el espacio con independencia del sujeto. No sólo son necesarias las condiciones de posibilidad **teóricas** de la cognición (Kant), sino las condiciones de posibilidad **reales** de la mundanidad. Aún más, aunque a veces las **formas subjetivas** preceden y fundan, o parecen hacerlo, a las **objetivas**, en lo esencial dependen de éstas, porque el hombre (y con él su conciencia y todas las formas y categorías que maneja) es el resultado de una cierta organización material y porque no puede dejar de hacer actos de deirvación dialéctica.

La inferencia apodíctica no sólo trasciende la **correlación de principio**, hacia atrás y hacia adelante, con las formas objetivas de la temporalidad, sino que la supera al postular con toda contundencia la existencia de la **cosa en sí**. En Kant también aparece esta aceptación. La cosa en sí existe, nos dice, pero es incognoscible. Esta tesis conduce a una doble y contradictoria consecuencia:

a) Por un lado nos retrotrae al encapsulamiento de la **correlación**, porque si la **cosa en sí** es incognoscible, si es el **noúmeno** del cual nada podemos predicar (porque, de hacerlo, lo convertiríamos en **fenómeno** y dejaría de ser cosa en sí, **x** del conocimiento, para devenir **cosa para la conciencia**), entonces la única evidencia epistemológica, al nivel de la razón pura, es la **correlación entre sujeto y objeto** (**fenómeno**), quedando fuera de esta dicotomía todo **transobjeto**.
b) Por otro lado, rompe la **correlación** al poner de relieve que el **fenómeno** (la **cosa para mí**) tiene que ser producto del **noúmeno** (la **cosa en sí**) pues resulta inimaginable para Kant la solución inversa, esto es, la idealista subjetiva: el **esse**

est percipi (Berkeley) que atribuye la génesis entera del objeto de la percepción al sujeto.

Adviértase que ya en Kant las palabras **existencia** y **causa** tienen un doble y opuesto sentido:

1. Por un lado, son **categorías** (la de **existencia** perteneciente a las de de la **modalidad**; la de causa a las de la **relación**) y, por consiguiente, **síntesis recognitivas** de las cuales se sirve el intelecto para poner orden o legislar el mundo de los **fenómenos**.
2. Por otro, no se reprime en hacer uso de ellas en el conocido pasaje de su libro donde, en consonancia con el **realismo** o el **materialismo**, reconoce que el noúmeno existe (con independencia del sujeto cognoscente) y **causa**, en cierto sentido, al **fenómeno**.

Podríamos asentar, en relación con lo precedente, que las categorías pueden ser vistas, ya sea como **categorías a priori del entendimiento**, y a como **categorías a priori del ser**. Kant, en la **Primera Crítica**, habla más bien de las formas, las categorías y las ideas del sujeto trascendental, esto es, de los instrumentos subjetivos que ordenan el caos de sensaciones, y apenas hace referencia –porque la suya es una posición **crítica** que rehúsa las posturas caracterizadas como **metafísicas**– a las formas y categorías que imperan de manera forzosa –a priori– en la misma realidad. Pero es indiscutible que Kant en este **pasaje materialista** al que aludo (aunque caiga en contradicción con su tesis, argumentada en el capítulo de la "Analítica Trascendental", del carácter subjetivo de los conceptos), rompe con la **correlación de principio**, le da contenido material al objeto y se desplaza del singular abstracto al universal concreto.

Los conceptos y las categorías son, pues, como las formas (espacio/tiempo) no sólo "instrumentos" a priori de la cognición, sino del ser. Este carácter **objetivo** de las formas, los conceptos, las categorías y las ideas –puesto de relieve por lo que he llamada **inferencia apodíctica**– desestructura la **correlación de principio** y abre las puertas para una **weltanshaung**. Una vez inmolada la **epojé** que circunscribe y tiene encapsulada a la **correlación**, el objeto se nos despliega en mundo (naturaleza) y el existente en especia

humana (sociedad). El existente, en efecto, supone también antecedentes y consecuentes. No habría **correlación de principio** entre el existente y su mundo, sin progenitores y progenitores de los progenitores, etc., así como tampoco habría especie humana si no hubiera descendientes y descendientes de los descendientes, etc.

El abandono del paréntesis fenomenológico nos lleva forzosamente, hacia atrás y hacia adelante, hacia el fondo y hacia la superficie, a ese encadenamiento de fenómenos que se llama **devenir**. La pregunta conductora por el ente (y la pregunta fundamental por el ser) ha pasado, pues, por estas etapas (respuestas):

- La **correlación de principio** entre el sujeto y el objeto
- La **correlación de principio**, simultánea a la anterior, entre la autovivencia del cuerpo y la autovivencia del alma.
- La **correlación de principio** entre el existente y el mundo.
- El rebasamiento emocional y apodíctico de la correlación existente/mundo hacia atrás (pasado) y hacia adelante (futuro) mostrando qué son las formas espacio-temporales de la realidad.
- También el rebasamiento de la **correlación** por las categorías a priori de lo real.
- El devenir.

1.4. El devenir

Es necesario hablar de la realidad del devenir y del devenir de la realidad. El reposo es circunstancial y relativo, el movimiento insoslayable y absoluto. Lo único que no cambia es el movimiento. Se podría decir que en la esencia última del devenir encarna una forma verbal: la del gerundio. Todo lo que es, se encuentra **siendo**.

En lo que al movimiento se refiere, conviene hacer notar que no sólo hay movimiento de un ente en el espacio, sino movimiento de un ente en el tiempo. No sólo hay desplazamiento, sino mutación. No sólo existe la contradicción externa (motor/movimiento) sino la contradicción interna (lo semoviente). En el devenir se unen ambas contradicciones:

un ser vivo, por ejemplo, que vive y se desarrolla, se desplaza de un sitio a otro, etc. La metafísica tradicional no ha comprendido en general el movimiento como universal concreto, porque lo ha interpretado sólo a la luz de la contradicción externa. El devenir no es algo puesto. No es una criatura. No es el producto de un motor inmóvil que fuera **causa sui** y en que coincidieran la esencia y la existencia. El devenir es semoviente porque lleva en su seno una unidad interna de contrarios, porque da cobijo al ser y al no ser, a lo estable y lo inestable, al reposo y al movimiento.

El devenir es eterno. Del mismo modo en que decimos que de la nada nada se obtiene, podemos decir, inversamente, que el devenir no puede detenerse o que el ser (en devenir) no puede dar de bruces con la nada. El devenir no viene ni va a la nada, porque la "nada" es, junto con el ser, uno de sus elementos conformativos. Nada ha dejado más perplejos a los pensadores que este tenérselas que ver con un devenir que se intuye como infinito en sentido espacial y temporal. ¿Cómo es posible contar lo innúmero?, se preguntaba algún filósofo. O ¿cómo hemos llegado a ser, si, para serlo, ha tenido que transcurrir un infinito? Se está, pues, no sólo ante un problema filosófico grave e inquietante, sino ante el enigma de los enigmas. Pero quizás debemos acercarnos a él reflexionando en que lo infinito se vuelve "impensable" y se convierte en "infinito malo", que decía Hegel, si y sólo si para "pensarlo" se pone en juego la inteligencia discursiva, que todo lo ve –y no puede dejar de verlo– en términos de principio y fin. La capacidad para aprehender la infinitud (el devenir semoviente sin comienzo ni fin) no puede constreñirse a ser el "intelecto de las finitudes", sino que debe transmudarse en una **razón dialéctica especulativa**, la cual no trata de "entender" el movimiento en su totalidad a partir de las intrafinitudes, sino que comienza su reflexión viendo, infiriendo lo infinito como lo **dado original**.

1.5. La posición de Kant

Kant, después de analizar las formas a priori de la sensibilidad en la "Estética trascendental" y las categorías en la "Analítica", examina en la "Dialéctica" entre otros muchos temas, los **paralogismos**, o las falacias lógicas en que puede caer el pensamiento cuando no aplica el método trascendental. Kant, que va en la **Crítica de la razón pura** también de lo singular a lo general, tras de establecer la relación entre la conciencia y el

fenómeno, muestra que éste se despliega en **naturaleza** que no es otra cosa que la totalidad de la experiencia posible o el orden general fenoménico sujeto a leyes. Al llegar a este punto surge la pregunta metafísica tradicional: ¿esta naturaleza es finita o infinita tanto en el espacio como en el tiempo? ¿Esta naturaleza, en lo que a sus componentes mínimos se refiere, es indivisible (atómica) o es indefinidamente divisible? Según Kant se puede afirmar indistintamente una solución u otra. Da lo mismo decir que posee un inicio en el tiempo y un límite en el espacio o que es infinito tanto en el tiempo como en el espacio. Y puédese afirmar igualmente que está conformado por sustancias absolutamente indivisibles o por corpúsculos divisibles **ad infinitum**. Cuando se puede afirmar una cosa u otra, ambas aseveraciones se equilibran, el proceso de la cognición se fractura y el pensamiento debe enmudecer.

Para Kant es imposible afirmar resueltamente que la totalidad del ser sea infinita o finita, porque la noción de **naturaleza** es una **idea** de la razón y, por consiguiente, no brota ni puede hacerlo de la experiencia. La experiencia es siempre limitada. Es imposible tener experiencia de una totalidad, sea finita o infinita. Es cierto que, de acuerdo en el proceso cognoscitivo de la razón pura, se tiende a pasar de lo condicionado a lo incondicionado; pero, al vislumbrar este último momento, se cae en cuenta de que no es posible tener experiencia de lo incondicionado, y todas las afirmaciones a contrapelo de esta aseveración, caerán en ilusiones o en resurrecciones inútiles de la metafísica tradicional. Pero el poder de lo que he llamado la **razón dialéctico-especulativa** –y Hegel, Espíritu– trasciende esas limitaciones. La **inferencia apodíctica**, con la que opera dicha razón, nos conduce del **singular abstracto** de la idea de la naturaleza al **universal concreto** de su infinitud. Adviértase que este tránsito de un nivel a otro es relativo: si se asciende, por ejemplo, del concepto de **objeto** a la noción de realidad, hay un tránsito de un singular abstracto a un universal concreto, pero la **realidad** enfrentada por el existente, puede ser considerada, en otro nivel, como un singular abstracto que debe transitar a otro universal concreto: tal ocurriría si saltáramos del concepto de **realidad** al de la **naturaleza**, etc. La inferencia apodíctica más general nos instala en el universal concreto absoluto –recuérdese que los hay relativos– que es "puesto" por el método dialéctico-especulativo como la **permanente asimilación de que la nada** –en su acepción de universal abstracto– **no puede ni limitar al**

ser, ni sustituirlo, ni generarlo. De la nada, nada emerge. La nada no está en potencia de ser algo.

Cuando Kant concibe la **naturaleza** como la totalidad de fenómenos (sometidos a ley por el sujeto trascendental), está poniendo de relieve un nuevo encajonamiento: del **sujeto** (todo sujeto posible) y la **cosa para mí**. Se trata de una nueva **correlación**: una **correlación de principio generalizada**. Cuando Kant quiere dar el siguiente paso, y trasladarse de lo condicionado a lo incondicionado, desconfía de las tesis que pretenden responder a la pregunta por el soporte último. Lo mismo se puede afirmar que el mundo es finito o que es infinito, ya que la garantía del conocimiento –la experiencia– no existe al llegarse a este nivel. Como Kant no puede acceder al **noúmeno** vía la razón pura, como no le es dable trascender los límites de lo que llamé la **correlación de principios generalizada**, toma otro camino, escoge un vericueto y da un salto (basado más en la fe que en la razón) para conquistar los temas fundamentales de la metafísica tradicional –Dios, el alma y el universo– en la **Crítica de la razón práctica**. No lo voy a seguir en este itinerario. Me interesa más bien volver a lo que Kant llama los **paralogismos de la razón**. Del par de afirmaciones sobre lo incondicionado que examina –el ser es **finito** y el ser es **infinito**– la primera conlleva, a mi entender, un mayor cúmulo de dificultades, porque todo límite en el espacio y el tiempo resulta irracional en el entendido de que, como ya dije, la nada no es un límite, ni una frontera, ni el inicio de otro ser. Simplemente no es. La dificultad para asumir la infinitud del ser (el devenir en su totalidad) es triple:

a) Kant opina que todo pensamiento que exceda a lo meramente empírico carece de fundamento y borda en el vacío. No logran comprender que la **inferencia dialéctico-especulativa** implica **un tipo de experiencia** que, sin ser inmediato –sino condicionante de dicha inmediatez– tiene la apodicticidad que requiere un preguntar exigente.
b) Kant cree que antes de conocer y para conocer hay que examinar el instrumento de la cognición. Resultado de este método, y de la incontestable aseveración de la incognoscibilidad del mundo transobjetivo, es la **correlación de principio** no sólo entre el sujeto y el objeto sino entre el sujeto y la naturaleza. Kant no advierte que, entre las facultades del instrumento gnoseológico, existe la **inferencia**

apodíctica que “pone” una realidad transfenoménica con la seguridad que da el **no salirse nunca** de la causa y el efecto o la condición y lo condicionado hacia las fantasías meontológicas.

c) Kant piensa que sustentar cualquiera de las dos tesis con que se caracteriza lo incondicionado (el universo es finito o el universo es infinito) son **paralogismos**. Kant no cae en cuenta, aunque su disquisición al final de la primera **Crítica** se halle al nivel de la razón –y no ya de la sensibilidad o el entendimiento– que la negación de la infinitud espacio-temporal del devenir parte del subrepticio empleo de una inteligencia discursiva que ve el mundo a partir del prejuicio de que todo, absolutamente todo, tiene un principio y un fin. La tercera categoría de lo cualitativo: la limitación –las otras son la realidad y la negación–, lo acompaña permanentemente y si cumple con toda pertinencia su papel en la dimensión de las finitudes, no lo hace en el nivel de lo infinito.

En cierto sentido podemos decir, por consiguiente, que lo dado no es lo finito, sino lo infinito. Aunque lo **universal concreto absoluto** es el momento más alto del proceso cognoscitivo, es el fundamento o el **prius** de la realidad. El devenir ha existido, existe y existirá para siempre. Los finitos pueden ser contingentes, cambiantes y desde luego efímeros. La infinitud es necesaria e insoslayable.

1.6. Algo sobre la ciencia

No ignoro que algunas hipótesis y teorías científicas cosmológicas suponen que el universo surgió a partir de una gran eclosión (el **big bang**), que está en expansión y que es curvo, finito e indefinido. Pero todas las afirmaciones científicas son intramundanas, ninguna puede referirse a la totalidad del ser de lo que se halla en el **más allá** de la experiencia o los parámetros de la reflexión científica. Este es el terreno específico de la filosofía y el ángulo además en que puede visualizarse la diferencia de niveles de operación entre la ciencia y la filosofía. Pondré un ejemplo. Se ha mostrado, con la utilización del espectro, que el universo, tras del **big bang**, se halla en un proceso de expansión o, lo que tanto vale, que todo él se aleja de un “centro”... Algunos han interpretado esta expansión del universo

(conjunto de galaxias, etc.) como un permanente desplazamiento de lo material a lo no material o, si se prefiere decirlo así, como una colonización gradual de la nada. Esta interpretación, ideológica a más no poder, no sólo se retrotrae a una etapa científica superada –la de Demócrito, Lucrecio, Asclepíades de Bitinia, Gassendi y especialmente Newton que suponían la existencia de un espacio vacío– sino que cae en un dislate filosófico al dar por sentado que el ser le va ganando terreno al no ser. Tomando en cuenta que el espacio no es sino una forma de la materia, la expansión cosmológica tiene que ser entendida como la colonización del ser en una de sus modalidades (de materia menos densa y más sutil) por un universo integrado por otra forma de materia (más densa y menos sutil).

CAPÍTULO II
IDEALISMO, REALISMO, MATERIALISMO

2.1. Frecuente es que se inicie la reflexión filosófica mostrando que, en lo que a la epistemología se refiere, hay dos posiciones señaladas y contrapuestas: el **idealismo** y el **materialismo**, y que, en lo que alude a la **ontología**, hay también un par de concepciones que rivalizan: la **metafísica** y la **dialéctica**. Se pasa a continuación a definir las dos tesis de la primera problemática y las otras dos de la segunda. Si, por ejemplo, el que lleva a cabo lo anterior es un marxista, dirá que el **materialismo** es tal cosa... (a diferencia del **idealismo**), aseverará que la **dialéctica** se caracteriza por... (en contra de la **metafísica**) y concluirá que frente al idealismo **dialéctico** (Hegel) y el materialismo **metafísico y mecanicista** (desde Diderot a Moleschot y Büchner) hay que generar un **materialismo dialéctico** que rechace el **idealismo** de los pensadores que entrevieron la dialéctica o el álgebra de la revolución (Herzen) y recuse la metafísica de los filósofos que vislumbraron ese "realismo sin concesiones" que es el **materialismo**.

2.2. Este "comienzo" no es falso; pero no empieza en verdad por el principio. Deja muchos cabos sueltos. Da saltos mortales y nos deja huérfanos de un esclarecimiento –que en verdad es imperioso– del primer encuentro con la "cuestión filosófica". Vamos a suponer que arranquemos de esta definición del **materialismo filosófico**: "se trata de aquella concepción del mundo que da preeminencia al ser material sobre la conciencia o cualquiera de sus manifestaciones". Adviértase que este modo de empezar una disquisición filosófica, surge más con una respuesta que con una pregunta. Es posible que parta del interrogante tácito o expreso: ¿qué es el materialismo? Pero no me refiero a esa pregunta, que es una pregunta por la definición, sino a las preguntas iniciales, previas, condicionantes, sin las cuales las definiciones epistemológicas y ontológicas se presentan como derivadas, abstractas, faltas de fundamentación. La definición apuntada nos dice en qué consiste el materialismo, en contra de la concepción que le es antagónica, pero no nos responde a las preguntas: ¿Por qué dicha concepción piensa que es necesario dar preeminencia a un término sobre el otro? ¿Cómo se trasciende la **correlación de principio** –que es sin duda la primera evidencia **de la conciencia**– y se afirma la existencia de una cosa en sí? ¿Qué

facultad de la conciencia –si es que existe– le permite a la reflexión cognoscitiva del filósofo suponer que, a pesar de la simultaneidad empírica de los integrantes de la **correlación**, hay la prioridad ontológica de uno de ellos? ¿Cómo es posible, en fin, supeditar la conciencia al objeto, y hasta negarla, llevando esto a cabo desde la propia conciencia? A todo ello he tratado de responder en las páginas precedentes.

Si llevamos, en efecto, la derivación prerreflexiva y la inferencia apodíctica a sus últimas consecuencias afirmamos el **materialismo**, porque es está aduciendo, por un lado, que el ser material –el objeto convertido en mundo– existe fuera e independientemente de cualquier conciencia individual, de cualquier consenso, de cualquier sujeto trascendental y, por otro, que, existiendo desde siempre, como un ser material semoviente, como un devenir al que identificamos con el ser real en general o con la totalidad del ser real, no es algo accionado por un supuesto motor inmóvil.

2.3. El comienzo del filosofar en y por la definición de las dos tendencias básicas de la filosofía, tan frecuente en los manuales de marxismo y otros textos de introducción a la filosofía, no deja de tener problemas y concitar incertidumbres.

Las definiciones de las dos vías antagónicas para superar la **correlación de principio**, que constituyen las tendencias básicas de la filosofía, exigen una toma de posición. Cuando Fichte nos dice en la "Primera Introducción" a su **Teoría de la ciencia**: "La discusión entre el idealista y el dogmático (materialista) es propiamente ésta: si debe ser sacrificada a la independencia del yo la independencia de la cosa, o a la inversa, a la independencia de la cosa la del yo", coloca frente a nosotros las definiciones del idealismo y el materialismo y, después inicia su argumentación a favor de una de las tendencias (el idealismo subjetivo en este caso) tras la presentación de las dos tendencias, pues se supone que debe mostrarse a continuación la elección razonada de alguna de ellas. Pero existen muchas preguntas (y respuestas) previas al habitual "comienzo" filosófico de la **definición de las tendencias básicas del filosofar y la elección de una de ellas**. Diré algunas: ¿por qué partir de la necesidad de "sacrificar" la independencia de la cosa al yo o del yo a la cosa, y no del reconocimiento de que esta necesidad, si es que existe, supone la **convivencia**

originaria del yo y el no yo? ¿Por qué, si la convivencia originaria –o la **correlación de principio**– es un antecedente tácito, pero obligatorio, de la apreciación de un conflicto entre las tendencias y su definición, se intenta desestructurarlo a favor de un término y otro? ¿Por qué no quedarnos en la **correlación de principio** que, por lo demás, ha sido la posición fundamental de varias de las doctrinas filosóficas de la actualidad a partir de la fenomenología? Si se está convencido de la necesidad de **ir más allá** de la convivencia originaria del sujeto y el objeto, ¿cuál es el método adecuado para llevar a cabo tal cosa? ¿Cómo saber en fin si la supeditación de un término al otro o de ésta al primero es la justa?

Creo que en las páginas precedentes hay una respuesta para cada uno de los interrogantes que acabo de presentar, salvo para el último.

En efecto, mi planteamiento no arranca de la definición de las tendencias básicas de la filosofía y la elección de una de ella, sino de esa convivencia originaria entre el existente y el mundo. Luego se pone el acento –en consonancia con el método de la derivación dialéctico-especulativa– en que tanto la **correlación de principio** en cuanto tal como cada uno de los términos que la conforman, hallándose "abstraído" de la totalidad, es una **singularidad abstracta** que exige **a fortiori** el ascenso a un universal concreto. La última pregunta, la de: ¿Cómo saber si la supeditación del ser a la conciencia o de la conciencia al ser es la justa? No ha sido, en efecto, respondida hasta este momento. Ahora llego en efecto al momento de que no sólo reconozco la existencia de la conciencia (del existente) por un lado y del objeto (la mundanidad) por otro, no sólo llevo a cabo las **derivaciones** objetivas y subjetivas –vía las inferencias apodícticas–, sino que me veo en la necesidad de **esclarecer la relación específica entre el ser y la conciencia**. Esto me lleva, entonces, a preguntar ¿la conciencia –o cualquiera de sus productos– "pone" la cosa o la cosa "pone" la conciencia? Aunque podemos imaginarnos –y esta es la posición del **idealismo objetivo** y de las religiones monoteístas –que hay un tercer elemento (no la conciencia ni el objeto) que es el protagonista fundamental en el drama y que es en realidad el que "pone" al mundo y al hombre y el que estatuye por ende la **correlación de principio**, tal hipótesis la dejaré de lado por ahora para retomarla después, cuando hayamos reflexionado en qué tipo de relación existe entre el existente y el mundo.

2.4. Volvamos al principio. El ser **yecto** que somos, el ente arrojado al mundo que es el existente, se halla rodeado de otros entes. Son entes de diferente tipo: de unos nos servimos –los utensilios– otros los observamos y los sentimos (un crepúsculo, una lluvia) y otros más, y a semejanza nuestra, son entes que se hacen preguntas y que se encuentran, como yo, frente a un conjunto de objetos. La conciencia tiene ante sí dos tipos diferentes de objeto: el objeto exterior y el objeto interior (o cuerpo). La pregunta ¿qué clase de relación existe entre sujeto y objeto?, debe descomponerse en dos tipos distintos de interrogante: 1) ¿Qué modalidad de vinculación hay entre el sujeto y el objeto? y 2) ¿Qué suerte de enlace existe entre la conciencia (mejor la psique) y el cuerpo? Si respondemos que la relación es la misma, arrojamos nuestro cuerpo hacia afuera, lo identificamos sin más con el mundo externo, la hacemos parte de la **res extensa** y nuestra entidad queda reducida a ser **pura conciencia**. No puede ir por ahí la solución. Comencemos por la pregunta más general: ¿Qué tipo de nexo hay entre el sujeto y el objeto? Si absolutizáramos **la correlación de principio**, el tipo de relación sería la interdependencia, porque no se puede hablar de **objeto** si no nos referimos a un sujeto **percipiente** y no podemos aludir al **sujeto** si no hay un objeto percibido. Pero si –basados no sólo en la **inferencia apodíctica** o en la **derivación prerreflexivo-emocional**, sino en los **datos de la ciencia**– nos damos cuenta que la conciencia no puede ser la creadora de un mundo que la rebasa hacia atrás y hacia adelante, nos hallamos entonces con una primera respuesta: **el objeto, en tanto ente, no puede ser obra del sujeto**. Claro que el hombre es, en cierto sentido, la medida de las cosas (Protágoras) o la determinación subjetiva de la apariencia fenoménica (Kant), pero no puede determinar el **sí mismo** de la cosa que se revela como independiente de la conciencia. Plantearé otra pregunta: ¿Qué clase de relación existe entre la psique y esa "parte de la naturaleza" que es mi cuerpo? Mi conciencia influye de manera indiscutible en el cuerpo. La manera más clara de hacerlo es en aquellas regiones, extremidades, órganos de nuestro organismo capaces de "oír" nuestras órdenes y responder a su exigencia. Pero también existe la evidencia –de la que no voy a hablar aquí sino de pasada– de enfermedades psico-somáticas o de histerias de conversión donde ya no la conciencia y la voluntad, sino la parte inconsciente del aparato psíquico repercute en los comportamientos saludables o patógenos del cuerpo humano. Pero, pese a lo dicho, resulta indudable que sin

el cuerpo, sin la materia altamente organizada que lo compone, sin el cerebro, sin la corteza cerebral, sin las dendritas y el sinapismo, sin el sistema nervioso, etc., no se concibe el pensamiento. La experiencia nos demuestra, si la asumimos con seriedad y no nos dejamos llevar por el canto de sirenas de la superstición, que mientras hay cuerpos sin conciencia o con patologías anímicas que responden a insuficiencias bioquímicas o disfunciones corporales, no hay conciencias sin cuerpo ni fantasmas que recorran el mundo con la propaganda politizada del idealismo filosófico.

2.5. Con estas dos respuestas, podemos ya decir algo preciso acerca de la relación entre el cuerpo y la psique. No se trata de coexistencia, ni de paralelismo. El cuerpo no es la prisión del alma. Se trata de determinación. Pero, ojo con esto, no de determinación del objeto exterior o del cuerpo por la conciencia. Como el **objeto** –reinterpretado como **mundo** por un primer universal concreto– es independiente de la conciencia, y como la conciencia, no sólo no puede vivir sin cuerpo, sino que es producto de la anatomía y la fisiología de la materia corporal del ser humano, en consecuencia lo material determina a la conciencia. Se trata, sí, de una determinación, pero no mecánica. No es que el cuerpo sea la causa y la conciencia el efecto, sino que el cuerpo genera, en y con la psique, una facultad o un nivel que tiene la capacidad de reactuar, proyectar, prever y –mostrando con ello la existencia de la libertad– tomar decisiones o elegir entre un número x de posibilidades.

Al llegar a este punto, quiero volver a plantear la pregunta: ¿qué diferencia hay entre los existentes y las cosas? Decíamos: los primeros son objeto que preguntan y los segundos son los que no lo hacen. Pero esta respuesta deja mucho que desear. No nos habla de la diferencia específica de los existentes respecto a las cosas basándonos **en la esencia** de los primeros, sino sólo en un atributo. La pregunta sobre el ser no flota en el aire ni viene de la nada. Surge en un ser –el existente– que tiene, con la conciencia, la capacidad de hacerlo ya que es poseedor de la conformación somática necesaria para la actitud interrogativa.

Cuando hablo de **materia**, diré entre paréntesis, no me refiero al **concepto científico** de ésta –que se puede modificar y se ha modificado a través de la historia. No aludo a la noción –al lado de la energía, átomo, quasar, antimateria, etc.– que se hace de ella la

microfísica, la física y la cosmología. Hago referencia a su concepto **filosófico**. La materia, en este sentido, es una **categoría**, una categoría que alude a aquello que se halla **fuera** de la conciencia y **al margen** de la espiritualidad, independientemente de la forma que tenga, que supone el científico que tiene o que vaya descubriendo la ciencia que posee.

Volvamos a los entes. El común denominador de los entes que preguntan y los que no lo hacen es la **materia**. Desde la perspectiva del existente, hay una materia externa y una materia interna, una materia que le pertenece, que le hace ser lo que es, y una materia que lo rodea. El cuerpo del hombre es tan material como todo el mundo orgánico e inorgánico. Es, incluso, como un compendio apretado de toda la evolución de las especies. La materia del existente se diferencia, sin embargo, de la materia de las cosas y los animales en un punto: tiene una organización especial. ¿Qué es lo que impide a las cosas y tal vez a los animales preguntar por el ser? No es la materia en cuanto tal, sino una precaria o insuficiente organización de la misma. Digámoslo de esta manera: a la organización de la materia –y también desde luego a las circunstancias ambientales– corresponde una conducta determinada del ente respecto a su medio y a así mismo. Si la materia se halla organizada en ese grado de complejidad que llamamos cuerpo humano, el producto –insistiré: no mecánico, sino dialéctico– es la conciencia y todas sus formas y manifestaciones. ¡Qué importante era, pues, poner de relieve que la materia no sólo se hallaba en los entes que rodean, con su presencia activa, al existente, sino en él mismo, porque el origen de la conciencia de éste no viene de un principio sobrenatural, sino de la conformación específica de su cuerpo!

La **correlación de principio** de la autovivencia del alma y la autovivencia del cuerpo es la manifestación fenomenológica de la conciencia como producto de la materia altamente organizada.

La disolución de la **correlación de principio** –llevada a cabo para transitar de la apariencia a la realidad o para ascender de lo abstracto a lo concreto– conduce al dualismo: de la conciencia y el mundo. Pero, como siempre pasa con el dualismo, hay que preguntar: ¿Qué relación existe entre los términos diferenciados? ¿Son independientes? ¿Uno es prioritario sobre el otro? ¿Hay anterioridad cronológica o lógica del primero sobre el segundo

o al revés? Yo parto de esta hipótesis: la preeminencia no puede ser de la conciencia sobre lo real (mundo, naturaleza) porque las derivaciones (la prerreflexiva y la apodíctica), hacen que la conciencia, cuando visualiza el antes y el después**, se autoniegue** y por lo tanto no puede fungir como el fundamento ontológico de la exterioridad. Esto contra el **idealismo subjetivo**. Por otro lado, la afirmación del devenir –la conciencia de que el objeto, el mundo, la totalidad se hallan "ensartados" por la obligatoriedad del cambio– o, lo que tanto vale, la afirmación del ser en movimiento o de la materia semoviente –excluye la antelación creativa de lo ideal (Dios) sobre el devenir de nunca acabar. Esto contra el **idealismo objetivo**.

2.6. El realismo y el materialismo no son lo mismo. Tienen muchas diferencias, pero muestran algo en común: postulan la independencia de lo real, el objeto, el mundo, respecto a la conciencia individual. Así como hay un materialismo metafísico y otro dialéctico, hay un realismo ingenuo, precrítico, y un realismo crítico (que surge tras de Kant y que tiene entre sus partidarios a algunos neotomistas: Garrigou Lagrange, Jacques Maritain, etc.)

El **realismo** puede tener dos sentidos: uno, restringido, que se limita a afirmar la independencia de la cosa frente a la conciencia y a contraponerse al idealismo epistemológico. Es así un método gnoseológico que rompe la **correlación de principio** independizando a lo real y del que pueden servirse concepciones filosóficas de diferente signo. En este sentido se puede afirmar que el neotomismo, el hegelianismo o el marxismo, pese a sus diferencias, son **realistas**. O también que el materialismo dialéctico, el materialismo metafísico y el idealismo objetivo en sus muchas formas lo son. Un segundo sentido es amplio: con frecuencia se le utiliza asociado a la filosofía peripatético-escolástica o neotomista. En este caso el realismo gnoseológico se identifica, en fin de cuentas, con el idealismo objetivo pues aunque afirma la independencia de lo real frente a la conciencia, supedita esta realidad –con la conciencia individual incluida– a una primera causa (Dios). Este realismo es "materialismo" en primera instancia, pero idealismo en última. Pienso que el **realismo** (en sentido amplio, que es el habitual) es un materialismo inconsecuente porque afirma la existencia de la **cosa en sí**; pero no la ve como devenir (como **res gestae**), es decir, como una **realidad semoviente**, sino que la concibe, muy dentro de la concepción aristotélica y tomista, como sujeta a la ley de la causalidad y cobijando una serie de

procesos que van de la potencia al acto. Si tomamos en cuenta, empero, que la ley mencionada habla de que toda causa es causa de un efecto y efecto de una causa, y que los procesos aludidos hacen referencia a que la potencia deviene en acto pero el acto también deviene potencia, entonces la introducción de una primera causa o de un motor inmóvil (en que coinciden la potencia y el acto o que es la forma de las formas) representa un "salto mortal" que no tiene otra explicación que la fe o el empleo, en un ámbito inadecuado, de la facultad intelectiva (o entendimiento discursivo) de los hombres que los lleva a aplicar al todo lo que sucede en cada una de sus partes –es decir que, desde un punto de vista espacial, ocupan un lugar limitado en el espacio, y que, desde un punto de vista temporal, nacen, se desarrollan y mueren... La interrupción de la ley de la causalidad o la clausura del encadenamiento del ser en potencia y el ser en acto, con la afirmación de una primera causa divina, ha causado perplejidad en algunos pensadores. Sienten que afirmar la independencia de la realidad respecto a la conciencia, lleva necesariamente a concebir a aquella como sujeta a la ley de la causalidad, y que, una vez hecho esto, y si somos consecuentes, **ya no es posible salirnos nunca de ese encadenamiento forzoso** de causas y efectos o potencias y actos que existirían **a perpetuidad**, cerrando el paso a toda **creatio ex nihilo**. Piensan que si se es consecuente y se lleva a sus últimas consecuencias el realismo epistemológico, se tiene que afirmar el materialismo y, con éste, la inexistencia de Dios, la ausencia de la libertad y de la responsabilidad humanas.

Esta es la razón por la que Berkeley decidió combatir el realismo peripatético-escolástico. Santo Tomás es **realista**, en el sentido epistemológico del término (no en el problema de los universales). Una vez declarada la independencia del orden natural respecto a la conciencia, cree poder descifrar en este mundo –y de ahí sus pruebas cosmológicas y teleológica– la existencia de la divinidad. Ahora bien, si afirmamos la existencia extramental del universo, **ya no es posible salir de él**. Y los argumentos de que Dios es un **ens realisimo** o necesario frente a las cosas que son contingentes es un mero subterfugio que se viene abajo cuando se razona que la **necesidad** estriba **en el enlace infinito de los contingentes**. Desde este punto de vista, el realismo no es el pórtico de entrada al idealismo objetivo, sino al materialismo. Por eso Berkeley propone otra salida: que la **correlación de principio** se resuelva del lado del sujeto. Se postula, pues, la

independencia del sujeto, no del objeto. Pero si el objeto, todo el objeto, y no sólo su parte fenoménica, depende del sujeto, ¿cómo entender su presencia, su "estar ahí", su poner límites a mi acción (Fichte)? La respuesta es clásica: **esse est percipi** (el ser es lo percibido). El objeto, generado por la conciencia, es redefinido ahora como un **compuesto de sensaciones**: hablamos de un fruto cuando la vista, el gusto, el tacto, el olfato, etc. nos dan cuenta de él. Pero cada uno de los cinco sentidos tiene la capacidad de generar su "objeto" y el alma humana de hacer inconscientemente una síntesis de esas sensaciones para gestar los objetos o los entes que nos rodean. La causalidad no rige entre los objetos, porque, para que rigiese, éstos necesitarían obligatoriamente no depender de la conciencia. La causalidad impera en cambio en la relación entre el yo y el ser-percibido. El yo se rodea de no-yo (Fichte). La **correlación de principio** se desestructura: ya no se dan los dos términos que lo integran de igualdad o en una interdependencia de principio. Ahora el objeto se transmuda en sensación y la sensación en sujeto. El sujeto se transforma en el **grund** de la relación. El filósofo afirma, de manera sincera y sin tapujos, esa modalidad extrema de idealismo: el **idealismo subjetivo**. Pero al llegar aquí aparecen dos escollos o problemas: a) el de la alteridad. Si el **esse est percipi**, y los **otros yoes** que aparecen en mi circunstancia son **percepciones,** ergo dependen de mí. El **esse est percipi** llevado a sus últimas consecuencias, engendra el **solus ipse**, b) si yo soy el soporte ontológico de mi circunstancia parezco un demiurgo, un pequeño Dios que –con excepción quizás de los otros– genera el mundo, desde los gusanos hasta las estrellas. Pero este demiurgo se capta como precario, finito, limitado, como un ser ignorante, impotente en muchos aspectos, amenazado por la enfermedad y la muerte. Como demiurgo que es, o que el filósofo ha descubierto que es, puede "poner" el mundo, pero más temprano que tarde, cae en cuenta de que él no se puede "autoponer", no es **causa sui**, carece de la aptitud de la **aseidad**. Y entonces se descubre por segunda vez la presencia de la causalidad: Dios ha engendrado a ese hombre. Aún más, y para "rebasar" el escollo del solipsismo: Dios ha generado a los hombres. Pero los ha gestado como demiurgos, como entes generadores de entes, como conciencias ante las cuales el **esse** sacrifica su independencia y deviene sólo **percipi**. Dios ha creado al hombre, a su alma, a su libertad, a su responsabilidad y, a través de él, el mundo. Si en Santo Tomás Dios engendra primero al mundo, sacándolo de la nada, y luego al hombre, si crea primero el escenario y después a los actores, en Berkeley y otros

idealistas subjetivos, Dios da a luz inicialmente a los hombres y luego, a través de ellos, y por medio de su inconsciente capacidad de demiurgos, produce el mundo. Berkeley, pastor protestante, edifica su teología a partir del idealismo subjetivo porque sospecha que el realismo epistemológico puede abrir la puerta al materialismo y, por ende, a la negación de Dios, del alma, de la moral y de la vida de ultratumba.

2.7. El **idealismo** rebasa la **correlación de principio** del lado de la conciencia o de un **tercer término ideal** –Dios– que es quien "pone", en el orden que sea, al sujeto y al objeto. Por eso pedemos hablar de dos tipos de idealismo: el **objetivo** y el **subjetivo**. Como ya vimos, el idealismo objetivo (desde Spinoza hasta Schelling pasando por Hegel) presupone un realismo epistemológico: fuera de la conciencia individual hay un mundo sujeto a leyes que, si bien discurre con independencia de las facultades cognoscitivas del hombre, no puede entenderse por sí mismo, sino que depende de la mano creadora de la divinidad (como en Santo Tomás, San Buenaventura, Suárez) o de la enajenación de la Idea o Sustancia que busca recuperarse como Espíritu (Hegel, Schelling). El idealismo objetivo es la filosofía de la religión monoteísta. También, con algunos cambios, del panteísmo.

He dicho que el idealismo postula la preeminencia de lo ideal sobre lo material. Es necesario aclarar, sin embargo, que hay dos tipos de preeminencia:

a) La **cronológica**, la cual nos dice que lo **ideal** (Dios o la conciencia) existe **antes** de lo **material** y lo funda.
b) La **lógica**, la cual argumenta que, aunque lo ideal y lo material sean sincrónicos –en algo así como una **correlación de principio absolutizada**–, lo ideal determina a lo material, lo espiritual lleva el timón, las ideas mueven al mundo.

Es importante subrayar el hecho de que, en términos generales, el idealismo con preeminencia **cronológica** va acompañado de una preeminencia **lógica**. Y la razón es clara: si el ser el **producto** de lo ideal, ¿por qué no va a poder modificarlo en muchas y variadas ocasiones?

El idealismo subjetivo también tiene variantes: hay un idealismo subjetivo **individual**, hay otro **consensual** y uno más **trascendental**. El idealismo subjetivo **individual** ha sido pocas veces defendido, por el peligro del solipsismo. Pero en ocasiones ha sido asumido como una posición **de paso** para acceder a otros niveles (como en Berkeley). El idealismo subjetivo consensual, toma la palabra subjetivo no en un sentido individual sino inter-individual, ya no es el individuo la medida de las cosas, sino que lo es el c**onsenso**. Esta posición, a la que también se le ha dado el nombre de idealismo subjetivo específico (de especie humana), ha jugado un cierto papel en sociología con Durkheim y otros. El idealismo subjetivo **trascendental** –defendido por Kant– denuncia a los idealismos subjetivos **individual** y **consensual** como vulgarmente empíricos y hace notar que la conciencia cognoscente que, a partir del noúmeno, obtiene el fenómeno o la cosa para mí, es **cualquiera conciencia posible**, es decir, cualquier sujeto que posea las condiciones de posibilidad de la cognición.

2.8. El positivismo y el neopositivismo afirman la **correlación de principio**. ¿Por qué? Porque su gran temor es caer en la metafísica. Todo lo que vaya más allá de dicha **correlación** es metafísico. Ven, sin embargo, la **correlación** de manera especial, el sujeto no es cualquier hombre –no es el que corresponde al **estadio teológico** o al **estadio metafísico**–, sino que es un individuo que pertenece al estadio superior: al **científico**. En la **correlación** sujeto-objeto el factor decisivo es la ciencia. Los métodos científicos –la observación, la experimentación, la verificación, la formalización matemática, las estadísticas, el cálculo de probabilidades, etc.– son la única garantía del conocimiento. Si la filosofía es para mí el pensamiento sobre el universal concreto, y si, para acceder a él, es indispensable desestructurar la **correlación de principio**, para el positivismo el papel de la filosofía se limita a ir recogiendo los datos de las ciencias particulares para ordenarlos, sistematizarlos y establecer una unidad armónica entre ellos que vaya mejorando con el tiempo. La filosofía, desde la perspectiva positivista y neo- positivista, es la **ciencia de las ciencias**, la cual, como nace en lucha contra la metafísica, no puede trascender la **correlación** sujeto-objeto ni del lado del sujeto, ni del lado del objeto, porque ambos rebasamientos, el idealismo y el materialismo, retrotraerían el **estadio positivo**, fundado en el quehacer de las ciencias, al **estadio metafísico**. El positivismo y la filosofía de la ciencia

conceptúan al idealismo y al materialismo como falsos problemas y soluciones metafísicas. Afirmar que el ser precede a la idea o al revés no tiene el menor sentido desde el punto de vista de la ciencia y la ciencia de las ciencias. Como la ciencia no puede dirimir esa polémica –y para el positivista sólo puede tener validez lo que pasa por el tribunal y el dictamen de aquélla– son seudoproblemas que deben ser dejados de lado. Adviértase, sin embargo, que las posiciones recusadas son el **materialismo filosófico** y el **idealismo objetivo**; pero no, por las razones que mencionaré a continuación el **idealismo subjetivo.**

El positivismo ve con recelo y animadversión el **realismo gnoseológico.** La afirmación de que independientemente de la conciencia hay un mundo y, más aún, que fuera y más allá de la ciencia hay una realidad que, aunque cognoscible, es infinita, le resulta una afirmación escandalosa porque lejos de derivarse de la ciencia es su condición de posibilidad real. Pero si el objeto –en este caso el objeto de la ciencia- no tiene una existencia extramental, si no es independiente, entonces se halla supeditado a la conciencia, a una conciencia que opera, es verdad, con los métodos adecuados del quehacer científico, pero que sigue siendo conciencia y forma parte de la **correlación de principio**. Sin decirlo, sin reconocerlo, a veces sin sospecharlo, el positivismo y el neopositivismo, la filosofía de la ciencia, y todas las tendencias amalgamadas a esta orientación, afirman en el fondo el idealismo subjetivo, porque –diré por último- si se niega la independencia del ser-objeto, y se rechaza la interpretación materialista o la interpretación idealista objetiva de él, no queda más soporte ontológico del objeto que una ciencia elaborada desde la **conciencia** en disposición cognoscitiva.

2.9. El existente no sólo posee una conciencia dirigida hacia los entes que lo rodean o hacia el cuerpo en que se encuentra, sino que tiene asimismo un lenguaje sin el cual, por cierto, es imposible preguntar. Y ahora, aquí, es necesario decirnos: ¿qué es este lenguaje?, ¿cuál su función?, ¿qué ventajas o desventajas hallamos en él? Antes de intentar dar una respuesta a estas inquisiciones, quisiera traer a colación, por las razones que se verán después, una vieja concepción aparecida entre los sofistas griegos en el s. V A.C. Según Sexto Empírico, una obra de Gorgias, el sofista filósofo y retórico de Leontini, se dividía en tres partes:

a) una en donde se demostraba (refiriéndose al objeto) que **nada es**.

b) otra donde se demostraba (aludiendo al sujeto) que, suponiendo que fuera, **no sería cognoscible** y

c) una más donde se demostraba (tomando en cuenta tanto el objeto como el sujeto) que, aun suponiendo que existiera y fuese cognoscible, **no sería comunicable**.

Se trata de tres embates (encabalgados) contra la posibilidad misma de hacer filosofía. La primera afirmación, de carácter eleático, tiene este sentido: si tomamos en cuenta que el ser es estático, acabado, cerrado sobre sí mismo (circular), entonces el mundo sensible, donde todo se halla en incesante cambio, **no puede ser.** Aunque Gorgias fue discípulo de Empédocles, se vio influido por la escuela de Parménides, Zenón y Meliso. Esta es la razón por la que, en la primera parte de su obra, cae en lo que Nietzsche, en su polémica contra Platón, llamaba **nihilismo**, es decir, la **negación del ser** de los entes. Mas al final de cada una de sus aseveraciones, surge un escrúpulo: "y que tal –dirá- si el mundo de los fenómenos en contra de mi presuposición y en consonancia con Heráclito "el Oscuro" existe de alguna manera.., entonces surgiría una nueva dificultad: que resultaría **inaccesible a mi capacidad de conocer**. La segunda tesis coincide pues, con el **agnosticismo**, es decir, con la idea de que el hombre carece de la capacidad para saber que **es** ese ser **que es de alguna manera**. La resonancia de este punto de vista llegará lejos en la historia de la filosofía: se oirá todavía en las disquisiciones de Hume y en los asertos de Kant, para no hablar de los empiriocriticistas y otras tendencias posteriores. Más de nuevo surge una duda: "más supongamos –argüiría nuestro sofista– que, como opinaba mi maestro Empédocles, y también Anaxágoras y Sócrates, nuestra inteligencia es capaz de conocer lo que las cosas son..., entonces tal conocimiento **no sería comunicable**". Si la segunda tesis externa una clara desconfianza respecto al entendimiento, la tercera hace otro tanto respecto al lenguaje. "Vamos a suponer –reflexionaría Gorgias– que el mundo sensible **sea**, y que ese **ser** logre ser conocido por el sujeto... entonces aparece una nueva dificultad: el individuo no va a poder comunicar su conocimiento". ¿Por qué diría tal Gorgias? Porque cuando el individuo A le comunica a B su conocimiento, no está seguro de que la idea que se ha hecho del ser, coincida con la que B se ha formado de la misma tras de escucharla. Y lo mismo ocurre cuando B trata de comunicar a A su verdad. Se supone que la única forma

de saber si el conocimiento de A, transmitido supuestamente por el lenguaje, coincida con el de B, es que otro individuo, C, compare lo "dicho" por A con lo "captado" por B; pero la presencia de C, en lugar de solucionar el problema, lo complica como nunca las cosas porque, como decía Aristóteles, el "tercer hombre" lleva a una **reducción al infinito**; entre C y A hace falta otro hombre, así como entre C y B uno más, y así **ad infinitum**.

Tanto las facultades intelectivas de hombre como el lenguaje pueden ser vistas respectivamente como abiertas al conocimiento y a la comunicación o como cerradas a ambos propósitos. Son interpretadas optimistamente como **ventanas** que nos permiten "ver" lo que las cosas son o pesimistamente como **muros** que nos impiden "vislumbrar" el ser de las cosas. Después de la tesis **nihilista**, Gorgias ve a la facultad cognoscitiva primero como **muro** y luego hipotéticamente como **ventana**; pero la posibilidad de que ella opere como ventana se ve clausurada al final por un lenguaje que es visto como un **amurallamiento de la verdad**. En la historia de la filosofía quizás se halla empleado más la metáfora de **instrumentos** que la de **ventanas** y **muros**. Se ha dicho, por ejemplo, que las facultades intelectivas del sujeto le sirven como un **instrumento** para allegarse conocimientos del mundo o de sí mismo. Incluso el método crítico y trascendental kantiano nos dice que: antes de conocer y para conocer hay que analizar el **instrumento** con que se conoce. La filosofía analítica, en sus dos vertientes de formalistas y lingüistas –ambas influidas por Wittgenstein– consideran que el lenguaje tiene carácter instrumental. Por eso lo examinan con detenimiento. En tanto los formalistas –como B. Russell, Carnap, Goodman o W. Van Quine– poniendo en entredicho el lenguaje corriente, confían en la elaboración de lenguajes construidos artificialmente, los segundos –como Moore– se hallan convencidos de que los lenguajes artificiales son incapaces de dar cuenta de la complejidad del lenguaje común, por lo que tienden a echar mano de un lenguaje análogo al que usa todo mundo, aunque convirtiéndolo deliberadamente en más preciso. El primer intento de responder a las preguntas de ¿qué es la facultad cognoscitiva del individuo? y ¿qué es su lenguaje? Ha sido, como puede advertirse, por medio de metáforas: ventanas, instrumentos, etc. Pero la metáfora, aunque señala, sugiere, esboza el ser de la cosa, también lo escamotea. Y a veces, cuando se toma la metáfora de manera literal, o cuando se la confunde con el concepto pertinente, puede conducir a serias confusiones epistemológicas. Voy a referirme

a la metáfora **instrumento**. Como se sabe, la luz es un instrumento de enorme e insoslayable utilidad en la vida cotidiana; pero cuando se utiliza a escala microscópica, siendo que se comporta de manera ondulatoria y está compuesta de corpúsculos (fotones), produce modificaciones en el campo visual del observador. Heisenberg llamó **principio de incertidumbre** a esta diferencia entre lo que es y la forma en que se percibe tras la modificación que trae consigo el empleo del haz luminoso. Todo instrumento, por ser material, produce efectos materiales. Frecuentemente son positivos, porque el instrumento está diseñado siempre como un instrumento de producción que responde a una finalidad de uso determinada. Pero a veces no sólo produce el efecto deseado, sino que acompaña a éste de algunas consecuencias o resultados imprevistos y hasta desagradables. Tal el caso, por ejemplo, de medicinas que atacan un mal determinado y crean efectos secundarios indeseables.

Me gustaría introducir el **principio de incertidumbre** en la filosofía, y hacer notar que toda filosofía que concibe a las facultades cognoscitivas y lingüísticas como **instrumentales**, y más aún cuando no reflexiona en el carácter metafórico de su concepción, corre el riesgo de caer en el **principio de incertidumbre**. Cuando Kant piensa que el noúmeno es incognoscible (porque cada vez que el sujeto conoce algo de él lo modifica y lo convierte en **fenómeno**) no sólo nos revela su concepción instrumental de las facultades cognoscitivas, sino desemboca en el **principio de incertidumbre** de su posición **agnóstica**. No es un accidente que Hegel haya criticado con la máxima severidad este carácter instrumental de la gnoseología kantiana, haciendo notar que el conocimiento no es ni intuición (como quería Schhelling) ni instrumento (como lo postulaba la filosofía crítica), sino **fenomenología**, es decir, ciencia de las experiencias de la conciencia.

Volvamos al existente. El pensamiento del existente es producto de la materia altamente organizada, como también lo es su lenguaje. La organización cerebral es la sede de ambas facultades. El lenguaje es el ser-otro del pensamiento. Es la “encarnación”, dirélo así, de él. Si se me preguntara ¿qué es el lenguaje? yo diría: no es un instrumento, ni mucho menos posee un carácter material que, al ponerlo en acción, necesariamente modificaría su objeto y generaría un **principio de incertidumbre**. No. El lenguaje es la

realidad inmediata del pensamiento, la cual puede ser introvertida (cuando se trata del monólogo) o extravertida (si está destinada al diálogo).

2.10. He dicho que, aunque la estrategia metodológica esencial que empleo es ir de lo singular abstracto a lo universal concreto, hay o puede haber puntos intermedios. Examinaré esto con algún detalle. Cuando menciono universal no me refiero sólo a una generalización conceptual, una generalización que inmole los singulares, sino a una que los conserve. Cuando hablo, por ejemplo, de **mexicano** me refiero no sólo a la noción genérica sino a todos sus entes singulares, o sea, a **todos y cada uno** de los mexicanos. Como puede advertirse, no es una idea (**universalia ante rem**) como las imaginadas por el **realismo** medieval, sino que es un universal que alude a **todos** los miembros de una especie, pero también a **cada uno** de los entes singulares que lo conforman. Pero este universal repartido en unidades no es un aún universal concreto porque hace abstracción (o se aísla) de lo que son, o de lo que los hacer ser, los singulares que lo integran. Para que el universal abstracto devenga concreto tiene que trascender la "representación caótica del conjunto" para conquistar las "múltiples determinaciones y relaciones" (Marx) que le dé concreción.

A veces es necesario, o por lo menos conveniente, ir de lo singular abstracto a lo universal concreto pasando, como he dicho, por lo universal abstracto: resulta fructífero tener una representación del conjunto, aunque sea caótica o superficial, antes de acceder, y para hacerlo, al universal concreto. Pero también existen otras estaciones de paso: aquellas en que el concepto de lo particular es determinante. Mientras lo **universal** alude, como he dicho, a **todos y cada uno** de los miembros de una clase de entes, y lo **singular** hace referencia a **uno** tan sólo, lo **particular** comprende a **algunos** de ellos. Lo particular también puede ser abstracto y concreto. Lo particular abstracto implica una visión desordenada, epidérmica, del agrupamiento o la parcelación de una clase. Se habla de todos y cada uno de los **algunos** a los que se hace referencia; pero no se comprenden y a veces ni siquiera se mencionan las condiciones de posibilidad reales que los hacen ser lo que son o la trabazón interna que se manifiesta, distorsionada, en la apariencia que presentan. Lo **particular concreto** conlleva una concepción profunda, rica en

determinaciones y pletórica de nexos, de los **algunos** en cuestión. Es importante subrayar que el investigador puede detenerse en estas estaciones de paso poco o mucho, según el caso; pero no deben confundirse con estaciones terminales ni absolutizarse.

Supongamos que el inicio de nuestra investigación arranca, como lo he hecho, de la **correlación de principio**, es decir, de un singular abstracto. Una vez que, empujado por la inferencia apodíctica, nos vemos obligados a trascender el **aislamiento** hacia la **relación**, es posible que demos un salto y hablemos de los **hombres**. El sujeto de la **correlación de principio**, el existente, forma parte, en efecto, de un conjunto. Nos colocamos, así, en un **universal abstracto**.

Encaramados en este sitio, es posible que hagamos descripciones interesantes, nos fijemos entusiasmados en algunos puntos y hasta echemos mano del formalismo matemático para medir tales o cuales aspectos del campo de estudio; pero mientras no rebasemos la visión caótica del todo, no abandonamos el universal abstracto, es decir, un universal separado del plexo de relaciones, determinaciones y estructuramientos que le dan concreción. Pero esto no es lo peor. Hay el peligro de dar el universal abstracto como universal concreto, de ver la estación de paso como estación terminal, de considerar lo relativo como absoluto. Cuando esto ocurre hace acto de presencia la **ideología** –por ejemplo del **humanismo**– que tiende a tratar igualmente a los desiguales.

Imaginemos, en cambio, que el universal abstracto –los hombres– es visto como una etapa intermedia que va del momento en que nos hallamos –la **correlación de principio**– a donde querríamos llegar: la **ciencia de la historia**. ¿Qué tendríamos que hacer? ¿Cómo convertir el universal abstracto en un universal concreto? Voy a hablar de cuatro formas de hacerlo: tomar en consideración las **clases sociales**, la **familia**, el **género** y el **poder**.

I. El existente forma parte de una clase social. Quizás no lo sepa. Tal vez le repugne saberlo. Puede ser que ni siquiera lo sospeche. Pero algún tipo de relación guarda con los medios de producción **materiales** e **intelectuales**. Si es dueño de los medios **materiales** de la producción, el intercambio y los servicios, no sólo es hombre, sino un tipo especial de

hombre: es capitalista y vive explotando a los trabajadores de los sectores económicos aludidos. Si trabaja, a cambio de un salario, para el capital, tampoco es un hombre a secas, sino que es un hombre expoliado, sometido a la explotación económica. Esto se ha dicho muchas veces. Pero hay otras pertenencias clasistas, de las que no se habla tanto, y a las que incluso no se quiere reconocer como tales, que son tan verdaderas y efectivas como las anteriores. Si un individuo ha tenido el privilegio de ir a la Universidad y ha podido adquirir una información a la que no tienen acceso los sectores iletrados e ignorantes de la sociedad, tampoco es un individuo sin más, sino un **intelectual**, en el sentido amplio de la palabra. Los otros, los que no pertenecer a la **clase intelectual**, los que no han podido hacerse de los medios **intelectuales** de la producción, no son sólo hombres, sino ese tipo de hombres a los que llamamos **trabajadores manuales**. Al **ascender**, pues, del universal abstracto al universal concreto, nos hallamos que la sociedad no sólo está compuesta de hombres, sino de hombres contrapuestos: de capitalistas que explotan a los trabajadores y de intelectuales que dominan a y tienen privilegios respecto a los manuales. El universal abstracto nos hablaba de hombres, pero nos omitía la "rica totalidad con múltiples relaciones y determinaciones" que nos muestra que esos hombres viven en una tajante e insoslayable desigualdad. Absolutizar el universal abstracto, en este caso, lleva a ideologías –como la del humanismo– que pone el acento en lo que tienen de común los entes y olvida –olvido que beneficia a los poseedores– lo que los diferencia y contrapone.

Existen varios caminos metodológicos posibles. Creo que no hay que ser rígidos al respecto. Podemos seguir, por ejemplo, este camino: partir del **singular abstracto** (correlación de principio), trasladarse al **universal abstracto** (hombres, población, ciudadanos), ir al **particular abstracto** (descripción del **modus vivendi** de los capitalistas y los trabajadores), ascender al **particular concreto** (esclarecimiento del por qué de la existencia de las clases y su lucha) y llegar finalmente al universal concreto (qué papel juegan las clases y su lucha en el todo social). Observaciones importantes que se desprenden de este recorrido:

a) La **abstracción** se mueve siempre en la escala de la descripción y el fenómeno, y la **concreción** en el nivel de la explicación –busca determinaciones y condicionamientos– y la esencia.

b) La identificación de lo **particular** es importante y no siempre tan fácil como podría parecer. En el **universal abstracto** todos los gatos son pardos y cualquier serie contenida puede parecer un particular. Pero hay contrarios que, siendo diferentes, forman unidad. Y se limitaría y trastocaría la visión de ellos si se les aísla o abstrae y sistemáticamente se les analiza por separado. No se puede ni debe examinar el **capital** por un lado y al **trabajo** por otro, y tampoco los intelectuales separadamente de los manuales. Si se hace esto –no niego que pudiera ser útil– debe llevarse a cabo con carácter provisional, transitorio y sin olvidar nunca que se está analizando no una serie independiente sino la parte de un todo. Incluso al trasladarnos del **universal abstracto** **a**l **particular abstracto** –y ya no se diga al **particular concreto**– debe tenerse en cuenta lo afirmado. Es importante tener presente en este sitio la diferencia entre los **contrarios** y los **distintos** (puesta de relieve por Croce), porque mientras lo particular de los distintos agrupa unidades (por ejemplo artistas, científicos, religiosos, etc.) lo particular de los **contrarios** agrupa opuestos-en-unidad.

c) El tránsito por una estación de paso puede ser rápida y superficial o lenta y minuciosa, todo depende del carácter que quiera uno darle a la investigación. El paso por el **universal abstracto**, viniendo del **singular abstracto**, puede ser efímero y con el único propósito de localizar los contornos o límites de **universal** con el que se va a trabajar, y lo mismo puede ocurrir con lo **particular abstracto**. Los únicos momentos que siempre deben examinarse con detenimiento y profundidad son el **singular abstracto** del que se parte –porque para entender el tejido hay que examinar la célula– y el **universal concreto** que se persigue. Lo universal concreto da **sentido retrospectivo** a lo singular –aclara el "puesto" de este en el conjunto–, en tanto que lo singular abstracto (descrito y explicado) da **sentido prospectivo** a lo universal.

II. El existente forma parte no sólo de una clase social sino también de una familia. Considerarlo así es ir nuevamente del singular abstracto al universal concreto; pero los universales concretos, con excepción del que indica, representa o significa la totalidad, son

relativos. La permanencia a las clases sociales o a la familia nos da una visión más **concreta** del individuo; pero conserva un elevado grado de abstracción –o separación de lo real– porque ignoramos qué son las clases (y qué consecuencias le acarrea al existente pertenecer a ellas) y porque no se ha aclarado el papel o la influencia que tiene la familia en la vida del existente. Si, entonces, al pasar del individuo a las clases o la familia hay, en cierto sentido, y como dije, un salto de lo singular abstracto a lo universal concreto, en otro sentido –en el de la necesidad de proseguir nuestra "marcha hacia lo concreto"–, hay sólo un cambio de lo singular abstracto a lo universal abstracto.

Hablaré de algunos aspectos –sólo de algunos– de la institución familiar, con el intento de darle concreción, o más concreción, a nuestro existente. Puede haber excepciones, pero la mayor parte de las familias tiene una conformación triangular: padre/madre/hijos. Esta morfología es la infraestructura del complejo de Edipo (Freud). La vinculación afectiva con el progenitor del sexo opuesto y la celotipia con el antecesor del mismo género, es un universal que al mismo tiempo de ofrecernos una cierta concreción –que se hace evidente si la comparamos con la abstracción de la **correlación** primitiva– se mueve aún en los niveles de la descripción fenoménica y el aislamiento abstractivo respecto a las determinaciones explicativas. La afirmación de que se trata de un **universal** puede generar –y ha generado– reparos y dudas, porque los hijos huérfanos, abandonados, etc., o la existencia de modalidades diferentes de organización familiar, parecen salirse del esquema triangular y por lo tanto del tipo de nexos que presupone el complejo de Edipo. Pero si tomamos en cuenta que cuando el triángulo consanguíneo se destruye –por la desaparición de alguno de los progenitores o de ambos– o de plano presenta una estructuración distinta a la familia judeo-cristiana, es una regla, casi sin excepción, que dicha conformación triangular es reconstruida por uno o más **subrogados** parentales o acaba por estructurarse en el sentido triádico que mencioné. Cuando muere la madre, por ejemplo, la hermana mayor puede reemplazarla y ocupar el lugar de la ausente, etc. No es éste el sitio para explicar con detenimiento por qué y como los hijos que nacen al margen de una familia triangular, la construyen o reconstruyen por medio de agentes subrogados y transferencias. Ni es el momento de examinar las diferencias entre el triangulo consanguíneo, el subrogado y el transferencial y las consecuencias a ello aparajadas. Pero sí es el lugar para dejar en claro que el complejo de Edipo y sus consecuencias tiene un carácter **supraclasista**:

aparece en la familia burguesa, la clase media (intelectual) y la clase trabajadora. A diferencia de otros factores familiares que deben su existencia a las clases sociales, y a los que podemos llamar **subclasitas,** supongamos que el existente del que partimos, además de formar parte de la **clase intelectual**, y ostentar los atributos que de común les son características a este agrupamiento social, pertenece a una familia de triangularidad consanguínea y, por consiguiente, se las ha tenido que ver con el complejo de Edipo que se genera intramuros de la familia. Si, tras el singular abstracto (el **existente**), nos hubiéramos trasladado al **universal abstracto** (sociedad), con la doble determinación realizada (la pertenencia del existente a una clase y a una familia) nos hallaríamos con una más amplia y más profunda concreción del universal.

No sólo infancia es destino. También lo es familia. El origen familiar del existente influye en él de por vida. La familia es una primera escuela, pero no únicamente del habla y los conocimientos más elementales y necesarios para la vida, sino que es una institución donde se ponen las primeras piedras para la formación del carácter del individuo desde los puntos de vista intelectual, sentimental y volitivo. En la familia se expresa por vez primera la libido. Es la incubadora donde se va configurando el **ello**, sus pulsiones y sus principios. Pero también –sobretodo a partir de la **latencia**– donde se empiezan a introyectar los principios, ideales y prohibiciones, es decir el **deber ser** y su organización emocional, que constituyen el **super yo** que trata de orientar los pasos del existente. el origen familiar y su influencia, el complejo de Edipo, bien resuelto o no, las neurosis que se presentan en el aparato psíquico (y que sufre el **yo** cuando entran en conflicto las demandas del **ello** y las exigencias del **super yo**), etc., nos hablan de un existente no en abstracto, abstraído de las relaciones, determinaciones y condicionamientos en que se halla inmerso, sino de una **singularidad concreta**, esto es, de aquella singularidad que adquiere concreción en y por el **sentido retrospectivo** que le ofrece el universal concreto.

III. Además de ser integrante de una clase social y de provenir o formar parte de una familia, el existente pertenece a un **género**: es hombre o mujer. La afirmación hecha con anterioridad, en el sentido de que la **correlación de principio** de la que partimos no es la idealista, de **sujeto/objeto**, sino la de **existente/mundo** –la cual implica la correlación

psiqué/cuerpo–, nos instala, desde el principio, en una diferenciación primaria de los existentes. El existente no es sólo un ente que pregunta, etc., sino un **hombre** o una **mujer** que pregunta, y que pregunta no sólo **desde** su conciencia o su sujeto, sino **desde su género**, un género, que tiene, sin duda, una dimensión biológica, pero que adquiere también una dimensión socio-histórica y cultural. Todo lo que hemos dicho del existente en general conviene, como es lógico, al hombre y a la mujer: pertenecen a una clase social y provienen de una familia; pero, además de ello, se desdoblan en los dos entes que, son sus diferencias y sus identidades, conforman **lo genérico**. Si el inicio de mi filosofar no es un **cogito asexuado**, como aquel que caracteriza a la **correlación de principio** idealista, sino la mostración de un existente que, en su vinculación con el mundo, se halla corporizado, cuando se transita a un universal en búsqueda de alguna concreción se cae en el peligro de **la ideología humanista**. En efecto, este hombre que piensa su mundo y esta mujer que intelige su circunstancia son –se dice– seres humanos. Y esta característica, este común denominador, esta esencia común, debe alejarnos –se argumenta– de ese desdoblamiento que, por obra y gracia del feminismo, ha devenido contraposición estéril y desgastante. Adviértase que, desde el universal abstracto –ser humano en general– se pretende minimizar la diferencia biológica que los entes traen consigo desde que nacen. Pero esto no es lo peor. Las diferencias, las desigualdades y hasta los antagonismos que la historia y la cultura, la sociedad y la economía, la política y la religión han gestado a través de los siglos entre los sexos, son inmolados en nombre de la "naturaleza" común que comparten los géneros. Como en el caso de las **clases sociales** –donde las prestidigitaciones del humanismo abstracto, y bajo el ojo complaciente de la burguesía, niegan las clases y su lucha–, en el caso de los **géneros** también los dimes y diretes del humanismo abstracto niegan las diferencias y la pugna de los géneros, bajo la complaciente mirada del machismo.

El concepto de **género**, que se utiliza tan reiteradamente en la actualidad, no sólo tiene la importancia de distinguir la contraposición de sexos de la contraposición de clases sociales, sino que, al no reducir la distinción de sexos a lo puramente biológico, contiene un elemento de primera importancia para entender el problema que nos ocupa. El "salto" del singular abstracto –el existente– al universal abstracto –el ser humano– nos instala en una **representación caótica del todo** y aunque tiene ciertos elementos de concreción –porque

se ha transitado de la célula al tejido–, abre ese universal abstracto que puede ser usado, como una ideología puesta al servicio del patriarcalismo machista. Para desplazarnos del universal abstracto al universal concreto, hay que reconocer que el ser humano se halla dividido en géneros, y que no actúan, en general, de igual modo el ser humano situado en la posición del varón que el ser humano colocado en la condición de la mujer. Pero, para llegar a un mayor grado de concreción, hay que decir cuándo, dónde y por qué ocurre esto y cómo solucionarlo, si es que se puede.

IV. Para salir de las **robinsonadas** del singular abstracto (o de la individuación que el sentido común y el neopositivismo ven como concreto, cuando no es sino un aislamiento abstractivo del ente), hay que echar mano de la **relación**. Ocurre con los entes lo mismo que con el tiempo. Desde el punto de vista filosófico –o sea de la ciencia de lo universal concreto– el instante –y el presente puntual– no es lo **concreto** -que encarna múltiples relaciones y determinaciones– sino lo **abstracto**. No importa que el instante sea una vivencia (y que, como tal, parezca hallarse en su inmediatez, como lo más contundente y comprobable), ya que, empujada por la lógica de la derivación, se niega y reafirma sin cesar. El hogar del instante es lo efímero y su instrumento de locomoción es el gerundio. **Si el instante es un singular abstracto, el tiempo es, en cambio, un universal concreto**. Nada más concreto, entonces, que la eternidad. Pero no una eternidad en que desaparece el cambio o donde se inmola el tiempo. Sino una eternidad que, basándose en el principio de que **todo cambia menos el cambio**, es una eternidad-del-tiempo.

V. Vuelvo a mi tema. Para trascender el singular abstracto hay que echar mano de la **relación**. Pero la relación puede ser de muchos tipos. Descartaré dos: de **cooperación** y de **lucha**. Los individuos pueden trabajar en común, como en la **cooperación simple** o en la **manufactura** (que ya implica una división del trabajo) y el carácter de esta relación –desde el punto de vista estrictamente productivo– es en general armonioso y representa diferentes modalidades del apoyo mutuo (Kropotkin). Pero también la relación puede ser –en lo esencial o entre otras cosas– de lucha y contraposición. Cuando hablamos de las clases sociales o de los géneros –pero también de la familia y sus múltiples conflictos– la relación es antitética, rasposa, tormentosa a veces. El existente pertenece a una población,

a una familia, a una clase social y a un género; pero también forma parte de los gobernantes o de los gobernados. El poder está en todas partes: en lo internacional, en lo nacional, en los partidos y grupos políticos, en las instituciones religiosas, en la pareja, en la familia, etc. Hay micropoderes y macropoderes. El existente no puede escapar a este tipo de relación antitética. Nadie, en sentido absoluto, vive en la tierra de nadie de la ausencia del poder. A veces éste parece no existir. Cuando se acatan sumisamente sus disposiciones y no se pone en tela de juicio su existencia, finge adormecerse, debilitarse, y los bastones de la policía y los gases lacrimógenos se hallan por lo pronto bajo llave; pero apenas surge la protesta y, con ella, el descontento, el reclamo, y el peligro y la amenaza, hace a un lado todo coqueteo con la invisibilidad, ruge ferozmente y salta sin tentarse el corazón a la defensa de sus intereses. Mostrar que el existente (la mujer o el hombre) tiene alguna relación con el poder, es, como en los demás casos, trascender el aislamiento y abrir la posibilidad de entender al individuo como un ente en que confluyen las relaciones sociales que le dan concreción. Pero no basta describir cómo se ejerce el poder, cómo divide a los hombres en los que mandan y en los que obedecen (voluntariamente o no), sino que es preciso, ineludible, buscar las causas que nos explican su existencia a lo largo de la historia y en el presente.

CAPÍTULO III
EL INDIVIDUO Y SU INCONSCIENTE

3.1. La ruptura de la **correlación de principio** sólo es posible si y sólo si una **lógica no formalista** nos orienta para intelegir el forzoso encadenamiento de lo real. Lo que llamé más arriba la **inferencia apodíctica** forma parte de esta lógica. Inferir significa derivar una cosa de otra. La inferencia supone inquietud, descontento con la parálisis, la parcelación o el aislamiento. Pero el movimiento que presupone la inferencia –ir, por ejemplo, de la parte al todo– no es un movimiento puramente eidético. No es una derivación tan sólo en el nivel de los conceptos o de las exigencias de la lógica formal. Si fuera tal, la inferencia dejaría intacto el singular abstracto y se manifestaría únicamente como imaginación. La inferencia de que parto pertenece a una lógica-de-lo-real, a un desplazamiento que ocurre no sólo en la representación sino en el **más allá** de ella. Pero no sólo es una **derivación ontológica** –que se traslada de unos entes a otros o del presente al pasado o del ahora al futuro– sino es también forzosa, ineludible, apodíctica. Lo apodíctico significa, como se sabe, lo que no puede dejar de ser. No sólo lo que es necesario, sino lo que resulta inimaginable que no fuera como es.

Al aplicar la **inferencia apodíctica** al existente y su mundo, nos hallamos no sólo con los antecedentes y los consecuentes, sino con la **ley de la causalidad** y las demás categorías con que discurre el entendimiento y opera la realidad. Las consecuencias que tendría escamotearle a la inferencia apodíctica su carácter ontológico, y dejarla reducida a un mero juego de deducciones especulativas, abriría las puertas a una concepción mágica, idealista y aún religiosa, en que la razón se ahogaría bajo las turbulentas aguas del absurdo.

3.2. Tanto Hume como Kant son agnósticos; están convencidos de que el sujeto se halla incapacitado para conocer la esencia de la realidad circundante. Es este contexto, tratan de explicarse la ley de la causalidad, y aunque lo hacen de manera diversa –Hume suponiendo que se basa en la **costumbre** y Kant, tratando deliberadamente de superar este punto de vista, considerándola como una **categoría**–, coinciden en lo que me gustaría llamar la **subjetivización de la ley**.

Hume supone, en efecto, que lo que llamamos ley de la causalidad –y que tantos dolores de cabeza le acarreara a Berkeley– no es otra cosa que la regla que recoge la regularidad con que dos cosas –la causa y el efecto– se asocian en la mente **por costumbre**. Kant piensa que la causalidad –que es el fundamento de la ciencia en general y de la física newtoniana en particular– tiene que poseer un fundamento más firme que la mera costumbre, ya que ésta, basada en la experiencia, es contingente y, por serlo, no garantiza la solidez del edificio de la ciencia moderna. Aunque la diferencia de opiniones es notoria, y aunque la hipótesis kantiana resulta más profunda indudablemente que la de su predecesor empirista, ambos creen encontrar la explicación de lo que es la causalidad **en el sujeto**. En Hume el mecanismo fundamental con que opera la psique –o sea la **asociación de ideas**– nos esclarece que la ley de causalidad se basa en la **costumbre** que tenemos de asociar algo –visto como causa– con otra cosa –considerada como efecto. En Kant, la **facultad sintética del entendimiento** –una aptitud que posee toda conciencia posible– es la que crea la **categoría** de la causalidad con la cual la inteligencia pone orden al caos de sensaciones. Aunque es difícil en verdad suponer que la vinculación "causal" entre dos entes es puramente consuetudinaria (porque la ciencia no sólo muestra, describe y registra la causación, sino que la explica), y aunque es difícil también suponer que el enlace forzoso de los entes –que caracteriza el nivel fenoménico– no prive también en el nivel de la cosa en sí (porque, de no ser de este modo, la construcción de la ciencia moderna carecería de solidez ontológica), voy a suponer, por método, que le asistiera la razón a Hume o a Kant y que la causalidad **objetiva** pudiera no existir. ¿Qué sucedería? Si la causalidad no rigiera el mundo exterior los hijos no serían producto de los padres, enfermedades como la gripe o la neumonía no se generarían como efecto de virus, bacteria y otros elementos patógenos, el clavo sepultado en la madera no podría considerarse la obra del carpintero armado del martillo, el eclipse lunar y sus consecuencias no serían el resultado de la interposición de nuestro satélite y el astro rey, etc. Si los entes no determinan a los entes, si ponemos en tela de juicio la ligazón interna entre la causa y el efecto allá afuera, en el mundo real, al margen de mis interpretaciones, entonces hay sólo dos posibilidades para "entender" lo que pasa: o todo es ilusión, sueño, apariencia o todo está regido por la magia, el milagro, la arbitrariedad. Pero si todo es sueño –más bien pesadilla–, tiene que haber un soñador. Aquí también surgiría, paradójicamente, el mismo problema: ¿por qué negar la causalidad

inter-cosística y no esa causalidad que estaría presente en el hecho de que el soñador **sueña** un sueño? La negación ontológica de la ley de la causalidad llevada a sus últimas consecuencias no sólo introduciría el caos en el cosmos, sino destruiría primero la existencia objetiva el mundo exterior (cayendo en el **idealismo subjetivo**), luego negaría la existencia de los otros tachándolos de pura apariencia (cayendo en el **solipsismo**) y por último calificaría de fantasmagórico al propio pensador porque él no puede ser la causa de ningún pensamiento, ninguna opinión, ningún sueño. El negador radical del carácter ontológico de la causalidad llegaría a una negación del filosofar más extremista que la del mismísimo Gorgias de Leontini. Supongamos, sin embargo, que no todo es ilusión sino que la naturaleza, la sociedad y el pensamiento se hallan regidos por la magia o la intervención ocasional de un algo divino. La **concepción mágica del universo**, para darle esta denominación, trae consigo otros problemas. Antes que nada, hay que subrayar que esta concepción –o alguna versión fragmentaria y hasta medrosa de ella– no niega del todo la causación, sino que, por paradójico que parezca, la concibe como **causalidad caótica**. A veces actúa de una manera, a veces de otra. En ocasiones opera cerca de nosotros, pero otras –servido por ese escudero de la milagrería que es la "energía"– opera a distancia. La **concepción mágica del universo** se mueve en el ámbito de las contradicciones, pero no dialécticas, sino formales. Los tres principios del **Organon** –el de la identidad, el de la no contradicción y el del tercero excluido– no son el marco estructural que lo mismo condiciona el pensamiento que la realidad, sino que devienen, negándolos tajantemente, las formas habituales en que la concepción mágica se manifiesta. El secreto de esta concepción es el milagro, es decir la irrupción del ente tras la sustracción de la causa. El "derroche de milagros" que implica la **concepción mágica el universo** nos habla de algo así como el juego de manos de la divinidad. Los milagros no surgen de la nada. Tienen autoría. Se procesan en. Surgen de. Tienen causa...

No cabe duda de que sería importante buscar la causa de por qué hay individuos, hombres de ciencia, filósofos, etc., que en lugar de atenerse a los datos proporcionados por las ciencias y a sus implicaciones –implicaciones detectadas por la **inferencia apodíctica**–, prefieren el complicadísimo derrotero de lo irracional, de lo oscuro, de lo arbitrario. No es

este el lugar de aclararlo. Pero sí de poner de relieve la endeble base en que dicha concepción pretende levantarse.

3.3. Hablar de derivación es introducir la historia en lo pensado. La **correlación de principio** tiene una historia. Hay, sí, una estructura **sincrónica** del comienzo: los individuos que preguntan sobre el ser y reflexionan sobre sí mismos, parten de una estructura –existente/mundo–; pero tan pronto son sometidos al proceso de derivación, salta a la vista la **diacronía** en que se hallan enclavados. Ningún ente es estático. Las cosas no son cosas sino procesos. Como el reposo es relativo y el movimiento absoluto, cuando hablo de entes en "reposo" les llamo **cosas** y cuando me refiero a los entes desde el punto de vista de su fluidez ontológica les llamo **procesos**.

Los entes –como también el mundo y como también la relación de ellos con el mundo– tienen su historia, o están insertos, de alguna manera, en la **historia de las diferentes historias** con que el universal abstracto del concepto general de **historia** marcha hacia su concreción. Pero hay que hacer una diferencia entre la **ontogénesis** del ente y la **filogénesis** en que está inscrito y lo rebasa. La ontogénesis no es otra cosa que la ecuación de igualdad entre el ente y su historia. La ontogénesis es la introducción de la historia en la óntica, por eso abarca al individuo **desde** su nacimiento o, si queremos dramatizar un poco, desde el **trauma del nacimiento** (Otto Rank). La **filogénesis** pertenece, en cambio, al campo de la derivación, va más allá del nacimiento del **ser ahí** (Heidegger) y presupone la inferencia **apodíctica**, por eso abarca a la especie humana. Algunos creen que antes de internarse en los vericuetos de la filogénesis hay que dilucidar la historia específica de la ontogénesis. Otros opinan que para esclarecer la historia del ente, desde el punto de vista ontogenético, hay que aluzar la macrohistoria filogenética de la especie. Freud se inclinaba por el primer método. Jung por el segundo. Freud pensaba que la ontogénesis daría **concreción** a la filogénesis, Jung opinaba lo contrario.

A partir de los conocimientos actuales, podemos afirmar que no sólo hay un **código genético** que hereda el ente y que –tras el descubrimiento del ácido desoxirribonucléico (ADN) y el mapa genómico– aclara en buena medida cuál es la herencia que recibe el

individuo y se mezcla, por así decirlo, a su ontogénesis, sino que hay asimismo un **código filogenético** que, desplegándose en los individuos, los rebasa, comprende a la especie toda y se inicia con anterioridad a ésta. Como hay una evolución de las especies animales, si el **código genético** (en mezcla con la ontogénesis) depende, en alguna medida, del código **filogenético**, éste se deriva de la zoología en general y en especial de la **etología** (la ciencia de la conducta de los animales). El **código etológico** funda, en parte, el **código genético**.

3.4. Voy ahora a poner de relieve algo decisivo que, entre otras cosas, recibe el existente en herencia: el instinto de conservación. Este instinto es, con el de la reproducción, los dos instintos básicos que heredan los hombres de los animales. es un instinto congénito, cuya función, renovada incesantemente, es proteger la vida y la salud del ser humano, pertenece, pues, al legado ontogenético del individuo. Si el instinto de conservación monta guardia, por así decirlo, a la vera o al interior de la vida individual del existente, el instinto de la reproducción es el centinela de la existencia y acrecentamiento de la especie en su conjunto. Son dos instintos que se interapoyan y complementan. Uno se encarga de que no desaparezca la especie, y cumple, frente a la necesaria mortalidad de los existentes, la incesante reposición de sus integrantes, haciendo, incluso, que exceda, en general, el número de nacimientos al de muertes. El otro se especializa en el cuidado del existente. Opera como escudo. Como protección que la **madre naturaleza** realiza sobre el cuerpo y la psique de la criatura. Este instinto lo hereda el individuo de sus padres y éstos de los suyos y así sucesivamente hasta abarcar la entera especie, con lo cual nos muestra su carácter también **filogenético**.

¿Qué es el instinto de autoconservación? Los entes vivos –animales y hombres– no sólo tienen un anatomía, una fisiología, un metabolismo y un mapa genómico, sino que poseen –heredan– un instinto de conservación, producto de la materia organizada de modo tal que genera una inherente conducta de protección. La función de este instinto es, como lo dice su nombre, **conservar**. El ente humano –el existente– nace con un instinto que actúa en el sentido de proteger la anatomía, la fisiología, el metabolismo y el mapa genómico del ser que se halla, por así decirlo, bajo su custodia. Sin este instinto –como con el otro– la especie humana, y las otras especies animales, desaparecería. La herencia nos entrega no

sólo la vida, sino el cuidado de la vida. La conservación puede devenir consciente –en el ser humano– pero en lo esencial es inconsciente, lo cual no impide, ni mucho menos, su funcionamiento. El instinto de conservación "ama" la vida, por así decirlo, y "odia" las enfermedades, los peligros, los saltos en el vacío, la muerte. Podemos decir, haciendo una metáfora, que es el ángel de la guarda (desacralizado) de los animales y los existentes, como también podríamos asentar que el ángel custodio de la religión es el instinto de conservación (sacralizado) que no nos abandonara ni de noche ni de día.

El instinto de conservación es uno de los elementos integrantes del código genético desplegado en la evolución de las especies animales. Este instinto tiene, entre otros, los siguientes síntomas: cuida de responder a los requerimientos del hambre y la sed; busca todo lo que otorga salud, alejamiento de amenazas, paz y serenidad; genera violencia **defensiva** ante el ataque al individuo o al grupo familiar. La violencia **ofensiva** o extra responde a la necesidad de acopio y preparación para un futuro incierto. La regla predominante en el mundo animal es la violencia **defensiva** o la que se expresa en la lucha por la existencia y la supervivencia del más apto. La violencia por la violencia o la violencia convertida en fin es una de las exclusivas del hombre.

Las pulsiones son tendencias conductuales inconscientes (orientadas a la obtención de una meta) que lo biológico introduce en lo psíquico, o "es un concepto fronterizo entre lo somático y lo anímico" (Freud). Yo las dividiría en singulares y englobantes. Las primeras hacen alusión a un impulso determinado: hambre, sed, deseo sexual, autoconservación, etc. Las segundas son tendencias impulsivas que comprenden o engloban a varias pulsiones singulares. A las englobantes podemos dar el nombre de **principios**, por ejemplo, el **principio del placer** y el **principio de la realidad**, a las que añadiría el **principio de transformación** y el **principio de apropiación**.

3.5. En **marcha hacia la concreción** es un programa filosófico. ¿Qué significado tiene aquí la palabra **concreción**? Antes que nada, es el lado objetivo de la verdad. Hace hincapié, por consiguiente, no tanto, o no inicialmente, en la representación de esa verdad en el "espejo espontáneo" de la subjetividad, sino **en sí misma**, en el ser objetivo en cuanto tal.

Alude, además, al **enlace de fenómenos** por medio del cual el todo ilumina a la parte y la parte coadyuva a la estructuración del todo. En **marcha hacia la concreción** parte de un punto y aspira llegar a otro, arranca de la **apariencia** de concreción –avalada por la certeza sensible– y pugna por acceder a la **esencia** de ella. Se trata, pues, de un proceso. Está en contra de la tesis de la verdad "intuida" (asimilada de golpe) y más aún de la verdad "revelada". Este programa filosófico implica un trabajo, una práctica teórica específica: el ascenso, con sus trámites, fases, avatares, hacia la concreción. Resulta importante aclararnos también: ¿Quién está o puede estar en marcha hacia la concreción? La respuesta no es difícil: es el existente. Pero el existente que, de manera más o menos profesional, se pone en trance de filosofar...

Más volvamos al principio. El existente se descubre como **psiqué** y como cuerpo, se vive como conciencia del cuerpo y como cuerpo de la conciencia. Inicialmente no sabe, aunque lo descubrirá después, auxiliado por la ciencia, que el cuerpo precede y funda al alma (porque el cuerpo es la materia altamente organizada que le sirve de fundamento). Pero no sólo sabrá que el cuerpo tiene prioridad **ontológica** sobre el alma, sino que accederá también al conocimiento, ayudado asimismo por la ciencia, de que el inconsciente es **anterior** a la conciencia. **Anterior** no sólo en un sentido **cronológico**, sino en el sentido de **precedencia condicionante**.

El existente cae en cuenta, desde el mismo momento en que se pone a pensar, que "tiene" una conciencia. En el pasado, antes del psicoanálisis, el individuo, y también los filósofos, los psicólogos y otros hombres de ciencia identificaban esa conciencia con el alma.

Cabe a Freud el mérito (para no hablar de algunos antecedentes: E. von Hartmann, Nietzsche, etc.) de mostrar primero y demostrar después que la conciencia no es sino una parte, y ni siquiera la más amplia, de la psiqué. Antes de Freud –en lo que se ha dado en llamar el **conciencialismo**–, cuando se hablaba de inconsciente se le asociaba a lo corporal o a la materia en general. Como existía esta doble identificación: conciencia/alma y cuerpo/inconsciente, multitud de actos, motivaciones, psiconeurosis, pasaban inadvertidos para la ciencia y la filosofía de la época.

Ahora podemos decir: el existente sabe: 1. que un día "careció" de conciencia, 2. que antes de ser consciente ya poseía psiqué y 3. que su cuerpo existía antes de su psiqué. Claro que al feto se le va gestando una psiqué **en potencia** y a la psiqué del embrión se le va formando una conciencia **potencial**, y es que tanto el inconsciente como la conciencia sólo pueden saltar de la potencia al acto si entran en determinada relación con los objetos. Cuando, entonces, el niño nace, nace con él la psiqué, pero no aún su conciencia. El existente recién nacido devela la porción de materia organizada que forma el cuerpo humano. Lo más visible en él en ese momento son los reflejos que conciernen al metabolismo. Aproximadamente al cabo de un mes, como lo estudió Piaget, la forma de reflejo pasivo concerniente a la ingestión de alimentos se halla superada y absorbida en las conductas de orientación y locomoción: el bebé conduce, por ejemplo, el pulgar a la boca y, como subrogado del pezón maternal, lo chupa sistemáticamente. Más o menos a los 5 meses, el niño toma un biberón que tiene enfrente, y no lo busca con su mano si no se halla ante él porque ya capta su imagen (fantasma). Tiempo después, quizás a los 9 meses, advierte no sólo la imagen sino la "cosa". La relación con los objetos ha despertado en él la facultad de la percepción que le permite hacer esa síntesis de sensaciones que le permite ir aprehendiendo a los entes que lo rodean. Si, por ejemplo, se oculta un objeto –una sonaja, por ejemplo– tras una pantalla, el bebé lo busca y lo encuentra. Aproximadamente al final del primer año, en el niño –que no sólo está estructurado de una forma determinada, sino que ha empezado a desplegar ampliamente sus capacidades– aparecen no sólo los actos de arrojar y recuperar, sino los albores de la "conducta de intermediación", por medio de la cual empiezan a valerse de un ente (intermediario) para empujar a otro o atraerlo. Alrededor de los 18 meses se despliega en el niño con toda amplitud el sentido de intermediación o la utilización del ente-útil, semejante a los simios que se hacen del fruto por intermedio de una rama o de los monos capuchinos que usan una piedra para romper nueces. En la psiqué del niño se van desarrollando, por consiguiente, la sensación, la percepción y la representación, en que no sólo el orden sensorial juega un papel importante, sino que interviene también la memoria y, por consiguiente, las formas de la sensibilidad: el espacio y el tiempo.

Para Kant lo primero fue el caos de sensaciones. El niño, cuando bebé, es presa de un acoso de estímulos sensoriales que provienen de su entorno. Como el niño es un ser

viviente y no una piedra, es sobrecogido por los colores, las formas, los sonidos, los olores y las cosas aprehendidas en y por el tacto. Kant se revela contra ese oscuro mundo del **desorden sensorial** desde la orgullosa atalaya de lo racional. El papel de la psicología racional pura es, en efecto, poner orden a ese caos de sensaciones: enmarcar las cosas en el espacio y el tiempo, entender el origen sintético de los conceptos y categorías, etc. La razón pura aparece como la condición de posibilidad de la experiencia, a contrapelo del empirismo –desde Locke hasta Berkeley– que suponía que no existían **ideas innatas** y que todos los conceptos y categorías surgían de la **empiría** porque no hay nada en la conciencia que antes no haya pasado por los sentidos (Locke).

Kant combate la metafísica tradicional y su pretenciosa convicción de que el recto uso de la inteligencia humana nos proporciona la verdad. Todo lo que se ha dicho del **alma**, del **universo** y de **Dios** –los tres temas clásicos de la metafísica– resulta dudoso porque no ha pasado por el severo tamiz de la **crítica**. De ahí el **método trascendental** del que echa mano: antes de conocer, y para conocer, hay que examinar el instrumento con que se conoce...

La capacidad cognoscitiva del existente pone orden al caos de sensaciones. Pero, tras la "revolución copernicana" que trae consigo la **crítica**, ese orden no es el que proporciona la filosofía tradicional (Aristóteles o Platón, los nominalistas o los realistas, los empiristas o los racionalistas, etc.), sino el orden o la legislación que el sujeto (no el empíricamente individuado, sino el trascendental) establece en esa **cosa para mí** que es el fenómeno. Con la intervención de las facultades cognoscitivas del sujeto el caos de sensaciones deviene, pues, fenómeno.

Freud, en cambio, no parte de la conciencia o de las facultades epistemológicas del individuo, sino de la psiqué tomada en su conjunto. A la concepción tradicional, prepsicoanalítica, que habla de la **conciencia** como el contenido esencial de la psiqué, añade, en su primera tópica, lo **preconsciente** y lo verdaderamente decisivo: lo **inconsciente**. Coincide de hecho con el método que propongo porque, echando mano de la **relación** o del método derivativo, rompe con la abstracción de la **conciencia** y halla la

concreción (relativa) en las partes constitutivas del alma humana, lo cual queda aún más claro, o con un haz más rico de relaciones y determinaciones, cuando, al sustituir la primera tópica por la segunda, nos habla del **yo**, el **súperyó** y el **ello**...

En el **inconsciente** (o en el **ello**) no se impone la legislación o el ordenamiento proporcionado por las facultades cognoscitivas del sujeto, en los ordenes sensorial, intelectivo o racional. Por ejemplo en los sueños –donde se revela **casi** sin tapujos, el inconsciente– aparecen muertos que reviven, desorden espacial, efectos sin causa o causas que generan efectos que no les corresponden, accidentes que usurpan el papel de la sustancia, etc. A Freud le interesa especialmente el **oscuro mundo** del caos de sensaciones porque en él, con antelación al ordenamiento gnoseológico, se manifiesta esa parte del ser humano que, no siendo consciente, forma parte de su psiqué. Mientras el tema de Kant es la conciencia, y su método intimo fundamental es la **apercepción**, el tema de Freud es lo que está antes o después de la conciencia, y su método es el de que ahí donde está el **ello** debe hallarse el **yo**. Desde la perspectiva psicoanalítica, no sólo hay que conocer el conocer, no sólo hay que iluminar la conciencia, sino tematizar los apuntalamientos o motivaciones inconscientes de ella: lo que podríamos llamar **la cara oculta de la conciencia**.

El existente no sólo es un ente con cuerpo y alma que pregunta y que reflexiona, sino un ser que posee un inconsciente y que vive conflictos intrapsíquicos entre las partes constitutivas de su alma. En mayor o menor medida ese ente que pregunta, y que lo hace desde su **género** y desde su **clase social**, es un **ente neurótico**. Y lo es porque su **yo** se convierte en el campo de batalla del **superyó** –y su plexo de principios y restricciones morales- y el **ello**– y su reservorio de afectos y pulsiones...

3.6. Al acceder a este punto de mis lucubraciones, alguien puede sentirse perplejo porque el **nivel filosófico** del que habíamos partido –en que los temas de la **ontología** y la **epistemología**, engarzados con los del **método** y la **lógica**, parecían los únicos pertinentes– es, de pronto, trascendido hacia la **psicología** en general y el **psicoanálisis** en particular. Pero tal metamorfosis no es arbitraria ni casual, sino que surge como consecuencia de la insoslayable necesidad de trascender la **correlación de principio** y de los requerimientos de

una marcha hacia la concreción. Ahora nos tropezamos con el psicoanálisis, pero después, o en otro sitio, nos toparemos con la economía política, la sociología, el feminismo, etc. El **universal concreto** al que tiende esta avanzada hacia la concreción podrá obtenerse si y sólo si existe una colaboración de las diferentes disciplinas científicas, como después veremos.

El descubrimiento del inconsciente representa un viraje radical en la perspectiva de la historia de las ideas. En lo que a la filosofía se refiere, por ejemplo, el devenir de los filosofemas o su **cadena sagrada** (Jacobi), no sólo tiene que ser articulada con la **cadena profana** de las relaciones y condicionamientos provenientes del **ser social**, sino también con la **cadena afectiva** (o el devenir de las sensibilidades) que tiene su fuente en ese reservorio de pulsiones "puesta" por la organización bio-química y material del cuerpo del filósofo. Si, verbigracia, echamos un ojo a estas cuatro cumbres de la historia de la filosofía: Descartes, Kant, Hegel y Husserl, advertimos que, haciendo a un lado las múltiples diferencias que presentan entre sí, comparten algo que tiene que ver con la cadena afectiva: la **soberbia** de querer y creer representar en su pensamiento el **principio** incuestionable (Descartés, Kant, Husserl) o el **final** definitivo (Hegel). La cara oculta de la racionalidad no inválida, desde luego, la importancia de los planteamientos derivados de la producción teórica consciente y deliberada; pero sí nos muestran uno de sus condicionamientos decisivos y nos permiten ver con mayor **concreción** la historia de las doctrinas filosóficas.

El descubrimiento del inconsciente es aún más significativo, si esto es posible, en la historia de la psicología. Los psicólogos presicoanalistas –con la probables excepción de Ribot–, tenían dos limitaciones: 1. que analizaban más la mente "sana" que la presa de alguna disfuncionalidad patógena y 2. que, cayendo en el **conciencialismo**, examinaban una parte de la psiqué (la **conciencia**) suponiendo que era el todo de ella. La historia de la psicología, y más aún, la historia del psicoanálisis no puede ser el inventario o el enlistamiento de las hipótesis, tesis o teorías de los grandes exponentes de esta disciplina, ni tampoco unicamente la **contextuación social** de ellas, sino, además, tiene que ser una ciencia que tome en cuenta la existencia del inconsciente y la influencia que la afectividad ejerce en la práctica teórica. Las pugnas entre Freud y Jung, Freud y Adler, Freud y Otto

Rank, etc., etc., hasta llegar a las disensiones de los lacanianos con Anna Freud o Melanie Klein, por ejemplo, o a las contradicciones entre ellos mismos, no se entienden sólo en el nivel teórico y en el sociológico, sino en el afectivo.

3.7. El método de Freud se puede expresar nítidamente en la fórmula: donde está el **ello** debe hallarse el **yo**. Este método conlleva varias consecuencias importantes:

- No basta moverse en el nivel de una tópica que destaca y describe las tres partes constitutivas de la psique, sino que se precisa que una de ellas (el **yo**), condicionado por las otras dos, "colonice" al **ello**.
- El planteamiento precedente, nos muestra que este método no es algo puramente teórico, sino que necesariamente tiene un carácter práctico. Más que ser un camino, es el caminante que hace camino al andar (Machado).
- Si el psicoanálisis no interviene, se ignoran, por una parte, las relaciones y determinaciones que rigen el alma humana, pero además no se sale al paso a los efectos de la dinámica espontánea de la psiqué por medio de la cual el **ello** y/o el **superyó** "colonizan" al yo produciendo velamientos cognoscitivos y psiconeurosis.
- El método freudiano empleado en el estudio de la psique y en la trasformación de su correlación de fuerzas, se revela, además, como una encarnación del método dialéctico. La libertad –en la **interpretación dialéctica** que de ella hacen Spinoza y Marx, pasando por Hegel– es, en efecto, el conocimiento de la necesidad y la adaptación a, o el dominio de su realidad, en función de dicho conocimiento. La cognición y la acción práctica que desconocen la necesidad, son esclavos de ella y no tienen nada que ver con la libertad. La libertad posee un sentido teórico-práctico porque nace en y por el conocimiento de la necesidad y porque puede transformar el mundo en la medida en que tal conocimiento se lo permite. La libertad dialéctica no se halla sólo en el **sujeto** –como el libre albedrío–, separada de la necesidad **objetiva**, sino que se desenvuelve, progresa y se ahonda en función de esa relación teórico-práctica con la necesidad. Por eso la libertad en sentido dialéctico también hace camino al andar. Lo mismo ocurre con el método freudiano. El **yo** que debe ocupar el lugar del **ello** (o, de manera más precisa, el

yo que se lanza a expropiarle su territorio al **ello** para ponerse en su sitio, y ampliar progresivamente su dominio) es una suerte de libertad que acrecienta su poder a partir del conocimiento de la necesidad.

- La segunda tópica, a mi entender, no sustituye simplemente a la primera, sino que la absorbe y genera una nueva conformación de las partes constitutivas de aparato psíquico. La primera tópica (conciencia, subconciencia e inconsciente) no está en un lado, y la segunda (superyó, yo y ello) en otra. Creo que, si empalmamos las dos tópicas, resulta por ejemplo que no sólo el **ello** cae del lado del **inconsciente** –aunque a veces aflora a la conciencia–, sino que el propio **superyó** se halla en el mismo lado –por más que asimismo a veces se halla o pueda hacerse **consciente**. Por eso yo propondría otra fórmula metodológica complementaria a la de Freud y que diría: **donde está el superyó debe estar el yo**. En efecto, las graves presiones que nos vienen del **superyó** y que generan conflictos permanentes en el **yo** al entrar en conflicto con el **ello**, perderían buena parte de su capacidad perturbadora si el **yo** colonizara no sólo la parte inconsciente del **ello** sino la parte inconsciente del **superyó**.
- El método freudiano también, con frecuencia, va de lo singular abstracto a lo universal concreto. Si leemos con atención los H**istoriales clínicos** –el del hombre de los lobos, por ejemplo– vemos cómo parte de los síntomas para elevarse a distintos niveles de universalidad concreta.

El existente debe, entonces, fortalecer su **yo**; si no lo fortalece, es víctima, juguete, presa del afán fagocitador del **superyó** o del **ello**. Si el **yo** cae bajo el control del **superyó**, se tornará mojigato y sublimará las demandas del **ello**. Si cae bajo la dominación del **ello**, militará en las filas del **amoralismo** y no escuchará los llamados del **principio de realidad**...

3.8. La **correlación de principio** es una evidencia. Pero todo intento de trascender su nivel implica un cierto proceso epistemológico de asedio, que conduce al interrogante sobre la garantía del conocimiento. El método que utilizo en este texto, como dije desde un principio, puede ser llamado de **derivación dialéctico-especulativa**. ¿Por qué de **derivación**? Porque se desplaza del objeto de conocimiento a sus antecedentes y consecuentes, porque

va del fenómeno a su trabazón interna (esencia), porque salta de la célula al tejido. ¿Por qué **dialéctica**? Porque se basa en la convicción de que los entes se mueven no sólo en el espacio, sino en el tiempo, porque busca la concreción de lo singular en el puesto que ocupa en un universal rico en relaciones y determinaciones, porque se incardina, en fin, con las leyes y principios fundamentales de la dialéctica. ¿Por qué, finalmente **especulativa**? Porque habla de los entes y del ser en general no sólo antes (o después) del sujeto individual (de la correlación de principio) sino de la especie humana o de toda conciencia posible. El dispositivo por medio del cual opera este método es la **inferencia apodíctica**. Ésta "pone" su objeto: el objeto de la derivación. Pero ojo con esto: "poner", aquí no significa el acto idealista de proyectar existencia. "Poner" quiere decir **imaginar lo que no puede dejar de ser**. "Poner" es su-poner que el objeto del conocimiento y su entorno existen con independencia del poner. Por eso "poner" es des-subjetivizar, es anular **en un momento dado** al sujeto que "pone". "Poner" no es ponerse (como sujeto) para siempre. La gran capacidad de la razón humana –y esa es la esencia del método dialéctico-especulativo– no es otra que, al "poner" su objeto, autonegarse como creadora del ser u orfebre de la realidad. La conciencia dice, en la inferencia apodíctica: "antes de mí, había mundo" y al decir esto rompe con la **correlación de principio**, para transformarla en una **operación cognoscitiva**. La operación cognoscitiva no sólo "pone" el mundo, sino pone la ausencia óntica del que conoce.

Los términos habitualmente empleados para hablar de la cognición, como correspondencia, reflejo, apropiación jeroglífico (Plejanov), son metáforas, y sólo se comprenden si implican una **inferencia apodíctica**. Por ejemplo la tesis gnoseológica del **reflejo** (por medio de la cual se supone que la conciencia del cognoscente refleja lo que es la realidad en sí misma, independientemente de la operación cognoscitiva que la focaliza) compara a la conciencia con un espejo. Pero el espejo no refleja sino lo actual, lo que se le presenta. No refleja lo que fue ni tampoco lo que será. La conciencia es, sí, como un espejo, es decir como un instrumento que refleja los entes que hacen acto de presencia. Pero el espejo debería estar dotado de esa inferencia apodíctica que le permitiera reflejar, y hacerlo de manera obligatoria, lo que excede a la correlación puntual del sujeto y el objeto en el presente.

CAPÍTULO IV
EL ORIGEN DE LAS COSMOVISIONES Y LOS NIVELES DEL MATERIALISMO

4.1. La coexistencia conflictiva del instinto de muerte y del instinto de conservación en el ánimo del individuo, lo sitúan, por así decirlo, entre dos fuegos:

a) Por un lado vive y desea seguir viviendo. Pero cuando advierte, desde **ese** sentimiento existencial, la inexorabilidad de su fallecimiento, quiere sobrevivirse y trascender el trazo fijo de su **tiempo humano**. El enemigo principal del instinto de conservación y de la conciencia existencial es, pues, la muerte. El instinto de conservación o autoconservación, apasionado de la vida y vigilante irrenunciable de ella, no sólo desoye las voces del instinto tanático, sino que, si nos descuidamos, yergue la desproporcionada pretensión del convertir el **tiempo humano** en eternidad. La pasión inútil del instinto de conservación es la sobrevivencia. Por eso, aquí, en este apetito de pervivencia despertado por el instinto de conservación, se descubre, en parte, el secreto de la religión y del idealismo. Pero también los apetitos de sobrevivencia consanguínea, fama, deseo de no ser olvidado y otras muchas actitudes humanas que adquieren sentido en el deseo que anima a los individuos a no ceder ante la muerte. El instinto de conservación actúa en algunos de manera arrolladora: niega de plano el **ser-para-la-muerte** (Heidegger) promulgado por Tánatos: la muerte no es una destrucción del ser viviente sino sólo un episodio, una importante circunstancia de cambio, pero no de anulación. El mismo instinto opera en otros de manera restringida y condicionada: saben que van a morir, pero quieren sobrevivir o sobrevivirse en algo y por algo: la sangre, el renombre, las obras, etc.

b) Por otro lado, muchos existentes se hallan convencidos, o acaban por estarlo, de que tienen las horas contadas, de que no pueden cerrar los ojos ante el hecho de que el **tiempo humano** no es, como todo lo finito, más que un momento, un efímero fósforo en la eternidad del ser. El instinto de muerte desoye las lucubraciones, los impulsos, los deseos, las extralimitaciones del instinto de

conservación y de la conciencia existencial y empuja a algunos individuos a aceptar el **ser-para-la-muerte**. Esta aceptación o resignación conduce al materialismo y a la negación expresa del idealismo y de la religión. quien vive bajo el signo mortal, no puede creer en una vida de ultratumba. Todas las ideas, de prosapia platónica, que giran en torno de que el alma humana sólo se halla en una correlación transitoria con el cuerpo y que un día –el día de la muerte– se separará de él para pasar a otra vida, le parecen ilusiones, fantasías, inútiles empeños de cambiar la naturaleza de los existentes y la finitud fatal del **tiempo humano**. El materialista no puede concebir el alma sino como un producto de la materia altamente organizada, como expresión de esa parte superior del sistema nervioso central que es el cerebro. La desorganización de la materia –que es lo que ocurre cuando adviene la muerte– hace que el alma, como el cuerpo, cumpla su **tiempo humano** y deje de existir. Sin embargo, aunque la convicción de la muerte aparezca en el materialista y éste se sienta incapaz de negar la acción ineluctable de su ciclo de vida, el existente no quiere morir del todo, en alguna medida sigue preso de las exigencias del instinto de conservación y, por obra y gracia de sus obras, se conforma con una continuación fragmentaria y residual de sí mismo...

Los dos instintos –Freud preferiría llamarlos **pulsiones**, para diferenciarlos de los **instintos animales**– de que he hablado aceptan de algún modo la existencia de la muerte: el de Tánatos, como un hecho forzoso que pondrá fin a nuestros días y ya. El de conservación, como un acaecimiento insoslayable al que no hay que prestar demasiada atención porque la vida del existente no se agota en su ciclo vital, sino que trasciende el ultimo suspiro del cuerpo e inicia, así, un nuevo tipo de vida (en el cielo, el paraíso, la reencarnación o... el eterno retorno).

Tanto la aceptación como el rechazo de la muerte van acompañados, en general, del temor a la muerte. No es cierto que sólo los materialistas padezcan dicho temor y que los religiosos –que creen en otra vida– prescindan de él. ¿Por qué temen la muerte los materialistas? Porque, habiendo sido arrojados a la existencia y al amor a la existencia, temen su advenimiento. Temen que la vida, que se les ha entregado por una sola vez, los abandone. El materialista, fiel discípulo del instinto de muerte, no puede, entonces, dejar de

hacerse eco de los entusiasmos vitales nacidos **del instinto de conservación.** ¿Por qué temen la muerte los idealistas y creyentes en la **eudonomía del más allá**? Porque la seguridad de la sobrevivencia nunca puede ser plena, sin fisuras, sin dubitaciones. El instinto de muerte y la incesante irrupción empírica de la finitud del **tiempo humano** (al menos en apariencia) se encarga de alimentar ese miedo. Paradójicamente, entonces, el temor a la muerte, surge en el materialista **por el instinto de conservación** y accede al idealista-religioso **por el instinto de muerte**.

Algunos filósofos, conscientes de ello, han pretendido combatir el temor a la muerte negando expresamente la propia muerte. Epicuro dice en su **carta a Meneceo**: la muerte "no es nada para nosotros, ya que mientras somos, la muerte no está presente y cuando la muerte está presente, entonces no somos". ¿Qué decir de esta tesis? Que está construida deliberadamente para evitar el sufrimiento que acarrea consigo el temor a la muerte. La muerte no es nada –arguye Epicuro– "puesto que todo bien y todo mal están en la sensación, y la muerte es la pérdida de la sensación". Saber que la muerte no es nada "hace amable la mortalidad de la vida" porque "suprime el anhelo de la inmortalidad". Y más adelante: "Nada hay terrible en la vida para quien realmente está persuadido de que tampoco se encuentra nada terrible en el no vivir... Lo que no inquieta cuando se presenta, es absurdo que nos haga sufrir en su espera". Voy a examinar con algún detalle la posición de Epicuro para mostrar cómo ningún planteamiento que el existente haga sobre el final de su vida –ni el más optimista– puede escapar a las presiones que ejercen sobre él el instinto de muerte y el instinto de autoconservación. La tesis de que "la muerte no es" resulta **una clara manifestación del instinto de conservación**. ¿Qué mejor para la vida, para su autoconservación y persistencia, que la negación de un plumazo del óbito? No cabe la menor duda de que mientras vivimos –y aunque pensemos a veces en la muerte– no estamos muertos, y de que, una vez fallecidos, por no ser ya, no seremos conscientes de nuestra muerte. La argumentación de Epicuro es impecable –como la de los absolutizadores de la **correlación de principio**– salvo en un punto: que la muerte es una inferencia apodíctica que lleva a cabo el existente, de manera afectiva primero y de modo intelectual después. Es cierto que ningún ser viviente puede ser, en un presente determinado, consciente de su muerte, porque ello es contradictorio y excluyente; pero **sabemos** que nos

vamos a morir, lo presentimos, lo podemos deducir si oímos las voces del instinto de muerte y advertimos cómo todo ente y todo vivi-ente tiene que hacerlo y lo está haciendo. Si retiramos de la conciencia la **inferencia apodíctica**, el temor a la muerte puede y debe desaparecer. ¿Por qué temer a una muerte que nunca va a aparecer, ya que, cuando aparezca, ya no tendremos la capacidad de aprehenderla? Pero ¿nos es posible retirar esa inferencia? Hacerlo sería claudicar de la exclusiva del existente: la razón.

Epicuro sabe que nos vamos a morir, y en este sentido es materialista. Nos dice: "cuando la muerte está presente" o "la muerte es pérdida de la sensación" o "tampoco se encuentra nada en el no vivir", parte del supuesto de que la vida humana fluye dentro de un tiempo corroído de finitud, y no piensa para nada en que la muerte es una estación de paso para continuar la vida en otra dimensión. En esta aceptación tácita de la muerte el pensador ateniense **no puede dejar de oír la proclama nihilizante del instinto de muerte**. Incluso cuando Epicuro dice que "saber que la muerte no es nada... suprime el anhelo de inmortalidad" está argumentando –más adelante indicaré el sentido de esta reflexión– **sobre la idea de que el morir advendrá al individuo inexorablemente**.

Epicuro sabe que nos vamos a morir, pero niega la muerte, porque quiere combatir el temor a la muerte. En realidad nos está diciendo: aunque nos vamos a morir, no hay que temerle a la muerte, ni estar soñando en la inmortalidad, porque la muerte no es nada ya que "todo bien y mal están en la sensación, y la muerte es la pérdida de la sensación". Epicuro es filósofo y también moralista. La **carta a Meneceo** tiene la doble intención de reflexionar filosóficamente y orientar en la vida a su discípulo. Las lucubraciones del ateniense van por el lado de ¿cómo eliminar de la mente el temor a la muerte? Pregunta ésta, que nos lleva a esta otra:

¿cuál es la razón de querer extirpar en el yo dicho temor? Epicuro quiere eliminar la perturbación que acarrea en el ánimo el miedo a la muerte porque ella, impidiendo pensar y actuar de manera equilibrada, trastorna al espíritu en su búsqueda de la **hedoné** que es el objetivo de su actuar. Epicuro, entonces, pugna porque sea "amable la mortalidad de la vida", y se hace eco de las voces del **instinto de conservación porque, como éste, sale en busca de la salud moral o de la paz interior de sus discípulos**.

En diferente grado, los dos instintos en pugna influyen en Epicuro. **El que predomina es, me parece, el instinto de autoconsrvación**, ya que la posición del maestro de Jardín puede formularse sintéticamente: **si la muerte no existe.., el temor a ella no debe existir**...

4.2. Pero es posible interpretar el temor a la muerte de manera distinta. Se puede ver en él no sólo el lado negativo –aquello que, de común, apesadumbra y aflige al existente–, sino un lado positivo -¡y qué lado!– que juega un papel de primerísima importancia en el **tiempo humano** del individuo y en el **tiempo histórico** de la especie. Esta faceta positiva tiene que ver con el hecho de que el temor a la muerte, por la misma circunstancia de ser éso, un temor, y esotro, a la muerte, **representa el mejor cuidado que se pueda brindar a la vida**. Sin el temor a la muerte no habría cautela, precaución, cálculo. Sin él no podría haber sobrevivido el género humano ni tampoco cada uno de sus integrantes a través de la historia. **El temor a la muerte, por paradójico que parezca, es una de las más importantes herramientas, si no es que la principal, con que cuenta el instinto de conservación**. En el temor a la muerte confluyen los dos instintos de que he venido hablando: el de la muerte y el de conservación. El instinto de la muerte genera el **aspecto negativo** del temor (el apesadumbramiento, la angustia, la inseguridad), pero este aspecto negativo engendra el **lado positivo** de dicho sentimiento (el cuidado de la vida). El temor a la muerte –como el instinto de conservación tomado en conjunto– es el ángel custodio del existente, es nuestro instinto de la guarda, nuestra protección durante los difíciles acaecimientos del existir. Si es cierto lo que acabo de asentar, no podemos quejarnos del temor a la muerte como si fuera algo pura y exclusivamente negativo. Tal temor tiene los dos aspectos mencionados, y habrá que preguntarse si es posible y conveniente tratar de rescatar el positivo e intentar hacer a un lado el negativo. ¿Tiene algún sentido esto? ¿Eliminar uno no es eliminar el otro?

Pero paso a otro punto. Así como Marx, en frase famosa, dice que no es la **conciencia** la que determina el **ser social**, sino, muy por lo contrario, es el **ser social** el que determina su **conciencia**, se puede decir, propongo que se diga, que no es la **conciencia individual** la que determina la **estructura psicológica** –las relaciones específicas que se

establecen entre las partes integrantes del alma– sino, muy por lo contrario, es la **estructura psicológica** la que determina su **conciencia individual**. Si rastreamos las condiciones posibilitantes de la conciencia individual, hallamos, me parece, dos tipos diversos de determinación: una, en primera instancia –la **estructura psicológica**– y otra, en última instancia –la materia altamente organizada. Afirmar que la **estructura psicológica** determina la conciencia individual (el yo vigoroso, débil o neurótico, etc.) es fundar el **materialismo psicológico**, como Marx, en la frase citada, funda el **materialismo histórico**. La determinación de que hablo no es mecánica y lineal, sino **dialéctica**. Engels decía que no sólo hay una acción de la infraestructura económica sobre la supraestructura jurídico-política e ideológica, sino una **acción recíproca**, en que lo material influye en el basamento; pero que –como puede advertirse en un período amplio de la historia– lo infraestructural, el **grund** económico, es el que predomina en **última instancia**, lo mismo, supongo, se puede asentar sobre el tipo de determinación que ejerce la **estructura psicológica** en la **conciencia individual**. Es cierto que ésta puede influir, en mayor o menor medida, en la **estructura psicológica**; pero, en un período amplio del **tiempo humano**, se impone la **estructura psicológica** sobre ella.

El desequilibrio habitual de la **estructura psicológica** produce en la **conciencia individual** un alto grado de heteronomía o dependencia, porque el **yo** se ve enajenado por el **superyó** o por el **ello**. Sólo cuando hay un equilibrio en la **estructura psicológica**, es decir, cuando el **yo** coloniza partes significativas del **ello** y partes significativas del **superyó**, la conciencia adquiere una autonomía relativa.

Es importante recordar aquí que, en el marxismo, no todas las formas de la conciencia social son supraestructurales. Sí lo son, desde luego, el derecho, la política, la ideología. Pero no lo es, por ejemplo, la ciencia. Ni la ciencia en general ni la ciencia de la historia. Por eso no podemos decir que la ciencia está determinada por el ser social, ya que entonces su validez y garantía residiría fuera de ella: en el basamento material. No. Lo que tenemos que señalar es que la ciencia está condicionada, favorablemente o no, por la infraestructura, y validada por su específica forma de gatantir ese trabajo. En el **materialismo psicológico** ocurre lo mismo. El psicoanálisis, la ciencia que trabaja en el continente anímico, tampoco

está determinado por la **estructura psicológica**, sino sólo condicionado, de manera favorable o desfavorable...

El materialismo histórico y el materialismo psicológico tienen un común denominador: el materialismo filosófico. ¿Cómo se relacionan, si es que se relacionan, el materialismo **histórico** y el materialismo **psicológico**? Creo que el punto de contacto se establece en el **superyó**. Mientras el fundamento del **ello** es la **biología** (la organización cerebral "pone" el reservorio de pulsiones en la estructura psicológica), la base del superyó es la **sociología** (los padres y educadores **introyectan** en el aparato psíquico del infante los principios, ideales, mandamientos, prohibiciones que flotan en el medio ambiente social y en la opinión pública). Algo resulta evidente: el **superyó** se encarga, o trata de hacerlo, de evitar comportamientos antisociales del individuo. Lo adoctrina dentro de los cánones, históricamente condicionados, del aseo, la pulcritud, la urbanidad; pero también dentro de las normas de conducta "recomendables" cuando estallan conflictos interhumanos. Ser tolerantes y respetuosos, sí, pero "defender lo que me pertenece", "ser consecuente con mis ideas", "no oír las voces del extremismo", "ser fiel a mi patria, al Estado, a la familia, a la propiedad"...

¿Por qué algunos existentes se dejan llevar por los **sueños** de su instinto de autoconservación y otros por el **realismo** del instinto de muerte?

Antes que nada hay que aludir a la **educación**, en el sentido amplio de la palabra. La primera manifestación de ésa es, en efecto, la que "imparte" el **superyó** al **yo**. Lo diré de esta manera: el **superyó** educa al **yo** –echando mano, por ejemplo, del **principio de realidad**– para que no vaya a caer en las actitudes incivilizadas y salvajes de un **ello** que enarbola irresponsablemente el **principio del placer**.

La educación primigenia pasa por estas fases: a) la prohibición externa: "haz esto", "no hagas estotro". **El incumplimiento del imperativo lleva al castigo**. El ubicarse con reiteración entre el mandamiento y el castigo prepara las condiciones para que el existente pase a b) la prohibición **interna**: el "haz esto", "no hagas estotro" ya no surge de afuera, del

superyó cuando se hallaba exteriorizado, sino emerge de la propia psiqué, cuando el **superyó** ha sido interiorizado. **El incumplimiento del imperativo conduce al sentimiento de culpabilidad**.

Vamos a suponer un caso frecuente: los padres educan a los hijos en la religión cristiana. Como el **superyó** tiene dos aspectos: fungir como **ideal del yo** y establecer, en consonancia con ello, un patrón de conducta determinado (un deber ser), los padres **introyectan** en sus hijos los principios cristianos y la moral derivada de ellos. Los progenitores hablan a sus descendientes de lo sobrenatural, de la vida tras de la muerte y de la moral– aquí en la tierra pero sobretodo en el cielo– del premio y el castigo. Esta educación tiende a "fortalecer" el yo frente a las **presiones terrenales** del instinto de muerte, de la libido y otras pulsiones, y a debilitarlo o a ser impresionable frente a las **ensoñaciones sobrenaturales** del instinto de autoconservación. Antes de pasar adelante, conviene señalar que la psiqué no es una **tabula rasa** inercial y pasiva en la cual los objetos dejen impresiones y la instrucción enseñanzas inéditas y del todo desconocidas. No, el aparato psíquico es **espontáneo** (Leibniz) y posee una tensión y una actividad que no pueden ser dejadas de lado. Los padres-educadores no introducen en el alma de sus adoctrinados algo nuevo y totalmente desconocido por ella. De ninguna manera. Su introyección consiste más que nada en fortalecer y consolidar algo que el instinto de autoconservación ya trae consigo: el amor a la vida.

La suposición contraria –menos generalizada pero igualmente real– es la de que los padres eduquen a sus hijos en el materialismo filosófico. Que lo presenten como la verdad, como lo indiscutible, como la cosmovisión justa, y que lo introyecten en la mente infantil. Esta educación, a diferencia de la precedente, tiende a fortalecer el yo frente a los delirios del instinto de autoconservación y a debilitarlo frente a las inflexibles voces del instinto de muerte.

Los dos tipos de educación-introyección no sólo pretenden adoctrinar al infante a favor de una concepción –y lo logran porque tienen en el alma del pequeño, como hemos visto, un instinto cómplice–, sino **en contra** de las cosmovisiones y creencias que existen

más allá de la familia y que aguardan al muchacho cuando crezca. La educación religiosa (o no) familiar tiene un peso enorme y suele acompañar al existente de por vida. De ahí las dificultades y angustias de las conversiones y la tendencia, en general, a la perdurabilidad de los credos introyectados. Newton por ejemplo, tras de imaginar un mundo -construido dentro de los moldes de una física mecánica sin concesiones a lo sobrenatural– se preguntó de pronto por la causa de esa portentosa maquinaria que constituía el cosmos con sus leyes del movimiento y sus principios gravitacionales, y volviendo a sus creencias infantiles, dijo que tenía que ser obra del buen Dios. El gran físico inglés, modelo de sobriedad científica, y que, en famosa frase, había dicho "¡Física, cuídate de la metafísica!", sintió de pronto en su cosmovisión la necesidad de un **Deus ex machina**, de un motor inicial, y remató su incomparable construcción científica con una apelación a la creencia que le introyectaran sus padres...

La educación familiar más que la académica, la introyección superyóica más que la enseñanza nos muestran que, en general, los existentes son muy **maleables** en cuestiones de creencia y principios mortales. Se puede decir, con algunas excepciones, "dime qué ideas y creencias existían en tu hogar y té diré en qué crees y quién eres". Los existentes, de niños, desde que inician la fase de la **latencia** –que precede a la pubertad–, son la materia prima, la cera derretida o la plastilina informal de los proyectos adoctrinantes y hasta manipuladores de los padres. ¿Por qué son tan maleables? Porque, en el proceso de conformación de la **estructura psíquica**, el infante carece de defensas contra la introyección, y ésta, en tales condiciones, no sólo penetra al **yo** en el caballo de Troya del **superyó**, sino que penetra para quedarse, penetra, se atornilla y se apodera del yo, del alma y de la vida entera de su receptor.

Hay que constatar este hecho: en términos generales, los humanos, a través de la historia, se han dejado llevar más por los deseos y el **delirio** del **instinto de autoconservación** (o por la "morriña de eternidad", que decía Unamuno) que por la resignada aceptación de la muerte. El género humano **casi** se podría considerar como una especie religiosa, como un animal enamorado del allende, como un antropoide que sale en busca de la eternidad. Pero el **casi** es importante y no debe ser desdeñado. Hay quienes

no se hacen o no quieren hacerse ilusiones. Kafka decía que le amedrentaba creer en algo que fuera finalmente una fantasía. Frente al número gigantesco de creyentes en una existencia tras la sepultura –concebida de innumerables formas– hay las excepciones, las minorías, los "unos cuantos" que gustan de diferenciar los deseos y la realidad o, de plano, que no sólo saben que el destino del **tiempo humano** es la muerte, sino que, por la razón que sea, desean descansar para siempre en los amorosos brazos de la nada.

Además hay que señalar que las ideas y los credos que se introyectan en los existentes –cuando éstos están en edad de ser fecundados por una cosmovisión– ya son de por sí creencias y principios morales en los que se expresa la prioridad de un instinto y sus consecuencias, y que buscan generar en los niños una creencia idéntica a la suya. Introyección que no siempre está del todo asegurada. A veces hay conversiones, de acuerdo con la personalidad, las circunstancias que se viven y el tiempo humano por el que se discurre. Pero además, hay épocas históricas en que crece una concepción religiosa sobre otra o se debilitan ambas frente al avance del laicismo, el libre pensamiento o los planteamientos materialistas. Por eso, como ante toda realidad, en esto debe asumirse un punto de vista histórico: la forma en que los existentes desarrollan sus ideas y creencias está determinada, no sólo por la **estructura psicológica** de cada quien y, consecuentemente, por la fase biográfica circunstancial que vive, **sino por las condiciones sociales, históricas, en que se hallan inscritos**. La religión no es innata a los existentes, pero sí el instinto de autoconservación que, alimentado por la introyección, el desamparo de los hombres frente a las fuerzas naturales o sociales, la ignorancia, la manipulación del Estado y la clase dominante, etc., "convence" afectivamente al individuo de que éste, el universo que vivimos, es sólo una estación de paso hacia un mundo beatífico sin penalidades, incertidumbres y aflicciones.

En vinculación con lo anterior, podemos advertir que al Poder, y a los poderes, le interesa especialmente la educación familiar (y académica). Tiende a ver la familia como la incubadora de ideas y convicciones que apuntalen el sistema y sirvan de basamento ideológico a su reproducción y fortalecimiento. Es aquí donde se advierte que el **superyó**, como dije, es la pieza esencial no sólo para vincular lo psicológico y lo sociológico, el psicoanálisis y el marxismo, sino para crear el tipo de existentes que requiere un régimen

social para su fortalecimiento y consolidación. El **superyó** tiene este carácter: por un lado, es **social** (porque recoge los intereses del poder, de las clases, de la ideología imperante o de otras ideologías); por otro, es **individual** (porque introduce dichos intereses en el existente, lo moldea, lo convierte en la **"parte deseada"** proclamada por la formación social en que se vive).

4.3. La tesis de la **correlación de principio** tiene vigorosos antecedentes, Michel de Montaigne, para citar alguno, puso énfasis en que su propio yo constituía el principal objeto de su filosofar. Como buen escéptico que siempre fue se atrincheraba en este nivel, y dudaba, como Pierre Charron, De la Mothe Le Vayer y le Nouveaux Pirroniene, de todo lo demás. No pocos filósofos –a partir de Descartes– parten de la relación primera entre el sujeto y el objeto que ha terminado por considerarse como un **arranque clásico de la filosofía moderna**, aunque hoy por hoy, han empezado a ocupar su lugar, con diversos nombres (Filosofía del lenguaje, Hermenéutica, etc.), una filosofía, más abstracta aún, basada en Saussure y en los formalistas rusos, que centra sus disquisiciones en la pareja **significante/significado**.

Es fácil comenzar por la **correlación de principio**, lo difícil es trascender ese primer momento. Fácil, porque en ella se trasluce y afirma lo que me gustaría llamar la **evidencia de la inmediatez**. ¿Qué duda puede invalidar la "claridad y distinción" con que se presentan **mi** pensamiento, **mi** sentimiento y **mi** voluntad? Difícil, porque a veces no es sencillo rebasar el ángulo de la primera evidencia (sujeto-objeto) hacia la inseguridad de evidencias "segundas". A quienes absolutizan la **correlación de principio**, la **inferencia apodíctica** les parece un desliz metafísico, un seudo problema, una concesión a la filosofía tradicional de cuyo estudio se sale, como decía Hegel, "mareado de ángeles". Les parece, además, que no puede haber, en esto, ninguna **inferencia**, ni mucho menos **apodíctica**. "Trascender" la **correlación de principio** ---opinan estos pensadores en clave positivista– es retrotraernos del **estadio positivo**, a los **estadios metafísico** y **teológico**.

Veamos con mayor detalle esta **teoría de los tres estadios** que formulara Comte y que tuvo tanta influencia en Gabino Barreda, Porfirio Parra y los "científicos" porfiristas de

nuestro país. Las creencias primitivas (animismo, magia, tótem, tabú, fetiches y todo tipo de mitologías) constituyen el contenido del **estadio teológico**. Una fase más avanzada, más sobria, menos elemental se halla representada por el **estadio metafísico** caracterizado por la emergencia de la filosofía –que rechaza las supersticiones burdas a favor de la razón– pero que hace un uso inadecuado de la inteligencia al pretender hallar verdades últimas y fundamentos incuestionables **al margen de la ciencia**. La convicción de que la ciencia, y sólo la ciencia, es el tribunal de la verdad, inaugura el **estadio positivo**. Para este estadio tanto el idealismo como el materialismo son cosmovisiones imaginarias y fantásticas y en general se puede afirmar –dicen estos **cientificistas**– que la metafísica no es sino teología atemperada, edulcorada, disfrazada. El estadio positivo se opone a los **fantasmas** del estadio teológico y a los **sofismas** del estadio metafísico. La lucha del estadio **positivo** contra los dos estadios precedentes es constante y a dos fuegos, porque el devenir de los estadios no es gradualista (en que sólo advendría el segundo estadio, si desapareciera el primero, y sólo surgiría el tercero si hiciera mutis el segundo), sino que se desarrolla dentro de cierta simultaneidad.

Los positivistas defienden una suerte de **correlación de principio**: no tanto la de sujeto-objeto, sino la de **ciencia**-**fenómeno**. Aunque de manera más sofisticada y pretenciosa, viene a ser lo mismo: se trata de la correlación entre **sujeto científico-objeto**. Toda pregunta sobre las condiciones reales de posibilidad del actuar científico son falsas preguntas. Toda alusión a una **inferencia apodíctica** –que es la respuesta al interrogante sobre el origen **real** de los integrantes de la **correlación**– es un seudo problema. ¡La espada flamígera de Carnap no es blandida para que nadie pretenda entrar al paraíso de la **correlación**, sino para impedir la fuga de quienes se hallan en su interior!

4.4. El abandono de las diferentes modalidades de **correlación de principio** –el **esse est percipi**, el **sujeto-fenómeno**, la **reducción eidética (Epojé)**, etc.–, es decir, las salidas o fugas del encuadramiento inicial pueden ser: hacia afuera y hacia adentro.

a) **Hacia afuera**. Esta derivación nos conduce a los otros y, en general, a la sociedad. Cuando decimos: la **inferencia apodíctica** nos desplaza de la célula al tejido, tal

aseveración, metafórica, significa: nos lleva del existente a la sociedad, o, si se prefiere, nos traslada desde el individuo hasta la **sociología**. Tan pronto, en efecto, se encuentra uno con lo social, la idea misma del individuo se nos transforma: ya no es un ser a-social, abstracto e indefinido, sino que es un ente imbuido, incardinado en lo social, un individuo que forma parte del ser social y es en sí mismo ya un ser social.

b) **Hacia adentro**. La derivación hacia adentro debe partir de la evidencia primigenia, y ésta no es sólo, como dije, la del pensamiento, sino también la del sentimiento y la de la voluntad y, por consiguiente, la del cuerpo. La inferencia apodíctica hacia adentro nos conduce a la psicología, a la superficial y a la profunda (al psicoanálisis) y a todas las características anatómicas y fisiológicas de nuestro cuerpo.

En el resultado de las derivaciones iniciales (**lo social** hacia afuera y el **aparato psíquico** hacia adentro) hallamos las causas que **codeterminan** el surgimiento de las ideas y creencias. Estoy convencido de que las dificultades que hay para que algunos pensadores trasciendan la correlación primigenia es que intuyen o sospechan qué sucedería si llevasen a cabo ese movimiento. Ya lo preveía Berkeley: considerar que el **esse** no se redujera a ser **percipi** haría que el ser, escapándose del control de la conciencia, se autonomizara y adquiriese las proporciones monstruosas, materialistas, que amenazarían a la religión y la moral.

Hace un momento tropezamos con el concepto de **codeterminación**. No sé cuántos y cuáles, pero muchos fenómenos y circunstancias, que se muestran como complejos y multidimencionales, no se pueden entender si los consideramos exclusivamente a partir de una sola determinación. Si, por lo contrario, caemos en cuenta de que son el producto de dos o más fuerzas creadoras, se nos vuelven inteligibles. Esto es lo que sucede con la religión como forma de la conciencia social.

4.5 Las dos grandes dificultades del pensamiento religioso es trascender la **correlación de principio** y la **finitud de la totalidad del ser**. Si logran llevar a cabo la primera derivación y escapan del primer enclaustramiento; si reconocen la existencia de una **cosa en sí**; si, mediante el **realismo gnoseológico**, superan el **idealismo subjetivo** y el **solipsismo** –que es a lo que conduce la absolutización de la unidad primigenia sujeto-objeto–, caen en el **idealismo objetivo** al dar con un nuevo enclaustramiento: el de un ser (o una "materia") finito, inesencial y dominado. Algunos pensadores vislumbran el peligro de la superación del segundo escollo –y la "caída" en el materialismo que ello supondría– y prefieren atrincherarse en la **correlación de principio** y acusar a todo intento de ontología real de falso problema, recaída en la metafísica, etc.

Los **idealistas objetivos** –por ejemplo el realismo peripatético-escolástico– vencen la primera dificultad, pero sucumben ante la segunda. Estos idealistas creen que es más fácil combatir el materialismo **desde** el segundo enclaustramiento que **desde** el primero. El realismo epistemológico, en efecto, lucha en dos frentes: contra el idealismo subjetivo y contra el materialismo. Coincide con el materialismo en la primera derivación que lleva a cabo la **inferencia apodíctica**, por eso habla de una "realidad extramental". Pero coincide con el idealismo subjetivo en que lo ideal tiene preeminencia sobre lo material. El realismo y el materialismo corren parejos y hasta coinciden –o parecen hacerlo– momentáneamente cuando denuncian el fanatismo del primer enclaustramiento y el absurdo al que conduce; pero se separan cuando hablan del ser y el tiempo. Los realistas –en el fondo idealistas objetivos– disocian la materia y la intemporalidad. Los materialistas identifican ser y tiempo (pero un tiempo tomado a cabalidad). Los pensadores religiosos se atrincheran en el segundo enclaustramiento, afirmando que es impensable un ser infinito espacio-temporal o que lo infinito no puede ser, porque en cualquiera de sus momentos, fases o etapas se tendría que haber recorrido un infinito y esto impediría el acceso a cada punto (o presente) porque si es imposible contar lo innúmero más lo es realizarlo. Los materialistas dicen que el procedimiento para salir del segundo enclaustramiento es el mismo que ha de emplearse para ir más allá de la correlación de principio: la **inferencia apodíctica**, ese operador principal del método dialéctico-especulativo. La inferencia apodíctica aplicada al ser que existe con independencia de toda conciencia, nos afirma:

- No es posible ni pertinente aplicar las **categorías de la finitud** al nivel de la totalidad. Si estas categorías son principios sintéticos del entendimiento, y operan, por consiguiente, en la vida cotidiana, es necesario tomar en cuenta que no es posible una asimilación del ser total con ellos.

- Si no obstante la reserva anterior, la inteligencia discursiva tiene la soberbia de "lanzarse al conocimiento" de la totalidad, produce varios engendros.

- Uno de ellos, el más obvio y frecuente, consiste en convertir el ser en ente, lo infinito en finito, lo ilimitado (en el espacio y tiempo) en lo limitado (por ambas formas de la sensibilidad).

- Otro de ellos va por el lado de suponer que así como la acción práctica humana responde a un fin, ese ser finito, y por tanto creado, debe ser producto de un designio. El segundo enclaustramiento conduce **a fortiori** a una concepción **teleológica** del universo.

La **inferencia apodíctica** sabe que la aptitud intelectual que ha de aplicarse a la comprehensión de la totalidad tiene que ser no la **inteligencia** empleada en la experiencia habitual, o a escala de las finitudes, sino de una capacidad (que debe autogenerarse, y a la que podemos llamar **razón dialéctico-especulativa**) que lucha por captar el ser total en sí mismo, sin los prejuicios de la inteligencia discursiva utilizada en la experiencia cotidiana. Esta inferencia nos dice que, hacia el pasado y hacia el futuro, el cosmos carece de fronteras. Ciertamente no vivimos, en el instante actual, el infinito encadenamiento de finitudes que constituyó el pasado, y no viviremos el infinito encadenamiento de finitudes que formarán el futuro. Vivimos en el instante, en el ahora, en el efímero presente que fagocita futuro para volverlo pasado. El hecho, sin embargo, de que vivamos en el instante, en el ahora, en el efímero presente que fagocita futuro para volverlo pasado. El hecho, sin embargo, de que vivamos en el punto móvil del presente, no quiere decir que no podamos **inferir** que hay un infinito a nuestras espaldas y que hay un infinito a nuestra frente y que nosotros, con nuestros instantes y nuestras finitudes, no seamos más que un momento y un

espacio en la infinitud de la totalidad del ser. El infinito ontológico no puede ser objeto, como dije, del entendimiento, pero sí puede ser comprehendido por una capacidad que aborde su nivel con conceptos y categorías apropiados y que una la reflexión inferencial y la imaginación postuladora. La aritmética nos ha enseñado a pensar de modo distinto a la experiencia finita. Sabemos que, a partir de cero, hay una cantidad infinita de números contables y que, también a partir de cero, pero en menos cero, hay también una cantidad infinita de números contables, y aunque no nos es dable contar todos esos números, ni hacia adelante ni hacia atrás, **no podemos dudar de la infinitud de la serie**. La infinitud de la aritmética es un hecho, tiene una **existencia eidética** indudable: lo proclama la inferencia apodíctica. La infinitud del ser puede inferirse de manera análoga: aunque no vivamos la infinitud, sabemos de ella, y no ignoramos que toda interrupción de su "continuidad" es una posición arbitraria e idealista. Si la inferencia apodíctica nos conduce a la suma infinita de los finitos, **ésta es la realidad primaria y autosuficiente**. Aunque no llegamos a ella mediante el salto mortal de una **intuición** sin mediaciones, en un momento dado del proceso cognoscitivo sí es una intuición: la visión **dialéctico-especulativa** de que la infinitud del ser, con toda su carga de finitos, es lo **dado**, y, por ende, el momento más alto de la concreción. La razón suficiente de cada finitud es lo infinito. Si al referirse a la totalidad la voz del filósofo dice: "es el ser", la voz de la propia realidad dice: "es el devenir" porque la forma de ser ese ser es el devenir.

4.6. El concepto de **materia** ha tenido y sigue teniendo muchas acepciones en los decursos de la historia de la ciencia y de la historia de la filosofía. Para poner en claro en qué sentido empleo el término me gustaría hacer una diferencia –y no soy el primero en proponer tal cosa– entre un concepto **científico** de materia y un concepto **filosófico**. Aunque en un principio, y durante mucho tiempo, estuvieron asociadas ambas nociones (o, de manera más frecuente, la filosofía pedía prestado a la ciencia la idea que ésta poseía de la materia), poco a poco fueron diferenciándose sus puntos de vista. ¿Cuál es la razón de este deslinde? Su motivo fundamental no fue otro que la toma de conciencia, por parte de los filósofos materialitas o tendencialmente materialistas, de la endeblez de su cosmovisión por el hecho de basar el materialismo filosófico en el concepto **científico** de materia. Analicemos brevemente, por ejemplo, la idea científica de **materia** desde la perspectiva de su estructura

y a través de la historia. Ya Leucipo, Democrito y en cierto sentido Anaxágoras, en Grecia, y Lucrecio en Roma, hablaron de que la estructura o el basamento de la realidad empírica se hallaba integrada de **átomos** (u **homeomerías**). Este es el remoto origen de la concepción atómica del universo que, tras de Gassendi –que hizo una curiosa mezcla de atomismo y cartesianismo–, llegó a la modernidad, no sin resistencias. Y digo que no sin resistencias porque, durante la Edad Media, la teoría de los cuatro elementos –que también era de prosapia helénica, porque provenía de las "cuatro raíces" o las **rizómata** de Empédocles– se impuso sobre el atomismo. La concepción atomista de la materia, propia de la modernidad, sufrió un viraje sustancial cuando –no hace demasiado tiempo– se concibió primero y se logró prácticamente después la división del átomo con sus espectaculares y terroríficas consecuencias. La noción científica de **materia** ha atravesado, pues, desde la Edad Media, por tres etapas:

1. Se la concebía como una realidad objetiva conformada en lo esencial por los **cuatro elementos** y sus múltiples y variadas combinaciones.

2. Se la interpretaba como una realidad objetiva integrada en lo fundamental por **corpúsculos indivisibles** (átomos) y sus múltiples y variadas combinaciones.

3. Se la consideraba como una realidad objetiva formada estructuralmente por **átomos susceptibles de división** –repárese cómo el avance científico conduce al dislate gramatical– y sus múltiples y variadas combinaciones.

Cuando el materialismo filosófico se basó en la concepción científica de **materia** como estructurada por átomos, se vino abajo el concepto de los "cuatro elementos", arrastrando consigo la cosmovisión materialista correspondiente, y cuando la ciencia avanzó hacia un atomismo "divisible", cayó en la obsolescencia el atomismo clásico, y ello dejó sin base el viejo materialismo atomista.

El materialismo filosófico llegó a la conclusión de que, para no sufrir las consecuencias de los cambios cognoscitivos o revoluciones de la ciencia, había que elaborar un concepto

de materia que, sin reñir con los avances científicos, no dependiera de uno de los conceptos constantemente superables –porque el conocimiento es inagotable– de la ciencia. De aquí surgió, pues, el concepto **filosófico** de materia. ¿Qué decir de él? Antes que nada, que es una **categoría ontológica**.

Las categorías son los conceptos más generales. Desde Aristóteles –en su **Pequeño libro de las categorías** y, sobre todo, Kant –en la primera **Critica**–, las categorías (o **predicamentos**, como las llama el Estagirita) aluden, no a la idea generalizada de un ente, como los conceptos de **hombre** o **árbol**, sino a la idea generalizada conectiva: causa y efecto, acción y pasión, sustancia y accidente, etc. Las **categorías** son **universales abstractos** porque, en su proceso abarcante, se separan necesariamente de los singulares con el objeto precisamente de comprenderlos a todos y cada uno. La materia, desde el punto de vista del materialismo filosófico moderno, es una categoría porque se abstrae de las diversas concepciones que se va haciendo la ciencia en su decurso histórico –incluyendo las que posee en la actualidad– con la intención de aludir a algo que es común a todas ellas: **la orientación objetiva de la cognición**, es decir, el análisis, la develación, el desciframiento de algo –un fenómeno, un proceso, un acontecimiento, etc.– que puede y debe ser considerado **como extramental**. La materia, bajo el aspecto de esta filosofía, no alude, pues, sino a la realidad que existe fuera e independientemente de nosotros, o sea, de los sujetos que la registran pero no son sus demiurgos ontológicos. La consideración de la materia como una categoría, nos muestra que, dentro de ciertos límites, la abstracción puede ser epistemológicamente acertada. La **buena abstracción**, para llamarla así, puede ser una herramienta de extrema utilidad cuando nos permite ver el bosque sin enajenarnos en la visión unilateral del árbol. Las categorías, para el kantismo, son síntesis cognitivas realizadas por el entendimiento, y por tanto **poseen sólo un carácter epistemológico** consistente en unir o relacionar diversos aspectos del mundo fenoménico. La noción de materia, en cambio, para la filosofía de la que vengo hablando, se devela como una categoría esencialmente **ontológica**. La materia es, en efecto, precisamente el mundo que existe fuera de mí, de mi pensamiento y de mi juicio lógico. La “buena abstracción” que trae consigo la materia considerada como categoría, es el resultado de la **inferencia apodíctica**. Si no aceptamos la existencia de lo material –como la realidad transobjetiva– reafirmamos la

correlación de principio o caemos en el **idealismo objetivo** (que afirma, sí, la existencia de una realidad independiente de la conciencia, pero supeditada a un principio espiritual fundador).

El concepto filosófico de materia tiene dos niveles: el primero hace referencia, como lo acabo de exponer, a la realidad en cuanto tal o, lo que tanto vale, al mundo que nos circunda y que existe con independencia del pensamiento humano. El segundo no sólo comprende esta realidad **objetiva**, sino que abarca el pensamiento y sus productos, la fantasía y sus imaginaciones, el sueño y sus peregrinajes, la locura y sus delirios. El segundo nivel es, pues, no sólo objetivo, sino subjetivo. Para distinguir un nivel del otro, podemos escribir **materia** (con minúscula) si nos referimos sólo a la realidad objetiva, y **Materia** (con mayúscula) si hacemos alusión a la totalidad del ser. El empleo del concepto de materia como realidad **objetiva** (contrapuesta a lo **subjetivo**) es de capital importancia porque no se pueden ni se deben confundir los contrarios ni tratar igualmente lo desigual. El filósofo, el científico y los hombres y mujeres comunes tienen que respetar las diferencias, examinarlas, describirlas, comprenderlas. Dada esta afirmación, habría entonces que preguntar ¿por qué no emplear mejor la noción de **dualismo** –que afirma expresamente la existencia diferenciada de los dos principios– que la de materialismo con **m** minúscula? A lo que hay que responder que, aunque en el nivel inicial se habla de, por así decirlo, un dualismo transitorio, dicho nivel nos remite, de acuerdo con la perspectiva, al segundo. El **m**aterialismo es **dualista**, pero el **M**aterialismo es **monista** (Haeckel). ¿Por qué el dualismo es transitorio y se convierte en monismo? ¿Por qué el primer nivel tiene su fundamento último en el segundo? Porque lo espiritual, lo subjetivo no existe en sí y por sí, porque no es un principio colocado en el mismo rango ontológico que lo material, porque, en fin, la psiqué es el producto de la materia (con minúscula) altamente organizada. No sólo hay una **unidad material del universo** –que alude a la realidad objetiva–, sino una **unidad material del universo** que, por hacer referencia a lo objetivo y a lo subjetivo, y a la específica relación entre ambos términos, coincide con el concepto del **ser en su totalidad**.

CAPÍTULO V
EL SER EN LA MIRA
Una lectura de Stephen W. Hawking.

5.1. La filosofía y la ciencia se prestan mutuamente ayuda. O deberían de hacerlo. **La** filosofía porque tiene como una de sus encomiendas fundamentales la de montar guardia permanentemente cabe las ciencias particulares para que ninguna pierda el rumbo, dé un paso en falso y se interne en los paraísos artificiales de la metafísica. Las ciencias para llamar al orden a los filósofos que, presas del delirio de sus deseos más íntimos, se abrazan a la fantasía y se acurrucan en la superstición. **La** filosofía y las ciencias tienen, desde luego, algo en común: la búsqueda del des-velamiento (**aletheia**) de lo que se halla oculto. Pero ambas disciplinas operan en diferente nivel. La distinción entre ellas no se ubica únicamente en el hecho de que mientras la filosofía se pregunta por la esencia del ser y la naturaleza del todo, la ciencia examina por separado las diversas parcelas que conforman la totalidad, sino en que **la** filosofía tiene como objeto de reflexión las condiciones de posibilidad, subjetivas desde luego, pero también, claro es, objetivas, del quehacer científico. Las ciencias pueden ayudar, y de hecho han ayudado, a la filosofía a deshacerse de multitud de fantasmas; pero no pueden determinar su operación ni prefijar su más profunda y prioritaria trayectoria. **La** filosofía, en cambio, volando más alto que las ciencias, sí puede, porque es su tarea, y porque posee la capacidad de hacerlo, esclarecer cuáles son las condiciones posibilitantes de la práctica científica.

La **marcha hacia la concreción** –el tema de este escrito- no puede dejar de reflexionar sobre el quehacer científico. Para que quede clara la orientación de este pensamiento, he escogido una de las ciencias más importantes de la actualidad –la cosmología- y voy a analizar, en uno de sus más preclaros y controvertidos representantes –Stephen W. Hawking-algunos de sus aciertos más espectaculares y no pocas limitaciones de las que, a mi entender, no ha podido desembarazarse. La lectura que voy a hacer de Hawking [1] es una **lectura filosófica**. ¿Qué quiero decir con esto? Que, desde un principio, voy a tratar de que no se confundan los niveles de la astrofísica y la filosofía. Y esta es mi pretensión porque la física contemporánea, tanto en sus magnitudes astronómicas cuanto microscópicas y nanométricas, tiende a romper los límites con la filosofía y hacer esbozos

[1] Principalmente de dos de sus libros publicados en español: **La historia del tiempo** y **El universo en una cáscara de nuez**.

que tienen que ver más con el **todo** que con sus partes, más con el **ser** que con algunas de las formas, en este caso siderales**,** que asume éste. Estoy convencido de que todo hombre de ciencia tiene una filosofía. A veces es plenamente consciente de ello y no tiene empacho en expresarla o hacer alusiones, discretas o detalladas, a los supuestos filosóficos de su práctica. En otras ocasiones, no lo es tanto y hasta puede ejercer su actividad específica sin caer en cuenta a cabalidad de los presupuestos y consecuencias filosóficos de su praxis. Aunque Hawking alude a la filosofía, me parece que no tiene una **conciencia filosófica** firme y desarrollada. Veamos dos de sus afirmaciones al respecto: "Los filósofos redujeron tanto el ámbito de sus indagaciones que Wittgenstein, el filósofo más famoso de este siglo, dijo: 'la única tarea que le queda a la filosofía es el análisis del lenguaje'. ¡Qué gran distancia desde la gran tradición filosófica de Aristóteles a Kant!" [1]. "Cualquier teoría científica seria, sobre el tiempo o cualquier otro concepto, debería en mi opinión estar basada en la forma más operativa de la filosofía de la ciencia: la perspectiva positivista de Karl Popper y otros"[2].

Lo menos que podemos decir de estas afirmaciones es que evidencian una endeble preocupación por el quehacer filosófico. No deja de tener Hawking algo de razón, me parece, en la crítica al reductivismo temático del primer Wittgenstein. Pero la gran tradición filosófica no es sólo la que va de Aristóteles a Kant, porque si sólo hablamos de esa secuencia ¿dónde quedan Hegel y sus críticos (Feuerbach, Stirner, Kierkegaard)? ¿Dónde Marx y algunos de sus seguidores? ¿Dónde Husserl y la fenomenología? ¿Dónde Nietzsche, Heidegger y los desconstructivistas, etc., etc.? Cerrar filas, por otro lado, con el positivismo, es una de las causas más visibles, a mi entender, por las que Hawking no ha evaluado correctamente el trasfondo filosófico de su actividad científica, porque el positivismo, tanto el de viejo cuño como el del **Círculo de Viena,** o el del mismo Karl Popper, es una posición que identifica, en última instancia, la filosofía con las ciencias o sostiene que entre éstas y aquélla no hay sino diferencias de grado. Para el positivismo, el objeto de la práctica filosófica es la ciencia –por eso llega a considerarse como la **ciencia de las ciencias-** y no, como para mí, y para **la** filosofía (dialéctica y materialista) las condiciones reales que, en el mundo externo, en la conciencia y en la sociedad, precisamente hacen posible el desarrollo científico. La filosofía va, pues, más allá de la ciencia. Y esto es lo que no tiene presente,

[1] Stephen W. Hawking, **Historia del tiempo**. Del big bang a los agujeros negros, Editorial Grijalbo, México, 1988, p.223.
[2] Stephen W. Hawking, **El universo en una cáscara de nuez**, Critica Planeta, Barcelona, 2003, p.31.

creo, nuestro gran astrofísico. Mi lectura, mi hermenéutica va a ser, ya lo dije, estrictamente filosófica. No tengo la intención ni las posibilidades de evaluar las hipótesis, las teorías, los descubrimientos estrictamente científicos de nuestro hombre de ciencia. Frente a ellos, y ante las contundentes voces de mi ignorancia en la materia, no puedo sino enmudecer. Pero hay algo, sí, de lo que puedo hablar y que se relaciona con lo que ha sido el centro de mis ocupaciones y preocupaciones existenciales: la filosofía **prima**, el intento de conocer, en su máxima profundidad y generalidad, qué sea ese cosmos en el que, como diría Scheler, tenemos un puesto.

5.2. Si algo llama la atención en Hawking, desde el inicio, casi, de su investigación científica, es la ambiciosa pretensión –como ya lo intentara realizar Arthur Eddington- de hacer una teoría consistente que enlazara armónicamente las dos teorías físicas fundamentales del siglo XX: la **teoría de la relatividad** de Einstein y la **mecánica cuántica** de Heisenberg, Dirac y Schrödinger. La primera, yendo más allá de la mecánica newtoniana y sus tres leyes del movimiento, fue construida para las grandes magnitudes astronómicas; la otra, también separándose de Newton, fue ideada para las magnitudes microscópicas. Ambas teorías son sólidas, consistentes y explican un sinnúmero de fenómenos que la física de Newton –acertada de manera suprema sobre todo para las magnitudes medias- no lograba esclarecer.

Dado el carácter de este escrito, no voy a aludir, más que de pasada, a algunas de las piezas esenciales de la teoría de la relatividad –tanto especial como general- de Einstein. Pero sí quiero poner el acento en la concepción que del espacio y el tiempo tiene el gran físico. Hawking escribe: "En la teoría de la relatividad de Einstein, el espacio y el tiempo pasaron a ser de un mero escenario pasivo en que se producen los acontecimientos, a participantes activos en la dinámica del universo"[1]. Einstein desechó terminantemente las ideas newtonianas de un espacio y un tiempo absolutos que enmarcan las nociones del movimiento rectilíneo uniforme o del **éter** –que representaba el reposo absoluto. El espacio y el tiempo no se hallan ni más allá ni más acá del universo, sino que **son atributos de la realidad objetiva**. Pero dejo aquí este tema, a reserva de retomarlo más adelante.

[1] **El universo en una cáscara de nuez,** ibid., p. 21.

A la mentalidad filosófica, por lo menos a la que recusa como inaceptable la **creatio ex nihilo** de las religiones, no puede dejar de parecerle extraño, confuso o por lo menos paradójico los títulos de los libros de Hawking que estoy comentando. **La historia del tiempo**, por ejemplo, no deja de sorprender por el hecho de que si el tiempo, incluso como **sucesión** [1], es la condición última posibilitante de toda suerte de **historias**, de pronto es expulsado de su sitial y da pie, mediante una insólita inversión, a que el tiempo, como cualquier fenómeno, se finitice y sea susceptible de historizarse. Si el tiempo tiene una historia se le escamotea la infinitud. Y se le trata como a todos los seres finitos que en el mundo han sido. **El universo en una cáscara de nuez** ofrece similares dificultades, pero ahora en un sentido espacial**.** El universo, para la concepción filosófica, es el todo, el agregado infinito de todos los finitos. Aunque sea una metáfora, hablar del universo en una cáscara de nuez es encapsularlo, ponerle límites, rodear **lo-que-es** de una extraña e inimaginable franja de.

5.3. Pero apenas se inician nuestros problemas. En el contexto y bajo el parámetro de la teoría de la relatividad de Einstein –pero no comprendida, al parecer, por él- surgió la idea de la expansión del universo. A. Friedmann fue el primero en cuestionar en 1922 la idea de la constante cosmológica (lambda) de Einstein y sugerir que el universo se halla, no en estado estacionario (ni contrayéndose), sino en un franco proceso de expansión. Unos años después, en 1929, el astrónomo E. Hubble confirmó la tesis de la expansión de las galaxias. Como se sabe, el espectro electromagnético descompone el haz luminoso en una franja perceptible por el ojo humano que va del violeta al rojo. Diversos experimentos y suposiciones han revelado que si la luz de la galaxia tiende al rojo es que ésta se aleja de nosotros y si tiende al azul –color que se encuentra entre el violeta y el verde- es que se nos aproxima. Esto es lo que en física se denomina el **efecto Dopler.** No sólo, a partir de lo precedente, se ha arribado a la conclusión de que el universo se halla expandiéndose, sino que, en algunas partes de su desarrollo, esta expansión se fue acelerando cada vez más. A este aceleramiento progresivo de la expansión se le llama **inflacionario.** Hawking opina que primero hubo una expansión inflacionaria que, al frenarse, permitió que se formaran las galaxias y que en la actualidad presenta un proceso que, sin dejar de ser inflacionario, es decreciente. Una vez establecida la hipótesis -que devino en **teoría**, al parecer consistente-

[1] tiempo encarnado en lo real

de que el universo se expandía, los cosmólogos hicieron la inferencia inversa de que ese universo en expansión debería de haberse generado hace 10 ó 20 mil millones de años en un universo compacto, en que todo estaba junto y cuya densidad era **infinita**. Los partidarios de este estado inicial del universo supusieron que algo ocurrió en ese cosmos apretujado, que lo hizo abandonar abruptamente el estado de compactez absoluta mediante una gran explosión que no sólo sería el inicio de su expansión sino la génesis del tiempo, si es que por tiempo hemos de entender la **sucesión de los fenómenos.** F. Hoyle, que era partidario de la tesis einsteniana de la constante cosmológica, fue el primero en hablar (irónicamente) del **big bang,** nombre con el que se conoce el supuesto nacimiento explosivo del mundo sideral. Hawking es de la opinión -junto con otros hombres de ciencia- de que no sólo hay que tomar en cuenta la emergencia explosiva del cosmos, sino también un posible fin de la historia del universo, al que se suele dar el nombre de **big crunch** (gran crujido), en que chocarán las galaxias y "en que toda la materia será succionada cataclísmicamente en un inmenso pozo gravitatorio"[1]. Hay algunas causas que, junto con otras, nos aclaran la aceleración o la desaceleración de la expansión. Además de materia -en el sentido físico de masa-, el universo puede contener energía que está presente en espacios supuestamente vacíos. (Digo en "espacios supuestamente vacíos" porque todo espacio "vacío" esta´"lleno" por lo menos de espacio y el espacio no es una cápsula-de-nada sino una forma de ser de la materia). Según la célebre ecuación de Einstein E=MC2, esta energía tiene o puede convertirse en masa. El efecto en la evolución del cosmos de la "energía del vacío" es opuesto, según Hawking, al de la materia. "Ésta hace que la expansión se vaya frenando [la masa y su pesantez frenan un tanto el proceso inflacionario de la expansión] y puede llegar a detenerla e invertirla. En cambio, la energía del vacío hace que la expansión se acelere"[2].

Conviene aclarar, por otro lado, que la expansión del universo, tras un largo período de frenado –que ha permitido la conformación de las galaxias- se ha empezado a acelerar de nuevo...

5.4. El supuesto de todo lo anterior es que el universo tuvo un principio. Hawking se entusiasmó con el título de un libro que cayó en sus manos y con la concepción genético-

[1] Ibid., p. 96.
[2] Ibid., p. 96.

cósmica que se derivaba de él. El título de la obra era **Los tres primeros minutos del universo** y el autor del escrito era Steven Weinberg. Hablar de los tres primeros minutos del universo es sugerir que antes de esos minutos no había tiempo o que, simplemente, antes no había ningún antes. Pero la noción de que "antes no había tiempo" implica: l) un contrasentido porque **antes** es una dimensión temporal. El tiempo que nos da razón y cuenta de lo finito, no puede escamotearse, como tiempo en general, bajo una de sus manifestaciones. 2)Un absurdo porque implica que antes del universo –o del ser material- hubo el no-universo o, lo que tanto vale, la nada-de-universo, y una "nada" que pone límites al ser tiene que ser necesariamente algo.

Hawking insiste: "si hubieran habido acontecimientos anteriores a este tiempo, no podrían afectar de ninguna manera a lo que ocurre en el presente. Su existencia podría ser ignorada. Ya que ello no entrañaría consecuencias observables"[1]. Con cierta dificultad o a regañadientes, Hawking reconoce la posibilidad de que existiera un cierto tiempo anterior al **big bang.** Hay una franca resistencia a hacerlo porque de acuerdo con él, el universo tiene que haber tenido un arranque, y la aceptación de dicha posibilidad anularía el tan deseado principio. Aunque reconoce la posibilidad de la existencia de este tiempo que era con antelación al universo (o que fuera pre-**big bang**), piensa que no implicaría consecuencias observables. No puedo dejar de convenir en que, sin duda, en las actuales circunstancias, las consecuencias de los sucesos "anteriores" al **big bang** no pueden ser observables -¡como tantas cosas en la cosmología!- pero de ahí no se puede concluir que no sean **ideativamente** necesarias, ni que su existencia -exigida por la inferencia apodíctica- "podría ser ignorada".

Hawking escribe: "Roger Penrose y yo mostramos cómo la teoría de la relatividad de Einstein implicaba que el universo debía tener un principio y posiblemente un final"[2]. ¿Por qué le preocupa tanto a nuestro físico, por lo menos al inicio de su reflexión, que el universo posea un nacimiento y que termine en un gran colapso como si se tratara de un colosal agujero negro? Me vienen a la mente dos hipótesis explicativas de esa preocupación. La primera –propia no sólo de muchísima gente común, sino también de buen número de científicos- se basa en lo que me gustaría llamar "el prejuicio de la escala intermedia". Los

[1] **Historia del tiempo**, Ibid., p.27.
[2] Ibid., p. 57.

existentes, como las cosas, somos finitos. Cada finito es un proceso. El infinito no sólo es, por eso mismo, el agregado sin fin de los finitos sino el proceso de todos los procesos. Nuestra experiencia cotidiana es que todo ser material, que es finito, que es proceso, nace, se desarrolla y desaparece. Esta es la regla y las excepciones brillan por su ausencia. Cuando bajo este punto de vista, bajo este prejuicio queremos reflexionar sobre el todo, lo tratamos como si fuera una de sus partes. Si la facultad que nos permite enfocar las cosas en su historicidad es la inteligencia o el entendimiento discursivo, subsumimos el todo a las condiciones epistémicas de la inteligencia y, con la misma obligatoriedad con que nos preguntamos por el nacimiento y por la desaparición de algo o de alguien, nos interrogamos, violentando los niveles, por el principio y el colapso del universo, siempre y cuando entendamos por universo **todo lo que es.** La segunda hipótesis explicativa tiene que ver con la religión. Si afirmamos, con toda contundencia, la infinitud del ser material (y correlativamente con ello, el carácter de "seres de paso" de todos los entes), esa infinitud espacio-temporal de lo dado, esa eternidad del universo, no deja lugar para ninguna creación o para generar algo, en y por los manejos de la divinidad, a **partir de la nada.** Hawking llega a asentar: "Uno aun se podría imaginar que Dios creó el universo en el instante del **big bang,** pero no tendría sentido suponer que el universo hubiese sido creado **antes** del **big bang"[1].** Para quienes hacen a un lado el "prejuicio de la escala intermedia" y recusan el sentimiento religioso que puede empañar la investigación, resulta impensable una cosa y otra –ubicar el **principio** en un sitio o en otro-; pero a Hawking –que tuvo una educación protestante- le parece con más sentido la creación "en el instante del **big bang**" porque, con su **singularidad,** parece un comienzo.

5.5. Tan parece un comienzo que un astrónomo como el belga George Lemaitre, que era abad, inspirándose en la teoría de la expansión del universo de Friedmann, habló de que el comienzo de este colosal proceso era una supermolécula totalmente compacta que no podía ser sino...obra de Dios. Hawking escribe: "Durante la década de los setenta me dediqué principalmente a estudiar los agujeros negros, pero en 1981 mi interés por cuestiones acerca del origen y el destino del universo se despertó de nuevo cuando asistí a una conferencia sobre cosmología organizada por los jesuitas en el Vaticano"[2]. ¿Cuál fue el motivo central de

[1] Ibid., p.27.
[2] Ibid., p.156.

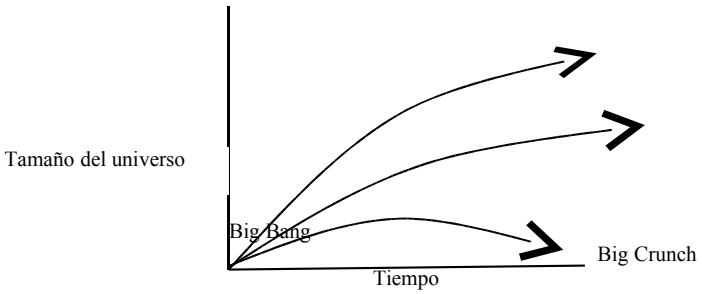
esta conferencia? La razón fundamental de la misma era que la Santa Sede no quería cometer otro error como el que perpetró contra Galileo, por lo que tomó la decisión de pedir asesoría a varios cosmólogos importantes del momento. “Al final de la conferencia, a los participantes se nos concedió una audiencia con el Papa...Nos dijo que estaba bien estudiada la evolución del universo después del **big bang,** pero que no debíamos indagar en el **big bang** mismo, porque se trataba del momento de la creación y por lo tanto de la obra de Dios”[1].

Aunque Hawking nunca aceptó que “el origen” del universo debería estudiarse no en el firmamento y sus galaxias sino en el primer capítulo de la Biblia, la pugna en su ánimo entre la vivencia de la **creatio** divina y las exigencias de su posición científica, nunca han dejado de sacudirlo y embargarlo.

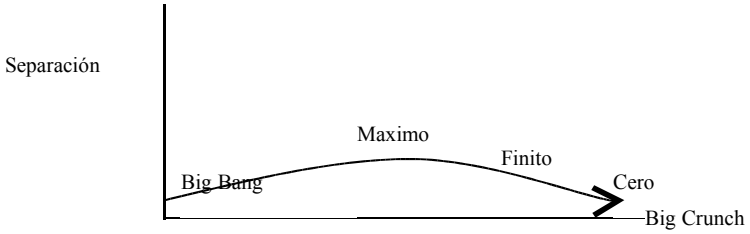
5.6. Tornemos a la expansión. La materia compacta inicial, el “huevo cósmico” (Lemaitre), tras de sufrir el **big bang**, se expande con mayor o menor aceleración según el momento. Mas al decir esto, se impone la siguiente pregunta: ¿se expande hacia dónde? Si se expande hacia rumbos donde no existía la materia o en que el cosmos en que aún no aparecía, es algo así como un transitar o atravesar el ser por los “linderos de la nada” o, para decirlo de manera más gráfica, como si el ser fuera fagocitando la nada o desplazándola, a diversas velocidades, para ocupar su lugar. Quizás sea más convincente otra hipótesis –pero de ella no nos habla Hawking-: la de que la expansión tiene lugar, no en la nada –la cual si fuera el ámbito material en que se expande el universo, algo sería- sino a través de una conformación material diferente: el universo A se estaría expandiendo hacia el universo B. Cuando la cosmología se halla bajo la influencia perturbadora del “prejuicio de la escala intermedia”, como lo expliqué con anterioridad o enajenada al sentimiento religioso, invariablemente hace acto de presencia el **escollo de la nada**. ¿Qué habría antes del “átomo primordial” (Lemaitre)? Nada. ¿Qué significa la expansión del universo? La colonización de la nada por parte del ser. ¿Qué hay después del **big crunch**, de la gran implosión que dará término al universo? Nada. Lo cual nos llevaría a decir –en pleno irracionalismo y en contra de todo planteamiento dialéctico- que antes del universo no había nada y que después de él tampoco existirá

[1] Ibid., p.156.

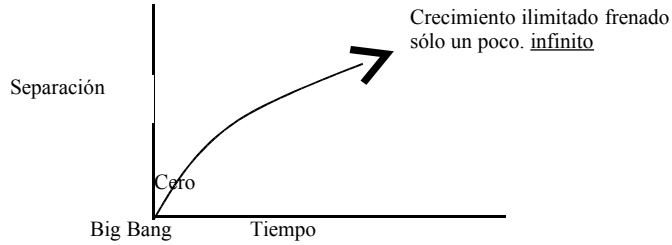
cosa alguna. Pero veamos otro aspecto del problema. Dos son las posibilidades de la expansión: una que sea ilimitada y sin retorno a un estado similar al **big bang** y otra que, al llegar a cierto punto, se contraiga y vuelva al punto cero. Veamos este grafo:



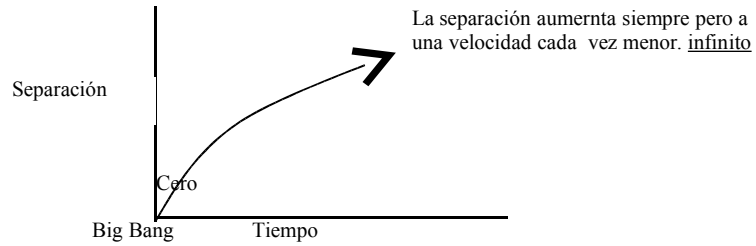
Hawking, a diferencia de Friedmann (que no visualizó sino una sola modalidad de expansión), piensa que se pueden discernir tres modelos de ella: primera, el universo se expande lo suficiente lentamente como para que la acción gravitatoria sea capaz de frenar y finalmente detener la expansión: las galaxias se irían acercando unas a otras y el universo se contraería:



Segunda: el universo se expande tan rápidamente, que la atracción gravitatoria no puede detenerlo, aunque frena un tanto su proceso inflacionario:



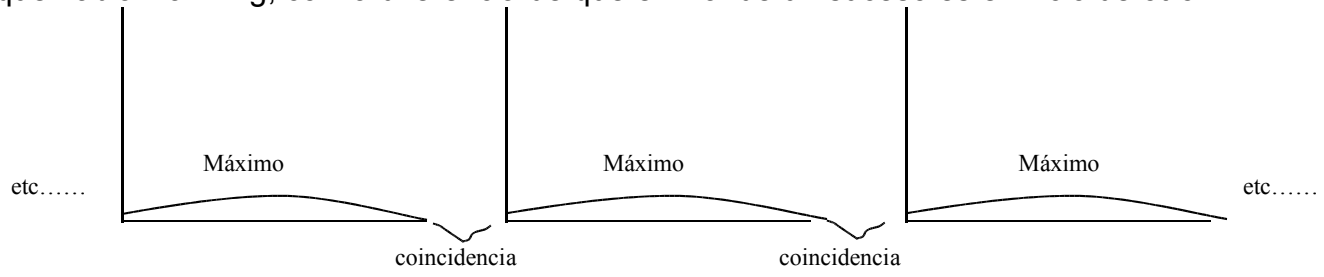
Tercera: el universo se está expandiendo sólo con la aceleración precisa para no colapsarse: la velocidad con que las galaxias se están separando se hace cada vez menor, aunque nunca llega a ser nada:



Estos tres modelos se pueden reducir, en cierto sentido, a dos: el que retorna al punto cero (primero) y los que no lo hacen (segundo y tercero). Reflexionemos un momento en los que no tornan a un estado similar al que les dio origen. En el segundo y tercer modelos, en efecto, e independientemente de sus diferencias, el universo se expande infinitamente...En estos modelos no sólo nos hallamos con el escándalo teórico ya mencionado, de un ser que entra a saco en el **territorio de la nada** (y ¡de una nada, además, infinita!), sino con una consecuencia inusitada y sorprendente no visualizada, al parecer, por Hawking. Con la misma argumentación necesaria que obliga al pensamiento a ir del universo en expansión al universo compacto originario, podemos sostener, inversamente, que el universo que se expande, enrarece y disgrega, tiende...¡a la nada! En este modelo, el universo de compactez infinita, sufre una gran explosión, se aleja de su centro inicial, forma las galaxias, genera el sistema solar, hace que todo se separe de todo, prosigue su marcha conquistando el continente del no ser, y lleva su proceso expansivo de disgregación hasta confundirse con la nada. ¡El **ser** que le había ido ganando terreno a la **nada** de pronto desaparece en ella y se confunde con ella!

Resulta importante mostrar que estos tres modelos de expansión, que hablan del "tamaño de universo", pueden ser interpretados como infinitos tanto en el espacio como en el tiempo. En lo que se refiere al segundo y tercer modelos, Hawking parece negar el infinito en el pasado, pero no en el futuro. Este universo, con expansión ilimitada, sería **eviterno**, es decir, que nace pero no muere. En el caso del **universo cerrado,** es decir, del que va de cero a cero, del **big bang** al **big crunch**, el universo recibe límites hacia atrás y hacia delante. Es un mundo que nace, se desarrolla y desaparece. Pero si hacemos una diferencia entre **proceso** y **universo** los problemas de la finitud y el escollo de la nada se

vienen abajo. Los acontecimientos siderales que van de la gran explosión a la gran implosión o del **big bang** a la expansión ilimitada, constituyen un enorme y espectacular proceso. Pero el universo no se agota en este proceso, porque él, en su sentido prístino y fundamental, es el **todo**, el **proceso combinado y desigual de todos los procesos.** El universo no es ni finito, ni eviterno sino eterno. Pero su eternidad no es la cesación del movimiento o el colapso de la temporalidad, sino que es, valga la expresión, la **intemporalidad de la sucesión** (tiempo encarnado en lo real). Todo cambia, menos el cambio, como decía Hegel. Si nos ubicamos en este punto de vista, la idea de un principio y un fin **del colosal proceso que va del punto cero al punto cero** tiene sentido. Aún más, es posible que la materia altamente condensada en que tuvo lugar la gran explosión haya sido provocada por un suceso **precedente** en que la realidad material, tras de hacerse también expandido, llega a su **máximo** e inicia un proceso contractivo, hipótesis por medio de la cual veríamos el encadenamiento indefinido de varios sucesos que comprenderían la dialéctica: explosión/expansión/implosión. Se trataría de la constante repetición del primer modelo del que habla Hawking, con la diferencia de que el final de un suceso es el inicio de otro:



Esta hipótesis, que parece descabellada, no lo es totalmente si tomamos en cuenta que elimina tanto el escollo de la nada, como la concepción finita del universo y da respuesta al siguiente principio dialéctico: **no hay salto sin preparación.** En el presupuesto que defiende aquí Hawking –el de un universo que tiene un **tamaño** que se inicia en un punto cero donde tiene lugar el **big bang**, llega a su punto máximo de expansión (detenido por la acción gravitatoria) y se contrae hasta llegar de nuevo a un punto cero (**big crunch**)- no se entiende por qué y cómo se formó el **universo-de-absoluta-densidad** ni por qué tuvo lugar la **gran explosión**. En este modelo priva un extrañísimo salto –o una singularidad- **sin preparación.**

Desde un punto de vista filosófico, la nada no está invitada al banquete. No está por debajo del universo, ni por encima, ni en coágulo ni diseminados aquí y allá, ni rodeando su frontera. Como la nada es sólo una palabra y lo único que existe, que pude existir, que está existiendo es el universo –como unidad de todos los procesos- éste último no puede ser sino infinito en el espacio y en el tiempo. **La menor ontologización de la nada es un dislate.**

5.7. "Las leyes de Newton –escribe Hawking- acabaron con la idea de una posición absoluta en el espacio. La teoría de la relatividad elimina el concepto de un tiempo "absoluto"[1]. Y más adelante: "El espacio y el tiempo no sólo afectan, sino también son afectados por todo aquello que sucede en el universo"[2]. Como Hawking, en esta etapa de su desarrollo científico, considera que el universo tiene un comienzo, y como el universo incluye, como **formas** reales, el espacio y el tiempo, antes del universo –o del punto concentrado de materia que le da inicio- no había ni espacio ni tiempo. No había nada, y en el lago encantado de la nada no pueden bogar los veleros del tiempo y el espacio. La preocupación religiosa de Hawking hace, pues, de las suyas en este punto.

San Agustín, en efecto, piensa que Dios creó el mundo y, con el mundo, el tiempo. Sacó de la nada el ser (**creatio ex nihilo**) y obtuvo el tiempo de lo atemporal. Para hacerlo no empleó dos operaciones distintas (aquella por medio de la cual arrancó el ser del no ser y aquella mediante la cual extrajo el tiempo de lo atemporal), sino una sola: aquella con la que, de un golpe, formó de la **nada atemporal** un mundo habitado por el tiempo. Dios es el creador, entonces, del mundo, los ángeles, los hombres...y el tiempo. Ahora sabemos que el tiempo es una forma de ser del universo. Ya Minkowski hablaba del tiempo como la cuarta dimensión. Y si las otras tres –largo, ancho y profundo- son cualidades espaciales, la teoría de la relatividad muestra a un tiempo y a un espacio que no son absolutos, o autónomos respecto al devenir del cosmos, sino **relativos** a él. ¿En qué sentido el tiempo newtoniano era absoluto y por qué para Einstein dejó de serlo? Para Newton el tiempo no existía en y por el mundo, sino con independencia de él. El universo discurría temporalmente, es cierto; pero el tiempo tenía su propia dinámica. Por eso es absoluto y no relativo. Para Einstein, en

[1] Ibid., p.55.
[2] Ibid., p.56.

cambio, el tiempo -y el espacio- dependen del cosmos en la misma medida que el cosmos depende de ellos. Un rayo de luz, por ejemplo, no se mueve en línea recta uniforme, sino que sufre una curvatura debida a la acción gravitacional de un astro como el sol... Lo mismo ocurre con el espacio-tiempo en el horizonte de sucesos de un hoyo negro. La relatividad del tiempo, por consiguiente, nos muestra su carácter **no-absoluto;** pero esta carácter no absoluto o relativo no hay que entenderlo como si perdiera su naturaleza. El tiempo físico, la sucesión, no existe, efectivamente, al margen del universo; pero conserva su esencia: la **irreversibilidad.** Las formas de ir del pasado al presente y del presente al futuro son múltiples, las paradojas que pueden resultar de comparar dos tiempos con diferente relatividad pueden ser espectaculares, excitar la imaginación popular y dar materia prima para la ciencia ficción, pero nunca, en ningún momento o en ningún sitio el tiempo "puede echarse para atrás", para decirlo de manera común y corriente. El tiempo es unidimensional en el sentido de que no puede ir sino para adelante: en ninguna circunstancia el presente, que viene del pretérito, puede dejar de trasladarse al futuro y optar por dar un viaje al pasado. Sabemos que la luz y la materia en general pueden curvarse y tender a la esfericidad. Aun suponiendo que esto ocurriera, el movimiento circular no negaría la irreversibilidad del tiempo. Cuando el compás da un giro de 360° y recorre lo ya recorrido no está **yendo al pasado** , ni negando la flecha irreversible del tiempo, sino pasando otra vez, en un nuevo momento temporal, por la circunferencia **real.** Por una circunferencia, además, que no es la misma que la anterior, porque "no nos podemos bañar dos veces en el mismo río"...El mismo Hawking, en etapa más madura, escribe: "Las flechas termodinámicas y psicológicas del tiempo no se invertirán cuando el universo comenzara a contraerse de nuevo, o dentro de los agujeros negros"[1].

5.8. Problema común a la astrofísica teórica y a la filosofía es preguntarse si es posible o no saber del **universo** anterior al "universo" y del **tiempo** antes del "tiempo", en la hipótesis de un mundo infinito. Adviértase que he escrito estas dos palabras básicas para la concepción del cosmos sin comillas o con ellas. La diferenciación que he realizado entre proceso y universo, nos abre la posibilidad de hacer este distingo: el "universo" del que habla Hawking, o el "tiempo" que se engendró con el arranque del grandioso proceso sideral, corresponden al cosmos observable o tomado en consideración por la física astronómica de hoy en día.

[1] Ibid., p.198.

Pero este “universo” y este “tiempo” forman parte –tal es mi convicción- de un **universo** y un **tiempo** no observables ni tomados en consideración, pero que no podemos hacer a un lado porque, de hacer tal cosa, brinca la nada, ontologizada subrepticiamente a ocupar su sitio y a convertir la **weltanschaung** cosmológica en una concepción irracional y milagrera del mundo circundante.

5.9. Dice Hawking: “Dado que las matemáticas no pueden manejar números infinitos, esto significa que la teoría de la relatividad general (en que se basan las soluciones de Friwedmann) predice que hay un punto en el universo en donde la teoría en sí se colapsa”[1]. Hay, desde luego, algo indudable: no se puede contar lo innúmero. Sabemos –y hay que preguntarse por qué- que la secuencia de números reales (de 1 en adelante o de –1hacia atrás) no tiene término porque siempre podemos agregar o desagregar una unidad. Si fuéramos eternos y nuestra única actividad consistiera en contar, seguramente podríamos hacerlo. Pero un ser finito no puede contar lo infinito: el ser finito nace y muere, y aunque intentara recorrer la cadena interminable de la numeración, se vería imposibilitado para ello porque lo temporal no puede abarcar lo intemporal. No obstante ello, **sabemos** que la numeración, como **numeración secuencial** es infinita –e infinita hacia adentro y hacia fuera-, porque, aunque nos sea imposible contar lo interminable o –lo que tanto vale- tener experiencia u observar lo que se haya más allá de nuestro registro, advertimos de alguna manera que los números no se agotan en su cuenta. Hay, en efecto, lo que me gustaría llamar **la intuición matemática de la infinitud.** Aquí intuición no significa captación irracional de lo dado, o aprehensión parapsicológica del objeto, o inspiración –a la Bergson- que nos abre hacia...No. Aquí intuición significa que tenemos la capacidad epistémica, a priori, apodíctica, de columbrar que la numeración es infinita, **aunque no la contemos.** Sabemos que ningún número es la última frontera. Que ningún guarismo se codea con la nada. Que ningún número es el número final. La **intuición matemática de la infinitud** tiene como principio de operación permanente **negar las fronteras de la numeración.** El momento más alto de nuestra marcha a la concreción –a través de esta forma de la **inferencia apodíctica** que es la **intuición numérico-dialéctica-** es acceder a la irrestricta necesidad de la infinitud y eternidad del cosmos. La **metodología numérica** no sólo sirve para contar (e intuir lo incontable), sino para inferir y numerar lo real. En este método, los

[1] Ibid., p.73.

números añaden a su carácter **cuantitativo** –fundamento de su operatividad abstracta- un esencial aspecto **cualitativo.** Esta numeración cuantitativo-cualitativa no sólo cuenta los fenómenos de una secuencia, sino que, en la medida de lo posible, encarna en cada uno, adquiere la peculiaridad de lo numerado y es uno con el objeto de su operación. La materia prima de la **metodología numérica** es la sucesión o el proceso de lo real. Con este método, no sólo se cuentan o repasan **números-ideas** sino **números-realidad**. Los números, sin dejar de ser lo que son –conjunto cuantitativo y diacrónico de abstracciones- adquieren la "forma" de lo real: son números planos, curvos, con mayor o menor densidad, singularidades (colapsos gravitatorios), etc. Yo los llamaría **números-devenir.** Los **números-devenir** pueden ser **números-evolución** –cuando registran cambios puramente cuantitativos dados dentro de una cualidad invariante o un estado estacionario-, pueden ser asimismo **números-acontecimiento** –cuando dan cuenta de un salto cualitativo o encarnan en el **punctum saltans-** y pueden ser **números-pretransformación –**cuando se transmudan en ese estado de lo real al que se puede llamar **preparación del salto.** Pongamos un ejemplo. La segunda ley de la termodinámica, según Hawking, nos dice que: "la entropía de un sistema aislado siempre aumenta y cuando dos sistemas se juntan, la entropía del sistema conjugado es mayor que la suma de las entropías de los sistemas individuales"[1]. Esta afirmación holística de la combinatoria entrópica, puede formularse mediante **números-devenir:**

sistema 1, entropía 1.1
sistema 2, entropía 2.1
entropía 1.1 y entropía 2.1=
entropía 3

5.10. En la historia de la ciencia hay, me parece, tres momentos claramente diferenciables: el **geocentrismo** (Ptolomeo), el **heliocentrismo** (Copérnico) y...el **antropocentrismo.** Uno de los momentos más señeros de la segunda etapa se halla representado por Newton. No es un accidente, sin embargo, que Kant representa no sólo la defensa filosófica del sistema mnewtoniano (de sus **Principia Mathematica)**, sino el momento culminante de un subjetivismo nacido en Descartes, bifurcado en el empirismo inglés y en el racionalismo

[1] Ibid., p.140.

alemán y sintetizado por él en su estapa **crítica.** Aunque el subjetivismo kantiano es un subjetivismo **trascendental** –o sea que hace referencia a toda conciencia posible-, creo que puede clasidicarse dentro de la concepción antropocéntrica, porque las conciencias posibles a las que alude su criticismo no son, estrictamente hablando, sino las humanas. Es cierto, que la vanidad del hombre ha sufrido grandemente cuando ha dejado de ser el centro del universo –con Copérnico-, del planeta tierra –con Darwin- y hasta de su propia "casa" o psiqué –con Freud", como lo señala el creador del psicoanálisis. Mas, a pesar de estos "despojos", y quizás como reacción contra ellos, el subjetivismo adquiere, desde la modernidad hasta nuestros días, un papel sobresaliente.

El planeta Tierra no es el centro del sistema solar. Tampoco el sistema solar es el centro de la Vía Láctea. Aún más, la galaxia en que vivimos no es el centro de un sistema galáctico más amplio, y no lo es **porque el universo carece de centro** o, lo que tanto vale, **cualquier punto puede ser un centro.** El carácter aleatorio e insignificante del ser humano –el no ser el centro de nada- ha llevado a algunos cosmólogos matemáticos, en plena reacción contra el **antropocentrismo** a concebir varios universos posibles, con sus modelos matemáticos correspondientes, donde la existencia del hombre resulta indiferente. Hawking está en contra de ello. Entre las muchas historias posibles del universo –nos dice- debemos quedarnos con la o las que incluyen la existencia de seres inteligentes[1]. A esto se le da el nombre del **principio antrópico.** Este principio se puede formular sucintamente del siguiente modo: el universo debe ser más o menos como lo vemos, porque si fuera diferente a como se muestra, no existiría nadie para observarlo[2].

El **principio antrópico** me parece evidente. La pretensión de conocer el universo debe, necesariamente, esclarecer el puesto del hombre **en el cosmos** (así como el "puesto" del cosmos en el hombre). La explicación del desarrollo del universo **no puede dejar de lado la explicación del explicador.** Es un principio evidente. Pero...

Un peligro del **principio antrópico** es recaer en el subjetivismo "de la escala intermedia" o en un antropocentrismo hermenéutico distorsionador. Hablemos, por ejemplo,

[1] **El universo en una cáscara de nuez**, Ibid., p.87.
[2] Ibid., p.85.

del peligro de una concepción **teleológica** del universo. En el entendido de que vemos el universo en la forma que es porque nosotros existimos, como dice Hawking aludiendo al **principio antrópico**[1]**,** podemos pensar que, por ejemplo, "Los primeros mil o dos mil millones de años de la existencia de la tierra fueron demasiado calientes para el desarrollo de cualquier estructura complicada. Los aproximadamente tres mil millones de años restantes han estado dedicados al lento proceso de la evolución biológica, que ha conducido desde los organismos más simples hasta los seres que son capaces de medir el tiempo transcurrido desde el **big bang**"[2]. De aquí se podría desprender que el Creador generó primeramente el "núcleo material" en el que tuvo lugar la gran explosión e irrumpió el tiempo, determinó después el surgimiento de las galaxias y del sistema solar y finalmente creó la tierra, en un proceso que duró cinco mil millones de años **para** que en ella aparecieran los humanos, sus criaturas, en el momento apropiado, ¿qué pasó demasiado tiempo entre el **big bang** y la aparición del hombre? ¿Qué resulta incomprensible que el Señor se tomara la molestia d e gestar tantos y tan complejos fenómenos físicos **para** crear las condiciones de existencia de los hombres y **para** dar vida finalmente a éstos, pudiéndolo hacer de manera más sencilla y directa? Preguntas son éstas –dirían los religiosos- que carecen de respuesta por que nos son desconocidos los designios inescrutables de la divinidad...

¿Qué podríamos decir de este planteamiento? ¿La teleología puede ser el secreto último del **principio antrópico?** Creo que nuevamente aquí salta a primer plano el **prejuicio de la escala intermedia.** En la vida cotidiana, en efecto, los humanos le dan un sentido a sus actividades y realizan sus quehaceres con una **finalidad.** Un buen número de sus tareas y trabajos se lleva a cabo con el objeto o la búsqueda de un fin. El hombre es una animal que, introduciendo el **telos** en el universo, construye un mundo que responde, hasta cierto punto, a sus designios. De ahí que tienda a suponer que todo lo que sucede, aunque se realice independientemente de él, responda a un cierto objetivo y sea la materialización de un **para.** Cuando aplica la concepción teleológica, tan característica del quehacer humano, a la totalidad o al universo, cuando lleva a cabo tamaña antropomorfización, distorsiona las cosas porque lo válido para la escala humana, no lo es para la escala de la infinitud del ser.

[1] **La historia del tiempo,** ibid., p.166.
[2] Ibid., p.,l66.167.

5.11. La **intuición matemática de la infinitud** nos hace evidente, como vimos páginas atrás, el despliegue de lo ilimitado en las magnitudes astronómicas. ¿Qué ocurre, sin embargo, en el nivel de lo microscópico e infinitesimal? De la misma manera que, más arriba, sólo me referí a ciertas facetas de la teoría de la relatividad, también ahora sólo haré alusión a algunos de los aspectos de la teoría cuántica. Con antecedentes notables –por ejemplo el de J.Jean-, Planck hacia 1900 advirtió que la luz y otros tipos de ondas no podían ser emitidos de manera arbitraria sino sólo en ciertos paquetes que él denominó **cuantas.** Como la hipótesis cuántica explicó muy bien entre otras cosas la emisión de radiación por cuerpos calientes, llamó la atención de los hombres de ciencia hasta que, con W. Heisenberg y otros, se impuso como una teoría consistente. La teoría cuántica puso de relieve una dificultad al parecer insoslayable de la investigación microfísica, que se puede formular diciendo que cuanto se trate de medir con mayor precisión la posición de una partícula, con menor exactitud se podría medir su velocidad y viceversa.

La incertidumbre "no depende de la forma en que uno trata de medir la posición o la velocidad de la partícula, o del tipo de partícula: el principio de Heisenberg es una propiedad fundamental, ineludible, del mundo"[1]. Para Hawking el paso de la mecánica newtoniana a la mecánica cuántica es el tránsito revolucionario del determinismo al indeterminismo. El éxito de Newton había lleva al marqués de Laplace, dice Hawking, a argumentar que el universo era completamente determinista. Un indeclinable optimismo epistémico daba fundamento a su convicción de que todo hecho futuro en el nivel astronómico podía ser previsto si disponíamos del conocimiento de las premisas de su desarrollo y de los instrumentos auxiliares necesarios para su registro científico. El determinismo constituyó el paradigma esencial de la ciencia hasta los primeros años del siglo XX. El principio de incertidumbre –concepción gnoseológica emanada de la física cuántica- fue el elemento fundamental para socavar los principios del determinismo clásico y para pasar, como diría Kuhn, a otro paradigma científico. A mí me parece, adelantaré, que en todo esto hay una cierta confusión, porque una cosa es el enlace necesario de los fenómenos o, si queremos llamarlo así, la regencia del determinismo en el mundo objetivo o en la materia, y otra muy distinta la capacidad o no de aprehender este determinismo en la cognición. Siento que le asiste la razón a Hawking, al hablar de una crisis del modelo determinista, cuando alude al aspecto

[1] Ibid., p.83.

epistemológico de la nueva física evidenciado en el principio de incertidumbre[1]. Pero creo que se equivoca al pensar que este último, por ser "una propiedad, ineludible, del mundo", tiene un carácter no sólo gnoseológico sino ontológico, lo cual lleva nada menos que a negar la naturaleza determinista de la realidad cósmica y a abrirnos alas puertas de un mundo mágico, irracional e incomprensible en el que encuentra feliz acomodo la religión. Para mí el **principio de incertidumbre** se limita a ser la expresión **epistémica** de la imposibilidad de conocer, en esta fase del desarrollo de la ciencia, algunos aspectos de la física microscópica. Es un principio que nos hace patente nuestra incapacidad para medir simultáneamente la posición y la velocidad de una partícula o el papel perturbador de los cuantos de luz en el campo a investigar; pero eso no vulnera en nada el **determinismo en cuanto tal** ni mucho menos puede decirse que es una propiedad del universo. Por eso, ante la afirmación de Hawking de que el principio de incertidumbre marcó el fin del determinismo de Laplace, hay que hacer énfasis más bien en que marcó el fin del optimismo epistémico propio de la escala media en la medición nanométrica. Como uno de los aspectos fundamentales de la perturbación cognoscitiva señalada por el principio de incertidumbre tiene que ver con el papel distorsionador del instrumento –porque la luz ondulatorio-corpuscular influye en el campo objeto de la iluminación- la progresiva solución de este problema es ir restando, mediante cálculos correctivos, las acciones modificantes de un instrumento que, aun coadyuvando al proceso de conocer, también lo tergiversa.

Dice Hawking: "La relatividad general sólo pretende ser una teoría parcial, de forma que lo que el teorema de la singularidad realmnte muestra es que debió haber habido un tiempo, muy al principio del universo, en que éste era tan pequeño que ya no se pueden ignorar los efectos de pequeña escala de la otra gran teoría parcial del siglo XX, la mecánica cuántica"[2].

Hawking escribe un poco antes que sus ideas y de Penrose sobre el **big bang** acabaron por imponerse. Si ellos llegaron a ese punto de vista a partir de la teoría de la relatividad de Einstein y de las aportaciones de Friedmann sobre la expansión, ahora se

[1] Y en este sentido tiene razón cuando dice: "El teorema de Gödel [que asienta que la realidad es siempre más compleja que su formalización matemática], el principio de incertidumbre de Heisenberg y la imposibilidad práctica de ni siquiera seguir la evolución de un sistema determinista caótico, forman un conjunto esencial de limitaciones del conocimiento científico que no fueron descubiertas hasta el siglo XX", **El universo en una cáscara de nuez**, op. cit., p.139.
[2] Ibid., p.79(?).

necesitaba otro enfoque para examinar la **gran explosión.** Hablando de este cambio radical de perspectiva, asienta Hawking: "Resulta...irónico que, al ver cambiado mis ideas, esté tratando ahora de convencer a los otros físicos de que no hubo en realidad singularidad al principio del universo. Como veremos, esta singularidad puede desaparecer una vez que los efectos cuánticos se tienen en cuenta"[1]. Hay, entonces, un cambio de enfoque: Hawking quiere ver ahora el inicio del universo (porque, en efecto, sigue hablando del "principio del universo") a la luz ya no sólo de la teoría de la relatividad –sin constante cosmológica-, sino a las luz de los **cuanta**. Hawking y Penrose –entusiasmados con la hipótesis explicativa de la mecánica cuántica- intentaron demostrar "que la relatividad general es una teoría incompleta: no puede decirnos cómo empezó el universo"[2]. La motivación fundamental por la que Hawking cambia de perspectiva resulta entonces muy nítida: quiere explicar el inicio del universo. Pero –deseo insistir- ninguna teoría, ninguna en absoluto, nos puede decir cómo empezó éste porque él –no me refiero, es claro, al "universo"- no tiene, no puede tener fronteras ni ser el producto de una nada alumbradora. Todo ello es un falso problema, ya que "este cosmos, uno y el mismo para todos, no ha sido creado por ningún dios ni por ningún hombre..." (Heráclito).

Como se sabe Heisenberg, Dirac y Schrödinger son quienes, basados en Planck, fundan la mecánica cuántica que tiene su basamento en el principio de incertidumbre. "En esta teoría las partículas ya no poseen posiciones y velocidades definidas por separado, pues éstas no podrían ser observadas. En ves de ello, las partículas tienen un estado cuántico, que es una combinación de posición y velocidad"[3]. Es cierto, yo diría, que en ocasiones lo no observado debe excluirse de la reflexión. Sólo en ocasiones. Pero hay factores no observados –ni observables por la ciencia actual- que existen necesariamente y que se da con ellos por medio de una **inferencia apodíctica.** Tal es el caso, por ejemplo, de los hoyos negros, de cuya existencia, sospechada ya por el marqués de Laplace, parece no tener duda la astronomía contemporánea. El hecho de no poder observar el "estado cuántico", ni la forma específica en que operan en ella la causalidad y la acción recíproca, no significa que el determinismo haga mutis en el mundo subatómico. El nombre de **mecánica** cuántica, que en el fondo es lo mismo que la **mecánica** ondulatoria –como lo demostró

[1] Ibid., p.78.
[2] Ibid., p.79.
[3] Ibid., p.84.

Schrödinger- habla incontestablemente de este enlace necesario de fenómenos. Pero un buen número de críticos contemporáneos –debido precisamente a la ontologización de la incapacidad epistémica- tiene la tendencia a afirmar que el determinismo simple y llanamente se ha esfumado...y que nuestros conocimientos del mundo objetivo son sólo aproximados, relativos y probables. Dice Hawking: "el general, la mecánica cuántica no predice un único resultado de cada observación. En su lugar, predice un cierto número de resultados positivos y nos da las probabilidades de cada uno de ellos"[1]. Adviértase que aquí Hawking reemplaza el determinismo, que supuestamente ya dejó de existir, por la ley de probabilidades y por la estadística. Pero esta ley –que se emplea cuando no es posible predecir con seguridad un resultado a partir de una o pocas observaciones- no se halla en contradicción con el determinismo. Cuando la ley de probabilidades nos dice que, por ejemplo, la bola que gira en la ruleta, en un período amplio, puede detenerse una o más veces en determinado número, no se contrapone a la determinación sino al conocimiento seguro. Tanto si la predicción es acertada, como si no lo es, hay causas –tamaño de la bola, fuerza con la que se arroja, etc.- que podrían explicar el resultado.

5.12. Es un hecho que vivimos bajo el signo del átomo. Ya Dalton demostró que las moléculas están formadas por átomos y Rutherford descubrió en 1911 la estructura interna del átomo. Como se sabe, hay una diferencia fundamental entre el atomismo actual y el atomismo antiguo. Para Leucipo y Demócrito –los primeros atomistas-, como también para Epicuro, para Lucrecio, y asimismo, ya en el siglo XVII, para Gassendi, el átomo, como su nombre lo indica, significa lo **indivisible. Los átomos eran partículas indivisibles que conformaban todos los objetos divisibles.** El gran mérito del atomismo fue suponer, y suponer con razón, que las cosas se hallaban constituidas, como pensaba la mayor parte de los filósofos presocráticos, por alguno de los elementos visibles (agua, aire, fuego, tierra) o por la mezcla de ellos, sino por corpúsculos indivisibles que eran como los últimos ladrillos que conforman la materia. Ahora no ignoramos que los átomos están formados de **electrones**, con carga negativa; **protones**, con carga positiva y **neutrones**, sin carga. Pero no sólo eso. También sabemos que los protones y neutrones están estructurados por partículas aún más pequeñas: los llamados **quarks.** Poseemos el conocimiento, asimismo, de los **mesones** que no son otra cosa que la combinación de **quarks** y **antiquarks,** los

[1] Ibid., p.84.

cuales, al decir de Hawking, “son inestables porque el **quark** y el **antiquark** se pueden aniquilar entre sí, produciendo electrones y otras partículas”[1]...Hawking opina que, aunque “sabemos que las partículas que se creían “elementales” hace veinte años, están, de hecho, constituidas por partículas más pequeñas”... “Tenemos algunas razones para creer que poseemos o estamos muy cerca de poseer un conocimiento de los ladrillos fundamentales de la naturaleza”[2].

Yo, por mi lado, estoy convencido de que no sólo hay una **macroinfinitud** –que predomina en el universo en su conjunto- sino una **microinfinitud** –que impera en el mundo subatómico. El atomismo –**etimológicamente considerado-** siempre se revela como falso. ¿Por qué? Porque es impensable la no división de la partícula material. Lo indivisible significa finitud y toda finitud, en el “tope material”, se concibe como vecina de la nada. Tiene un afuera. Aquí termina la materia –parece decirnos- y más allá no hay nada...El atomismo E (en su sentido etimológico) introduce una extraña idea en la naturaleza: la de lo **simple**, la de lo **simple en sentido absoluto.** Este concepto, de prosapia eleática y platónica, fue empleado para aludir a lo **Uno** inamovible (de Parménides) o a las **ideas** (de Platón). Lo simple en física, como el reposo, no puede ser sino relativo. La categoría de la **divisibilidad** abarca al universo entero: a la masa, la energía, las partículas. Las ondas, etc. Hawking cree en la finitud de lo grande y en la finitud de lo pequeño. El escollo de la **nada** no parece vulnerar sus hipótesis. El error del atomismo E –al que se inscribe Hawking, como Lemaitre y varios astrónomos más- es convertir en simple lo compuesto. Si hubiera lo simple –no relativo, sino absoluto- se diferenciaría de su entorno, degradado al estado de **vacío** –como en Demócrito, Epicuro y Lucrecio. Pero al **vacío** –absoluto, no relativo- no le es dable existir porque la nada no puede ser limitada por el ser, en el mismo sentido y por las mismas razones en que el ser no puede ser limitado por el no ser. Nada, sino el ser, puede limitar al ser. En realidad pienso que la macroinfinitud y la microinfinitud no están separadas, sino que son **dos aspectos del ser mismo material.** No puede haber, me parece, un universo infinito hecho con partículas finitas ni un universo finito estructurado con partículas infinitas, ya que en el primer caso tropezaríamos con la nada en el mundo subatómico y en el

[1] Ibid., p.105.
[2] Ibid., p.97

segundo daríamos de bruces con ella a escalas cosmológicas. El infinito está en todas partes, porque la nada no es.

Una de las razones que en la historia de la filosofía han conducido a romper teóricamente con la idea de un determinismo generalizado, es la concepción –anunciada ya por el **aquinita**- de que la cadena causal, **toda ella contingente,** no podría existir sin un primer término **necesario**, una **primera causa,** un motor inmóvil, un Creador, incluso, que fuera **causa sui.** Quienes defendemos una, por así llamarla, **filosofía del infinito** pensamos que la cadena causal o –de una manera más amplia- el encadenamiento dialéctico de los fenómenos naturales, no es **contingente** (tomada en su totalidad) sino **necesaria.** Contingentes son los finitos, por efímeros, por temporales; pero no el infinito, que **es la condición de posibilidad real de todo lo que sucede**. La macroinfinitud y la microinfinitud son, como dije, dos aspectos de la infinitud material, la cual nos muestra –por paradójico que parezca- **el mayor grado de concreción que sea dable pensar.** Si la **aseidad** es la cualidad del ser que existe por sí mismo, la infinitud material es una de sus propiedades sustanciales. Apelar a una primera causa, no me canso de decirlo, no sólo es caer en el **prejuicio de la escala intermedia,** sino invitar al **simposium** del quehacer conceptual a la nada y hacerse eco de los prejuicios religiosos.

Todo suceso cósmico está inscrito en un proceso mayor y sirve de marco a uno menor y así **ad infinitum.** Mi filosofía es la filosofía del **ad infinitud.** Si nos interrogamos, en efecto, por qué la ciencia tiene una **tarea infinita** que recorrer, la respuesta no puede ser sino ésta: la realidad –natural, social, psíquica- que le sirve de objeto de observación, experimentación, reflexión, es **infinita.**

Hawking es un crítico del **método analógico** empleado a veces en la investigación científica. Pero no siempre es fiel a su posición. Nos dice, por ejemplo: “Al principio de este siglo se creyó que los átomos eran bastante parecidos a los planetas girando alrededor del sol, con los electrones (partículas de electricidad negativa) girando alrededor del núcleo central que posee electricidad positiva. Se supuso que la atracción entre la electricidad positiva y la electricidad negativa mantendría a los electrones en sus órbitas, de la misma

manera que la atracción gravitatoria entre el sol y los planetas mantiene a éstos en sus órbitas"[1]. Producto de esta analogización era ver al átomo como un sistema solar en miniatura y al sistema solar como átomo colosal. En una etapa de su pensamiento, Hawking cree, como hemos visto, que el universo arrancó, con todo y tiempo, a partir de un punto cero y probablemente se dirige a un fin. ¿Qué ocurriría –nos dice, en efecto- si el universo dejara de expandirse? ¿Qué sucedería si negáramos el **expansionismo inalterable** de Friedmann-Hubble, como éstos negaron la **constante cosmológica** de Einstein? Hawking, intentando responder a este interrogante, vuelve los ojos a los hoyos negros y reflexiona en la contracción y el colapso estelar con que se forman. Nos dice, entonces: "El colapso de una estrella para formar un agujero negro es bastante parecido a las últimas etapas del colapso de todo el universo"[2]. O también, en una idea que es continuación de la anterior: argumentos análogos a los que han llevado a la existencia del **big bang** "demuestran que el tiempo tendría un final, cuando las estrellas o las galaxias se colapsaran bajo la acción de su propia gravedad y formaran un agujero negro"[3]. El método analógico siempre cojea. La semejanza implica invariablemente una diferencia, y no es raro que –en las ciencias naturales- la analogía de dos fenómenos sea lo menos relevante de ellos y que incluso tras su pantalla nos oculte lo que verdaderamente importa: sus diferencias. Este método es, pues, un método unilateral y engañoso, y más aún cuando se aplica, dentro del **prejuicio de la escala intermedia,** al todo a partir de la parte. El resultado de esta comparación es suponer que el colapso de la parte es el secreto explicativo del colapso de la totalidad. ¿Qué tenemos, entonces, que apelar a la nada? No importa. ¿Qué el tiempo sufre un infarto cósmico y hemos de hablar de algo tan absurdo como "después del tiempo"? Tampoco importa. Cualquier procedimiento es bueno –incluso el analógico- para ponerle fronteras al ser.

5.13. Me parece evidente que Hawking ha vivido y sigue viviendo un conflicto entre preocupaciones de índole religiosa –introyectadas en él desde pequeño- y un amor por la verdad que le resulta insoslayable. A veces, no sin dificultades, se imponen aquéllas, y Dios aparece como el telón de fondo de sus reflexiones y teorías. Pero otras, y con iguales titubeos, impera un espíritu científico (y filosófico) que desea captar la cosa tal cual es en sí

[1] Ibid., p.188.
[2] Ibid., p.197.
[3] **El universo en una cáscara de nuez**, op., cit., p.41.

misma. Aunque en el gran astrofísico, a mi modo de ver las cosas, se ha ido imponiendo la **filía** por el conocimiento o la pretensión de aprehender la realidad cósmica sin aditamentos extraños, las inquietudes religiosas no han sabido o podido abandonar del todo la escena. El núcleo alrededor del cual giran esas preocupaciones religiosas y ese amor a la verdad en el sentido antes dicho, es el tema de la nada y el ser. Si excluimos la nada de nuestro modelo explicativo, el ser se nos eterniza, el tiempo –sin dejar de serlo- se vuelve eternidad y materialmente no hay lugar para Dios. Si, por lo contrario, ontologizamos la nada, le damos un puesto en el **dramatis personae,** el universo se nos finitiza, el tiempo se nos encoge al tamaño de una historia, y se abre la posibilidad para que Dios ponga manos a la obra. En algún momento, sin embargo, Hawking tiene la valentía y la honradez de escribir una frase como la siguiente: "En tanto cuanto el universo tuviera un principio, podríamos suponer que tuvo un creador. Pero si el universo es realmente autocontenido, si no tiene frontera o borde, no tendría ni principio ni final. Simplemente sería. ¿Qué lugar queda, entonces, para un creador?"[1]. La concepción de un universo que "simplemente sería", que careciese de fronteras, que fuera tan eterno como suponen las religiones que es la divinidad, resulta un escándalo para el pensamiento que ve a los hombres y mujeres como criaturas de Dios, al igual que el cosmos.

Creo que pueden discernirse en la investigación de Hawking tres etapas –representantes de tres grandes temas cosmológicos- que, sin dejar de estar relacionados, han ocupado la atención de nuestro hombre de ciencia en diferentes épocas de su vida:

1. El tema de la explosión del universo y su origen.
2. Los agujeros negros.
3. La propuesta de ausencia de límites en el universo.

1. Hawking pertenece a la generación de cosmólogos, posterior a Einstein, que rechazan la tesis de la **constante cosmológica** de este último y de toda forma de **steady state** del universo. Él se pronunció resueltamente desde un principio, o casi, por la tesis del **big bang,** en un momento en que ésta era una hipótesis entre otras y estaba lejos de ser, como ahora, aceptada por un número importante de astrofísicos. Contra la tesis del **big bang,** por ejemplo, se promulgó la idea de un estado estacionario en el que, conforme las galaxias se iban alejando unas respecto a las otras, nuevas galaxias se formaban –no como resultado

[1] **Historia del tiempo**, op.cit., p.187.

de un núcleo material condensado, sino en las regiones intergalácticas "a partir de materia nueva que era creada de manera continua"[1]. En esta cosmovisón –aclara nuestro físico- "El universo parecía, así pues, aproximadamente el mismo en todo punto y en todo tiempo del espacio"[2]. En contra, por consiguiente, de la tesis **expansionista** de Friedmann y Hubble, hombres de ciencia como H. Bondi, T. Gold y F.Hoyle, se erguía, segura de sí y recelosa, la concepción **estacionaria.** Recordemos que a Fred Hoyle –que fue en su momento el más conspicuo defensor del estado estacionario del universo- le cupo la extraña distinción de bautizar irónicamente la singularidad primigenia con el nombre de **big bang...** Este debate entre **expansionistas** y partidarios del **steady state,** tal como lo expone Hawking, no era una pugna entre partidarios de la Creación y sus enemigos, sino entre dos formas de concebir la Creación. Es cierto que la Iglesia Católica "se apropió del modelo del big bang y en 1951 proclamó oficialmente que (éste) estaba de acuerdo con la Biblia"[3]. El **big bang,** junto con la "molécula inicial" en que tuvo lugar, se prestaba, pues, a un tipo de Creación: la **creatio ex nihilo,** la gestación, de un golpe, del ser o la materia sin que antes hubiera algo. El **estado estacionario,** en que las galaxias se generaban en y por "materia nueva que era creada de manera continua", hablaba, entonces, de otro tipo de Creación: la **creatio continua.** Por lo visto, la concepción del **materialismo filosófico,** que rechaza todo tipo de Creación y que lo rechaza para no hundirse en la tierra fangosa del **escollo de la nada,** no era por entonces tenido en cuenta por nuestro científico.

También en esta etapa, Hawking, en compañía de R. Penrose, lleva a cabo la vinculación de la expansión del universo con la idea del **big bang** e introduce –lo cual es de extrema importancia- **una noción evolutiva de los cuerpos celestes.** Salvo en el caso de la posibilidad de que el universo vaya del **big bang** al **big crunch,** y que tenga un principio y un fin, Hawking piensa que la expansión puede ser **infinita.** La palabra infinito es el antónimo ontológico de la palabra nada. Quien dice Creación habla de una nada que es sólo el invisible vientre de un alumbramiento. Quien dice Creación destierra la razón, crucifica el infinito y se convierte en cómplice de una concepción mágica y sobrenatural del universo. Hawking ha hecho lo indecible para no caer en la concepción de un cosmos infinito. Sólo al final, y veremos cómo y por qué, acepta la vieja, trillada y desconsoladora tesis de que el

[1] Ibid., p.74.
[2] Ibid., p.74.
[3] Ibid., p.74

universo carece de límites en el espacio y en el tiempo. Pero antes de eso, no sólo trata de encararse con la posibilidad de una **cosmología del infinito,** sino que hace un uso bastante variado, ambiguo y anfibológico del término infinito. He aquí algunos botones de muestra. Un objeto, nos dice, "no puede alcanzar nunca la velocidad de la luz, porque entonces su masa habría llegado a ser infinita, y por la equivalencia de masa y energía, habría costado una cantidad infinita de energía el poner el objeto en ese estado"[1]. No pongo en duda, desde luego, lo que dice Hawking. Pero ¿qué significa aquí **infinita**? ¿Qué quieren decir las frases masa **infinita** y cantidad **infinita** de energía? Interpretando el vocablo **infinito** literalmente, querría decir que la masa y la energía de **ese** objeto se extiende hasta comprenderlo **todo,** lo cual no me parece que sea el significado que está dando Hawking al concepto aludido. Infinito significa aquí, creo, **cada vez mayor,** lo cual no es, o puede no ser, igual a lo infinito como lo ilimitado. Otro ejemplo: "En realidad –escribe más adelante- todas nuestras teorías científicas están formuladas bajo la suposición de que el espacio-tiempo es uniforme y casi plano, de manera de que ellas dejan de ser aplicables en la singularidad del big bang, en donde la curvatura del espacio-tiempo es infinita"[2]. Una curvatura infinita no es una curva abierta, que se extiende al horizonte sin encontrarse nunca consigo misma, sino un círculo o una elipsis (en el ámbito de la geometría plana) o una esfera: una curva que se encuentra una y otra vez consigo misma para siempre. Pero una curvatura así habla no de la macroinfinitud espacio-temporal de un mundo sin fronteras, sino de la infinitud intramundana de algo que gira en torno de algún centro...

No sólo hay confusión, por parte de Hawking, en el uso de la palabra infinito, y reticencias para emplearla en su sentido más radical –aludiendo a un universo sin principio ni fin en el espacio y el tiempo-, sino que también resulta dudoso su utilización del término **materia.** Hawking hace uso de esta palabra en un sentido específicamente científico y parece desconocer, como muchos de sus colegas, el significado **filosófico** de esta palabra o, para decirlo de manera más precisa, en el sentido que tiene este vocablo para la manifestación más alta del materialismo: el dialéctico. La materia, para esta filosofía, no es sólo la masa o lo corpuscular, los átomos o los fotones, etc., sino **todo lo que existe objetivamente,** con independencia de su forma, su movimiento específico o su estructura

[1] Ibid., p.40.
[2] Ibid., p.73.

esencial. Desde este punto de vista no únicamente son materia, por ejemplo, los corpúsculos de la luz (fotones) sino el carácter ondulatorio de ella. Hawking dice, en efecto: "Para algunos fines es útil pensar en las partículas como ondas, mientras que para otros es mejor pensar en las ondas como partículas"[1]. Bien. Lo malo viene cuando, tras de identificar lo material sólo con las partículas se piensa que si el rayo lumínico se manifiesta de manera ondulatoria se escabuye la materia... ¡y estamos en presencia de lo inmaterial! Hawking no habla, sin embargo, de lo inmaterial sino que emplea un eufemismo: dice virtual. Para él, en efecto, hay partículas virtuales y reales: "Se dice –escribe- que las partículas portadoras de fuerza, que se intercambian entre sí las partículas materiales, son partículas virtuales, porque al contrario de las partículas 'reales', no pueden ser descubiertas por un detector de partículas"[2]. Las partículas **materiales,** entonces, se intercambian entre sí partículas **virtuales** que no pueden ser detectadas técnicamente, y ello hace que sólo sean virtuales. Pero –diría yo- el que no sean descubiertas por un detector no les impide existir, y si existen, y lo hacen en el mundo objetivo, tienen carácter no ficticio, virtual o incorpóreo, sino material. No todo lo no observable debe ser excluido de la consideración: tal el caso de los **antecedentes** del "núcleo material de densidad infinita" en que tiene lugar la gran explosión del "universo". **No sólo es real lo observable sino lo inferido necesariamente...**Hawking escribe a continuación: "la fuerza eléctrica repulsiva entre dos electrones es debida al intercambio de fotonos virtuales, que no pueden ser nunca detectados directamente; pero, cuando un electrón se cruza con otro, se pueden producir fotones reales, que detectamos como ondas luminosas"[3]. El concepto de **virtual** me parece inadecuado. Con él se quiere dar a entender, en general, lo que aparenta existir, perteneciendo más bien a la ilusión. Pero no es el caso. Ciertamente no podemos detectar estos fotones "virtuales" (con los instrumentos que tenemos en la actualidad). Pero la palabra **nunca** que utiliza Hawking al hablar de esta incapacidad es demasiado fuerte y resulta dudosa porque se halla cabalgando en una incierta eternidad. Si los fotones "virtuales" producen fotones reales –diré por último-están lejos de ser **apariencias inmateriales** sino que son **fotones-reales-no-observables...**

Nos dice Hawking que hay dos versiones del **principio antrópico**: la **débil** y la **fuerte. A**mbas intentan no sólo explicar el desarrollo del universo, sino la presencia, en un lugar y un tiempo determinados, de la especie humana. La versión **débil** afirma que "en un universo

[1] Ibid., p.85.
[2] Ibid., p.100.
[3] Ibid., p.101.

que es grande o infinito [este dilema no existe, EGR], en el espacio o en el tiempo [este dilema tampoco existe, EGR], las condiciones necesarias para el desarrollo de vida inteligente se darán solamente en ciertas regiones que están limitadas en el tiempo y en el espacio"[1]. "Un ejemplo de uso del principio antrópico **débil** consiste en 'explicar' por qué el **big bang** ocurrió hace unos diez mil millones de años: se necesita aproximadamente ese tiempo para que se desarrollen seres inteligentes"[2]. Se requieren, en efecto, dos dilucidaciones: por qué tuvo lugar el **big bang** y cómo surgió la vida inteligente. En lo que se refiere al primer punto, creo que ésta "explicación" es algo terriblemente confuso en la astrofísica contemporánea. ¿Qué ocurrió y por qué en la materia condensada al máximo (de donde emerge el "universo") para generar la **gran explosión,** en el entendido –como he dicho- de que no era un átomo E como quiere burdamente Lemaitre y de manera sesgada Hawking. En lo que alude al segundo punto, hay que tomar en cuenta la siguiente evolución para llegar a donde estamos: "Generación previa de estrellas. Estas estrellas convirtieron una parte del hidrógeno y del helio originales en elementos como carbono y oxígeno, a partir de los cuales estamos hechos. Las estrellas explotaron luego como supernovas [tremendas explosiones de gran brillo, EGR], y sus despojos formaron otras estrellas y planetas, entre ellos los de nuestro sistema solar, que tiene alrededor de cinco mil millones de años"[3]. La posición de Hawking vuelve a ser ambigua. Así como sus tesis del **big bang** permiten una lectura **creacionista,** su concepción del principio antrópico –creo haberlo dicho ya- no impide una interpretación **teleológica:** el **big bang** tuvo lugar en un mundo de "densidad infinita" (que pudo haber sido creado por Dios) y el sistema solar tiene alrededor de cinco millones de años (tiempo que quizás hubo de necesitar o disponer Dios para generar sus criaturas). Hawking no afirma rotundamente lo anterior; pero no impide, con la contundencia de una concepción materialista, salirle al paso a tales puntos de vista.

De acuerdo con la versión **fuerte** del principio antrópico: "O hay muchos universos diferentes, o muchas regiones diferentes de un mismo universo [falso dilema, EGR] cada uno o una con su propia configuración inicial y, tal vez, con su propio conjunto de leyes de la ciencia"[4]. Hawking reconoce que podrían existir varios universos que, aunque fueran muy

[1] Ibid., p.166.
[2] Ibid., p.166.
[3] Mitad o cuarta parte del tiempo en que tuvo lugar el **big bang:** 10 mil millones de años o 20 mil millones. Ibid., p.166.
[4] Ibid., p. 167

hermosos, “no podrían contener a nadie capaz de maravillarse de esa belleza. Esto puede tomarse o bien como prueba de un propósito divino en la Creación y en la elección en las leyes de la ciencia, o bien como sostén del principio antrópico fuerte”[1].

La versión **débil** del principio antrópico conduce a explicar el surgimiento del hombre en una parte del universo, del único universo existente. La versión **fuerte** del mismo principio reflexiona en la posibilidad de la aparición de vida inteligente en diversas partes de la **variedad de universos posibles.** Aquí volvemos a encontrarnos con la consabida indiferencia d e Hawking frente al escollo de la nada. Este cosmos es “uno y el mismo para todos”, decía Heráclito y no concebía que hubiera más que un universo. Estaba, pues, a favor del principio antrópico **débil.** Pero Hawking habla de varios universos posibles, lo cual sólo puede pensarse si hacemos una **entificación de la nada:** entre el universo A y el universo B ¿qué habría? Nada. Pero no una nada que, por serlo, une a lo diverso sino una nada **que separa.** Sin embargo, la nada que separa, aísla o divide, no puede ser lo que dice ser, no puede ser nada, sino que tiene que ser algo, y algo tan material, objetivo y existente, que hay que contar con ella, o con lo que está detrás de lo que así llamamos cuando se intenta hacer un repertorio de los componentes del mundo objetivo. Entonces, una de dos: o la nada nada es y dos universos “separados” aparentemente son **uno,** o la nada algo es y los universos “separados” –hallándose divididos por una forma de ser de la materia- son asimismo **uno.** Por ese es inaceptable la afirmación de Hawking de que si hay mundos separados unos de otros “lo que ocurre en otro mundo no puede tener ninguna consecuencia en el nuestro”[2] El principio antrópico **débil** me parece esencial: demuestra que el **Anthropos** (u otro ser inteligente que podría, desde luego, existir) es parte significativa, aunque mínima, del universo. El hombre no puede dejar de tomarlo en cuenta. Pero para escapar de toda formulación teleológica –expresada en la condescendencia de Hawking con los que ven “un propósito divino en la Creación y en la elección de las leyes de la ciencia”- hay que hablar de un principio **me-antrópico:** el desarrollo cosmológico al margen del hombre. El desarrollo del universo no puede ser entendido sin, por ejemplo, la explicación de por qué existe la galaxia Andrómeda o por qué las estrellas Sirio o Aldebarán están ahí: en su específico lugar celeste. Lo que sospechábamos se vuelve claro como el agua en las

[1] Ibid., p. 168
[2] Ibid., p.168

palabras transcritas de Hawking: el planteamiento teleológico anda rondando en torno suyo. En efecto, si la finitud aparece en el mundo de lo macro y de lo micro, si el determinismo hace mutis y si la nada puede existir, hay una subrepticia restauración de la metafísica, que sirve, o puede servir, como montura para un Dios que saca el ser de la nada, crea el tiempo y da a luz las leyes naturales. **En este momento de su reflexión, Haeking más que unir a Einstein y Heisenberg en su sincretismo productivo, parece establecer entre ellos un eclecticismo mágico.** Hawking es un astrofísico que se pregunta por el origen de las cosas. No se conforma con la observación y la descripción. Su interés no recae primordialmente en los modelos matemático-cosmológicos que hablan del movimiento sideral dentro de una **constante cosmológica,** sino en aquellos que denotan el punto de vista,. dialéctico, del desarrollo orgánico y se preguntan por el sentido que pueda tener ello. De ahí que anote: "Hasta ahora, la mayoría de los científicos han estado demasiado ocupados con el desarrollo de nuevas teorías que describen el **cómo** es el universo para hacerse la pregunta **por qué.** Por otro lado, la gente cuya ocupación es preguntarse **por qué,** los filósofos, no han podido avanzar al paso de las teorías científicas"[1]. El **cómo** alude, en efecto, a la manera en que se desarrolla ese **proceso-de-procesos** que es el universo, y el **por qué** al **sentido** que tiene precisamente ese **cómo.** Pero hay dos clases de sentido: el **sentido-telos** y el **sentido-ley.** Interrogarnos por el **por qué** puede significar: ¿a qué responde que las cosas sean como son? Y la respuesta a ello, de carácter **inmanente**, tiene que hacer referencia a la **legalidad** inherente al universo en cuanto tal. Pero también puede querer decir: ¿quién dispuso que las cosas fueran así? Y la contestación, ahora de carácter **trascendente,** se refiere a una concepción teleológica del universo. Al no deslindar las dos preguntas opuestas confundidas en el interrogante ¿por qué?, Hawking no prohibe el paso al **sentido-telos** en favor del **sentido-ley,** como lo hace el materialismo filosófico, sino que deja abierta la puerta a una posible solución religiosa. Hawking, por otro lado, se queja de que los filósofos –los abanderados del **por qué**- estén rezagados respecto a los hombres de ciencia. Pero si bien es cierto que hay una **tarea infinita de la ciencia,** no hay, en el sentido fuerte del término, una **tarea infinita de la filosofía.** El quehacer de la ciencia es infinito porque su objeto de investigación carece de fronteras. La tarea de **la** filosofía es, por el contra, finita porque termina cuando reconoce que todo lo finito está rodeado de infinitud. La tarea de **la** filosofía

[1] Ibid., p.223.

es finita, pero no inmóvil, sino en proceso incesante de enriquecimiento, porque su papel en el mundo no sólo consiste en afirmar y reafirmar incesantemente la infinitud del **universo** (sin comillas), sino en defender perpetuamente tal punto de vista contra los embates del idealismo y la metafísica.

No es posible, sin embargo, restarle méritos –y algunos grandes en verdad- a nuestro científico. El más importante de ellos se puede formular así: Hawking –junto con otros, pero de manera especial- **tiene un enfoque dialéctico del "universo".** Los "enfoques dialécticos" en la cultura representan invariablemente un avance impresionante. El planteamiento **dialéctico** generalmente es precedido por una formulación **estática**. Con esto último no quiere decirse que se niega o se prescinde del movimiento, sino que se considera este último como un movimiento puramente espacial, y no, como debe de ser, un movimiento también en el tiempo. Pongamos dos ejemplos en que lo estático –que no lo estructural por cierto- precede a lo dinámico. Copérnico y Galileo dan al traste la concepción geocéntrica de Ptolomeo. Y sientan las bases para entender el sistema solar en que vivimos: un conjunto de planetas, asteroides, etc., que giran –en movimientos elípticos, como demostró Kepler- en torno a esa gran estrella que es el sol. Los planetas se mueven –tienen movimientos de rotación y traslación- pero el sistema solar en su conjunto parecía ser estático o, por lo menos, no se tematizaba la posibilidad de que también estuviera inscrito en el tiempo o encarnara un impulso perecedero. Dos continuadores de Newton –el marqué de Laplace y el filósofo Emmanuel Kant- pusieron en duda la atemporalidad del sistema heliocéntrico y la doctrina de **Kant-Laplace** ha pasado a la historia como una teoría en que prevalecía el "enfoque dialéctico" que nos habla de que este sistema tuvo un nacimiento, vive hoy el despliegue de su desarrollo, y necesariamente desaparecerá algún día. Un segundo ejemplo. Antes de Lamarck y, sobre todo Darwin, se pensaba que las especies animales –creadas, como los planetas, por Dios- poseían el **movimiento biológico** propio de ellas –nacer, desarrollarse, reproducirse y morir-; pero no tenían nada que ver unas respecto a otras. El **evolucionismo** rompió con ese planteamiento estático y se colocó en la perspectiva de la historia o la dinámica, esto es, de la dialéctica.

Los planetas tienen su historia. También el sistema solar. Cada una de las galaxias, las supernovas, los hoyos negros, etc., llevan el sello de la finitud. El tiempo empuña la

batuta. Nada escapa al forzoso escrutinio de la muerte o la entropía. Pero el universo en su conjunto, el universo observable, parecía ser –y algunos así lo consideraban- como invariable o como el grandioso campo inalterable en que todos los cuerpos celestes aparecían y desaparecían. Hawking tiene el mérito de introducir aquí el "enfoque dialéctico" al decirnos que el universo en su conjunto, como un colosal organismo, tuvo un nacimiento, se ha desarrollado durante millones y más millones de años, e inexorablemente va a colapsarse. Es cierto que él cree que el universo observable, o el "universo" como he dicho, es el **universo** en su totalidad, y que esa concepción finitiza el todo y no se arredra ante el escollo de la nada. No obstante ello, y en cierto sentido, por ello mismo, ha logrado aprehender lo que podemos llamar el **evolucionismo de los cuerpos celestes.** No es pequeño mérito.

2. No es Hawking el primero en hablar de los hoyos negros. Su descubridor fue Karl Schwarzschild. Tampoco es el que los bautizó de esa forma, lo cual se debe a John Wheeler. Pero las aportaciones de Hawking a la teoría de los hoyos negros es, al parecer, de extrema importancia. ¿Qué es un hoyo negro? Llamamos hoyo negro –dice Hawking- "a una región del espacio-tiempo limitada por un denominado horizonte de sucesos allende el cual es imposible que nada, ni siquiera la luz, llegue a un observador distante" (**El Universo en una cascara de nuez**, op. cit., p. 111). El agujero negro se forma al colapsarse una estrella de ciertas características y en condiciones especiales. "Ahora comprendemos [cosa que no pudo hacer Einstein, EGR] que cuando una estrella suficientemente pesada y que no gire sobre su eje agota su combustible nuclear, se colapsará necesariamente hasta formar un agujero negro de Schwarzschild perfectamente esférico"[1]. Pregunta fundamental que se hizo Hawking a partir de lo anterior, es la siguiente: "¿cómo podemos detectar un agujero negro si de él no puede escapar ninguna luz?"[2]. Y una primera respuesta que nos ofreció a tal interrogante fue la de que: "un agujero negro sigue ejerciendo sobre los objetos circundantes la misma fuerza gravitatoria que ejercía el cuerpo que se colapsó"[3].

Como se recordará, el instrumento por medio del cual pienso que se puede rebasar la **coordinación de principio** –y con ello el **idealismo subjetivo-** y la filosofía de la finitud –y

[1] Ibid., p. 111
[2] Ibid., p.115.
[3] Ibid., p.115.

con ella el **idealismo objetivo-** es la **inferencia apodíctica,** pieza esencial de la metodología dialéctico-materialista. Hawking hace uso frecuentemente de este método. La manera, por ejemplo, de detectar un hoyo negro no puede ser sino indirecta, como producto de una deducción que no es meramente asertórica, sino necesaria. Pondré otro ejemplo. Hawking habla con algún detalle del fenómeno conocido con el nombre de **confinamiento** y que consiste en el enlace de las partículas en combinaciones tales que el conjunto carece de color[1]. Hawking, partiendo de este fenómeno, asienta, en efecto, que: "El hecho de que el confinamiento nos imposibilite la observación de un quark o de un gluon [partícula de espín 1]aislados podría parecer que convierte en una cuestión metafísica la noción misma de considerar a los quarks y a los gluones como partículas. Sin embargo, existe otra propiedad de la interacción nuclear fuerte, llamada libertad asintótica, que hace que los conceptos de quark y de gluon estén bien definidos"[2]. Hawking emplea, pues, la **inferencia apodíctica.** Pero lo hace en las escalas intermedias. Salvo en su última etapa –a la que aludiré más adelante-, no echa mano de este método cuando eleva su pensamiento a la totalidad. Aunque los hoyos negros no pueden ser observados, hay, entonces, métodos indirectos para comprobar la existencia de millares de ellos, por ejemplo, en la Vía Láctea. Hawking aceptó gustoso la famosa estrategia con que John Wheeler demostró su existencia. Según éste, en efecto, hay sistemas de estrellas binarias, unas visibles y otras no (el agujero negro). Wheeler preguntó: "¿Han estado en un baile de gala, donde los hombres están vestidos de negro y las muchachas de blanco...y de repente se bajan las luces de tal modo que únicamente pueden verse los vestidos blancos? Pues algo semejante ocurre en el cielo. Cada muchacha es la estrella visible y su acompañante el agujero negro. A este último no lo vemos, pero [y esto es una inferencia apodíctica, EGR], la joven que baila en su redor es indudable prueba de que hay algo que la mantiene girando en su órbita"...

Pero Hawking llega, de pronto, a la convicción de que los hoyos negros no son propiamente negros. Veamos por qué. El horizonte de un agujero negro está formado por rayos de luz que "aletean" a su alrededor. En ellos hay partículas "virtuales" –dice Hawking- "que están a punto de caer en él"[3]. Estas partículas tienen carácter binario, positivo-negativo: son partículas "que aparecen continuamente, se desplazan y después vuelven a encontrarse

[1] Ibid., p.105.
[2] Ibid., p.106.
[3] Ibid., p.143.

y aniquilarse mutuamente"[1]. Ahora bien, "En presencia de un agujero negro, un miembro de un par de partículas puede caer al mismo, dejando libre al otro miembro que puede escapar al infinito"[2]. "A un observador lejano –continúa nuestro hombre de ciencia- le parecerá que las partículas que escapan del agujero negro han sido radiadas por él"[3]. De ahí que los hoyos negros tengan radiaciones, como también poseen temperatura y entropía. Pero dejemos aquí las cosas para pasar a otro punto esencial.

3. Hawking intenta dirimir sus preocupaciones religiosas muy lejos, en apariencia, de su **centro emotivo,** esto es, de la fe o no en lo sobrenatural. El debate se da en torno a si el universo es finito en el espacio y en el tiempo o si no lo es. La mayor parte de sus escritos se orienta en el sentido de que es impensable que el universo no tuviera un principio, o una singularidad que sirviera de frontera al mundo primigenio, y también que es inconcebible que el universo carezca de un final o de otra singularidad que anulará la materia en un colosal pozo gravitatorio. Pero su pensamiento no permaneció estático, como lo devela la conferencia que impartió en el Vaticano, y a la que ya he aludido.

Como todos los astrofísicos, Hawking echa mano de las matemáticas. Einstein y sus continuadores relativistas emplearon el cálculo tensorial que no es otra cosa que una generalización del cálculo vectorial. Hawking, en este punto, pide auxilio a la dicotomía entre números **reales** y números **imaginarios,** los cuales sirven de basamento a la distinción entre un **tiempo real** y un **tiempo imaginario** (que es ortogonal al tiempo real). La conclusión la que llega Hawking, tras de emplear estos conceptos, es la de que **el universo tiene principio en el tiempo real, pero no en el imaginario.** Hawking lo dice así: "En el tiempo real, el universo tiene un principio y un final en singularidades que forman una frontera para el espacio-tiempo y en las que las leyes de la ciencia fallan"[4]. El tiempo real, para Hawking, es un tiempo que va del punto cero al punto cero. Es un tiempo con fronteras, una duración enmarcada entre dos grandes singularidades. "Solamente su pudiésemos hacernos una representación del universo en términos de tiempo imaginario no habría ninguna

[1] Ibid., p.145.
[2] Aquí se corrobora lo que decíamos más atrás: el empleo de la palabra infinito en los más diversos y a veces contrastados sentidos, Ibid., p.118.
[3] Ibid., p.118.
[4] **Historia del tiempo,** op. cit., p.184.

singularidad"[1]. Mas al llegar a este punto, algo –semejante a una crisis de pensamiento- está pasando en la cabeza de nuestro gran hombre de ciencia. Acallaré por un momento mi crítica, para escuchar qué dice al respecto. "En el tiempo imaginario no hay singularidades ni fronteras. Así que, tal vez, lo que llamamos tiempo imaginario es realmente más básico, y lo que llamamos real es simplemente una idea que inventamos para ayudarnos a describir cómo pensamos que es el universo"[2]. Su pensamiento ha dado, pues, un vuelco. "Podría parecer...-señala- que mi trabajo más reciente hubiese anulado completamente los resultados de mi trabajo previo sobre las singularidades. Sin embargo...La importancia real de los teoremas de la singularidad es que prueban que el campo gravitatorio debe hacerse tan fuerte que los efectos gravitatorios cuánticos no pueden ser ignorados"[3].Ante esta evidente metamorfosis de los planteamientos de Hawking, deseo llevar a cabo los siguientes comentarios: 1) durante varias décadas Hawking –en unión de Penrose y otros- identificó **singularidad** con **principio** espacio-temporal y acaso con **final.** Mi reserva frente a esto se puede formular así: hay singularidades "en el **universo** (o al interior de), pero no singularidades "del" **universo,** es decir acontecimientos que lo encierren o encapsulen: del mismo modo que he hablado de "universo" y de "tiempo" . Ahora propongo hablar de "singularidad". El **big bang** es una "singularidad" –que no una **singularidad-** del **universo.** Pero ¿es que hay "singularidades" en el cosmos? Claro que las hay, y Hawking sería el primero en reconocerlo. Recodemos, por ejemplo, los agujeros negros...2) Ahora el enfoque de Hawking ha variado, y uno de los indicios más nítidos de esta variación es que ya no sostiene la ecuación de igualdad entre singularidad y principio –por lo menos en el espacio-, sino que la importancia decisiva de la singularidad es que en esos acontecimientos explosivos o implosivos los efectos gravitatorios cuánticos no pueden ser desatendidos. 3) El tiempo real, nos aclara Hawking, se deriva de los números reales que, siendo tan sólo ideas que inventamos para ayudarnos a describir nuestro pensamiento del universo, nos hablan de un cosmos con fronteras. Mas ¿qué es un número real? Es un guarismo que se expresa por un número entero o decimal, siendo el entero el que consta exclusivamente de una o más unidades a diferencia de los quebrados o mixtos, y siendo el decimal el que consta de una parte entera y una decimal, separados por un punto. Tomando en cuenta tan sólo los números cardinales –que son números reales- y que hacen referencia a los números enteros

[1] Ibid., p.184.
[2] Ibid., p.185.
[3] Ibid., p.184.

en abstracto, me gustaría hablar de **números secuenciales,** entendiendo por ello no los números o las cifras que numeran (artículo 123 por ejemplo, o sinfonía 101 de Haydn), sino la **secuencia sin fin de la numeración.** A cualquier número, en efecto, se le puede añadir o restar una unidad (cero+uno=1 ó cero-uno= -1) . Los **números secuenciales** se caracterizan por tender **necesariamente** a otro número: todo número está **en potencia** de ser desplazado por el siguiente número añadido o restado .Los **números secuenciales** pueden ser empleados como un método idóneo para captar, como ya lo dije páginas atrás, los **procesos secuenciales** de la infinitud cósmica. Sin embargo Hawking ve las cosas de manera distinta. Él cree, como lo dice en la cita transcrita hace un momento, que sólo si nos hiciéramos una representación del universo en términos de tiempo imaginario se podría prescindir de la singularidad-frontera.. Nuestro cosmólogo piensa que sólo los números imaginarios [1], al operar de determinada manera, nos colocan frente a lo infinito o lo innúmero. Mas independientemente de lo que yo llamaría la conceptualización **positivista** de la numeración real, independientemente de que se desecha la **numeración secuencial** porque supuestamente no se puede tener **experiencia** sino de lo que se cuenta y no de lo que se deja de contar, Hawking llega a la conclusión, tras un rodeo –el empleo de números imaginarios- de que se puede prescindir de la idea del principio del universo.

Hawking tiene, sin embargo, reservas y temores para aceptar sin más ni más la infinitud del universo y coincidir con el materialismo filosófico. Busca, entonces, una salida. De ahí que diga: “En la teoría clásica de la gravedad, basada en un espacio tiempo real, hay solamente dos maneras en las que puede comportarse el universo: o ha existido durante un tiempo infinito, o tuvo un principio en una singularidad dentro de algún tiempo finito en el pasado. En la teoría cuántica de la gravedad, por otra parte, surge una tercera posibilidad”...”es posible que el espacio-tiempo sea finito...y que, sin embargo, no tenga ninguna singularidad que forme una frontera o borde”[2]. Por todo lo que hemos visto, me parece un **falso dilema** suponer que en la teoría clásica de la gravedad, el universo o en finito temporalmente o es infinito. El universo no puede ser sino infinito tanto en la teoría clásica de la gravedad como en la teoría cuántica de ella- porque es impensable que tenga un **afuera** o un **antes** o porque el **escollo de la nada** (y su contundente aseveración de que

[1] que, en su definición más elemental, son los que se producen al extraer la rtaíz cuadrada de un número negativo.
[2] Ibid., p.180.

la nada nada engendra o de que en la nada no hay la menor posibilidad de ser algo) impide salirse de la secuencia sempiterna. Pero ¿qué decir de la "tercera posibilidad"? Una parte de ella (la finitud del espacio-tiempo) es el prejuicio **principista** de siempre. La afirmación en un todo de ambas partes es una contradicción flagrante. Salvo que...Salvo que por espacio-tiempo finito entendamos el "universo" –el colosal transcurso del universo observable- y por el universo sin fronteras entendamos el **universo** en cuanto tal, en su infinitud y aseidad.

Pero las consecuencias filosóficas del nuevo paso dado, por tímidas que parezcan, no son ignoradas por Hawking. Estas consecuencias lo enfrentan a la posibilidad ni más ni menos del ateísmo. La teoría cuántica –según Hawking- ha abierto la posibilidad de que no hubiera ninguna frontera del espacio-tiempo. "No existiría ningna singularidad en las que las leyes de la física fallasen y ningún borde del espacio-tiempo en el cual se tuviese que recurrir a Dios"[1].

Hawking da un paso hacia el materialismo al decir: "Todas las complicadas estructuras que vemos en el universo podrían ser explicadas mediante la condición de ausencia de frontera para el universo"...[2]. Y de plano tiende a identificarse con el ateísmo cuando señala: "en tanto o en cuanto el universo tuviera un principio, podríamos suponer que tuvo un creador. Pero si el universo es realmente autocontenido, si no tiene ninguna frontera o borde, no tendría ni principio ni final: simplemente sería. ¿Qué lugar queda, entonces, para un creador?"[3].

[1] Ibid., p.187.
[2] Ibid., p.186.
[3] Ibid., p.187.

CAPÍTULO VI
EXISTENTE Y FAMILIA.

He dicho con antelación que el singular abstracto (el individuo...) puede convertirse en singular concreto si y sólo si tiene lugar el rodeo relacional por lo universal concreto: la concreción de lo universal, en alguna medida, "contagia" de concreción a lo singular. Si el individuo se nos ha presentado como singular abstracto, una vez que se explicitan las relaciones o la universalidad concreta en que está subsumido, abandona la pobreza de determinaciones que caracterizan el concepto de existente, para transformarse en **hombre**. **El hombre es, en efecto, el existente dado en concreción**. Sin olvidar, sin embargo, que la concreción siempre es relativa, conviene subrayar que, para que la **correlación de principio** se supere y lo singular abstracto se concretice, hay que tomar en cuenta el peso que tiene la familia en el individuo.

Algunas de las ideas que ocupan un lugar en la cabeza del existente pueden ser caracterizadas como una **ideología**. Se trata de un tipo de pensamiento que posee una estructura determinada y que va acompañado de una carga emocional significativa. No estoy hablando de ideología en el sentido vulgar de la expresión, esto es, como la manera de pensar -sobre tópicos como la política, la religión, la moral– de cada quien. Me refiero a ella como una de las formas de la **falsa conciencia** y de la que hay que preguntarse cuál es su estructura definitoria y su funcionamiento. Yo creo que la ideología es una práctica teórica –aunque no solo teórica– que se caracteriza por ser **deformante-conformante**, deforma la realidad o parte de la realidad "para" conformar a la sociedad o a ciertos sectores de la misma de acuerdo con los intereses, principios o deseos de una clase social, un grupo, una élite determinada. La parte **deformante** de la ideología es un atentado contra la **epistemología**, opera con semiverdades, apariencias, prejuicios. Se diferencia de la mentira, que también es una falsa conciencia, en que, en su propagador, puede ser no consciente y deliberada; y se distingue del autoengaño en que la distorsión no tiene un origen interno, intrapsíquico, sino externo. El aspecto **conformante** de la ideología se vincula con una **función sociológica** de la que es portadora: la de cohesionar a un grupo de conformidad con los intereses de una élite de poder. La ideología introyectada en los

individuos de una colectividad crea la **ilusión** de algo "verdadero y deseable" porque precisamente la falsificación de la realidad se lleva a cabo "para" convencer a su receptor de las bondades de su concepción y práctica. La ideología tiene, por eso mismo, una **cara visible** y una **cara oculta**. La cara **visible** se halla formada por la idealización de las funciones del grupo promotor de la ideología, presenta los intereses individuales como generales, omite o silencia aspectos esenciales del funcionamiento o la razón de ser de una elite, le importa más el fenómeno y su manipulación que la esencia, la imagen que la realidad. La cara invisible no es otra que su función social, escondida pero innegable: la de servir a intereses específicos, diferenciados y contrapuestos a los de las mayorías. La ideología es un hábil juego de manos en que se da gato por liebre. Tiene elementos racionales –sin ellos no podría convencer a sus destinatarios– pero más que nada resortes afectivos e inconscientes. Por eso la sociología y la psicología tienen un punto de contacto –además del ya mencionado: el del superyó–, aquí, en la ideología, a partir de cuya teorización puede establecerse un ámbito en que coinciden fenómenos fronterizos interdisciplinarios.

La ideología de clase, al igual que aspectos esenciales de lo jurídico y lo político, está determinada dialécticamente por la infraestructura económica. Por eso es considerada, por el materialismo histórico, como una parte de la supraestructura. Se ha puesto mucho el acento en la relación **ideología/clases sociales**. Y aunque todavía hay mucho que decir al respecto, es, no obstante, un tema recurrente y no olvidado de la sociología materialista. Pero estoy convencido de que la ideología parece también alrededor de otros agrupamientos e instituciones: pareja, familia, escuela, partido, iglesia, ejército...

En marcha hacia la concreción, advertimos que el existente está, o puede estar, ideologizado. Puede ser presa –víctima a veces– de una ideología de clase, de la ideología familiar, etc. Hay una realidad insoslayable: el individuo, cualquier individuo, y también el que filosofa y quiere saber del contexto en que se halla, proviene de una familia. El **Dasein** de Heidegger, el **para-sí** de Sartire o el **poder-ser** de Lavelle, no son un ente aislado, como un punto rodeado de nada, sino un **ser-en-relación**. Si enfocamos a éste, si lo aluzamos, si examinamos con detenimiento su carácter, caemos en cuenta de que el existente no sólo nació en una familia sino que, como lo trataré de explicar a continuación, no puede vivir, por

así decirlo, sin cargar a su familia a sus espaldas, sin llevarla a todas partes, sin tenérselas que ver constantemente con ella.

Los defensores de la familia, sean conscientes o no de ello, difunden una **ideología familiar** que, como toda ideología, es **deformante-conformante** y que lleva a cabo dicha función en el juego o la relación –que debemos dilucidar– entre una **cara visible** y una **cara invisible**. La **cara visible** de la **ideología familiar** –el aspecto, la efigie que ésta nos quiere hacer ver tan sólo– es el de la familia idealizada, la familia, no como lo que es, sino como ciertas religiones, ciertas éticas, ciertos educadores, etc., querrían que fuese. La familia es, se nos dice, la célula firme de la sociedad, la moral, las buenas costumbres, el buen comportamiento. En ella deben prevalecer la solidaridad, la educación –del pequeño salvaje que es el niño instintivo–, la protección –económica, social, afectiva– de sus integrantes, el cariño, el desprendimiento, la severidad necesaria (para formar el carácter). Se trata, desde luego, de una organización jerárquica –tanto como la **Civitas Terrena** o la **Civitas Dei** (San Agustín) –pero necesaria para su correcto modo de operar. Los padres se hallan en rango superior a los hijos, el padre en rango superior a la madre, el o la mayor en rango superior a los menores, los varones en rango superior a las mujeres... Adviértase que esta idealización –que se halla históricamente condicionada– ya es una ideología: **la ideología de la jerarquización inamovible y obligatoria**. Ideología que pretende justificarse con la tesis del **autoritarismo bienintencionado e indispensable**. La familia –hablo, desde luego, de una familia circunscrita a cierta fase histórica–, aun en su idealización, aparece y es una **incubadora de heterogestión**, es decir, un modelo de organización verticalista y centralizada. Toda práctica autogestionaria, como veremos después, **tiene que empezar por desembarazarse de la organización familiar**, no sólo en su **modus operandi** real, sino incluso en su idealización.

Pero la ideología familiar tiene una **cara oculta**: un funcionamiento discrepante con su presentación ideal y unos beneficiarios (no dichos) de la **deformación** epistemológica que trae consigo. Si se examina con detenimiento y perspicacia lo que ocurre en el seno familiar se constata un hecho que no deja de llamar la atención: que los protagonistas, para darles este nombre, de la tragicomedia familiar están frecuentemente fuera de lugar, jugando roles

que no les competen, asumiendo papeles ajenos: hay padres que fungen como madres y viceversa, padres que ven a su esposa como hija y al revés, hijos que son padres y a la inversa, hermanos que asumen el papel de hermanas y al contrario, mayorazgos que son benjamines e inversamente. Esta es la razón por la que cada familia difiere de la **familia ideal**, fingiendo coincidir con ella, y también por la que cada familia –sin dejar de tener algunos elementos en común– se diferencia de las otras. Hay, pues, **un innegable trastorno fáctico de los roles ideales de los integrantes de la institución**. La familia en que todo o algo está fuera de lugar es la familia común y corriente. La encarnación de la familia ideal en una familia real, si es que existe, es sin más ni más la excepción. ¿A qué se debe este desorden, como si los actores de la tragicomedia olvidaran de pronto sus papeles y se vieran en la necesidad de representar otros? La respuesta no es difícil: se debe a que hay dos pulsiones –incorporadas en el ánimo de los sujetos– que, al manifestarse, enredan las cosas: la **libido** y la **pulsión apropiativa** (o de apoderamiento). El hijo, por ejemplo, tiende o desea a ubicarse en el papel del padre respecto a su madre: complejo de Edipo (Freud), la hija lleva a cabo el movimiento opuesto: complejo de Electra (Jung).[1] A veces la esposa querría ser la novia de su hijo y prescindir del esposo: complejo de Yocasta. El esposo desearía hacer lo contrario. El niño y la niña, antes de que la conciencia y la razón tomen el poder en su psiqué, son infantes instintivos, perversos polimorfos, criaturas inmaduras que fijan su libido en diferentes personas que los rodean, sin importar el sexo y el papel que juegan en el todo familiar. Hasta hay a veces actitudes rudimentariamente homosexuales cuando el infante se identifica con el padre del sexo opuesto y desea al progenitor igual a él. La libido opera como un elemento trastornador de la familia o de los roles fijados idealmente por la idea abstracta de la familia, ya sea porque el **superyó** –que ama la concepción **ideal** de la familia– no ha sido introyectado en los pequeños de la "tribu" o porque el **ello** puede hacer frente y se rebela a los requerimientos del **deber ser** familiar. Pero el trastorno de los puestos ideales en el seno familiar no sólo es producido por el erotismo inconsciente de los integrantes de la familia, sino por otros varios factores, entre los que me gustaría mencionar la **pulsión apropiativa**. El existente, en su código genético, nace no sólo con un instinto de conservación, un instinto de muerte y un instinto sexual, sino con un **instinto de apropiación**. Tal vez el **instinto de apropiación** –en los animales– sea

[1] Freud opinaba que era innecesario hablar de un **complejo de Electra** contrapuesto al de **Edipo**, porque la estructura de éste era el mismo para la mujer como y para el varón. Jung **y otros** creen que no hay tal coincidencia...

parte, o se halle indisolublemente ligado al **instinto de conservación**: los animales luchan por **sus** pertenencias (**su** alimento), **su** espacio, **sus** hembras, etc. porque en ello les va la vida. El hombre hereda esos instintos, pero en él se separan y a veces hasta se contraponen. El **trastorno familiar** es producido también por la pulsión apropiativa: los padres se sienten dueños de los hijos, el padre de la madre, él (o la) mayor de los menores, etc. Los complejos de Edipo y de Electra, por ejemplo, van acompañados, de manera estrecha e indisoluble, de la presencia activa y transformadora de la pulsión apropiativa: la niña no sólo desea al padre, sino que lo quiere poseer; el niño no sólo anhela a la madre sino que querría hacerla suya, y ambos ven al rival de su mismo sexo como alguien que atenta contra **su** propiedad. Como puede advertirse, estos complejos están **codeterminados** por dos pulsiones: la **libidinosa** y la **apropiativa**. Pero no es un hecho excepcional: siempre que hay algo complejo –y no hay nada en la realidad que en fin de cuentas no lo sea– no está sólo determinado, sino codeterminado por dos o más factores.

Pero vayamos de nuevo a la familia. El trastorno de ésta no es sólo un desorden existente, que está ahí, y que tiene algo oculto y algo que no puede ocultar, sino que, en mayor o menor medida, se interioriza en cada uno de los integrantes de la "tribu". Pero no sólo se interioriza el trastorno, sino también el desfase entre lo ideal y lo real. El niño, por ejemplo, educado en función de los principios de la **familia ideal**, vive el divorcio entre el ser y el deber ser, entre lo que se dice a tambor batiente que ha de ser la familia y lo que es en realidad de verdad. Vive esta contradicción hasta en él mismo, porque, desde la atalaya de su **yo**, advierte –sufre las batallas campales– a que se hallan entregados su **superyó** y su **ello**.

Una vez que la familia se halla interiorizada en cada uno de los interrogantes de la institución (y que se conduce, por tanto, **más acá**) los existentes la llevan consigo **más allá** de la célula familiar: a la pareja, a la nueva familia, a la escuela, a la iglesia, a los partidos políticos, al ejercicio... Como decían los antipsiquiatras (Laing, Cooper, etc.) la cadena neurótica pasa de familia a familia... En vista de lo precedente, dos funciones que creo debe asumir un psicoanálisis orientado correctamente son: a) coadyuvar a que el sujeto ordene en

su mente la familia en desorden que carga a sus espaldas, b) poner en tela de juicio la familia ideal, sus valores y principios...

La ideología familiar, como toda ideología, tiene una **cara visible** (la idealización de la familia como **célula inequívoca** del entramado social) y una **cara oculta** que comprende no sólo su **modus operandi** real y las causas del mismo, sino el hecho de que la institución se halla puesta al servicio **inmediato** (o en primera instancia) de quienes ejercen el poder familiar, sean los protagonistas naturales o subrogados, y al servicio **mediato** (o en última instancia) del poder (social y económico) que establece su dominio sobre un tejido social al cual pertenece la célula en cuestión. Para no hablar más que de algo de suyo evidente: ¡nada más beneficioso para la sociedad capitalista en que vivimos que una familia incubadora de sumisión, pusilanimidad, espíritu acrítico!

El existente pertenece a una familia. Lleva consigo su familia trastornada como metida en un fardo. La conduce a todas partes. No puede prescindir de ella. Cuando entra en pareja y forma una nueva familia, introduce subrepticiamente la suya en la nueva institución. Otro tanto ocurre con la mujer... La nueva familia se forma, entonces, no sólo en nombre o bajo los principios y deseos de la familia ideal y la ideología familiar, sino de la objetivación y confluencia de las familias que cargan en sus espaldad, a veces sin sospecharlo, los progenitores... Y a ver cómo les va.

CAPÍTULO VII
LA IDENTIDAD Y SUS DOMINIOS.

El yo que pregunta no puede preocuparse sólo por el preguntar, no puede ir de la pregunta sobre el ser al ser de la pregunta, brincar perpetuamente de un lado a otro, hacer votos de castidad filosófica, y estancarse en los infértiles problemas de la pura reflexión. No puede convertir sus conceptos en **filosofemas** o nociones meta-filosóficas. No puede entregarse a una obsesiva pasión por las preguntas o el entramado eidético de la meta-metodología y lucir un visible desdén por las respuestas. No puede dedicarse, como decía Jacobi citado por Hegel, a tejer el tejer en lugar de tejer la calceta.

En esta perspectiva, y respondiendo provisionalmente a las preguntas adecuadas, hay que decir que el existente no es sólo conciencia, sino psiqué, y en la psiqué hay una región fundamental, amplia y fructífera, que es el inconsciente. No lo inconsciente físico, sino lo inconsciente anímico, es decir, lo que, perteneciendo al alma humana, no siempre, y a veces nunca, aflora a la conciencia. En el existente de la **correlación de principio** hay, en efecto, una parte del alma que permanece inconsciente. No que no exista, sino que se halla velada y que sólo se sabe de ella frecuentemente de **manera indirecta e inferencial**. Y esto, lo que acabo de exaltar, no es metafísica –en el sentido peyorativo de la expresión– como querría el purismo de la **epojé** o los fanatismos del **conciencialismo**.

¿Pero qué esto no es psicología? ¿No es, incluso, más bien psicoanálisis? ¿Y además qué relación tiene con la filosofía? ¿Qué la filosofía no debe cuidarse de caer en la sociología, la psicología o cualesquiera otras ciencias empíricas? **La filosofía materialista, a mi entender, es aquella disciplina que busca en la concreción universal, o, si se prefiere, en la totalidad de los entes, la concreción de todos y cada uno de los singulares**. De esta concepción del filosofar se desprenden ciertas relaciones específicas entre la filosofía y las ciencias. ¿Cuáles son éstas? Antes que nada la filosofía es más abarcadora que las ciencias. ¿Abarcadora? Sí, en el sentido de hacer suyas –como objeto de su disciplina– las **condiciones reales de posibilidad de las ciencias**. Estas últimas, en efecto, estudian su parcela de realidad, la describen, la desentrañan, la explican y someten a

su observación, experimentación, etc. Pero no examinan –porque no es su tema– las características ontológicas últimas que las hacen posibles. La pregunta, por ejemplo, de si la existencia del mundo rebasa el conocimiento humano y el mismo enfoque de las ciencias, es un tema filosófico al que la filosofía materialista contesta, basado en la **inferencia apodíctica**, con una contundente afirmación; pero que las ciencias no responden, ni les es dable hacerlo, salvo que tengan, por así decirlo, deslices filosóficos. Otra función de la filosofía materialista en relación con las ciencias es establecer un puesto de vigilancia para que los científicos no caigan en la metafísica y perturben –con afirmaciones idealistas y actitudes supersticiosas– la sobriedad realista de la investigación científica. La filosofía (materialista) es, por eso mismo, la protección permanente de la práctica científica... Pero voy a dejar aquí este punto, que requiere una mayor profundización, y pasaré a lo siguiente.

La psiqué del existente no es sólo conciencia, sino que posee una amplia región en que impera el inconsciente. Éste es algo así como un sótano o una bodega donde, de manera bastante oscura, operan un haz de instintos (que Freud prefiere llamar pulsiones). El psicoanálisis ha hablado del instinto de la auto-conservación, del instinto erótico (libido), del instinto de destrucción (tanático), etc. También se ha referido, aunque en menor medida, y, a mi parecer, de manera sin duda insatisfactoria, a lo que denomina "elección de objeto" o -cuando esta ultima busca satisfacción– "apoderamiento", en tanto que yo prefiero bautizarlo con el nombre de **pulsión apropiativa**.

En la historia de la filosofía ha habido algunos teóricos –los racionalistas, contrapuestos a los empiristas –que han sostenido la tesis de que el hombre nace con ciertas **ideas innatas** –"las verité de raison", de que hablaba Leibniz. Pero estos racionalistas –lejanos herederos del platonismo y de la tesis medieval de las **universalia ante rem- son conciencialistas**, es decir, que suponen que hay una ecuación de igualdad entre psiqué y conciencia. No voy a analizar aquí el tema de a quién le asiste la razón acerca de si existen las **ideas innatas** (Leibniz, Wolf, Mendelsohn) o de si "no hay nada en la conciencia que no haya pasado antes por los sentidos" (Locke, Condillac y todo el sensualismo). El **conciencialismo** (del que habla Paul Laurent Assoun) priva no sólo en los racionalistas, sino también en los empiristas. La introducción teórica del **inconsciente** cambia los

términos del problema, porque, después de esta revolución científica (en el sentido de Kuhn), resulta indudable **que el inconsciente y el haz de instintos o pulsiones que implica es innato**.

La pulsión apropiativa, a la que me refiero, es, pues, **congénita**. El afán de poseer, no sólo está determinado por el medio ambiente, las condiciones socioeconómicas y culturales y el proceso histórico, sino que **nace con nosotros**. Esto hay que decirlo tajantemente, sin eufemismos ni medias tintas. **Nace con nosotros** porque forma parte del plexo de instintos que trae consigo la parte inconsciente que integra nuestra alma. Y hay que decirlo con toda franqueza, además, porque la única forma de combatir o de reorientar ese afán es tomar conciencia de las partes constitutivas o pulsionales del inconsciente.

Más atrás, hablaba de dos diversas maneras de concebir la **correlación de principio**: la idealista subjetiva –compendiada en la fórmula fichteana de **yo-no yo**– y la propuesta en el presente escrito que era la de **existente** –con alma y cuerpo– y **realidad**. En la **correlación de principio idealista**, el cuerpo es des-subjetivizado y puesto fuera de **mí**. Lo decía entonces de esta manera: el cuerpo es parte de la **res extensa**, de la cosa material contrapuesta a la **cosa pensante**. Pero adviértase que en este razonamiento hay algo artificial que choca con la forma natural y espontánea con que vemos la organización somática en que vivimos y que, expresado de manera más justa, precisamente nos permite ser. La primera posesión que tenemos o la manifestación primigenia de la pulsión apropiativa es la de **mi** alma y **mi** cuerpo. No es cierto que hagamos sólo referencia al alma y que el cuerpo lo pongamos del lado de lo material (objetivo) **que no me pertenece**. Nada de eso: con la misma contundencia que decimos **mi** alma, decimos **mi** cuerpo. Hay, sin embargo, un matiz diferencial: mientras el cuerpo **se posee**, el alma **se autoposee**. El vehículo por medio del cual tiene lugar el apoderamiento de algo exterior (una cosa por ejemplo) es la **percepción** y el vehículo por el cual se realiza la **autoposesión** es la **apercepción** (o autoconciencia). El **apoderamiento** es hacia afuera (de la cosa) y la **autoposesión** es hacia adentro (en el alma). Pero hay una posesión que no es ni **apoderamiento** ni **autoposesión** (que no es **apoderamiento** porque no está **fuera de mí**, y que no es **autoposesión** porque no es consciente del acto apropiativo). Hablo de mi

cuerpo. Si es vehículo del **apoderamiento** es la **percepción**, y el de la **autoposesión** (del alma) es la **apercepción**, el de la **posesión** (del cuerpo por el alma) es, sobre todo, el **sentimiento** o el "**vivir el cuerpo**". Hay además otra **posesión** que, al igual que la anterior, no es ni **apoderamiento** ni **autoposesión**: me refiero al inconsciente, a **mi** inconsciente, cuyo vehículo no es ni la percepción, ni la apercepción, sino también el sentimiento, **pero un sentimiento que aflora esporádica, circunstancialmente y en los sueños**. Conviene, creo, resumir lo anterior con el cuadro siguiente:

	Posesiones	Tipo de posesión	Vehículo de la posesión
En lo interno	Mi conciencia	Autoposesión	Apercepción
	Mi inconsciente	Posesión	Sentimiento esporádico, circunstancial y en los sueños.
	Mi cuerpo	Posesión	Sentimiento
En lo externo	Mis pertenencias	Apoderamiento	Percepción

El existente tiene dos posesiones primarias: **su** cuerpo y **su** inconsciente. Repito lo que tienen de común ambas posesiones: como ni el cuerpo ni el inconsciente son **conscientes de sí**, no hay en ellos la **apercepción** que conduce a la **autoposesión**: al **yo soy yo**; y como también ni el cuerpo ni el inconsciente se hallan **fuera de mí**, no hay en ellos la **percepción de lo ajeno** que lleva al deseo de apropiación a su satisfacción: **el apoderamiento**. Hay también, desde luego, diferencias entre ambas posesiones: la posesión del cuerpo es la posesión de ese **algo material** que soy y que me hace ser y que en ningún caso puede volverse consciente de sí o, lo que tanto vale, transformar su naturaleza de material en anímica. La **posesión del inconsciente** es, en cambio, la posesión de ese **algo anímico** que forma parte de mi estructura psíquica pero que no es autoconsciente. Aunque nunca de manera total ni definitiva, lo inconsciente sí puede, a diferencia del cuerpo, aflorar a la conciencia, abandonar su estado y transformarse en

conciencia de sí. Pero esta metamorfosis –que tiene importancia terápica, epistemológica ("donde está el **ello** debe hallarse el **yo**"), etc.– no es el tema que quiero tratar ahora y lo dejo de lado. La síntesis entre mi alma y mi cuerpo me constituye, me hace ser lo que soy. La persona se forma de la unidad indisoluble de una autoposesión y una posesión **anímicas** y de una posesión **corporal**. **La identidad**, que es esto de que acabo de hablar, nace en y por la pulsión apropiativa, de carácter congénito, que se expresa **primariamente** en **la individualidad**[1]. Pero esta pulsión empuja al existente a apoderarse de algunos objetos que se hallan **fuera de él** con el fin de sentirse más poderoso y dominante. La expresión **secundaria** de la pulsión apropiativa es el deseo por parte del individuo de apoderarse de algo externo con el propósito de enriquecerse.

El sentimiento, la idea, la convicción de que somos **pobres** es inherente al individuo. La pulsión apropiativa se encarga de fijar en nuestra afectividad esa vivencia. Somos pobres, carecemos de las pertenencias que nos darían satisfacción, tendemos a su apoderamiento, a su retención, a su usufructo.

Freud describió, con envidiable penetración, las conocidas fases de la libido infantil: oral, anal y genital. La energía sexual con la que nace el bebé se expresa en los labios que succionan la leche materna, en el sfínter a la hora de defecar y en los órganos sexuales –el pene y el clítoris– cuando se fija la sexualidad dispersa en uno de los géneros. Después de recordar esta famosa tesis del autor de las **Teorías sexuales de los niños** (1908), y de traer a colación la existencia de una **pulsión apropiativa** que se expresa tanto en las posesiones **primarias**, como en las **secundarias**, podríamos hacer una reinterpretación de las fases mencionadas a partir del **afán de apoderamiento**. En la fase **oral**, además de la función alimenticia que supone, y del **aspecto libidinoso** que le es propio y que Freud pone de relieve, **también hace acto de presencia el instinto de posesión**. El seno está **fuera** del niño y de la niña. La percepción y la experiencia "nos hablan" de que es una fuente de alimentación y placer; si no lo poseemos, si no garantizamos su usufructo cuando lo requiere el apetito y el deseo, vivimos la **pobreza** del que "sabe" o intuye que el satisfactor no le pertenece. En estas condiciones, la pulsión apropiativa lleva a imaginarse al niño que el

[1] La pérdida del **sentido de identidad,** claro síntoma de trastornos psicóticos y disfuncionamientos cerebrales, nos habla de un deterioro o una fractura de la pulsión aprpopiativa primaria.

seno materno es **suyo**, "desea" apoderarse de él y "quiere" hacer tal cosa para asegurar la alimentación, el placer del erotismo y el **placer** de la posesión, que también implica eso: un placer. El infante descubre, en un momento dado de su desarrollo, que ese seno (que puede ser bueno o malo –como subrayaba Melanie Kleine– según el grado de disponibilidad) es parte de su madre. Entonces desea poseer a la poseedora del seno, para poder ser dueño no sólo del seno–y decir: **mi** seno–, sino también de la portadora del mismo –y decir: **mi** mamá. Esta inferencia realizada por el niño, y que va de la parte al todo, adquirirá una importancia decisiva cuando, en la fase edípica o de Electra, lo que está "en juego" es la persona parental completa.

En la fase **anal** aparece asimismo la pulsión apropiativa. Freud mostró que en aquella función metabólica también se inmiscuía, por así decirlo, el erotismo. Pero no sólo eso. El niño retenía las haces por placer y contención posesiva y las ofrecía como un regalo. Aquí se halla, pues, uno de los orígenes de la **avaricia** –de ahí la vinculación simbólica y reiterada de las materias fecales y el oro– y del **don**. Tanto la **avaricia** como el **don** son expresiones de la pulsión apropiativa. La avaricia evidencia no sólo el afán de poseer, sino de retener, guardar, acrecentar los objetos o el dinero que me dan (o pienso que me dan) el carácter de hombre poderoso. Aunque no gaste el dinero o comercialice las mercaderías de mi posesión, aunque viva de hecho en la pobreza, me siento rico porque, llevado por el instinto de apoderamiento, gozo con la mera retención y, si es posible, el acrecentamiento de **mi** tesoro. El **don**, el regalo, se explica asimismo por la pulsión a la que vengo haciendo referencia. Sólo se regala lo que es propio. El obsequio complace tanto al beneficiario como al donador. El que regala, obsequia placer: desea que el gozo que siente (o puede sentir) por la posesión, lo disfrute alguien querido. Aunque en el regalo interviene un sentimiento vinculatorio afectivo –amistad, amor, etc.– el telón de fondo es el consabido: el instinto de posesión.

En la etapa **genital** –vinculada con los complejos de **Edipo** y **Electra**– vuelve a hacer su aparición el afán de apoderamiento. No sólo el hijo ama a su madre y rechaza a su padre. No sólo desea colocarse en el "lugar erótico" de su progenitor y sacar de ahí a su rival, sino que desea **poseer** a su madre y **desposeer** a su padre. Y lo mismo la niña, pero

inversamente... En cierto sentido la posesión, el adueñamiento tiene un carácter de garantía condicionante de la pulsión libidinosa: si y sólo si poseo, puedo disfrutar de un bien las veces que me plazca. Esto vale también para el objeto erótico en general y para el objeto erótico parental. En los complejos de Edipo y de Electra se manifiesta, además, un sentimiento que, a mi entender, debe su existencia, por lo menos en medida importante, a la **pulsión apropiativa**: me refiero a los **celos**. La niña **cela** a su **madre** cuando, queriendo ocupar su "lugar erótico", ve en ella alguien que le puede "robar" algo que es (o que considera) **suyo**. E igual el niño, pero inversamente... Los celos son el perro guardián de mi posesión, el vigilante de **lo que me pertenece**.

Por lo expuesto puede advertirse que la conducta del niño o de la niña en las fases mencionadas no se explica exclusivamente por la pulsión libidinosa. También interviene, con la misma fuerza y de manera simultánea, el afán de posesividad. Por eso hay que decir que esa conducta está **codeterminada** por la colaboración de las dos pulsiones. Ya lo dije: el concepto de codeterminación le sale al paso a todo **reductivismo determinista** en la dilucidación del origen y el funcionamiento de lo complejo. No es que lo libidinoso se dé con ciertos "elementos posesivos". No. La situación es más radical. En los casos mencionados, hay una **articulación compleja de pulsiones**. Por eso no basta una explicación determinista unívoca.

Pero también existe una relación interpulsional entre el instinto de conservación y la pulsión apropiativa ¿Por qué? Porque lo que "pretende" –o, mejor, hacia lo que se orienta– ese instinto es proteger la primera y más radical posesión: el cuerpo y el alma que pertenecen al existente. La tendencia –no el fin en el sentido de la teleología– del instinto de la conservación es cuidar lo que **me es propio**, mis posesiones y mi autoposesión originarias. Establecer vigilancia en lo que son mis pertenencias existenciales o el dominio de mi identidad y que no quiero perder: salud, tranquilidad, seguridad, placer. En fin: el "objetivo" (tendencial) de esta relación interpulsional: cuidar mi vida.

CAPÍTULO VIII
PULSIONES Y PRINCIPIOS.

Hay dos tipos de pulsiones: las aisladas y las englobantes. Las **aisladas** –como la libido, el instinto de muerte, la autoconservación, etc.– pueden ir acompañadas por otra pulsión –que podría llamarse **articulación instintual**–; pero también pueden aparecer –yendo la elección de objeto hasta su apoderamiento, disfrute o destrucción– aisladamente, sin la colaboración con otras. Las **englobantes**, en cambio, sólo se realizan en y por otras pulsiones. Por eso pueden llamarse **principios**. El **principio de placer**, por ejemplo, se realiza siempre en los cauces de una pulsión particular. En el erotismo se siente placer, en el amor desexualizado se siente placer, en el sadismo y el masoquismo se siente placer, en el apoderamiento, se siente placer.

A mi entender hay cuatro principios (o pulsiones englobantes): dos puestos de relieve por Freud (en **Más allá del principio de placer**), uno por Marx (en la **XI Tesis sobre Feuerbach**) y uno más por el que esto escribe: el **principio de placer**, el **principio de realidad**, el **principio de transformación** y el **principio de apropiación**.

El principio de placer surge del **ello**. Si no hay tropiezos, su recorrido natural va del **deseo** (sexual, afectivo, laboral, etc.) a la **satisfacción**. A diferencia del **superyó** y del **yo**, el **ello** es **amoral**. El **ello** carece de escrúpulos. No es mojigato ni moralista. Otro tanto ocurre con el **principio de placer** que el **ello** introduce en el alma humana, tanto en su parte inconsciente como en su parte consciente. El principio del placer en cuanto tal es anómico, busca, a como de lugar su satisfacción. La **eudemonía** de esta principio es la obtención reiterada de la **hedoné**, sin culpas, retincencias o frenos. Pero este principio no rige de manera aislada y en un "canal" específico, sino que se realiza en, con y por otras pulsiones o vivencias a las cuales engloba y a través de las que se expresa. El erotismo, la ternura, el trabajo, el masoquismo, el sadismo, la comida, la bebida, el poder, el sueño y el descanso, etc., le proporcionan al principio de placer la oportunidad de exteriorizarse.

Propongo la categoría de **impulsividad** para aludir a ese encadenamiento tendencial que va desde el **anhelo** hasta la **satisfacción**. Tanto en las pulsiones como en los principios hace acto de presencia esta impulsividad. No he querido usar el concepto de energía –que emplea Freud-[1] porque siento que el gran psicólogo vienés, al utilizar este término, está trasladando un concepto del naturalismo cientificista y psiquiátrico de su época a los componentes del aparato psíquico. Esto ha llevado a algunos autores, como a Lacan, a ver el inconsciente no como un "lugar" poblado con cargas de energía (o catexis) sino en términos de lenguaje. Yo propongo el vocablo de **impulsividad**, usado como categoría, para aludir tan sólo (así, en general) al **movimiento que va en pos...** y escapar al traslado mecánico de la noción de energía física o bioquímica –propia del mecanicismo positivista– a un campo cualitativamente distinto.

El **principio de realidad** surge esencialmente del **yo**. Dirélo de esta forma: la conciencia se ve forzada constantemente a hacer una buena lectura de la realidad objetiva o subjetiva. Si no lo consigue, las consecuencias pueden devenir en graves, riesgosas e incontrolables. El **yo** debe estar seguro, por una parte, del terreno que pisa (realidad, circunstancias, medio ambiente) y debe estar informado de las exigencias de su **ello** y de las restricciones de su **superyó**. El **yo** se pregunta: "¿qué de lo que deseo, en las actuales circunstancias, puedo (o no) realizar?" O también: "¿aun suponiendo que no haya dificultades para llevar a cabo lo que me place, debo hacerlo?" O quizás: "¿voy a oír más las voces de mi **inconsciente** o las de mi **superyó**?" El **yo** juega, pues, un papel mediador. Su regla de oro es el cálculo. Su norma no escrita: no debo caer en la **insatisfacción** por desatender al **ello**, ni hundirme en la **culpa** por desoír al **superyó**, ni llevarme un **frentazo** por no haber interpretado adecuadamente el carácter de la **realidad objetiva**. Salvo que se halle limitado por el **superyó**, el **principio de realidad** no es enemigo del **principio de placer**, sino que, buscando su adecuada realización, le dice al sujeto: "espérate, este no es el momento de hacer eso" o "haz esto, aunque ello conlleve cierto desplacer, ya que así y solo así se le abre la puerta a un placer que ha sido postergado". El **principio de realidad** surge del **yo**, como dije, porque es una **pulsión** del yo. El individuo nace con el **apetito** o la vaga idea de abrirse al entendimiento del no yo, con el impulso a realizar tal cosa, con la

[1] como cuando dice que la libido es energía sexual, etc.

tendencia a “saber” dónde está, quién lo rodea y en quién o en qué puede confiar o no. El **principio de realidad** tiene este origen inconsciente; pero deviene consciente –y por tanto sometido a un fin– cuando sigue el proceso natural de su **impulsividad**. Cuando dice: “quiero conocer la realidad objetiva y/o subjetiva para saber cuál debe ser o puede ser mi negociación entre el **ello** y el **superyó**”, su actividad es plenamente **yoica**. El **principio de realidad** es, además, una **pulsión englobante.** ¿Por qué? Porque esclarece el campo de acción de la **impulsividad** de todas las pulsiones: para realizar el amor, la amistad, la destrucción, la conservación, la apropiación, etc. hay que saber el terreno que se pisa.

Pero no basta con conocer y tener muy bien puestos los pies en la tierra, sino que es preciso o conveniente transformar las cosas. El individuo no sólo tiene frente a sí entes **naturales**, sino entes **artificiales**. Estos últimos están realizados por la mano del existente-operario. Implican un proceso de transformación o una producción, en que una materia bruta, por ejemplo, es transformada en la materia prima que después pasa a ser modificada (por la fuerza de trabajo dotada de medios de producción) con el objeto de elaborar un producto. El **principio de transformación** está detrás, por consiguiente, de la práctica empírica, pero también, como después veremos, de la práctica teórica. Así como el **principio de realidad**, lejos de anular, desplazar o limitar el principio de placer, “trata de convencerlo” de cuándo es oportuno buscar su satisfacción, el **principio de transformación** se apoya en el **principio de realidad**, es su **conditio sine qua non**, pero empuja al existente a transformar el objeto (exterior o interior) del conocimiento, en el entendido de que, según este principio, los humanos hemos venido al mundo no sólo a conocerlo, sino a transformarlo(Marx). Transformación que debe concebirse no sólo desde el punto de vista político, sino de **toda** realidad que, para beneficio de los existentes, pide o exige una transformación.

La pulsión apropiativa también es un instinto englobante, o, como lo he llamado, un **principio**. Ya he hablado con antelación de cómo el **afán de posesividad** se inmiscuye en todas partes, si queremos decirlo así. Se hace presente en las pulsiones particulares –en la libidinosa, por ejemplo, o en la afectiva (desexualizada)– y también, de modo articulado, en los otros principios.

Después de haber señalado las manifestaciones de la **pulsión apropiativa** en las **posesiones primarias** (que se relacionan con la identidad del existente) y en las **posesiones secundarias** (que hacen referencia a la tendencia al adueñamiento de algo externo por parte de los bebés), voy a analizar con mayor detenimiento el papel que juega este afán de apoderamiento con el que nace el individuo.

Para vivir, conservar la salud, tener una existencia placentera, realizar un trabajo o ser útil a su sociedad, el individuo necesita tener un número de bienes de consumo: prendas de vestir, alimento, bebidas, medicinas, libros, TV, computadora, etc. Si carece de estos satisfactores, o los posee restringidamente, se halla hundido en la pobreza, que no es sólo un impedimento para llevar una vida sin estrecheces, sino una insatisfacción de la necesidad que acarrea consigo la pulsión apropiativa. El individuo quiere apoderarse del mayor número posible de satisfactores (o, ubicando a nuestro existente en la economía mercantil: quiere amasar una fortuna), para vivir de la mejor manera, rico y poderoso. Si logra su cometido, actúa como si **su** cuerpo –que es una posesión primaria– se extendiera hasta abarcar la posesión secundaria de esos bienes de consumo. El apoderamiento crea algo así como el **cuerpo externo** del individuo. El individuo se piensa como: **"Yo soy yo y mis pertenencias"**. Así como el cuerpo en que **me soy** no puede ser considerado como algo ajeno a mí o con la misma exterioridad de las otras cosas materiales, tampoco los bienes que me pertenecen se hallan en el **afuera** de mi dominio. Por eso si crece mi fortuna y, al parejo de ella, la posibilidad de acceder a la tierra, las casas o mansiones, los lujos, etc., se diría que crece mi cuerpo o que crezco yo. Claro que puedo **donar** algo de lo que tengo, y lo puedo hacer de manera libre y desinteresada (como en el don) u obligado por circunstancias ineludibles (como en la herencia). Cuando fallezca, en efecto, mi yo y sus posesiones primarias van a desaparecer, lo mismo que mi cuerpo; pero mis posesiones secundarias o mi "cuerpo externo" me van a sobrevivir. Entonces tengo que redactar mi herencia, que no es otra cosa que el traslado de los bienes, recursos o riquezas logradas por mi pulsión apropiativa a la de mis herederos. ¿Por qué estallan tantos conflictos alrededor de los intestados y también incluso de los testamentos? ¿Por qué la paz y la convivencia –cualidades que debe poseer la familia según la **ideología familiar**– se rompen tan

frecuentemente, cuando incluso aún no ha perdido del todo su calor el cuerpo del pariente rico recién fallecido? ¿Por qué los intereses ponen a raya los sentimientos? ¿Por qué la familia se convierte en un campo de batalla? La respuesta salta a la vista: porque el afán de posesión es el director invisible de la escena. Como el robo, la avaricia, el don, la envidia, etc., la herencia se halla en estrecha vinculación con la pulsión apropiativa. El hombre de fortuna, que no ha sido sordo a las voces de este instinto, previendo que un día va a fallecer, y que las riquezas acumuladas en el **aquende** no se van a trasladar con él al **allende**, se ve en la necesidad, forzado por las circunstancias, de legar a sus hijos, parientes, amigos, etc., sus posesiones. Ellos, empujados también por la misma pulsión, las reciben con los brazos abiertos. Pero, el rico hereda en ocasiones a algunos y deshereda a otros, o tiene preferencias que les parecen insultantes a los no preferidos, y entonces se generan conflictos mayúsculos en el seno familiar, como lo muestra la opera "dantesca" **Gianni Schichi** de Puccini.

Pero hay existentes que no se conforman con tener o acumular bienes de consumo (de primera necesidad o de lujo), sino que tienden a adueñarse de medios de producción. ¿A qué obedece esta tendencia? A la convicción de que la propiedad privada de las condiciones materiales de la producción garantiza, con la plusvalía, el disfrute acrecentado de bienes de consumo.

El existente que se pone a filosofar no es sólo, entonces, un hombre de carne, hueso y espíritu frente a un mundo objetivo, sino un propietario o un desposeído. Como es evidente, no sólo en los propietarios actúa la pulsión apropiativa; también lo hace en los trabajadores asalariados. Pero hay diferencias: mientras el afán de posesión lleva al capitalista a detentar **medios de producción** –y, por ende, medios de consumo– el mismo impulso conduce a la fuerza de trabajo a conseguir sólo **bienes de consumo** y en la reducida cantidad del valor de su fuerza de trabajo (salario). Es posible que la pulsión apropiativa empuje a los proletarios a obtener medios de producción, pero las condiciones históricas no favorecen la realización de la **impulsividad** inherente a su pulsión apropiativa. Y aquí tropezamos con un problema fundamental que tiene que ver con el **sincretismo productivo**, con las relaciones entre la psicología, la sociología y la economía, con un problema, en una palabra, que tiene un carácter interdisciplinario.

CAPITULO IX
EL HILEMORFISMO SOCIAL.

Aristóteles propuso la tesis de que todas las cosas que integran la realidad extramental son una síntesis de materia y forma. A esta concepción le dio el nombre de **hilemorfismo**. En su pugna contra la teoría de las ideas de su maestro, hizo bajar las **especies** o **eidos** del **Topos Uranos** a la realidad y las encarnó en las **formas** que recibe la materia. La forma es aquello que hace que la cosa sea lo que es, es decir, su esencia. Para la filosofía peripatética la identificación de la cosa, el saber de su **quididad**, no se hace como en Platón, porque un **arquetipo** congénito a la conciencia nos permite la operación –la idea de belleza, por ejemplo, nos permite decir que esta escultura de Fidias o esta otra de Praxíteles son bellas– sino porque algo inherente a la cosa –su forma– nos permite tal identificación. Las ideas generales existen; pero no como **universalia ante rem**, que decían los escolásticos, sino como una generalización que parte de las cosas y en especial de su **forma**. La materia es lo que se halla bajo cuerda. Es la sustancia que se mueve, que va de la potencia al acto, precisamente porque **cambia de forma**. Si la abstraemos de su forma, la sustancia material es idéntica a sí misma; pero como siempre es **materia signata** (Santo Tomás), se halla en proceso de cambio y aun de progreso: un progreso que tiende a Dios, al motor inmóvil que atrae a los humanos. En el hombre **el cuerpo es la materia** y **el alma es la forma**. El hombre es un animal racional, un combinado de materia y forma. Dios, en cambio, carece de materia, no es sino pura espiritualidad, es la **forma de las formas**. En Aristóteles, en fin, Dios no es una causa eficiente del ser y su movimiento (como en Alberto Magno y Tomás), sino que es, como motor que mueve sin ser movido, la finalidad a la que se orientan las formas minerales, vegetales, animales y humanas para ascender gradualmente, con los cambios formales de la materia, a la perfección. El resultado de la polémica de Aristóteles contra Platón es una suerte de **realismo ontológico y gnoseológico en primera instancia** –por eso los **nominalistas** se inspiran en él– pero, en un proceso que ya mencioné, termina por ser **en última instancia** un **idealismo objetivo**. El hilemorfismo ve la forma, que da contornos y manifiesta esencias, como la parte **para-espiritual** (de las cosas), como la parte **espiritual** (en los hombres) o como realidad divina (en la **Causa Sui**).

Estoy convencido de que en el hilemorfismo hay un gránulo racional (escondido en la maleza del idealismo objetivo peripatético) que conviene rescatar, y hacerlo en y por lo que me gustaría denominar **la reinterpretación materialista del hilemorfismo**. La forma, desde este punto de vista, no es algo **paraespitirual** o **espiritual**, sino una modalidad de la materia. La materia, la **hylé**, es lo constante (relativamente), y la **morfée** es lo variable, así como, en un planteamiento dialéctico, se dice que el movimiento es absoluto y el reposo es relativo.

Como el término materia lo he usado en dos sentidos: como una noción que alude a la realidad **objetiva** (y entonces lo he escrito con minúscula) y como un concepto general que hace referencia a la totalidad de los entes, incluidos los espirituales (para el cual he empleado Materia con mayúscula), ahora, para no caer en confusiones, voy a emplear el vocablo griego **hylé** para ludir a la materia en vinculación con la forma (**morfée**).

La pulsión apropiativa opera como la **hylé** (subjetiva) que, al entrar en relación con condiciones históricas determinadas, adquiere su **morfée**. La **morfée** es **aferente**(o sea que conduce hacia adentro) y la **hylé** es **eferente** (o sea que conduce hacia fuera). La posesión, en el sentido social del término, y la propiedad, en el sentido jurídico de la expresión, no son sólo el resultado de la **objetividad social** (de la economía y la sociología) sino también de la **subjetividad individual** (de la psicología). La vieja polémica de los que ponen el acento en el **medio ambiente** y los que lo hacen en la **herencia** sólo podrá ser superada si ponemos en juego el concepto de **codeterminación**. En el tema que trato, la **hylé** de la pulsión apropiativa, que es una constante, y la **morfée** de las condiciones históricas, que es una variable, **codeterminan** el carácter que las posesiones y propiedades van teniendo en las diferentes etapas históricas y en los diversos lugares del planeta. El **hilemorfismo social**, en su interpretación materialista, tiene que ver con las clases sociales y con los diversos modos de producción que han existido. Desde el esclavismo en adelante, la historia no sólo ha sido la historia de la lucha de clases (Marx) sino la historia de las diversas **conformaciones** socio-económicas que ha ido adquiriendo la pulsión apropiativa o, si se quiere decir así, la historia de las diversas maneras en que una **hylé** dada recibe su

morfée plasmadora. Entre la **hylé** y la morfée hay acción mutua: no sólo la **hylé** adquiere una **forma** determinada, sino que ésta modifica a la **hylé** y así sucesivamente. Aunque, en comparación con la **morfée**, la **hylé** es constante, no se trata de algo rígido y estático, sino de algo dinámico que no sólo recibe una forma de las condiciones históricas, sino que es modificada por éstas. Algo importante que no hay que dejar de lado es la tesis siguiente: el **hilemorfismo social** no existe sólo en la sociedad de clases, sino que también existió en el comunismo primitivo y seguramente existirá en toda sociedad futura.

CAPÍTULO X
LOS PROBLEMAS DE LA DISTRIBUCION.

En las sociedades divididas en clases –esclavismo, feudalismo, capitalismo–, la pulsión apropiativa se expresa de diferente forma en el poseedor y en el desposeído. El poseedor se despacha con la cuchara grande. De acuerdo con la época, monopoliza la mano de obra esclava, goza de la posesión de la tierra y sus "almas" (los siervos de la gleba), es dueño de los medios de producción y, con ello, del trabajo excedente no retribuido. No es únicamente poseedor de los medios de producción, sino de los bienes de consumo. No sólo es dueño de la tierra o de las fábricas, sino de sumas cuantiosas de dinero, bienes de consumo de primera necesidad y bienes de lujo y boato. El desposeído sólo tiene acceso a los más elementales bienes de consumo. Al esclavo, al siervo y al proletario se les brindan en general los satisfactores indispensables para sobrevivir y para conservar la salud **en la medida en que sea indispensable para realizar la producción**. Al no tener acceso a las tierras, dinero, medios de producción, buena comida y bebida, lujo y dispendio, los desposeídos sienten **envidia y rencor de clase o adquieren conciencia de la injusticia**. Quizás no sepan explicarse el por qué de esa inequidad pero la viven en carne propia. ¿Por qué unos cuantos sin trabajar lo tienen todo y los otros, la minoría trabajadora, apenas pueden rasguñar lo indispensable? **Envidia, rencor, lucha de clases**... La lucha de clases, vista desde el ángulo de la intersubjetividad, **no es otra cosa que la conflagración entre pulsiones apropiativas insatisfechas y pulsiones apropiativas "satisfechas"**. Si del lado de los desposeídos hay odio e intuición de la injusticia, del lado de los poseedores hay **miedo**, deseo de proteger los privilegios, y el empleo de la fuerza, la ideología, la manipulación y las mil y una maneras de la lucha de clases para defender los privilegios de su pulsión apropiativa. Lo que se ha llamado intereses no es otra cosa que el requerimiento impulsivo hacia la adquisición de la cosa, por medio de la pulsión apropiativa. Quienes por la razón que sea han podido "cumplir" la impulsividad completa yendo del deseo de posesión al adueñamiento y usufruto de lo apoderado, tienen el **interés material** de defender a como dé lugar esta situación. Los demás, que no hay podido, que las condiciones históricas no les han permitido acceder a posiciones de privilegio económico y dominación política, tienen como sus **interés materiales** cambiar la situación hacia un

estado de cosas en que no se repita su condición de explotados, humillados, ofendidos. El choque irreconciliable de estos intereses hinca sus raíces en la solidaridad de los desposeídos, con pulsiones apropiativas **insatisfechas**, contra los poseedores, por un lado, y de la solidaridad de los poseedores, con pulsiones apropiativas "**satisfechas**" contra los desposeídos, por otro. La lucha de clases es permanente –y su armonía no es sino efímera e ilusoria– porque la contraposición de sus pulsiones apropiativas es profunda, constante e insoluble en las condiciones en que se desenvuelve.

Voy a poner un ejemplo de esta situación en los albores del capitalismo. Pero, para que se capte de modo más nítido mi descripción, voy a aludir a la forma fundamental que asume la explotación económica durante la baja Edad Media. Los siervos de la gleba, mediante la coerción o el llamado patrocinio[1], eran sujetos de explotación por parte de los nobles terratenientes de una manera abierta, inocultable y cínica: trabajaban una parte de la semana para ellos mismos y otra parte para el conde o el duque. El trabajo se dividía, pues, en trabajo **necesario** y trabajo **supletorio**. En lo fundamental, el trabajo excedente, que constituía la renta pagada por el siervo al señor, asumió tres formas principales: en **trabajo**, en **especie** y en **dinero**. En todos los casos el medio de producción esencial –o sea la tierra– pertenecía, como dije, al señor del feudo. En el primer caso, el terrateniente ponía a trabajar a todos sus campesinos en su "tierra común" una parte de la semana (por ejemplo 3 ó 4 días) y el producto integro de ese trabajo iba a parar a sus arcas, almacenes, etc. Esto constituía la **renta en trabajo**. El resto de la semana los campesinos trabajaban en un pedazo de tierra que el señor le entregaba para estos menesteres y en donde producían el **trabajo necesario** para su subsistencia. En el segundo caso, los campesinos se comprometían en entregar al conde o al duque un volumen determinado de productos (en especie) y para elaborarlos tenían que trabajar una parte de la semana en "sus" tierras y sólo después de cubrir esta cuota, podían trabajar el resto de la semana en el mismo sitio para ellos mismos. El tercer caso es idéntico al segundo con una diferencia: en las villas se había empezado a desarrollar la economía mercantil y las "formas antediluvianas" del capitalismo, la fórmula **M**(mercancía)-**D**(dinero)–**M** (mercancía), que es la fórmula del intercambio simple de mercancías, florecía en los burgos, en estas condiciones, los campesinos vendían sus productos en las ciudades a cambio de dinero y pagaban su renta en dinero al señor feudal.

[1] Pacto del señor feudal con los campesinos: ellos se comprometían a entregarle una renta, a cambio de protección.

Este último era el dueño en grande. Había obtenido las tierras, los castillos, los ejércitos, etc., en herencia. Su pulsión apropiativa era la beneficiaria de lo conseguido –o también heredado– por sus padres. El heredero tiende a creer –y hay toda una ideología creada **ex profeso**– en que él, por alguna razón de alcurnia, dignidad, prosapia, se merece lo heredado. Lo que para otros puede parecer injusto, para él no tiene por qué cuestionarse. Pero sus posesiones no están del todo aseguradas. Hay otros señores, algunos de sus vasallos, muchos de sus siervos, por separado, o en peligrosas alianzas, que querrían desposeerlo. Por eso su pulsión apropiativa, satisfecha relativamente y por ahora –porque puede hallarse en el tonel sin fondo de un hambre insaciable de apoderamientos– se siente insegura y, en complicidad con el instinto de conservación, está presta a luchar denodadamente contra todo enemigo potencial o real. Aquí advertimos algo que resulta significativo: **cuando el individuo se ha vuelto poderoso, cuando su "cuerpo externo" se ha acrecentado** –y en el ejemplo que estoy poniendo este hecho ha tenido lugar por medio de la herencia– **hay otro instinto que viene en ayuda de su pulsión apropiativa**: el instinto de conservación. El instinto de conservación opera en las posesiones **primarias**: cuidado de mi salud, de mi cuerpo, de mi alma, y aquí podríamos hablar con más justeza del instinto de **autoconservación**. Pero este instinto de conservación cuida también mis posesiones **secundarias**, mis apoderamientos, los dominios, en una palabra, de mi "cuerpo exterior".

El señor no puede vivir sin esquilmar a sus siervos. Los límites de la pulsión apropiativa, en general, no vienen de adentro **sino de afuera**. La renta puede ser en trabajo, en especie o en dinero; el señor puede preferir una u otra según el momento histórico y las circunstancias; pero se necesario **conservar** a como dé lugar la afluencia de esos recursos a sus dominios porque en ello le va la vida...

Los siervos de la gleba no carecen de pulsión apropiativa. Al igual que sus amos, la ejercen en la identidad del **yo soy yo** o de "este es mi cuerpo" y "esta es mi alma". Pero, más pronto que tarde, caen en cuenta de que su acceso a los bienes de consumo está harto restringido. Tropiezan, por así decirlo, con la muralla inexpugnable de sus condiciones históricas. Ya grandes, en edad de trabajar, comprenden que sólo pueden adquirir bienes

de consumo –de estricta primera necesidad– si y sólo si trabajan para el señor la mayor parte de su tiempo. Entonces caen en cuenta de esa “ley de bronce” que escinde su trabajo en **trabajo necesario** (que les brinda los bienes de consumo) y en **trabajo supletorio** (que él rinde no para sí sino para otro), y vislumbran, o pueden hacerlo, una de las innumerables encarnaciones de la injusticia...

CAPÍTULO XI
PULSIÓN APROPIATIVA Y CAPITALISMO.

Surge entonces la acumulación originaria del capital. La fórmula M-D-M que predominaba en las ciudades o en el intercambio de nación a nación (mercantilismo), se transmuta en **D**(dinero)-**M**(mercancía)–**D**(dinero) o, mejor, en D-M-D**'**, en que la **'** de la segunda D habla de un **incremento** respecto a la primera y de que la esencia de la producción capitalista es el lucro. Si la fórmula M-D-M es, como dije, la del intercambio simple de mercancías, la fórmula D-M-D**'** es la del capital, donde el dinero es "dinero progresivo" (Marx). Aunque poco se ha hablado ello, **la esencia de la acumulación originaria del capital tiene que ver con la pulsión de la que vengo hablando**. Los dos personajes que nacen con esta acumulación primera del capital son el capitalista y el proletario. El **capitalista** aparece como el detentador de los medios de producción –los cuales adquiere mediante un capital, al que Marx denomina **constante** porque, durante el acto productivo no genera nuevo valor sino que, poseedor de trabajo **muerto** o **pasado**, se limita a transferir de golpe (capital **circulante**) o poco a poco (capital **fijo**) su valor al nuevo producto. El capitalista también es dueño de un capital **variable** que destina al pago de la fuerza de trabajo que requiere su factoría. Este capital es **variable** porque se destina a la adquisición del **trabajo vivo** que tiene la "virtud" no sólo de reproducir en la jornada de trabajo el valor de la fuerza de trabajo –el tiempo de trabajo requerido para producir los bienes de consumo del operario y su familia–, sino de producir nuevo valor o plusvalor. En la jornada –aunque con un cierto velamiento que se precisa eliminar– se reproduce la vieja dicotomía entre el **trabajo necesario** y el **trabajo excedente**.

El **proletario** aparece en la palestra histórica desposeído de medios de producción y de capital en general. La acumulación originaria del capital nos muestra, por un lado, que un mercader, un usurero o un maestro artesano enriquecido se adueñan de las instalaciones, las herramientas de trabajo, las materias primas y las materias auxiliares, y nos enseña, por otro, que trabajadores agrícolas y aprendices y oficiales artesanos pierden sus antiguos instrumentos de producción y se ven en la necesidad de vender el único bien que les queda –su capacidad laboral– a cambio de un salario a un patrono o a otro. Por eso el

trabajador asalariado es libre, según la clásica expresión de Marx, en el doble sentido de la expresión: libre (liberado, excluido) de posesiones (o medios de producción) y "libre" de contratarse con un "empleador" o con otro, como se dice eufemistamente en la actualidad.

La plusvalía, trabajo no retribuido a la fuerza de trabajo generadora de valor, se divide en dos partes: **plusvalía capitalizada** y **renta**. La primera es la reincorporación de capital en la empresa para lograr la **reproducción ampliada** del mismo. Cuando Marx habla de la **reproducción simple** del capital lo hace por razones metodológicas (empleando deliberadamente la abstracción), no porque esa forma de producir sea frecuente en la realidad económica. La competencia obliga a todos los capitales en función a reproducirse de manera ampliada. Sin hablar de las consecuencias a que conduce esto –porque no es ahora mi tema–, hay algo evidente: la propiedad acrecentada de medios de producción, agranda la plusvalía y el engrosamiento de ésta aumenta la renta, por lo menos en general... Los individuos –solos o agrupados en sociedades anónimas, etc.– **quieren hacerse de medios de producción para garantizar el goce seguro y acrecentado de bienes de consumo**. Pero hay capitalistas –o los hubo– que, una vez que se produce plusvalía, y en cada acto que lo hace, reducen a su mínima expresión la renta a favor de la plusvalía capitalizada. Son capitalistas austeros, diligentes, preocupados por el buen éxito de su empresa, que casi, y a veces sin el casi, viven en el nivel de vida de sus operarios. Se hallan, sin embargo, satisfechos con la situación elegida porque sienten el poder potencial que trae consigo la propiedad de medios de producción, aunque no dispongan, por lo menos ahora, de cuantiosos bienes de consumo.

El ámbito natural del darwinismo es la zoología. La ruptura que primero Lamarck (con su **transformismo**) y después Darwin (con su **evolucionismo**) llevan a cabo con la concepción estática y puramente clasificatoria de Linneo, tiene una importancia capital en este campo. Pero, como se ha dicho en ocasiones, el darwinismo no sólo hace acto de presencia en el mundo animal, sino que se extiende a la sociedad dividida en clases en general y al sistema depredador y genocida del capitalismo. El modo de producción capitalista es la expresión "humana" del darwinismo[1]. Los principios fundamentales de éste,

[1] No hablo aquí de la posición sociológica que se conoce con el nombre de **darwinismo social**, cuyo punto de vista racista y reaccionario no tiene nada que ver con los planteamientos de este texto.

por medio de los cuales tiene lugar la evolución, se reproducen en este dominio. La **lucha por la existencia**, en efecto, reaparece en la libre concurrencia y la anarquía de la producción que caracterizan la economía de mercado. La **supervivencia del más apto** se reproduce en los beneficiarios de la competencia. Es un darwinismo, sí, pero corregido y aumentado porque en el mundo animal no hay nada semejante a las guerras mundiales, los genocidios, la utilización de la bomba atómica, la más moderna tecnología que destruye ciudades completas con apretar unos botones, etc.

Hay que cuidarnos, sin embargo, de no ver sino el lado oscuro –o inevitablemente oscuro– de la naturaleza. La zoología del siglo XIX y la etología del XX hablan de otros comportamientos animales, además de la ferocidad, la lucha a muerte, la pugna como regla de vida. Entre los animales hay también, por ejemplo, cooperación, apoyo mutuo, solidaridad, esencialmente entre los miembros de una misma especie, pero a veces en animales que no pertenecen a ella. Estas conductas nos hablan de la existencia de un **instinto gregario** en el mundo animal que no hay que dejar de lado porque es un antecedente, como en el caso de otros instintos, de la pulsión del mismo signo que reaparece en los hombres.

Sin olvidar, entonces, que hay conductas en el mundo animal que se distinguen de la lucha, competencia, arrojo bestial de unos contra otros, sólo voy aludir ahora, por razones de exposición, al **darwinismo capitalista**.

¿La supervivencia de los más aptos? ¿Quiénes son éstos? ¿Por qué lo son?

1. En la lucha por la existencia los **poseedores** –de medios de producción o de recursos económicos en genera– son más aptos que los **desposeídos**. Unos se enriquecen cada vez más y otros o permanecen en el nivel mediocre en que se encuentran o, lo que es más frecuente, descienden en su nivel de vida hasta la depauperación y el desempleo. La pulsión apropiativa de los poseedores ha encontrado un terreno fértil, en la **morfée** de las condiciones objetivas, para ir sin impedimentos del afán de posesión al apoderamiento real del capital. La pulsión

apropiativa “busca” favorecer a su poseedor y si logra llevar a cabo su impulsividad –buen éxito que tiene que ver con las circunstancias favorecedoras de ello– agranda los dominios del capitalista, lo convierte en fuerte y poderoso y en alguien que va a cuidar, como la niña de sus ojos, los privilegios de que goza. El triunfo reiterado en la lucha por la existencia del poseedor se expresa en la parte del producto de valor que le corresponde, el producto de valor[1] es **V**(capital variable)+**P** (plusvalía). Al pasar, como lo estamos haciendo, de la producción a la **distribución**, se cae en cuenta que mientras al obrero le toca, con el salario (**V**), el equivalente al trabajo socialmente necesario para producir los bienes de consumo que garantizan su vida, al capitalista le corresponde el plusvalor (**P**), el trabajo impago. La razón por la cual monopoliza este plusproducto, aunque él no trabaje o deje de hacerlo, es la propiedad, el adueñamiento de las condiciones materiales de la producción. Retengamos, pues, este punto: **la forma esencial de la distribución de la riqueza en el capitalismo es la propiedad**. Dime cuántas acciones del negocio tienes y te diré a cuánto asciende tu participación en las “ganancias”.

2. En el capitalismo no sólo luchan los proletarios contra los capitalistas, sino que, en la lucha por la existencia entre los humanos, luchan unos capitalistas contra otros. En la lucha interburguesa, los monopolistas, el capital financiero, el capitalismo monopolista de estado, las transnacionales son más aptos que el mero capital concurrencial. **Aquí la fórmula de la distribución fundamental se rige por la cuantía y el modus operandi de la propiedad**[2]. El capital dominante, el más apto, el triunfador, es el que logra **concentrar** más recursos y por ende obtener más beneficio. Veámoslo de manera resumida: tras la acumulación originaria del capital, se inicia la reproducción ampliada del mismo. Para continuar en esta línea, el capital tiene que someterse a dos procesos: el de la **concentración** y el de la **centralización**. La reproducción ampliada del capital implica, de suyo, la **concentración** del mismo, porque la plusvalía capitalizada se encarga de ir concentrando cada vez más recursos. La **centralización** –o sea la fusión de dos o

[1] A diferencia del valor del producto que es C+V+P

[2] Incluso el beneficiario esencial puede ser el capital especulativo –cuya fórmula es **D-D’**– sobre el capital productivo

más empresas– tiene también como consecuencia **concentrar** capital. Son procesos, pues, que se interinfluyen: la centralización favorece a la concentración y viceversa. El capital más apto –diríamos ahora: las transnacionales– es el que logra concentrar más capital, pero no sólo por la reproducción ampliada, sino por la centralización. Cuando la lucha de los trabajadores o el **altermundismo** de nuestros días amenaza al capital, los burgueses olvidan momentáneamente sus diferencias y cierran filas. Cuando no existe tal lucha, o pasa francamente a segundo plano, las luchas interburguesas afloran y la supervivencia del más apto es, como dije, el que logra concentrar más capital, ya sea productivo o de franca especulación.

3. En el capitalismo no sólo hay contradicciones entre el capital y el trabajo o entre unos capitalistas y otros, sino entre los propios trabajadores[1]. Los trabajadores, respondiendo a las exigencias de la composición técnica del capital, se dividen en obreros especializados o no. El trabajo puede ser simple o complejo. Como la fuerza de trabajo es una mercancía cuyo valer, como el de las otras mercancías o el del dinero, se tasa por el trabajo socialmente necesario para su reproducción, cuando se introduce trabajo –instrucción técnica, experiencia– en la propia fuerza de trabajo, esta última se vuelve calificada y adquiere una mayor cotización en el mercado. El trabajo **simple** es el que puede realizar cualquier operario, por término medio, sin una preparación especial, o. lo que tanto vale, es una fuerza de trabajo que no se ha fortalecido con una instrucción especial. El trabajo **complejo** es, en cambio, una fuerza de trabajo potenciada por la enseñanza y la práctica. Como implica lo que podemos llamar un **trabajo en la fuerza de trabajo**, el trabajo complejo concentra la capacidad de varios trabajos simples, y equivale, en términos de valor y salario, a un número determinado de ellos. Los operarios de los que estoy hablando –de trabajo **simple** o **complejo**– carecen de medios **materiales** de producción. Pueden tener conocimientos especializados y politécnicos, o pueden poseer otro tipo de medios de producción: los **intelectuales**; pero son trabajadores asalariados, lo cual significa, como sabemos, que se ven en la necesidad de vender

[1] La diferencia entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, que se relaciona con este punto, le voy a tratar de manera más detallada con posterioridad.

su fuerza de trabajo al capital a cambio de un salario. Aquí la fórmula de la distribución es **v** para el trabajo **simple** y **V** para el trabajo **complejo**[1].

Si analizamos con detenimiento **las formas de distribución** del producto en el capitalismo, podemos concluir, en resumen, que son dos: una, la prioritaria y fundamental, que dice: **a cada quien según su propiedad** (capital), y otra, secundaria pero formando parte esencial del sistema, que reza: **a cada quien según la cantidad y calidad de su trabajo**. Son dos fórmulas, además, que se hallan vinculadas de manera esencial, ya que, dada la propiedad privada de los instrumentos productivos, sólo es posible **dar a cada quien según su propiedad**, si y sólo si se da **a cada quien** –de entre los obreros– **según la cantidad y calidad de su trabajo**. Las fórmulas de la distribución de la riqueza en el **socialismo** y el **comunismo**, de acuerdo con los clásicos del materialismo histórico, serían: **a cada quien según el grado de calificación de su trabajo** y **a cada quien según sus necesidades** respectivamente. Ambas fórmulas implican la desaparición de la propiedad privada sobre las condiciones materiales productivas. Y la última, la del comunismo, la situación desconocida, pero no imposible, de una sociedad que, por el desarrollo armonioso de sus fuerzas productivas y sus relaciones de producción, produce y reproduce constantemente tal número de satisfactores que permite modificar tajantemente el carácter de la distribución.

[1] O, dicho en términos mercantiles, **s** para el trabajador común y corriente y **S** para el obrero calificado.

CAPÍTULO XII
¿LA PATOLOGÍA DEL SER?[1]

¿Estamos condenados al darwinismo capitalista? Este régimen, que -dicho a grandes rasgos- ha atravesado por las etapas de la libre competencia, el monopolio, el capital financiero, las multinacionales y la globalización, ¿es **eviterno**, o séase, que aunque tuvo nacimiento, nunca va a perecer? ¿El reconocimiento de que hay una pulsión apropiativa, una **hylé** constante, no es condenar fatalmente al hombre a una vida zoológica, corregida y aumentada? ¿Se trata de una enfermedad incurable? O, en plena generalización, ¿estamos frente a la **patología del ser**? Vayamos por partes, y preguntémonos: ¿la pulsión apropiativa es una enfermedad? Antes de responder a la pregunta ennumeraré sus aspectos positivos: a) es un afán que, llevado por su impulsividad inherente, conduce a las posesiones primarias en un proceso que va del silencio originario a la asunción más o menos consciente de dichas posesiones. El **yo soy mi yo**, el **soy único en mi mismidad**, el **no me confundo con nadie**, nos muestra que el poseerse primario, constitutivo, es **ser-en-identidad**. El resultado de poner en juego la primera pulsión apropiativa no es algo negativo, ni una enajenación, ni una enfermedad. b) La pulsión apropiativa tampoco perjudica a nadie con las posesiones secundarias **fantasiosas**. Que quiera yo **poseer** el seno materno o desee y sienta que el cariño de mi madre **me pertenece a mí solo o debe pertenecerme** es algo natural y, salvo que en el futuro produzca una **fijación** neurótica, no nos permite tampoco considerar como nociva la pulsión o el afán de poseer con que nacemos y c) es también positiva cuando busca la satisfacción de las necesidades individuales y familiares mediante la obtención de bienes de consumo, porque se pone así, al parejo del instinto de conservación, al cuidado de la vida.

Pero la pulsión apropiativa se convierte en patológica cuando se extralimita, cuando no se conforma con una vida de calidad media y suficiente, sino que, con el propósito de obtener grandes posesiones y poderío sin fin, no retrocede ante la explotación, el dominio y hasta la muerte de los otros. Los traficantes de armas y de drogas –junto con los gobiernos que los apoyan– tienen, en la infraestructura de su comportamiento, una pulsión apropiativa extralimitada, que no sólo explota a los otros, sino que crea las

[1] Título de un extraordinario libro de poemas de Ramón Martínez Ocaranza.

condiciones para los crímenes imperiales y el genocidio. **Es entonces que la pulsión apropiativa deviene enfermedad o padecimiento social**.

Enfermedad que pide un diagnóstico. ¿Qué es un diagnóstico? Es la cruda identificación de una enfermedad, de su origen (o etiología) y del grado de desarrollo en que se encuentra. He dicho **cruda identificación** del padecimiento porque el diagnóstico tiene que ser hecho a profundidad, captando la enfermedad tal cual es en sí misma sin destorsionamientos provenientes del deseo o la ignorancia, ya que así, y sólo así –con el pronóstico adecuado– se podrá poner en marcha la terapia pertinente, si es posible, o alguna suerte de alivio. Las aspirinas curan un dolor de cabeza, pero no el cáncer. ¿Qué pasa si se yerra en el diagnóstico o se hace un diagnóstico superficial? Es posible –aunque tampoco seguro– que haya un alivio temporal y aparente; pero tarde y temprano, y generalmente potenciados, tornan a aflorar los síntomas del mal. Por ejemplo: ¿por qué los bolcheviques nos prometieron el socialismo, el inicio de la emancipación humana, y nos dieron, sobretodo con Stalin, una férrea dictadura? Son muchas las razones que intervienen en la explicación de esto, pero hay una visible y que no se debe dejar de lado: **los bolcheviques hicieron un diagnóstico incorrecto de lo que sucedía en su país y de lo que pasaba en ellos mismos**. ¿Por qué? Porque de lo que se trata no es sólo de cambiar la forma de la propiedad –y peor aún cuando se lleva a cabo una estatización y no una socialización–, sino modificar (**amaestrar**) la pulsión apropiativa, ponerle límites, impedir que se extralimite o cambie de giro. ¿Pero es posible ponerle un **hasta aquí** a la pulsión apropiativa? La respuesta a este interrogante no puede darse en abstracto, al margen de la **morfée** y de la situación de los existentes.

Marx y Engels dicen en el Manifiesto: “las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo por ganar”.

¿Por qué hablan de los trabajadores? Porque el “cuerpo externo” de ellos equivale al raquitismo del salario. A los trabajadores desposeídos no les cuesta mucho esfuerzo aceptar y hacer suya como consigna la socialización de los medios de producción, porque

carecen de las propiedades, el dinero y el poder de los poseedores. Por eso mismo, tanto Marx como Bakunin, Engels como Guillaume, marxistas y anarquistas de la A.I.T.(Asociación Internacional de Trabajadores o Primera Internacional) hablaban de que la liberación de la clase obrera tiene que ser obra de ella misma, ya que no se puede esperar que los poseedores promuevan una situación –la de la socialización– de la cual serían víctimas. A los poseedores, una revolución social les parece el mayor de los peligros, porque su **pulsión apropiativa extralimitada** y los bienes de producción y consumo que trae aparejados pueden ser eliminados de un cuajo por ella. Si ampliamos el concepto de **ser social** –que alude a las condiciones materiales de la existencia– hasta abarcar la pulsión apropiativa y sus posesiones (limitadas o extralimitadas) es válida aquí también la tesis de que el ser social determina la conciencia social. Si, desde el punto de vista de la **hylé**, soy un **poseedor** pensaré en general de una manera y si soy **desposeído** lo haré de otra. La conciencia del poseedor es conservadora: **quiere** conservar sus posesiones, apoderamientos y expectativas a como dé lugar. Su **ser social** –que comprende una pulsión apropiativa "satisfecha" y extralimitada– determina su **conciencia**. La conciencia del desposeído, en cambio, no puede ser conservadora –porque carece de medios de producción y recursos monetarios– y su fundamento determinativo se halla también en su ser social caracterizado por una pulsión apropiativa insatisfecha y limitada.

Si la pulsión apropiativa del poseedor es **extralimitada** (y la del desposeído **limitada**) ¿qué habrá de entenderse por **extralimitación** y a partir de qué o de dónde podemos hablar de ello?

Hablo de una pulsión apropiativa **limitada** cuando el afán posesivo se limita a adquirir bienes de consumo. Digo que es **extralimitada** cuando puede poseer –porque las condiciones se lo permiten– medios de producción y explotar mano de obra asalariada. La **propiedad privada** de **medios de consumo** define el primer caso y la **propiedad privada** de **medios de producción** caracteriza el segundo.

Hablo de una pulsión apropiativa **limitada** cuando respeta los derechos humanos. Digo que es **extralimitada** cuando los atropella. Pondré un ejemplo: la corrupción. Los

fraudes, el desvío de recursos, el tráfico de influencias, la estafa, el soborno, las innumerables formas, en fin, de dinero mal habido, se entroncan con la pulsión apropiativa **extralimitada**. La **extralimitación** se hace visible en estos casos en el hecho de que la corrupción se ejerce en perjuicio del otro o de los otros[1].

Hablo, entonces, y en resumidas cuentas, de una pulsión apropiativa **limitada** cuando toma en cuenta el principio democrático supremo de que **los derechos de los individuos terminan donde comienzan los de los otros**. Y digo que es extralimitada cuando lesiona o aniquila tales derechos.

Ante la **limitación** de su pulsión apropiativa, los trabajadores, insatisfechos, tienen principalmente dos salidas:

a) la salida individual, rockefelleriana, por medio de la cual el obrero (o el desempleado) busca abandonar su **status** y ascender hasta convertirse en burgués. Se trata del fenómeno típicamente capitalista de la **capilaridad social hacia arriba**. Si la proletarización creciente arroja a masas o conglomerados de poseedores de una clase a otra, la capilaridad se limita a trasladar individuos de una clase a la otra. Frecuentemente el motor de este desclasamiento individual ascendente es la **envidia**, la tristeza por la pulsión apropiativa extralimitada ajena. La envidia le dice al trabajador: "¿por qué no has de estar tú en el lugar del otro? ¿Por qué no has de dejar de ser explotado para ser explotador? ¿Que hay escrúpulos? Amordázalos y adelante"...
b) La salida colectiva que se basa no es la capilaridad, sino en la lucha de clases. El resorte fundamental de esta solución no es la envidia, ni el rencor, ni la venganza[2], sino la **justicia**. Los trabajadores no pueden dejar de **comparar** su situación de desposeídos con la de los poseedores, de individuos que trabajan a cambio de un salario las más de las veces de hambre y de individuos que no trabajan o pueden

[1] Hay una diferencia clara entre **corrupción** y **explotación**. Aunque ambas son formas de acumulación de capital, la primera es **ilegal** –aunque consustancial al régimen capitalista– y la segunda sólo no sólo es **legal** sino la base misma del sistema, de manera tal que podemos decir, entre otras cosas, que el capitalismo, en tanto modo de producción basado en la explotación, es **el reinado de la pulsión apropiativa extralimitada**.

[2] El **rencor** y la **venganza** surgen también al comparar la situación del trabajador y el patrono; pero se caracterizan por ser actitudes puramente negativas: quieren dañar a sus enemigos de clase; pero no pugnan por su propia emancipación.

dejar de hacerlo y que, no obstante, se enriquecen cada vez más. De esta comparación no sacan las conclusiones negativas de la envidia, el rencor y la venganza, -actitudes todas que deben su existencia a una pulsión apropiativa insatisfecha– sino la convicción de que se trata de una **injusticia**.

Más detengamos el paso, y examinemos un aspecto diferente de la psicología proletaria. Acabamos de ver cómo el **ser social** de los poseedores y de los desposeídos –con el caudal de posesiones que los caracteriza respectivamente– determina la **conciencia** o la **psicología** de ambos agrupamientos. Pero el obrero también se diferencia de los intelectuales. Para analizar esto transcribiré una cita de Kautsky de su texto Franz Mehring[1]. "En el momento actual presenta de nuevo un vivo interés para nosotros el problema del antagonismo entre los intelectuales y el proletariado... Este antagonismo –continúa– es un antagonismo social, que se manifiesta en las clases y no en individuos aislados"[2]. Añade: "Lo mismo que un capitalista, un intelectual puede, individualmente, incorporarse de lleno a la lucha de clases del proletariado. Cuando esto sucede el intelectual cambia asimismo de carácter"[3]. Y sigue: "no existe antagonismo económico alguno entre el intelectual y el proletariado. Pero sus condiciones de vida y de trabajo no son proletarias y de aquí resulta cierto antagonismo en su modo de pensar"[4]. Y pasa a continuación a darnos una descripción de la vida del proletario y del intelectual en el mundo burgués: "el proletario no es nada mientras siga siendo un individuo aislado. Todas sus fuerzas, su capacidad de progreso, todas sus esperanzas y anhelos las extrae de la organización, de su actuación sistemática, en común con sus camaradas. Se siente grande y fuerte cuando constituye una parte de un organismo grande y fuerte. Este organismo es todo para él, y el individuo aislado, en comparación con él, y el individuo aislado, en comparación con él, significa muy poco. El proletario lucha con la mayor abnegación como partícula de una masa anónima, sin perspectivas de ventajas personales, de gloria personal, cumpliendo con su deber en todos los puestos donde se le coloca, sometiéndose voluntariamente a la disciplina que penetra todos sus sentimientos, todas sus ideas. Muy distinto es lo que sucede con el intelectual. No lucha aplicando de un modo o de otro, la fuerza, sino con argumentos. Sus armas son

[1] La cita está tomada de **Un paso adelante, dos pasos atrás de Lenin**, Obras Escogidas, T.I., Ed .en lenguas extranjeras, 1948, URSS, p. 479.
[2] Ibid., p. 479
[3] Ibid., p. 479
[4] Ibid., p. 480

sus conocimientos personales, su capacidad personal, sus convicciones personales. Sólo puede hacerse valer merced a sus cualidades personales. Por esto la plena libertad de manifestar su personalidad le parece ser la primera condición de éxito en su trabajo. No sin dificultad se somete a un todo determinado como parte al servicio de ese todo, y se somete por necesidad, pero no por inclinación personal. No reconoce la necesidad de la disciplina sino para la masa, pero no para los espíritus selectos. Se incluye, naturalmente, entre los espíritus selectos"[1].

En páginas anteriores, puse de relieve la diferencia antagónica que existe entre los **poseedores** de medios de producción y los **desposeídos** de ellos. Los dos, en cierto sentido, son propietarios: los capitalistas de las condiciones productivas y todo lo que ello implica y los asalariados de los bienes de consumo que se pueden adquirir con el valor de su fuerza de trabajo (salario). Pero sí, echando mano del concepto de particular abstracto, nos preguntamos por la situación del trabajo asalariado en cuanto tal, y considerando metodológicamente al margen del capital, advertimos que en el seno de los asalariados hay también una diferencia entre poseedores y desposeídos, pero de un carácter distinto a la oposición que examinamos. Unos trabajadores son intelectuales y otros manuales. Unos son calificados y otros no lo son. Este deslinde en dos grupos de la fuerza de trabajo asalarizada nos evidencia, por un lado, que no se puede tratar a los trabajadores como si fuera un agrupamiento social homogéneo, y nos hace patente, por otro, que la pulsión apropiativa vuelve a hacer acto de presencia, aunque actuando en otro nivel y asumiendo distinto carácter.

Kautsky hace notar que, aunque entre los intelectuales y los manuales (que carecen de medios de producción) no hay un antagonismo económico, sí existe, y trata de explicarnos por qué, un cierto antagonismo social. Creo que tiene razón en lo que se refiere al primer punto: no hay antagonismo económico entre el intelectual y el obrero porque ambos son asalariados y porque el intelectual **no explota** al operario manual. Pero conviene subrayar que tampoco existe entre ellos homogeneidad, como un todo indiferenciado. A partir de esta afirmación, conviene, creo, buscar un término que se halle entre las nociones de antagonismo y homogeneidad y que pueda así dar cuenta y razón del tipo de trabajadores que integran el frente laboral. Propongo el concepto de **antítesis** para señalar

[1] Ibid., pp. 480 – 481

el carácter de la contradicción existente entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, en que no hay antagonismo, pero tampoco homogeneidad económicas.

Adelantaré ahora, a reserva de tratar esto de manera más detallada páginas adelante, que la **antítesis** entre el trabajo intelectual y el trabajo manual propia del régimen capitalista, se volverá **antagonismo** al advenir los sistemas supuestamente socialistas, lo cual nos muestra a esta **antítesis u oposición** como el anuncio o la prehistoria de la **contraposición o antagonismo** de los dos tipos de trabajo.

El existente que filosofa, que pregunta por el puesto del hombre en el cosmos (Scheler) y por el puesto del cosmos en el hombre, puede ser un poseedor capitalista o puede ser un desposeído proletario. Su pulsión apropiativa se ha desplazado de las posesiones primarias (la identidad entitativa) a las posesiones secundarias imaginarias (posesión del seno materno, etc.) y de éstas a las posesiones secundarias reales (propiedad privada de bienes de consumo y propiedad privada de medios de producción). Pero ese existente puede ser un **intelectual** (asalariado o no). El objeto del apoderamiento, como fue ya clarado, puede ser de diferente tipo: uno mismo, cosas materiales, ideas... No sólo lo material, lo que ocupa un lugar en el espacio y el tiempo, lo que posee tres dimensiones y está destinado (o sirve de por sí) a satisfacer necesidades físicas puede ser poseído, sino también las ideas, conceptos, métodos, discursos... La epidemia de la pulsión apropiativa –si esto resulta posible de acuerdo con las condiciones existentes– lleva no sólo a tener adquisiciones limitadas sino asimismo extralimitadas. ¿Cómo es posible que el trabajo se convierta de manual en intelectual, de no calificado en calificado? ¿Y por qué es deseable tal cosa? El intelectual, el conocedor, no nace sino que se hace. su preparación puede tener lugar en la experiencia, en la vida. La vocación, el esfuerzo, la capacidad congénita y las circunstancias pueden ser determinantes en esta transformación. El progresivo dominio de una actividad laboral puede dotar al trabajador **de las condiciones intelectuales** de la producción. Pero probablemente, en general, la forma más segura y expedita de adquirir, poseer y hasta monopolizar medios **intelectuales** de producción es la escuela. La escuela, es la fábrica de un género especial de mercancía: la fuerza de trabajo intelectual o calificada. Los individuos que carecen de medios **materiales** productivos y que, en consecuencia, no tienen otro bien que el de “su” capacidad laboral –que es una de sus posesiones primarias–,

busca potenciar esta facultad para venderla en mejores condiciones en el mercado de la mano de obra. La potenciación del trabajo simple –que es con el que nace todo existente– se lleva a cabo mediante la adquisición de medios **intelectuales** de producción. La adquisición de éstos es un apoderamiento, una impulsividad que va desde el afán de obtener conocimientos a la consecución de los mismos; pero es un apoderamiento que no se da de golpe como cuando se compra un satisfactor o se roba un bien ajeno, sino que se realiza en el proceso educativo, la carrera, la instrucción que se recibe en el campus universitario. He llamado en otro sitio a esta potenciación del trabajo **trabajar la fuerza de trabajo** porque siendo el trabajo fuente de valor, al introducirse en el propio trabajo, aumenta su valor, su capacidad creativa y su cotización mercantil.

Kautsky muestra de manera clara y convincente las diferencias psicológicas entre el obrero y el intelectual inmersos en la lucha de clases, y el antagonismo social, que no económico, que se establece entre ellos. Pero su planteamiento conlleva una cierta superficialidad porque es más que nada una **descripción**, y el telón de fondo explicativo en que se mueve –que es el del materialismo histórico– adolece (como el de Marx y también el de Lenin) de un **reductivismo** explicable por la época, las circunstancias y la lógica misma del discurso. La interpretación materialista de la historia le da preeminencia a la materia social sobre la conciencia. No piensa lo mismo un príncipe en su palacio que un leñador en su cabaña. No es la conciencia del poseedor o la del desposeído la que determina su ser social, sino que es éste –el ser propietario o no– el que determina su psicología. Pero este materialismo histórico nos está diciendo que las relaciones materiales dadas en la **objetividad social** determinan la **subjetividad social**. Pero la objetividad social (la **morfeé**) no puede darse al margen de una cierta relación don la subjetividad social (la **hylé**). El marxismo no niega esta relación, pero la silencia, porque hablar de ello puede conducir a un terreno oscuro –el de la psicología profunda– que no es su tema y que en el caso de ser traído a colación, podría llevar a consecuencias imprevistas y quizás indeseables.

Mi planteamiento es otro. En el concepto **ser social** no sólo se halla la **objetividad social** (el palacio, la cabaña), sino, por lo menos, aquella parte de la **subjetividad social** que hace referencia a la **pulsión apropiativa**. El príncipe **propietario** del castillo y el

leñador **dueño** de su cabaña, piensan y actúan de diversa manera porque las pertenencias de sus respectivas pulsiones apropiativas difieren. La conciencia social no es la **supraestructura** sólo de la objetividad social, (ni mucho menos, como es claro, de la subjetividad social) **sino del entroncamiento, históricamente condicionado, entre la hylé subjetiva y la morfée objetiva**.

¿Por qué el marxismo tradicional **desubjetivizaba**, por así decirlo, al **ser social**? ¿Por qué, a lo menos, guardaba silencio respecto a sus vínculos con la psiqué? Me parece que la razón es esta: hablar de que existen tendencias egoístas congénitas, agresividad inherente, afán de posesión, etc. Lleva a considerar que hay una **naturaleza inmodificable del hombre**, que el existente está mal hecho y que nunca podrá emanciparse. Esta tesis –arguye el marxismo tradicional– cae en lo que podríamos llamar el **pesimismo antropológico**, pesimismo que podrá formularse en este aterrador interrogante, desgraciadamente muy socorrido en los días que transcurren: ¿Para qué luchar por el cambio, por la superación del capitalismo, por la derrota del capital y del poder, si el individuo –dado el contenido egoísta, irracional, depredador que trae consigo– más temprano que tarde ya a restablecer los antagonismos y la lucha de unos contra otros? Si el ser social, que determina la conciencia social, pertenece sólo a la **objetividad social**, el cambio, el cambio radical, la desenajenación son entonces posibles. Hay que romper entonces las supuestas ligas del ser social con la subjetividad y arrojarlo al mundo objetivo, **para no perder la esperanza**. Las causas de la enajenación están en las afueras del hombre, y como no son eternas sino susceptibles de transformación y cambio, los trabajadores en lucha pueden evolucionar este mundo y empezar a construir su propia emancipación. Pero...

Pero me sospecho que este diagnóstico es superficial por las razones que sea (y una de ellas –la de la esperanza– no es nada desdeñable), no va al fondo. Reconoce, sí, que hay una enfermedad, y hasta una dolencia grave, dolorosa, insoportable; pero la enfermedad histórica, me parece es aún más profunda, es una **patología del ser**. El carácter de la terapia debe hallarse en proporción directa a la profundidad del padecimiento. La curación y las medicinas para una enfermedad grave pro no profunda, no son adecuadas para un mal

no sólo grave sino profundo, al grado o nivel que ocupa una enfermedad en la escala de gravedad debe corresponder una atención terapéutica diferenciada. Y hablemos, si se quiere, de la esperanza. ¿Dónde se puede fincar de manera más firme la esperanza en un diagnóstico deseable pero incorrecto, por limitado y superficial, o en un diagnóstico indeseable quizás, pero acertado y a partir del cual se puede empezar a trabajar en una práctica terapéutica pertinente?

Más sigamos con nuestro tema. El individuo es un ente activo, transformador, modificante de su entorno, un **homo faber**. Es, desde luego un animal racional, pero también un animal práctico. Si por **praxis** entendemos la necesaria vinculación de la teoría y la práctica, el hombre es un animal **práxico**, un animal que teoriza la práctica y que practica la teoría. La capacidad laboral, el trabajo, es una de sus posesiones primarias. Hablar de trabajo es hablar de materias primas, medios de producción y de productos. El hombre es un animal que construye sus medios de producción para elaborar productos o satisfactores y que, poniendo en juego su pulsión apropiativa, se apodera de lo que produce. Aun más, que produce lo que produce **para** adueñarse de ello y consumirlo. Si bien, en una época, el trabajador, el que modifica la naturaleza para irla poniendo poco a poco a su servicio, es dueño de sus medios de producción, en otra etapa –cuando los medios de producción se complejizan hasta formar complicados instrumentos de trabajo y maquinarias– los operarios no tienen acceso a la propiedad de esos instrumentos. En esta fase histórica –que se inicia con la acumulación originaria del capital– el trabajo asalariado adquiere sus características modernas. La capacidad laboral –desposeída de medios de producción– se ve en la necesidad de venderse al patrono y, al formar parte del mercado de la mano de obra, se convierte en **fuerza de trabajo**.

CAPÍTULO XIII
TRES CARACTERÍSTICAS DEL TRABAJO

El trabajo puede ser examinado desde tres puntos de vista: su **tipo**, su calificación y su carácter. El **tipo** del trabajo hace alusión a la forma esencial en que se desempeña. Por eso pude ser intelectual o manual. Trabajo intelectual es el que mediante medios **intelectuales** de producción elabora **productos intelectuales** y trabajo manual (o material) es el que por medio de medios **materiales** productivos elabora **satisfactores materiales**[1]. La calificación del trabajo habla de la capacidad creativa que trae consigo todo individuo que no se halle discapacitado. Trabajo **simple** o **no calificado** es el que realiza por término medio cualquier obrero sin una instrucción especial[2]. La capacidad laboral, de donde surge el trabajo **simple**, es, como ya dije, una de las posesiones primarias, y una de las exclusivas, del ser humano. Mi trabajo (como capacidad transformadora) **me pertenece**, como me pertenecen mi cuerpo, mi alma, etc. Esta capacidad laboral, cuando entra al mercado de la mano de obra, cambia cualitativamente porque se transmuta en fuerza de trabajo. La fuerza de trabajo es susceptible de aumentar su capacidad, calificación, especialización. La manera de hacerlo consiste, como ya dije, en **trabajar la fuerza de trabajo**. Por medio de este trabajo, la fuerza de trabajo se convierte de simple en calificada. La **composición técnica del capital** –la relación necesaria entre fuerza laboral e instrumentos productivos– demanda fuerza de trabajo, que puede ser simple pero también compleja. El trabajador que quiera obtener altos salarios –y no sólo el salario que se otorga al trabajo simple– tiene que aplicar su capacidad laboral, su trabajo, a su propia fuerza de trabajo, con lo cual no sólo la potencia, sino aumenta su precio en el mercado. Tomando en cuenta lo anterior, podemos asentar que no sólo hay un trabajo manual simple y un trabajo manual complejo, sino un trabajo intelectual simple y un trabajo intelectual complejo. En general el trabajo intelectual tiene una mayor cotización en el mercado que el trabajo manual, porque, también en general, posee un mayor grado de calificación; pero es muy frecuente que el trabajo manual calificado posea más valor que el trabajo intelectual simple y hasta, en algunos casos, que

[1] El trabajo intelectual va acompañado de ciertos "elementos auxiliares" **materiales** y el trabajo manual de otros **intelectuales**, pero la esencia de ambos es la que acabo de apuntar.
[2] El trabajo **simple** es, pues, el promedio de la capacidad laboral en activo.

algunos trabajos intelectuales complejos, lo cual nos explica por qué existen obreros con mejor posición económica que algunos intelectuales.

Además de distinguir **tipo** y **calificación** del trabajo, conviene diferenciar **tipo** y **carácter** del trabajo. Mientras del **tipo** del trabajo es una abstracción científica que alude al contraste que en general se establece entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, y que se halla determinado por los **instrumentos** de producción empleados –intermediarios materiales o intelectuales–, el **carácter** del trabajo es un concepto concreto que hace referencia a la situación específica, históricamente considerada, de la oposición del trabajo intelectual y del trabajo físico. Tomemos en cuenta que, aunque el **carácter** del trabajo (la conformación específica que contengan el trabajo manual y el trabajo intelectual y la relación particular que ambos trabajos vayan presentando) se modifique históricamente, el **tipo** de ambos trabajos conserva la índole diversa y contrastante de ellos a través del tiempo. El **carácter** del trabajo manual y el trabajo intelectual se ha modificado desde el inicio del capitalismo, para no hablar de sociedades anteriores, hasta nuestros días de manera ostensible; pero el **tipo** (el desglosamiento en un trabajo manual y otro trabajo intelectual) mantiene una estructura "invariante", lo cual quiere decir que el trabajo global de la sociedad capitalista se escinde en un trabajo que, independientemente de su **carácter** específico, es fundamentalmente físico y otro que, con independencia también de su **carácter** particular, es principalmente intelectual. En una interpretación hilemórfica del trabajo, como la que hice páginas atrás entre la pulsión apropiativa (perteneciente a la subjetividad social) y los modos de producción (correspondientes a la objetividad social), podemos asentar que la **tipología** del trabajo es la **hylé** y el **carácter** del mismo es la **morfée**.

En varios de mis escritos he propuesto la tesis de que existe una **clase intelectual**[1]. No voy a presentar aquí, por eso mismo, la argumentación detallada que me condujo a dicha propuesta. Diré tan sólo que me vi en la necesidad de **ampliar** el concepto de clase social (hasta abarcar no sólo a los dueños de los medios **materiales** de la producción, sino a los poseedores de los medios **intelectuales** de la misma) porque al hacer tal cosa comprendía la esencia clasista del régimen capitalista que comprende no sólo a los **dueños** de los

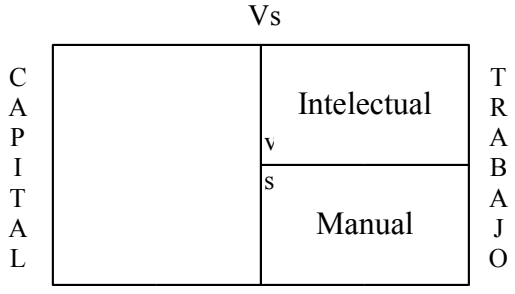
[1] Principalmente en **la revolución proletario-intelectual** y en **epistemología y socialismo**.

medios **materiales** de la producción y a los desposeídos de ellos, sino asimismo a los **detentadores** de los medios **intelectuales** de ella (y que no es, por tanto, **binaria** sino **ternaria**) y porque, al llevar a cabo tal ampliación, entendía también el contenido real del régimen "socialista" que habría de surgir de las cenizas del sistema capitalista.

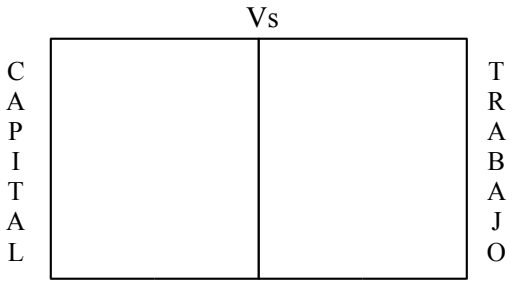
En la sociedad capitalista –para no hablar de sectores sociales supervivientes del pasado– parecen no existir sino dos clases fundamentales: la capitalista y la proletaria. Si, de acuerdo con lo dicho con anterioridad, en el seno del trabajo podemos discernir una clase social **sui generis** contrapuesta al trabajo manual, parecerían existir tres clases: capital, trabajo intelectual, trabajo manual.

Esta forma triádica es, pues, característica de la situación de las clases sociales en el capitalismo. Obsérvese que el capital **explota** al trabajo en su conjunto (tanto al manual como al intelectual). Repárese también que el trabajo intelectual **asalariado**, aunque sea explotado por el capital, tiene una posición de dominio, de privilegio rente al trabajo manual. Adviértase, por último, que el trabajo manual es explotado por el capital y dominado por el trabajo intelectual: posee cadenas apropiativo-materiales y cadenas apropiativo-intelectuales.

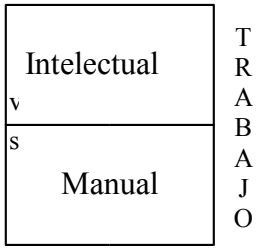
Esta forma **ternaria** de las clases sociales en el capitalismo es un **hecho empírico**. Sin embargo, desde el punto de vista estructural, no se trata sólo de "tres protagonistas" que actúan en el escenario histórico. Se trata, en realidad, de cuatro. **La traída empírica oculta un cuadrilátero estructural**. El esquema:



Puede descomponerse en estos dos:



y:



¿Por qué la **tríada empírica** oculta un **cuadrilátero estructural**? Porque comprende dos juegos polares distintos pero imbricados. El primer juego polar posee como eje definitorio la propiedad o no de los medios de producción materiales. El segundo juego polar posee como eje definitorio la propiedad o no de los medios **intelectuales** de producción. Esta conformación **cuadrilátera** se reduce, sin embargo, a una **forma triádica** porque el proletariado manual vive necesariamente dentro de una **dualidad clasista**. El proletariado manual es el **polo negativo** tanto del capital como del trabajo intelectual. La dualidad clasista encarnada por la clase obrera manual es la base una **doble función** desempeñada constantemente por una sola clase. Se estructuran, así, dos juegos binarios: el capital (polo positivo) y el trabajo asalariado (polo negativo), por un lado, y el trabajo intelectual (polo positivo) y el trabajo manual (polo negativo), por otro.

Una vez que se ha descubierto que la **forma triádica empírica** esconde un **cuadrilátero estructural**, conviene hacer notar que entre una polaridad y otra hay, asimismo, una relación polar, en que el **polo positivo** está constituido por la antítesis apropiativo-material y el polo negativo por la antítesis apropiativo-intelectual. La modalidad

específica que asume esta **polaridad de dos polaridades** es la **dominación**. **El contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual está dominado, en efecto, en la sociedad capitalista, por la contradicción entre el capital y el trabajo**.

Si, desde el punto de vista **estructural** (económico y sociopolítico) y también desde el punto de vista **empírico** la contradicción principal es la que se establece entre el capital y el trabajo, desde el punto de vista **histórico** la contradicción principal es la que se genera entre las clase burguesa y la clase intelectual, ya que esta última no está haciendo otra cosa que aprovecharse de la lucha anticapitalista de la clase obrera para llegar al poder. Aparentemente la lucha de clases en el capitalismo tiene lugar entre la burguesía y los trabajadores (lo cual es un hecho); pero la **esencia** de esta lucha (lo que he llamado **la contradicción principal** desde el punto de vista **histórico**) nos muestra que la clase obrera no es, o no ha sido, sino el trampolín, la carne de cañón, la catapulta que, después de vencer a la burguesía, le dará el triunfo a la **clase intelectual**. En términos generales lo que se debate en nuestros días –estas líneas fueron escritas por mí antes de la caída del muro de Berlín– no es el dilema de **poder burgués** o **poder obrero** sino el de **poder burgués** o **poder intelectual**. Los intelectuales no sólo son enemigos de la clase obrera sino que son los **enemigos históricos de la clase burguesía**, y lo son porque han podido atraer a la clase obrera a una lucha anticapitalista que a ellos, los intelectuales, los beneficia.

Las páginas anteriores, a partir de mi referencia a la **clase intelectual**, las he copiado de mi libro **La revolución proletario-intelectual**, publicado en 1981[1]. La situación intelectual y del sistema capitalista han cambiado vertiginosamente desde entonces. El mundo bipolar se vino abajo, el imperio norteamericano se universalizó y nos hallamos en la etapa del capitalismo a la que se le ha dado el nombre de **globalización**. Algunos de los planteamientos que aparecen en los párrafos transcritos responden a la época en que fueron escritos; pero la esencia de mi propuesta respecto a la clase intelectual y sus implicaciones sigue vigente, o me lo parece, en páginas posteriores trataré de examinar el carácter del capitalismo contemporáneo y el puesto de la **clase intelectual** a su interior.

[1] La revolución proletario-intelectual, Editorial Diógenes, México 1981 p.87 y 55.

Vuelvo al existente. Este individuo, que reflexiona sobre sí mismo, pudo haber puesto en juego la **impulsividad** de su afán de posesión y además de hacerse dueño de medios **materiales** de producción logró adquirir información y conocimientos, ubicándose con ello, por consiguiente, dentro de la **dualidad clasista** de ser simultáneamente **burgués** e **intelectual**. Pero no sólo las cosas y las ideas son susceptibles de apoderamiento, sino también las personas.

CAPÍTULO XIV
EL AMOR ENAJENADO.

Veamos esto último con más detalle. La pulsión apropiativa puede ejercerse con personas. La primera manifestación de aquélla, en el nivel de lo que he denominado las **posesiones primarias**, se lleva a cabo en la forma de la autoposesión o de la identidad: el existente, autorreconociéndose y autoposeyéndose, se identifica a sí mismo y se convierte en el centro yoico diferenciado desde el cual se "ve" lo otro. En las **posesiones secundarias** aparece el **objeto** y la pulsión apropiativa se mueve no en el plano de la identidad diferenciada, sino del desdoblamiento entre un sujeto y otro. La expresión de **primarias** y **secundarias** no es estrictamente cronológica, sino solo posicional lógica. Aún más, y esto será visto con más detalle en otra parte, el proceso de autoidentificación no precede al desdoblamiento de sujeto/objeto y, todavía más, de sujeto/sujeto, sino que está condicionado por la **alteridad**. La primera manifestación de las **posesiones secundarias** hace referencia a la relación del bebé con su madre y sus otros parientes. Aquí el afán de posesión –toda pulsión es "buscadora de objetos" (M. Kleine)– se ejerce con los **objetos amorosos** de la alteridad. Aquí **se quiere poseer** el seno materno, a la madre entera o a cualquier subrogado. El apoderamiento es, sin embargo, **imaginario**, es el deseo cumplimentado en su realización sino en la fantasía. Pero, también en el nivel de las posesiones secundarias, ya no fantasmagórica, también hay un apoderamiento e personas. Pensemos en la pareja. El hombre, atraído por una mujer quiere "poseerla" y que ella "se le entregue". El hecho de emplear expresiones apropiativas para designar el acto sexual, nos pone de relieve la síntesis de lo apropiativo y lo libidinoso. Poseerla (o "cogér-me-la") es apoderarme de alguien, para hacerla "mía". La entrega es, por su parte, una suerte de regalo: ella "se da" a la otra persona porque quien posee algo, puede donarlo. Podemos distinguir la **pasión**, la **amistad** y el **amor** como tres sentimientos típicamente humanos. En la **pasión** predomina el deseo sexual, la excitación, el no poder vivir sin, la obsesión. En la **amistad** tiene preeminencia el afecto, la ternura, el compañerismo, la "solidaridad de los iguales". En el amor (humano) aparecen los dos componentes anteriores: lo sexual y lo afectivo. La pulsión apropiativa conduce al individuo, en la **pasión**, a intentar apoderarse del sexo, del cuerpo, de la belleza y voluptuosidad del otro. Lleva en la **amistad**, a tratar de

posesionarse del afecto, la atención, la compañía del amigo o la amiga. Empuja, en el **amor**, a buscar adueñarse de la novia, la esposa, la amante o, por el contrario, del novio, el esposo o el amante.

La celotipia se halla vinculada, sin duda, con el afán de posesión de que vengo hablando. El apasionado o apasionada, el amigo o amiga, el amante o la amante, en la misma medida que poseen (o creen poseer) a su contraparte, sienten celos. Aparte de la interpretación libidinosa de los celos[1], creo que éstos juegan el papel asimismo de **guardianos de la posesión**. El surgimiento de los celos está determinado por tres elementos que se dan simultáneamente: la **pulsión apropiativa**, la **pulsión de conservacióin** y la **inseguridad**. Como en otros casos. La pulsión apropiativa va a acompañada de la pulsión de conservación: si yo "poseo" una compañera con la que siento pasión, o una amiga o una amante, con las que gozo de amistad o amor (y otro tanto puede decirse de una mujer que viva lo mismo, pero en sentido contrario), la pulsión de conservación me lleva (o la) lleva a tratar de **conservar** mi (o su) posesión. Pero si hay algún peligro –real a veces, imaginario otras– de que "mi bien" o lo que yo creo tal– se me vaya de las manos, por así decirlo, a las manos de otro o de otra, entonces, por esta **inseguridad**, aparecen los celos que, vigilando mi posesión, tratan de eliminar todo concurrente, usurpador, amante de lo ajeno.

Así como Marx habla de un **trabajo enajenado** (o sea de un trabajo que, en lugar de ser la puntual expresión de la esencia humana, se **halla fuera de sí** en el trabajo forzado del capitalismo), yo plantearía que el amor –y los otros sentimientos de que he hablado– está asimismo **enajenado**. Por amor enajenado entiendo aquel en que el sentimiento amoroso (sexual-afectivo) se halla mezclado y confundido con la posesión. Esto es evidente no sólo en el amor enmarcado en normas institucionales –como el noviazgo y el matrimonio–, sino en el llamado amor libre. En general y en sentido profundo, el matrimonio es el acto, civil o religioso, por medio del cual la mujer pasa públicamente a ser posesión de su cónyuge, y a tal grado llega la confusión del amor con la posesión que si uno de los miembros de la pareja no presenta actitudes posesivas, es vista por la otra como falta de amor. La ecuación de

[1]Que nos proporciona Freud.

igualdad entre amor y posesión y una supuesta ley de razón directa entre dicho afecto y la apropiación (a más amor mayor posesión) parecen ser la regla en el mundo contemporáneo.

Hay algo, sin embargo, muy paradójico en todo esto de que estoy tratando, y es el hecho de que, en realidad de verdad, sólo se puede poseer (en las posesiones secundarias y al transitar a la objetividad) lo que tiene carácter **cosístico**. Pero los seres humanos, como entes libres que son, no pueden ser convertidos en cosas y luego poseerlos. Se les puede, sí, tratarlos "como si" (Vaihinger) fueran cosas y, tras ello, poseerlos "como si" fuera posible hacer con ellos eso. Por eso la posesión de personas es, desde un punto de vista óntico, algo imposible, pero que no deja de aparecer en la realidad como real, aunque ficticio. Poseer a otra persona es algo así como constreñirlo en las redes de la apropiación. Encerrarlo en ellas, sí. Tenerlo a mi disposición. Evitar que se me vaya. Pero la posesión del otro choca con un límite: la libertad del semejante. La **cosa** poseída no pone la menor resistencia al acto apropiativo. La persona puede no ponerla, cuando hay consentimiento de su parte, pero, en un momento dado –ya que la persona (frente a la cosa, que **es**) es poder ser (Lavelle)– podría rechazar la posesión y cambiar de tajo la situación. El apoderamiento de una persona se asemeja a una prisión: se encierra al otro, se le confiscan los pasos, se le restringe el espacio y se le usurpa el tiempo; pero el alma del "prisionero", su libertad ontológica, su capacidad irrenunciable de elegir (lo susceptible de ser elegido en las estrechas condiciones de su enclaustramiento) no pueden ser poseídas, son el "más allá" de toda posesión. Claro que si una persona "se entrega libremente", y se perfila una coincidencia entre apoderamiento y entrega, entre posesión y disposición, parece cumplirse en todo y por todo el afán apropiativo de una persona por otra. Pero esto no es sino una apariencia, porque en realidad todo individuo –no sólo el que rechaza entregarse sino el que consiente en ello– es un ente que se distingue de las cosas, entre otras cualidades, en que es un **ente que elige**, y hay una sola elección que es imposible: la de la anulación de la libertad.

Pero la reflexión que acabo de hacer no es comprendida, frecuentemente, por el que, llevado por la amistad, el amor o la pasión, ejerce su pulsión apropiativa con el otro o la otra de manera extralimitada. Su pretensión es no sólo apoderarse de la persona y confinarla a las cuatro paredes de la "pulsión voluntaria", sino ser dueño del alma del otro, expropiarle la

libertad, reducirla a cosa manipulable, utilizable y, si eso se desea, desechable. A esta actitud, del todo irracional y fantasiosa, le quiero dar el nombre de **canibalismo**. Pero también el canibalismo se halla fuera de la realidad, porque aun la persona más sumisa, aquella que parece haber claudicado de la libertad, está condenada a poseerla porque la capacidad de elegir es irrenunciable, como dije ya. Además una vivencia más o menos normal de la relación amorosa, para no hablar más que de ella, nos muestra que el deseo por el otro –y deseo significa aquí la impulsividad inherente a la pulsión apropiativa– no es otra cosa que **el deseo del deseo del otro** (Lacan). Pero "desear el deseo" es desear el alma del oto en libertad, por lo menos en el sentido de que ninguna represión se oponga al surgimiento en el otro del deseo por mí.

Vuelvo a la pareja. En ésta, no sólo el hombre posee a la mujer sino la mujer al hombre. Por eso la relación afectiva entre ellos es de **interposesionalidad**. El hombre posee a alguien que lo posee y la mujer es poseída por alguien que es poseído. Hay, por así decirlo, un juego de espejos en las dos pulsiones apropiativas imbricadas. El hombre quiere apoderarse de una mujer[1] que quiere apropiarse de un hombre. La seducción no es otra cosa que la estrategia empleada por la pulsión apropiativa en el afán de apoderamiento de las personas, ya sea para tener una aventura o para establecer la relación interposesional que caracteriza a la pareja estable. La capacidad amatoria, como el trabajo, es una de las posesiones primarias del individuo. Pero al relacionarse con otra capacidad igual, como ambas están vinculadas esencialmente con la pulsión apropiativa, se distorsionan mutuamente y dan el engendro al que he dado el nombre de **amor enajenado**.

Pero hay algo más que decir al respecto. La interposesionalidad de la pareja estable –noviazgo, matrimonio, amasiato– es **desigual**, con una desigualdad a favor del hombre. Creo poder concluir que, aunque la interposesionalidad ha existido desde hace siglos y más siglos, el predominio masculino, el patriarcado, nos muestra a un hombre que es dueño de una infinidad de bienes materiales y espirituales y, entre ellas, de su pareja. Durante muchos siglos si la posesión del varón era franca, abierta –confundiéndose a veces con el canibalismo– la de la mujer, aunque no dejaba de existir, era velada y sutil. No es que el hombre posea más a la mujer que ésta al hombre, sino que el varón, con el consentimiento

[1] Idéntica estructura reaparece en el homosexualismo.

de una sociedad hecha a su medida, puede expropiar la libertad de “su” mujer de manera tajante, ostensible y sin necesidad de ocultamiento. La limitación de las actividades de la mujer, su confinamiento a un reducido campo de acción, nos habla, aunque con las modificaciones que la historia ha traído consigo y que no deben ser subestimadas, del predominio sobre el género opuesto en lo económico, social, político y cultural.

Pero una **interposesionalidad desigual** favorable al hombre produce, en términos generales, **actitudes** reactivas en la mujer. Todo esclavo tiene y no puede menos de tener acciones de defensa. La mujer, a la que inveteradamente se ha dominado, excluido en la toma de decisiones fundamentales, acotado en un mundo reducido, se torna maquiavélica y calculadora. El hombre está acostumbrado a obtener de manera directa y sin obstáculos lo que desea. Su compañera, en cambio, se ven en la necesidad, para conseguir lo que quiere, de hacer con frecuencia un rodeo. El hombre ordena y logra su empeño. Su mujer manipula y obtiene otro tanto. Cuando afirmo que la mujer tiene **actitudes reactivas** frente a la prepotencia patriarcal del hombre, no he querido decir con ello que se trata de una mera **reacción mecánica** femenina ante la superioridad social del varón. Las **actitudes reactivas** de la mujer no son sólo un efecto o un epifenómeno de la acción patriarcal de los señores. La astucia que luce con tanta frecuencia la mujer ante su “dueño y señor” no es una simple consecuencia inercial y pasiva, sino que, llena de energía y dinamicidad, constituye o ha acabado por constituir una segunda naturaleza de la mujer. Por lo dicho, puedo concluir que en la pareja se manifiestan, en y por la interposesionalidad, dos enajenaciones, una, visible y directa, que se muestra en los privilegios y la dominación del hombre. Otra, invisible e indirecta, que se devela en la astucia y las maquinaciones de la mujer. La ferocidad del lobo ha engendrado la astucia de la zorra.

Pero veamos el mismo problema desde otro ángulo. La posesividad es la “salida natural” de quien se siente **inseguro**, en especial de que vive lo que se podría llamar una **inseguridad neurótica**. Pero ¿por qué todos (o casi) somos inseguros? ¿Por qué llegamos a la relación amorosa cargando la cruz de nuestra inseguridad? Porque la **soledad** que nos constituye, que nos convierte en individuos y que, **con la autoposesión primaria**, nos diferencia y personaliza, es una **soledad demandante** de compañía. Soledad precaria que,

lejos de ser autosuficiente –como sería la de Dios, si éste existiera– requiere del otro. Y requiere de él no de manera circunstancial sino necesaria. La soledad demandante que no trasciende hacia la compañía amorosa, etc., deviene en felicidad e infierno. Los seres humanos, sintiendo su exigencia óntica más intima, caen en cuenta de diferentes modos y a lo largo de la vida (desde su fase de lactantes hasta el período en que entran en relaciones amorosas con otra persona) de que no está garantizada la permanencia del otro. Que puede continuar a su lado, pero puede irse. La soledad demandante va acompañada, pues, de zozobra, de temor a perder al amado o a la amada. Y esta zozobra –intuición o toma de conciencia de la soledad originaria y de su requerimiento necesario del otro– da pie a que se manifieste la pulsión apropiativa y tienda a convertirse en "posesión" del otro. Salida falsa, desde luego. Actitud ilusoria, a no dudarlo. Pero aparente y tranquilizadora solución de la zozobra provocada por la soledad demandante constitutiva. La soledad genera, pues, inseguridad y ésta (sobre todo en sus manifestaciones extremas) configura la "propiedad privada" de una persona por otra. Esta es la razón por la que en otros escritos he hablado de la estructura SOINPRO (soledad-inseguridad-propiedad) como un eje conformador de la interposesionalidad de la pareja y del dispositivo a partir del cual se genera celotipia.

Dejemos este punto así, y volvamos a nuestra **correlación de principio**. El existente, el que reflexiona, el que pregunta, fue una vez un niño, un bebé, un recién nacido. En el mismo sentido y por la misma razón que dije que el inconsciente precede y funda la conciencia, podemos asentar que la pulsión apropiativa es anterior al yo. Lacan habla de la **fase del espejo** como un momento esencial en el desarrollo infantil, antes de la constitución del primer esbozo del yo (je). Esta fase, coincidente en lo esencial con la fase del autoerotismo de Freud, va de las fantasías del cuerpo fragmentado (Lacan) a la identificación de sí mismo basada en la relación con la madre y en la **imago** del espejo. Sucede aquí algo similar a lo que ocurre en los sueños: mientras que el proceso onírico, como lo planteó Freud, va del **contenido latente** al **contenido manifiesto**, la interpretación del sueño –en el apetito de yo (del analista y el analizando) por colonizar porciones significativas del inconsciente– va del **contenido manifiesto** al contenido **latente**. Ahora, en la fase del **espejo**, mientras el "curso de la vida" va de las "vivencias" del cuerpo fragmentado a la unidad corporal –lograda con el auxilio del espejo–, el yo –del bebé y, en otro sentido, del teórico psicoanalista–, recorre el camino retrospectivo que va del cuerpo

unificado al cuerpo des-unido. En el trascurso de la **fase del espejo**, que tiene lugar entre los seis meses y los dos años y medio, y coincide, por tanto, con el inicio del Edipo –o, mejor con el arranque de la metáfora del nombre del padre (Lacan)–, el niño se apodera de la imagen "ortopédica" y unitaria de su cuerpo y, con la preformación del yo a ella aparejada, pone fin a la fase del cuerpo fragmentado, esto es, al estadio de la confusión entre uno mismo y el otro. Con ayuda del espejo, el niño aprende, pues, a descubrir que la imagen del espejo no es un ser real, sino una imagen, pero una imagen-de-su-ser-real. Y entonces, y sólo entonces, el niño anticipa mentalmente "la conquista de la unidad funcional de su propio cuerpo" ("l'agresivité en psychanalyse"). A pesar de la riqueza del análisis lacaniano, creo que no destaca suficientemente el protagonista oculto, de carácter subjetivo, que conduce de la dispersión del cuerpo –y el "caos de sensaciones", añadiría yo– a la identificación del cuerpo individuado que me constituye. Claro es que en ello interviene un elemento objetivo –el espejo que, en lo fundamental es el otro y en especial la madre–; pero ¿cuál es el impulso fundamental o, si se prefiere, uno de los impulsos fundamentales que llevan al infante a identificar su cuerpo y, por ende, a autoidentificarse? Creo que es la **pulsión apropiativa** que emerge del **ello** y que conduce al niño, después de un proceso complicado y que lleva meses, a considerar como **suyas**, y no de otro, las partes de su cuerpo o a poner los **límites de la posesión** a su cuerpo para que –en la soledad óntica que lo constituye– no se confunda con el cuerpo ajeno. Lacan lo advierte, un poco de paso pero con indudable precisión, cuando habla de "la conquista de la unidad funcional" del cuerpo. ¿Quién o qué lleva a cabo esta conquista? La conquista, como el robo, el arrebato, el despojo, etc. son términos que aluden al fin perseguido por una impulsividad que ya conocemos: la de la pulsión apropiativa. El yo, en proceso de conformación, con la ayuda del otro (el espejo) y con la participación esencial de la pulsión apropiativa originaria es el que conquista o se **apodera** de su identidad; por eso la pulsión apropiativa no sólo es, o debe ser, un tema fundamental de la psicología profunda, sino también de la antropología filosófica que supone la identidad aperceptiva del ente que pregunta por sí mismo dentro de la totalidad del ente y del ser.

La **soledad** y la **inseguridad** son vivencias psíquicas que responden al proceso de **identidad** y **relación afectiva** de los existentes respectivamente. En y por el **cogito prerreflexivo** (Sartre) inicialmente y después por una reflexión consciente retrospectiva

advertimos que **mi cuerpo** de limita y diferencia de mi entorno y de mis semejantes. Al interior de las fronteras que constituyen mi corporeidad, me identifico, me poseo, soy yo mismo. Pero ese aislamiento generado por mis límites no es otra cosa que la **soledad conformativa** que acompaña a todo existente. La pulsión apropiativa conquista el "cuerpo fragmentado y confundido con los otros" y lo siente, adivinan reflexiona como cuerpo unificado. Pero esta soledad óntica del individuo no puede prescindir de los otros, de la relación, afecto, amor de los otros. Por eso es una **soledad precaria**, una soledad que requiere al otro, al amor y el deseo del otro. El vínculo afectivo con los otros se da desde la primera edad, pero la compañía resulta siempre **insegura**, el objeto amoroso con el que me hallo vinculado puede debilitarse, cambiar de intereses, destruirse, por eso no sólo vivo mi soledad, una soledad demandante de afecto, sino una inseguridad, mayor o menor, que es el ámbito propicio para que se afirme la pulsión apropiativa proponiéndose conquistar la "propiedad privada" de las personas que deseo poseer. Esta es, en efecto, una breve explicación de la estructura SOINPRO (soledad-inseguridad-propiedad) de la que ya he hablado y de la que hablaré más adelante.

Jean Paul Sartre, en su **El ser y la nada**, tiene una tesis interesante por medio de la cual trata de diferenciarse del racionalismo cartesiano. Nos habla, en efecto, de un **cogito prerreflexivo**. Mientras Descartes identifica **cogito** y **ratio**, sustancia pensante y evidencia cognitiva, Sartre habla de un pensamiento pre-mental. La tesis no deja de ser paradójica y enigmática porque supone que si hay un **cogito** anterior al **cogito**, no hay una **ratio** anterior a la **ratio**. La paradoja adquiere, sin embargo, verosimilitud si la reinterpretamos a la luz de la propuesta teórica del **afán de posesión** que se halla en el presente escrito. Uno de los actos fundantes del yo es el **cogito prerreflexivo**, llevado a cabo por la **pulsión apropiativa**, por medio del cual "conquisto" las partes que me constituyen corporalmente y puedo decir: **mi cuerpo**. Cuando, después del proceso de identificación corporal, puedo sentirme habitando mi sede somática diferenciada, me es dable decir: **mi conciencia** o **mi alma**. El **cogito reflexivo** surge en el estadio superior de la etapa de las posesiones primarias. A este estadio corresponden la **síntesis de la percepción**, la **síntesis de la recognición** y la síntesis de la apercepción, de las que hablara el Kant de la **primera crítica**. Adviértase que el concepto kantiano de síntesis, que consiste en conjuntar lo

disperso, también pre-supone la pulsión apropiativa. La **síntesis de la percepción** –que viene directamente a mi entender, de la noción berkeleniana de **objeto** como unificación de sensaciones– consiste en la conjunción de las propiedades esenciales de una cosa **para apoderarnos** de su identidad. La **síntesis de la recognición** implica la facultad de la memoria y la unificación de la percepción tenida en el pasado, con las características ya señaladas de la primera síntesis, y la re-presentación de ella en el presente, con el fin de **adueñarnos** de algo que ha tenido lugar en el pretérito. La **síntesis de la apercepción**, por último, conlleva, con el autoconocimiento, o con la unificación en un solo ente del sujeto y el objeto de la cognición, la **conquista** de nuestra identidad mental. El **apoderamiento**, el **adueñamiento**, la conquista que llevan a cabo las síntesis no son sino varias de las manifestaciones de la pulsión apropiativa. La **pérdida** de la identidad, el **despojo** de la síntesis de la apercepción, será una de las causas de la psicosis. La incapacidad, en efecto, de unir lo diverso y apoderarse de su contenido, la disfunción de la impulsividad apropiativa, conduce a la pérdida del sentido de realidad y al afloramiento de diversas modalidades de parafrenia (Freud).

CAPÍTULO XV
EL PROBLEMA DEL PODER

15.1. En una primera aproximación al problema del poder en la sociedad contemporánea, convendría hacer notar que entiendo por dominación, autoridad, gobierno el derecho que adquieren ciertos humanos de confesar total o parcialmente, en nombre de un beneficio social, la libertad de una o más personas. Resultado del ejercicio del poder es el desdoblamiento de una sociedad en dominantes y dominados, individuos con personalidad autoritaria e intrusiva e individuos pusilánimes y conformistas. Cualquier autoridad, en el nivel que sea, goza de un "tácito título" de propiedad privada: detenta, en mayor o menor medida, el destino de los otros. Es dueño no de cosas o de ideas –aunque pudiera también poseerlas– sino de algo más decisivo desde cierto punto de vista: de personas. El jefe, el dirigente, el caudillo es el poseedor, en la forma de la "propiedad privada"[1], del espacio y el tiempo de sus subordinados.

La mayor parte de las teorías sobre el poder son descriptivas, o, cuando intentan ir a los fundamentos últimos de su estructura, génesis y ejercicio, francamente superficiales. ¿Qué es lo que se halla detrás del poder? ¿Por qué, a pesar de sus innumerables críticos, parece haber firmado un pacto de eternidad con el tiempo? Creo que ya conocemos o podemos suponer dónde se encuentra al respuesta: **el secreto del poder se halla en una pulsión apropiativa que, en condiciones favorables, puede ejercer su impulsividad en el sentido de apoderarse, en aspectos fundamentales, del destino de o de los otros**. El **afán de posesión** es, en verdad, **uno de los núcleos fundamentales de todas las enajenaciones del hombre**, como lo vamos comprobando paso a paso a medida que avanza el presente texto. La "propiedad privada" de las cosas y/o de ideas influye en la de las personas: el **poder económico** y el **poder intelectual** repercuten en el **poder personal** (o el ejercido por unas personas sobre otras). Lo contrario, sin embargo, también es cierto: la existencia del poder, de la "propiedad privada" de las personas, reactiva sobre los otros dos poderes: el económico y el teórico.

[1] Pongo entre comillas la frase para mostrar que no estoy haciendo uso de ella en su sentido jurídico.

Entre paréntesis diré que, aunque se den frecuentemente entremezclada **las clases** (en sentido apropiativo-**material** y en sentido apropiativo-**intelectual**) y **los poderes** (económico, teórico, personal), conviene analizar por separado cada uno de los elementos en ambos niveles y después y sólo después examinar sus abigarradas y cambiantes asociaciones, pues no es posible entender el universal abstracto de la **mezcla** sin el estudio pormenorizado de lo individual.

Cuando el joven Marx hace notar que la burocracia tiene al Estado como cu propiedad privada[1], señala perspicazmente el problema del estado y su esencia al nivel social más general. La burocracia es, en efecto, poseedora del aparato, dueña de las instituciones, monopolizadora, en lo fundamental, de los ejes centrales de la sociedad política, dígase lo que se diga, los súbditos, en cambio, están marginados de la cuestión pública, de sus decisiones fundamentales. Afirmar que la burocracia **in totum**, independientemente de sus contradicciones, es dueña del Estado, significa que no sólo tiene el poder público bajo su jurisdicción, sino que se erige en detentadora de la nación y en confiscadora de la libertad de todos y cada uno de los integrantes del cuerpo social.

Para hacernos de una idea más concreta de la estructura y el funcionamiento del poder, resulta indispensable analizar su problemática a la luz del **hilemorfismo metodológico** que he planteado. **La hylé de la pulsión apropiativa encausada hacia la conquista del poder personal, adquiere la morfée específica proporcionada por las condiciones históricas**. Pero antes de ver con más detalle cómo la pulsión apropiativa **en potencia** pasa a ser **en acto** en y por las circunstancias históricas, familiares, etc., quiero dejar en claro, aunque no deja de ser obvio, que el poder no sólo se halla en el poder público, sino en todos los poros de la sociedad. El autoritarismo se encuentra, en efecto, en la pareja, en la familia, en la escuela, en la iglesia y en un sinnúmero de instituciones sociales. El poder encarna tanto en lo que Althusser, Poulantzas y otros llaman aparatos Ideológicos de Estado (AIE) cuanto en lo que yo bauticé en otro escrito con el nombre de Aparatos Ideológico-Laborales de Estado (AILE), entendiendo por los primeros los dispositivos institucionales (como el derecho, la escuela, la religión y los medios masivos de comunicación) destinados a infiltrar la ideología dominante en la mayor parte posible de la

[1] En su **Crítica a la filosofía del estado**.

población, y entendiendo por los segundos las organizaciones laborales (como las cooperativas, los sindicatos y los partidos políticos) destinados a reproducir incesantemente la integración de la fuerza de trabajo asalariada dentro de los marcos de la sociedad capitalista.

El **ser social**, podemos decir con Marx, determina la **conciencia social**. Pero recuérdese que ahora por ser social no entendemos sólo lo objetivo o, dicho de manera distinta, la materialidad socio-económica dada en el mundo objetivo, sino un ser social que implica el enlace **hilemórfico** entre un afán subjetivo de posesión y la realización de esta impulsividad en el objeto apoderado, en el caso que tratamos: en la o las personas. Derivado de este ser social hay, a no dudarlo, una clara ideología del poder.

La forma o **cara externa** de esta ideología está representada por una serie de predicas y argumentaciones en torno a la necesidad colectiva del **dirigente**, del buen funcionamiento social garantizado por la división jerárquica de las ocupaciones, de las bondades de una organización que elimine el desorden, la anarquía y el espontaneísmo. El contenido o la cara interna de este discurso, su esencia velada, consiste en la justificación del deseo oculto y el afán inveterado de ejercer el poder sobre los otros y monopolizar los beneficios sociales, económicos y psicológicos que ello acarrea. Como en toda ideología, la cara externa, que tiene algo de verdad, es la condición posibilitante para que pueda actuar la cara interna: únicamente si se logra convencer a los que van-a-ser-subordinados de la pertinencia de la autoridad, ésta puede sentar sus reales sobre aquéllos.

Empujados por su afán de posesividad, y nacidos en una sociedad desdoblada en estado y sociedad civil, en gobernantes y gobernados, los hombres no pueden organizar una institución, una sociedad, un partido o un club que no reproduzca la contraposición entre quienes deciden y quienes ejecutan.

15.2. Determinaciones socio-económica y subjetiva del poder.

1. Hay una **determinación socio-económica** del poder que explica la producción y reproducción de éste en las diferentes esferas de la actividad económica. Una clase social,

en efecto, se encarama sobre otra. El capital puede ejercer el poder sobre el trabajo porque es dueño de los medios **materiales** de la producción. El que, cumpliendo la impulsividad de la pulsión apropiativa, detenta los medios productivos no sólo tiene acceso a la riqueza sino al poder. La propiedad privada sobre los medios **materiales** de la producción explica, pues, un aspecto esencial del poder. La "propiedad privada" de los medios **intelectuales** de producción explica otro aspecto decisivo del poder. Es cierto, en efecto, que no sólo "tener es poder" sino "saber es poder".

Pero toda forma de poder –el que emana de lo económico, el que surge de lo socio-político o el que debe su existencia a lo cultural– tiene un común denominador: el **posesionarse** de unos hombres por otros. La estructura SONPRO (soledad-inseguridad-propiedad), de la que hablé páginas atrás, explica la producción y reproducción del poder –y de la lucha por el poder– en la pareja y también en otros niveles de la sociedad. Examinemos el caso de un alto funcionario, de un burócrata con poder de decisión que se encuentra al frente de un numeroso grupo de subordinados. Él encarna, dentro de los cuatro muros de su departamento, el poder burocrático. Como jefe que es, en nombre de la realización de un trabajo determinado, enajena la libertad de sus empleados. Éstos sólo pueden llegar tarde, hacer un comentario, salir de la oficina a estirar las piernas, incluso a veces a ir al baño, si el jefe les otorga permiso. Él es, él se siente el dueño del tiempo el espacio de los trabajadores. Su personalidad se halla engrandecida –al menos desde su punto de vista– por la jerarquía superior que ocupa en el escalafón laboral de la Secretaría o de la oficina en que trabaja. Pero ¿cuál es la razón por la que ocupa con un placer tan evidente[1] y una disciplina tan notoria la butaca de jefe de oficina? Hay muchas respuestas a esto. Pero frecuentemente se oculta una de las esenciales: la inseguridad psicológica que subyace en pliegues recónditos de su psicología profunda. La posesión de los demás lo compensa de esa desposesión de sí mismo representada por la inseguridad. El complejo de inferioridad se transmuta, por obra y gracia del poder, en su contrario: en la megalomanía del que se sabe dueño –al menos durante la jornada– de la vida, el movimiento y hasta las ideas de sus subordinados.

[1] Lo cual muestra que frecuentemente van unidos el principio del placer y la pulsión apropiativa.

Mas hay que hacer una diferencia entre la SOINPRO de la pareja y la del poder: en tanto que en la primera, el existente padece una soledad que demanda la presencia amorosa del otro y, presa de zozobra, tiende a poseerlo, en la segunda, el individuo, con una soledad acompañada de inseguridad y hasta de complejo de inferioridad, demanda reconocimiento social y, para obtener la seguridad que le hace falta, se apodera de un grupo más o menos grande de personas.

La soledad demandante de compañía no sólo requiere la presencia **esporádica** del otro (del amado o amada o del prójimo a través del cual un ser necesita afirmarse) sino de la presencia **constante**. Pero la presencia o la compañía ininterrumpida y forzada de los otros significa su encarcelamiento, su pérdida de la libertad, en una palabra, su "conversión" de seres humanos en "cosas" y su caída en el circuito de la "propiedad privada" de personas. En este contexto, se comprende facilmente la razón por la que tantos individuos están dispuestos a padecer privaciones sin fin, sufrir todos los "sacrificios" imaginables y hasta arriesgar la vida con tal de llegar a un "puesto" desde el cual ejercer el poder, diferenciarse del vulgo y ser "alguien" en la vida.

2. La **determinación subjetiva** del poder está en íntima relación con la dinámica intrínseca, propia o consustancial del poder. Meditemos en esta frase, cara a los anarquistas: el ejercicio reiterado del poder genera intereses: los intereses. Aquí se está haciendo referencia no al poder **derivado**, no al poder que surge por la existencia de una clase poseedora de medios **materiales** de producción (**tener**) o al poder que surge a partir de la existencia de una clase poseedora de medios **intelectuales** de producción (**saber**), sino al poder **en cuanto tal**. En la frase anterior se nos está diciendo que, independientemente de la existencia de las clases sociales, el poder engendra intereses: los intereses del o los que gobiernan frente a los gobernados. Aunque el poder **en cuanto tal** aparece frecuentemente entremezclado con el poder que se deriva de las clases sociales, tiene su propia génesis, su particular estructura y su **modus operandi** específico. Es un poder, por consiguiente, que existe en esencia al margen de las clases sociales: en la pareja, la familia, la escuela, el partido, el sindicato, la cooperativa, la iglesia. No es extraño, por ejemplo, que los trabajadores manuales elijan en su sindicato o su cooperativa a un compañero de su misma clase social, y que, no obstante, por llevar las riendas del poder

durante mucho tiempo, y acabar por creer las alabanzas de los serviles e incondicionales se crea imprescindible, se llene de prepotencia y vanagloria y se convierta en autoritario, despótico, alejado de quienes lo condujeron a la cúpula. ¿Qué ha pasado con este compañero? Que, al concentrar en sus manos la dirección de la actividad de un conglomerado de individuos y sustituir su iniciativa, no sólo ha podido satisfacer requerimientos psíquicos profundos tras de probar las "mieles del poder" sino que es presa de ciertos intereses personales o de grupo que lo contraponen a la masa. Como además **el poder engendra apetito de poder**, nuestro obrero tiende a perpetuarse en el puesto directivo usando en ocasiones procedimientos insidiosos y hasta gangsteriles. El ejercicio reiterado del poder engendra intereses (o desnuda en nosotros nuestra antigua voracidad apropiativa) porque los elevados al rango de autoridad son presas de la estructura SOINPRO.

Voy a insistir en este punto. La **soledad demandante**, carente de autosuficiencia, que constituye la raíz originaria de los individuos, en unión de la pulsión apropiativa "buscadora de objetos" (M. Klein), los impele a **poseer** a sus semejantes, en virtud de la **inseguridad** emocional que los embarga. ¿Por qué? El yo necesita para autoafirmarse del otro. Como las personas son "espejos vivientes" (Leibniz), el existente lo es únicamente si se refleja en el espejo de la alteridad. El existente no sólo viene al mundo sino que **nace a la necesidad de los demás**. Y a partir de esa necesidad se establece una suerte de "cálculo" o de vinculación ficticia entre medios y fines con el objeto de eliminar su inseguridad o sentimiento de inferioridad. Como el ego necesita al alter ego; y la inseguridad le dice que puede perderlo o no llegar nunca a disfrutar de su presencia y compañía, entonces lo posee y a veces lo "devora". La "propiedad privada" de las personas aparece, pues, como el medio "idóneo" para garantizar la presencia del otro, para conquistar una permanente compañía que, de acuerdo con la inseguridad que brota de mi vida psicológica profunda, no está ni lejanamente asegurada[1].

3. Convendría llevar a cabo, al llegar a este sitio, una reflexión sobre diferentes aspectos de la estructura SOINPRO:

[1] La estructura SOINPRO no debe de ser interpretada, es evidente, de manera diacrónica (primero la soledad demandante, después la inseguridad y por último la "propiedad" de las personas) sino de modo relativamente sincrónico.

1. Sus elementos constitutivos. El término soledad con que se inicia la estructura es el producto, como dije, de aquella acción primigenia de nuestra pulsión apropiativa que nos lleva a "apoderarnos" de nuestro cuerpo y nuestra alma y a instaurar con ello una **soledad** que al mismo tiempo de constituirnos y otorgarnos una identidad –la identidad del existente que pregunta–, nos aísla de lo demás y nos evidencia el **lugar** psico-somático en que somos. La tesis de las pulsiones –y la SOINPRO halla su fundamentación en ella– nos habla de una impulsividad tendiente a un fin objetal que se desea. Como el objeto perseguido resulta **valioso** para el aparato psíquico, la teoría de las pulsiones en general, y la de la estructura SOINPRO en particular, se halla vinculada con la axiología. ¿Por qué es valioso el objeto exterior –pero también interior– perseguido por la "catexis" pulsional? Porque responde a una o varias necesidades del individuo. La **soledad** de que hablamos ahora es **demandante de compañía** –tanto en la pareja como en cualquier forma de poder– porque en esa compañía, que presupone al otro o a los otros, se satisfacen requerimientos afectivo-sexuales y de reconocimiento social que brotan de la incompletud o insuficiencia del existente. Por más que la **soledad óntica** sea connatural al individuo, no es una soledad que pueda prescindir del todo y para siempre de la compañía. Las "robinsonadas afectivas" son un engaño o un autoengaño. La soledad puede ser el refugio episódico, sereno y tranquilizador, tras de una mala compañía. Pero convertirla o tratar de hacerlo en permanente, no sólo es un síntoma de un severo trastorno neurótico, sino un entrar en contradicción con el carácter de la soledad del existente, que se caracteriza por su precariedad y su requerimiento necesario del otro. En la fase de mis posesiones primarias, la pulsión apropiativa está detrás tanto de la **soledad** –porque ella es el producto de la conquista de mi identidad– como de la **demanda** ínsita en esta soledad, que orienta su impulsividad hacia el **hacerse de** compañía –en la fase de las posesiones secundarias u objetales. La pulsión apropiativa que se halla tras la soledad demandante tiene, pues, este doble carácter: producir la **soledad** y generar en ella el **tener**. Pero al principio es un tener tranquilo, limitado, sin dudad ni recelos, un tener al que podría llamársele un **tener des-posesivo**. Y sólo después...

En efecto, el tener logrado en y por la soledad demandante no es, inicialmente, un tener posesivo, un tener como conquista, encarcelamiento y aun devoramiento canivalesco, sino un tener como presencia, apoyo, solidaridad, amistad, amor. La inseguridad surge con la vivencia de que hay el riesgo de que mi tener se me vaya de las manos, **motu prorio** o porque "malas influencias" me lo usurpen. Mi **inseguridad** le abre entonces las puertas a una mayor carga de impulsividad apropiativa y lo que era un tener des-posesivo y limitado se transforma en un tener posesivo y extralimitado[1].

La soledad demandante engendra la "propiedad privada" del otro. La "elección de objeto", para no correr riesgos, temores y zozobras, se convierte en apoderamiento. La confianza se convierte en una pieza de museo. Las prohibiciones, las dudas, los recelos viven su edad de oro. La vigilancia, supervisión del objeto amado pasan a primerísimo nivel. Como el hombre y la mujer de la pareja traen consigo sus respectivas estructuras SOINPRO, el enlace **interposesional** de ambos conduce a una lucha de sexos, en que los celos de ambos contendientes juegan el papel de ayuda de campo de los opositores en lucha.

2. Sectores sociales donde se puede registrar su presencia. En todos los casos en que el objeto-a-poseer sea la o las **personas** aparece o puede aparecer la estructura SOINPRO: en la pareja, en la familia, en las instituciones públicas y privadas. La estructura SOINPRO se presenta, por ejemplo, con algunos matices diferenciales, en la pareja común y corriente y en el poder en cuanto tal. En el primer caso, como ya lo expliqué, los individuos poseen una soledad demandante de **compañía amorosa**. En el segundo, una soledad demandante de **reconocimiento social**. A veces la **inseguridad** –que aparece como segundo momento de la estructura SOINPRO– se vincula y alimenta con un sentimiento de inferioridad, como dije, que, tendiendo a su contrario por medio de la compensación y la sobrecompensación (Adler), se **apodera** de un grupo social para darle **fundamento material** a su megalomanía. El jefe, el caudillo, el líder o el chamán pueden ser en el fondo individuos con un enorme complejo de inferioridad y una severa inseguridad ante los otros –de los que, sin embargo, requieren aceptación y reconocimiento– y que no encuentran mejor

[1] Adelantaré. La idea de que mientras en el **amor enajenado** se afirma la simbiosis entre el tener posesivo y el amor, en el amor desenajenado, además de separar un término del otro, el tener se convertiría en un **tener desposesivo**.

camino para reconciliarse consigo mismos que poner bajo su control a un conglomerado más o menos grande de personas y gozar con ello las miles compensatorias del poder.

3. Variantes que incluye. Las variantes más señaladas de la estructura psíquica que analizo son la SONPRO **derivada** y la SOINPRO **intrínseca**. La primera se basa, como ya apunté, en la adquisición del poder que emana de la apropiación de medios **materiales** de producción y de capital en general. El capitalista no sólo busca dinero o lucro, sino también el **agrado permanente** de ser el dueño, el patrón, así como ejercer el poder sobre sus subordinados y adquirir el prestigio social de pertenecer a la clase patronal. El puede desear otras cosas o presentarse de otro modo, pero lo dicho con anterior es, en general, la motivación central de su posesión capitalista. La SOINPRO **derivada** es el marco estructural y el **punto de vista del capitalista**...

La segunda no se funda, como la primera, en el poder que se adquiere por el hecho de poseer medios de producción o cualquier bien material, sino por la astucia o la oportunidad para adquirir influencia sobre los demás. Por eso he hablado más atrás del **poder en cuanto tal**. La SOINPRO **intrínseca** no deriva la "propiedad privada" de las personas, de la de las cosas en general y de la de los medios productivos en particular, sino **directamente** del apoderamiento de un conglomerado social por parte de un individuo o de un grupo reducido de personas a través de puestos de representación popular, trabajos de dirección en cualquier empresa privada, etc. La SOINPRO **intrínseca** es el marco estructural y **el punto de vista del político, el burócrata con poder decisorio**.

4. Las dos fases fundamentales que presenta. Creo que hay dos fases principales de la estructura SOINPRO: la **primaria** y la **secundaria**. La **primaria** corresponde a la fase inicial de las posesiones secundarias, es decir, a aquella fase en que el niño tiene frente a sí **objetos amorosos** –como el seno de su madre y su madre misma– susceptibles de "aprobación", aunque de una apropiación imaginaria. Las tres partes de la estructura –**soledad**, **inseguridad**, **propiedad** –reaparecen aquí pero de manera embrionaria y en proceso de gestación. La idea de la **soledad** –que no es sino el resultado de una autoidentificación óntica– sólo se vislumbra o se halla debilmente vivenciada. La

inseguridad –el peligro de que mis "posesiones" no están ahí cuando las requiero –es visualizada apenas por el cogito prerreflexivo, y la propiedad aparece como un reforzamiento del **tener** hacia el tener **posesivo**. A la fragmentación del cuerpo del bebé corresponde la fragmentación del cuerpo de la mamá –desde la perspectiva del infante. El niño fragmentado busca refugio en la madre fragmentada. Su faro es el seno materno. Después descubrirá no sólo que él tiene un cuerpo unificado, sino que el seno materno pertenece al cuerpo completo de su madre y entonces su deseo de posesión no sólo hincará su anhelo en el pecho de su progenitora, sino en el entero cuerpo de ella, formándose una etapa pre-edípica (M. Klein).

La secundaria corresponde a la segunda fase (ya no imaginaria) de las posesiones secundarias, en que los objetos, las ideas y las personas son realmente poseídas. Es la SOINPRO habitual, común y corriente...

Hay un tipo de vivencia demandada a veces por la soledad constitutiva que merece nuestra atención por su nexo con el problema del poder. Aludo a la **soledad demandante de protección**, a la soledad que exige la incesante reproducción de la imagen paterna o, si se prefiere, a la **soledad** que –tras de vivir la **inseguridad**– no busca poseer **sino ser poseída**, a la soledad que busca en su entorno, en sus semejante, una cierta cobertura afectiva e intelectual que le permita vivir en un mundo confortable. A partir de este requerimiento de la soledad originaria, se edifica un dispositivo psicológico, que ya no puede ser identificado con la estructura SOINPRO, sino con lo que me gustaría denominar la estructura **soledad-inseguridad-sumisión** (SOINSU), en la cual la soledad demandante de **protección**, embargada como se halla por la **inseguridad**, se **desprende** de su responsabilidad, "abdica" de su libertad y se "autocosifica". Esta estructura nos explica la conformidad, la obediencia, la pereza mental, de quienes **delegan** en otros las decisiones que de hecho les competen. La estructura SOINSU es la polaridad intersustentante de la estructura SOINPRO: hay individuos que poseen a los demás porque existen otros que se dejan poseer y hasta quieren ser poseídos. Hay gobernantes porque existen gobernados. Hay órdenes porque existe obediencia. En la obediencia y sumisión, que es la esencia del **infantilismo de la dependencia**, la pulsión apropiativa opera de manera negativa: no busca

poseer, sino **regalar** lo que se posee. El sumiso se regala al otro. Aunque es verdad que la estructura SOINSU implica, como la estructura SOINPRO, una solución puramente ilusoria de los conflictos interiores (porque la responsabilidad humana es irrenunciable o porque no es posible abdicar de la libertad óntica) conlleva una necesidad psicológica. ¿Por qué hay individuos que, en vez de buscar poseer a los demás y ejercer así algún tipo de poder, dejan más bien ser el **objeto** de la pulsión apropiativa de los otros? Creo que hay varias respuestas a esta pregunta. Unos se resisten a dejar de ser infantes, quieren seguir "poseyendo" la cómoda situación del que es conducido en las arduas vicisitudes de la vida por la mano (de un padre orientador de un subrogado que se ciña a las expectativas de su imagen paterna). Otros son hijos de padres (o madres) castradores –la impotencia es no sólo el símbolo de la ausencia del pene (que no del falo), sino la desposesión del "órgano del apoderamiento"–, por lo que se autoconsideran (o se tratan a sí mismos) como cosas y las cosas, como las heces del niño, se pueden "regalar". Unos más, viven lo que podemos llamar una **transferencia ascensional**. Descontentos de su padre consanguíneo, o habiendo roto con él (por la razón que sea), ven en los jefes de gobierno, sacerdotes, dirigentes partidarios, etc., al "padre ideal" y entregan sus opiniones y su voluntad a un individuo que carece a su parecer de las limitaciones de su antecesor[1]. Los sumisos, los conformistas responden también a la pulsión apropiativa; pero no a la suya propia, sino a la del otro: del que siente la necesidad –para evitar su **inseguridad** o supuesta **inferioridad** y satisfacer los requerimientos de su **soledad demandante**– de apoderarse de la voluntad de un grupo de semejantes. Se puede decir que estos individuos sumisos captan o vislumbran en el espejo de los otros la impulsividad de su pulsión apropiativa y "se ponen" como objeto de ese afán de posesión, etc.

4. Aquí quiero hacer un distingo que generalmente no se hace y que, por no llevarlo a cabo, ha conducido y sigue conduciendo a confusiones sin fin y oscuridades impenetrables. Estoy tentado a hablar, en efecto, de un poder bueno y un poder malo –como un pecho bueno y un pecho malo (M. Klein) del cuerpo social– de un poder que se basa en el mando y la confiscación de voluntades y un poder que, en mayor o menor medida, vaya **en realidad** a contracorriente de la cosificación y dominio de los otros. Pero la homología de estos conceptos –el llamar poder a dos actitudes no sólo diferentes sino antagónicas– no evita el

[1] Aquí nos hallamos, creo, con uno de los secretos del monoteísmo: la **transferencia ascensional** se ubica en el más alto grado...

mundo de confusiones del que conviene salir. Mi propuesta de diferenciación es la siguiente: no hay que confundir el **poder** –con las características señaladas en los parágrafos precedentes– con la **influencia social**. A un individuo le es dable llegar a tener una gran influencia social. Su teoría y/o su práctica pueden "arrastrar" a muchas o pocas personas, y hasta convencer a multitudes; pero su actividad no busca –o encuentra sin buscar– adueñarse de los otros **para** obtener tal o cual beneficio individual y subjetivo. Puede tratarse, inclusive, de una influencia social **positiva**, caracterizada precisamente por combatir con nitidez y profundidad la existencia de los micro y macropoderes que imperan en el cuerpo social. Aunque el **poder** y la **influencia social** habitualmente se hallan asociados, no pocas veces también operan de manera diferenciada y contrapuesta. En este punto, no hay que sobreestimar el **poder** pero tampoco subestimarlo. Si se le sobreestima, se piensa que toda **influencia social** es **poder** o degenera en él, lo cual no es cierto. Si se le subestima, se considera que la influencia social puede escapar fácilmente a la contaminación del **poder**, lo cual tampoco es cierto. La influencia social puede ser **positiva** o puede ser **negativa**. En el caso de la positiva, es indudable que no debe confundirse con el poder por las razones antes dichas. Pero en el caso de la negativa, tampoco debe identificarse con el poder porque, aunque a la influencia social negativa le es dable coadyuvar a que el poder se fortalezca, se extienda, se multiplique, no lleva necesariamente a que su o sus creadores ejerzan personalmente el poder: hay algunos teóricos reaccionarios que viven aislador y sin la experiencia del "ordeno y mando" ya sea porque no les interesa en lo individual esa conducta o porque las condiciones históricas no se los impide.

CAPÍTULO XVI
PODER Y SUMISIÓN.

El pensamiento aletea con dificultad extrema en el cielo de la infinitud porque la realidad es invariablemente más compleja que la razón humana. La tares de la ciencia es infinita porque el objeto que trata es inagotable. Nadie ha dicho ni dirá la última palabra porque el cosmos, siendo cognoscible, no puede ser abarcado por un entendimiento –el científico– limitado por su finitud. No obstante ello, el adelanto científico, en unión de la filosofía –que aletea con más seguridad y a mayor altura–, nos va proporcionando, con sus hipótesis, tesis y teorías, un conocimiento más preciso de la naturaleza, la sociedad y la vida espiritual de los humanos.

Por la misma razón que he subrayado el nexo necesario y sujeto a cambio entre una **materia** subjetiva y una **forma** objetiva o, si se prefiere, entre el continente propio de la psicología y el continente de la sociología y la historia, la SOINPRO –considerada como **materia**– se realiza de diferente manera en las distintas fases de la biografía del existente y en las diversas etapas de la historia. El régimen social imperante, por ejemplo, no sólo posibilita que unos jueguen el papel de gobernantes, jefes o líderes, y otros desempeñen el rol de gobernados, subalternos o seguidores, sino que, al ubicar a un individuo en un puesto intermedio en la pirámide productiva o burocrática, permite que en él encarnen simultáneamente las estructuras SOINPRO y SOINSU. No es raro, en efecto, que el "cuadro medio" de una empresa, una institución o un partido sea sumiso y hasta servil con los de arriba y autoritario y hasta despótico con los de abajo. No es extraño, tampoco, que un trabajador explotado y dominado en su fábrica, se convierta, al volver a su hogar, en explotador y dominante con su mujer y sus hijos. Tal vez la razón por la cual el cuadro medio es autoritario con los de abajo y el trabajador asalariado lo es con su familia, **sea una suerte de venganza incongruente, pero real**. El cuadro medio y el obrero resienten la estructura SOINPRO de su superior o de su capitalista y, no pudiendo rebelarse en contra de sus respectivos jefes, sienten la necesidad de desquitarse de los atropellos sufridos y encarnan una estructura SOINPRO en que el apoderamiento de los otros no sólo está destinado a eliminar su inseguridad o su complejo de inferioridad, sino a dirigir su descontento, no contra sus opresores, como debería de ser, sino contra sus subalternos o

familiares[1]. Los dos personajes también pueden encarnar, frente a sus superiores o sus patrones, la estructura SOINSU porque mediatizan su inseguridad con la sumisión. Pero no es una SOINSU autosuficiente y acogedora, porque no elimina la inquietud, la zozobra, sino **que la desplaza**. Si fuera una SOINSU que expresara las inquietudes del existente y al propio tiempo les diera respuesta, el individuo no encarnaría la estructura SOINPRO con los de abajo y con su familia. Se trata, pues, de una SOINSU limitada, circunstancial, asumida a regañadientes y mezclada probablemente con el temor.

La importancia que tiene el **afán de posesión** es un lugar común. Todo mundo sabe de su existencia y prácticamente en todos los poros de la colectividad se puede registrar su acción avasalladora. También los temas del amor sexual (o la libido) eran obvios y manidos a fines del siglo XIX, cuando Freud empieza a escribir sus obras significativas. Desde Empédocles –a quien tanto estimara el creador del psicoanálisis–, y desde más atrás, los temas del amor, el sexo, la atracción entre los géneros era un asunto tratado por el arte, la ciencia y la filosofía y presente en la vida, las costumbres y la cultura de los pueblos. El gran mérito de Freud, entre otras cosas, fue convertir este lugar común en tema de reflexión científica y delimitado objetivo de la cognición para empezar a esclarecer la vida interior y exterior del existente. Mi intención respecto a la impulsividad apropiativa es similar a la del autor del psicoanálisis: tematizar un lugar común y examinar con detenimiento el papel que juega en el individuo, la pareja, la familia y prácticamente en todos los ámbitos de la sociedad: los micrológicos y los macrológicos. El resultado de mi investigación no tiene el propósito de desplazar la, llamémosla así, lectura freudiana del aparato psíquico, interpretación que, en muchos de sus aspectos, ha demostrado ser fiel a su objeto y esclarecedora de su funcionamiento. Cuando asiento que, además de la lectura psicoanalítica –de Freud a Lacan, pasando por Jung y Klein–, es posible otra lectura: la que parte de la hipótesis –que acaba por convertirse en teoría– de la existencia **de una pulsión apropiativa que forma parte del ser social**, estoy hablando de una **articulación de lecturas** que tiene como objeto **intencional** (Brentano) la **codeterminación** de la conducta por dos (o más) pulsiones "puestas" en el aparato psíquico por la organización somática.

La explicación del poder, pudiera ser distinta a la que hipotéticamente planteé al hablar de la estructura SOINPRO y de la conversión del complejo de inferioridad en complejo

[1] Este comportamiento podría formularse así: "me roban mi independencia, luego yo robo la de otro".

se superioridad en y por la sobrecompensación (Adler). Supongamos, en efecto, que el niño se **identifica** con su padre y ocupa el lugar de la ley (Lacan). Veamos esto con mayor detenimiento e inspirados en una lectura libidinosa del aparato anímico. El niño se identifica con el padre, el niño es **su** padre. La identificación no implica (imaginariamente) la coexistencia en el mismo sitio del padre real (o subrogado) y del hijo-convertido-en-padre (en una especie de coexistencia pacífica), sino una desaparición o anulación del padre real, desplazado por el hijo que, con esa reubicación, quiere tener acceso a su madre y pretende perversamente salvar el "escollo del incesto" que la metáfora del padre (Lacan) prohíbe irrestrictamente realizar. Así ubicado, el niño se encarama a una posición en que adquiere falo –y abandona la castración a que lo tenía sometido la legislación paterna. El niño es, pues, el padre, y como tal puede –Edipo realizado– **poseer** a su madre. Y, **como derivación de ello**, jugar el papel del padre (desplazado) que, entre otras cosas, elimina su inseguridad y posible complejo de inferioridad **con la prepotencia de la ley y el posesionamiento de "su" familia**. En esta interpretación del poder habría, pues, un nuevo ingrediente: la **identificación**. Pero habría que preguntarse: ¿Por qué el niño tiende en este caso a identificarse son su progenitor? ¿Qué es lo que lo impulsa a tal identificación? Creo que aquí hay dos respuestas o lecturas: la libidinosa y la apropiativa. La primera nos dice: el niño tiende a identificarse con su padre, o con el falo simbólico por él representado, por el complejo de castración. La segunda nos explica: el infante lleva a cabo tal identificación por una inseguridad que busca sobrecompensarse con la identificación de la prepotencia paterna. El común denominador del **complejo de castración** y de la **inseguridad ontológica** es la soledad originaria, precaria y demandante que nos constituye. Las dos lecturas mencionadas no se excluyen, sino que colaboran –en la forma de la codeterminación– en la conducta del niño.

Otra posible explicación de la estructura SOINSU, pero ahora en la hija, reside en la posibilidad de identificarse con la madre, no sólo para tener acceso al padre o, mejor, para "abrirle las puertas" en una lectura libidinosa, sino, en otra lectura, para ser **masoquistamente** dominada, poseída y cosificada por el progenitor... Hasta podría haber el niño que, admirara a esta hija, su hermana, y se identificara con ella: al identificarse con alguien que ya se ha identificado con otra persona, se identifica también con ésta,

deslizándose, con ello, en una conducta homosexual, porque si su hermana es su madre y él es tanto su hermana como su madre, su objeto sexual es su progenitor. En el resultado de esta lectura libidinosa está él, pues, como un homosexual; pero además, como no se identificó con su padre sino con su madre, a través de la identificación fraterna, asumirá conductas de sumisión, de regalo, de pulsión apropiativa "postergada", etc.

Muchas son las hipótesis explicativas que, en un sentido similar, pueden buscarse para entender las conductas de dominación o de dominio. Pero detrás de ellas aparece no sólo la libido, sino, de algún modo, a veces de modo directo y evidente y a veces de manera velada y enigmática, la pulsión apropiativa o su "hueco", es decir, la autocosificación del individuo para convertirse, con la forma de **regalo**, en el objeto de la impulsividad apropiativa del otro.

El sadismo y el masoquismo tienen una indudable relación con la pulsión libidinosa y el principio del placer, como lo mostró y demostró el creador del psicoanálisis. El sádico goza ubicándose en el papel del **sujeto del dolor** y la masoquista en el rol del **objeto del sufrimiento**, o viceversa. Pero el sádico sólo puede inflingir cierto volumen de pena en su compañera, si se enseñorea de la carne víctima del maltrato: si, y sólo si, cosifica y posee a su compañera, el sádico puede conquistar el deleite de la exultación agresiva. Pero también: si, y sólo si, la masoquista se deja colonizar o, lo que tanto vale, se autocosifica y "se regala", puede aprehender la satisfacción de la persona mortificada. El sádico y la masoquista, o al revés, se necesitan el uno al otro como las dos caras de una sola "perversión". Pero analicemos con detenimiento el caso del o la masoquista. No es posible entender esta actitud si sólo llevamos a cabo una interpretación erótica. Esta nos ilumina sólo un aspecto de la conducta. En el masoquismo, la persona **se entrega plenamente**, se **regala al otro**, y en este **sacrificio** encuentra el placer del erotismo y del desprenderse-de-sí. ¿Qué es lo que regala? Regala el compendio de sus posesiones primarias representada por su **identidad constitutiva**. Se cosifica y encuentra excitación en el maltrato que se transmuta en **castigo libidinoso**.

En la estructura SOIN**SU**, la **sumisión** es una suerte de **regalo**. Ante la inseguridad o el complejo de inferioridad –que hincan sus raíces en una soledad que no puede vivir sin los otros– hay dos salidas: o me voy a la prepotencia y a su base material –poder– o me quedo en mi sometimiento y dependencia y hago del defecto virtud. Pero las dos salidas son enajenadas: en una porque mi "grandeza" depende de los otros y tiene los pies de barro, y en otra porque mi "debilidad" requiere de la dirección y los mandatos de arriba. Uno posee a los otros (pero no se posee a sí mismo). Otro es poseído por los otros (y tampoco se posee a sí mismo). En el fondo ambos sufren el **infantilismo de la dependencia** porque requieren, aunque con diferente signo, de los otros. Ambos se desposeen y ambos se regalan. Pero no se puede regalar lo que no se tiene, por eso el director oculto de toda esta danza macabra no es otro que el **afán de posesión**.

Capítulo XVII
POSESIONES IMAGINARIAS, TANGIBLES E INTANGIBLES

17.1. Volvamos a la correlación de principio y veamos por segunda vez lo ya tratado, pero con diferentes elementos y en búsqueda de mayor concreción.

He hablado de que en el existente podemos discernir dos etapas principales: la de las **posesiones primarias** y la de las **posesiones secundarias**. Y he dividido esta última, en posesiones secundarias **imaginarias** y posesiones secundarias **reales**. La diferencia entre las posesiones primarias y las secundarias es la aparición o no del **objeto**. En las primarias –sin dejar de existir los objetos– el aparato psíquico **se las tiene que ver sobre todo consigo mismo**. En las secundarias –sin que desaparezca la identidad óntica del individuo– el alma se relaciona (desde el mero vínculo hasta la simbiosis) con **objetos afectivos o con objetos reales (cosas, ideas, personas)**... El existente, heredero de los **instintos** animales, los remodela como **pulsiones** o tendencias conductuales armadas de mayor o menor impulsividad, **tendientes a un fin valioso**. La pulsión apropiativa es la que sirve de base dinámica para la conformación de esta, que querría llamar, teoría de las posesiones primarias y secundarias del aparato psíquico. ¿Cuál es el valor que busca adquirir la pulsión apropiativa? La del aseguramiento, la de la consolidación del existente, la de crear en torno al individuo mejores condiciones en la lucha por la vida, en fin, la de la "apetecible posesión" (Stefan Zweig).

Antes del alma está el cuerpo, antes de la conciencia está el inconsciente, antes de las pulsiones están los instintos. Las pulsiones, como el aparato anímico en conjunto, son producto –no inercial o mecánico, sino dialéctico– de la materia altamente organizada **en la forma específica de la corporeidad humana**. En el inconsciente que precede a la conciencia (o en el ello que antecede al yo y al superyó) hay un contenido –nada claro la mayor parte de las veces– del cual forman parte las pulsiones. No es este el sitio para presentar una teoría de las pulsiones, que no se limite a "descubrirlas" y a enlistarlas empírica y arbitrariamente. Más adelante trataré de enfrentarme a tamaño propósito. Por

ahora me limitaré a la pulsión apropiativa y al registro de su acción impulsiva en la psicología del existente.

Como el inconsciente y su reservorio pulsional preceden a la conformación de la conciencia, hay que preguntarnos si algo en él coadyuva al surgimiento de ésta y a la autolimitación del yo[1]. Me parece que no hay un único y privilegiado factor que, emanado de la parte inconsciente del alma humana, "se encargue" de gestar la porción consciente de ella. La conciencia es como un rompecabezas en la cual intervienen varios elementos –no sólo pulsionales– que sólo después de un proceso complejo acaban por dar a luz el aparato en su conjunto. Esta tesis de psicología genética (Piaget) va en contra de la idea de que el alma nace con dos partes que, aun apareciendo en diversos momentos, carecen de relación genética entre una y otra. Mi tesis es no sólo que el inconsciente precede a la conciencia, **sino que la funda** y opera, si queremos decirlo así, como su comadrona interna.

Varios elementos y pulsiones del inconsciente intervienen, pues, en la conformación de la conciencia y la apercepción. La forma de hacerlo me parece que es algo ya conocido por nosotros: la **codeterminación**. Pero quiero subrayar aquí, por razones ya conocidas, el papel que en esta gestación de la conciencia juega la pulsión apropiativa ínsita en el inconsciente.

Una de las características de la conciencia como entendimiento es su carácter sintético. Opera, en efecto, uniendo la diversidad o conquistando la unidad de los distintos. Pero este carácter sintético –que le permite trabajar con conceptos y categorías– no sólo hace acto de presencia en su **modus operandi**, sino asimismo en su conformación genética. Cuando decimos: "mi cuerpo" reunimos en un todo sus partes "dispersas". Y cuando, tras afirmar lo anterior, y precisamente por afirmarlo, decimos o podemos decir: "mi conciencia", sintetizamos el caos de sensaciones y vivencias que flotaban alrededor de un yo todavía en proceso gestativo.

Conviene hacer, por consiguiente, un deslinde entre las vivencias y el alma. Toda alma tiene vivencias, pero no todas las vivencias tienen el alma como soporte. Las vivencias

[1] Para mí la diferencia entre la **conciencia** y el **yo** es la apercepción. La conciencia no sólo es conciencia de, sino autoconciencia.

con alma son posibles sólo después de una síntesis genética: aquella que nos conduce del inconsciente a la conciencia. Para arrojar algo de luz a lo anterior echaré mano de esta metáfora: **el yo es el hilo conductor que ensarta vivencias**. Cuando el inconsciente crea su obra maestra: la conciencia, pasa a primer plano la memoria del existente. La persona no es sino la conquista mnémica de sí en la duración (Berson). Los olvidos, engendrados por la razón que sea, son "tachaduras" de vivencias y no emborronamiento del todo continuo **yo y su función aperceptiva** (Leibniz). Una disfunción psicótica como el Alzheimer, en sus casos extremos, consuma la disolución del yo porque, aun haciendo que el individuo viva una vivencia, enmaraña el hilo conductor de la conciencia o, con la tachadura de la propia capacidad mnémica, des-estructura o des-sintetiza la identidad originaria del existente. En resumidas cuentas el hombre en medio de su tráfago de vivencias, tiene, **como común denominador existencial**, su **autoposesión originaria** manifestada como **poder ser** (Lavelle) o **realidad humana** (Sartre).

17.2. Las **posesiones secundarias iniciales** corresponden al bebé que va descubriendo a su madre, su padre, sus hermanos. Como desde que nace, el niño es un "ente libidinoso", cuando se siente rodeado de "objetos amorosos" deseables por igual –con predominio, desde luego, del seno y regazo maternos–, actúa como un "perverso polimorfo" (Freud), que desea no sólo el deseo de los otros (Lacan) –o, lo que tanto vale, **apoderarse** del deseo ajeno–, sino que se muestra igualmente como un "apropiador polimorfo". Estas dos actitudes se dan entrelazadas: el **deseo sexual indistinto** se articula con la **posesividad indiscriminada** y **codeterminan** un conjunto de acciones que corresponden a esta temprana edad. Pero es de subrayarse que la "apropiación" que se lleva a cabo entonces, no es sino **imaginaria**. El niño puede morder el seno –del que emanan tanto leche como placer– e intentar quedarse con el pezón entre los dientecillos, consumirlo, hacerlo suyo, hurtarlo al cuerpo o al fantasma de su **amada** alteridad. Pero esto no es sino un oscuro sueño, tan vago como efímero: dentro de un momento, cuando deje de dormir, el bebé, bostezando aún, podrá advertir que el acto de apoderamiento fue ficticio y que entre sus encías no hay sino la hoquedad de su soledad demandante...

17.3. Muy otra es la situación de las **posesiones cosísticas**. Aquí el existente, empujado por su pulsión apropiativa, no se imagina poseer, sino que posee. En íntima relación con el instinto de conservación, el individuo (porque en ello le va la vida) aparece como un consumidor de bienes materiales. El individuo necesita consumir objetos –agua, alimentos, etc.– porque lo exige su función metabólica. No sólo quiere **tener** ciertos bienes de primera necesidad, sino que necesita **incorporarlos** a su organismo. Estas posesiones secundarias, a diferencia de las iniciales, son, por consiguiente, reales, no ficticias y a veces, incluso, **devoradoras**.

Pero no sólo existe el consumo individual, sino también el **consumo productivo** (Marx). Por eso hay medios de producción (Sector I) y medios de consumo (Sector II). El sector II está destinado a satisfacer las necesidades humanas indispensables o de lujo. El sector I responde a los requerimientos de la producción y es en este sentido por el que la **adquisición** de medios de producción necesarios para la acción productiva se puede considerar como un consumo productivo. Todo mundo necesita obtener para sobrevivir medios de consumo de **primera necesidad** (Sector IIa). La pulsión apropiativa corre pareja aquí con la pulsión conservadora. El apoderamiento no se lleva a cabo en este caso sólo para asegurar al individuo, producirle el **placer de posesionamiento** o aumentar su poderío, sino para incorporar cosas a su cuerpo y posibilitar la continuación de su proceso existencial. Claro que el individuo puede **extralimitarse** y poseer –si se lo permiten las condiciones objetivas– bienes de consumo en demasía, almacenarlos y tener una actitud avariciosa con ellos. Pero entonces hay un cierto desligamiento de la pulsión apropiativa y de la pulsión de conservación, pasando a primerísimo lugar la primera. Lo mismo ocurre con los **bienes de consumo lujosos** (Sector IIb) y con los bienes de producción que entran, como ya expliqué, en el consumo productivo.

La existencia del individuo requiere bienes de consumo en cantidad limitada. La **extralimitación del tener** muestra nítidamente, como dije, **la pulsión apropiativa en cuanto tal**. A partir de la acumulación originaria del capital, los magnates de la industria, el comercio y las finanzas saben –en un cálculo que tiene que ver con un **principio de realidad capitalista**– que la mejor estrategia para asegurar la afluencia permanente de

bienes de consumo (de primera necesidad o de lujo) es poseer medios de producción (o capital constante). Estos capitalistas, al decirse a sí mismos: "la mejor manera de garantizar el consumo individual es el consumo productivo", cantan loas a la **extralimitación del tener** y muestran con toda nitidez cómo la impulsividad del afán de posesión se realiza. El apoderamiento de medios de producción (para gestar mercancías y obtener un lucro impago) no depende, en general, del deseo o la voluntad de hacerlo. El **voluntarismo** no tiene nada que hacer aquí. Son las circunstancias o el modo de producción las que permiten que la sociedad se desdoble en dueños (limitados) de bienes de consumo y detentadores (extralimitados) de bienes de producción. La **hylé** de la pulsión apropiativa se realiza en y por la **morfeé** social. El concepto de **formación social** con que se designa al modo de producción que se concretiza en un espacio y un tiempo determinados, le viene como anillo al dedo a la concepción hilemórfica que nos dice que el afán de posesión sólo puede adquirir **forma** en ese régimen y también que la voluntad humana está condicionada por la estructura y el funcionamiento del sistema.

17.4. El consumo productivo puede necesitar no sólo medios de producción **materiales**, sino también **intelectuales**. Por eso la impulsividad apropiativa no sólo se ejerce con los medios de producción **materiales** y las cosas en general, sino también con las **ideas**. Lo ideal no es tangible ni se ubica en el espacio y el tiempo como lo hace cualquier objeto tridimensional. ¿Por qué hablar entonces de un apoderamiento y hasta un monopolio de esto que es intangible? El mundo de las ideas difiere, sí, del mundo de las cosas; pero tienen un común denominador: se trata de un **mundo de entes**. La cosa es un ente, pero también lo es una idea. El concepto de **ente** no se identifica exclusivamente ni con la cosa ni con la idea, sino con la noción de **presencia**. Si **hay** cosa hay ente, si **hay** idea hay ente. Y todo ente es susceptible de tener o ser tenido. Por eso las frases **dueño de cosas** y **dueño de ideas** son estructuralmente idénticas.

Ahora bien, si hay dueños de los medios **intelectuales** de producción, la sociedad se desdobla en **intelectuales** y **manuales** (o trabajadores físicos). Y este desdoblamiento nos permite hablar de una **clase intelectual**, si, y sólo si, ampliamos el concepto habitual de clase social hasta abarcar no sólo los conjuntos sociales diferenciados que se forman a partir

de la propiedad privada de los bienes productivos **materiales**, sino los que se engendran por la existencia de la propiedad privada de las ideas, la **información**, la **metodología**, etc.

El principio de que el **ser social** determina la **conciencia** también impera en la **clase intelectual**. ¿Qué es en este caso el **ser social**? Alude al conjunto de relaciones socio-económicas, desde luego. Pero, de manera más específica, hace referencia al existente que se ha adueñado de ciertos conocimientos, como, al hablar del capitalista, se refiere uno al ente que posee medios productivos **materiales**. Este intelectual, este individuo que ha podido "entregarle" a su pulsión apropiativa una serie de conocimientos que lo diferencian de la gente común, tiene una **conciencia** determinada por su estructura definitoria y su función: se trata de la **ideología del intelectual**.

17.5. Más antes de examinar esta forma de la conciencia, y para poderla comprender a mayor cabalidad, voy a analizar dos puntos de primera importancia relacionados con ello: a) la estructura y dinámica de las clases sociales modernas y b) una propuesta de clasificación de los intelectuales en la sociedad capitalista.

a) Me gustaría diferencial tres géneros de fuerzas sociales en el tránsito del absolutismo al capitalismo y en el paso del capitalismo al "socialismo". La **clase ahistórica**, la **fuerza empírico-decisiva** y la **clase histórica**. La primera es aquella que ocupa el poder en el viejo régimen, contra el cual luchan las fuerzas que están por lo nuevo. Antes de su destrucción, es una clase existente, pero irreal, tiene una presencia fáctica –y hasta puede defenderse con patadas de ahogado– pero carece de **necesidad**. Es una clase **ahistórica** porque ya no tiene porvenir, porque los vientos de la historia tarde o temprano la arrancarán de cuajo y la obligarán a refugiarse en los museos. La **fuerza empírico-decisiva** alude a la clase o al frente de lucha que representa la **conditio sine qua non** del cambio estructural. Cuando se dice que **la historia la hacen las masas** se está en presencia de una aseveración indubitable si, y sólo si, identificamos el contenido de la proposición con la **fuerza empírico-decisiva**: sin la acción del pueblo en lucha no hay cambios. La frase mencionada no puede significar, por lo contrario, que el

cambio histórico determinado por la intervención revolucionaria del pueblo beneficie radicalmente al pueblo. Y no ocurre tal cosa porque, por lo menos hasta ahora, la fuerza empírico decisiva –o el pueblo en lucha– no se identifica con la **clase histórica** del proceso. La clase histórica, en cambio, es la llamada a sustituir a la clase ahistórica. La clase histórica, aunque no haya accedido al poder, no sólo existe, sino que es real y no sólo es real sino que es necesaria. Es una clase que usará como trampolín a la **fuerza empírico-decisiva** para derrotar a la clase ahistórica y ocupar su lugar. Si en un acaecer revolucionario distinguimos los **promotores de la revolución**, los **enemigos del cambio** y los **capitalizadores del proceso**, los primeros constituirán la **fuerza empírico-decisiva de la transformación**, los segundos la **clase ahistórica** y los terceros la **clase histórica**. Durante la revolución francesa, la **clase ahistórica** no es otra que la clase feudal que se hallaba en el poder durante **l'ancien regime**, la **fuerza empírico-decisiva** el Tercer Estado "que no era nada debiendo serlo todo" (Sieyes), y la **clase histórica** la clase capitalista. Yo propongo que la caracterización de una revolución social lleve **nombre y apellido**: que el **nombre** lo dé la **fuerza empírico-decisiva** y el **apellido** la **clase histórica**. La revolución francesa –como la mexicana, la turca, la china de Sun Yat-Sen, etc.– es una revolución democrático-burguesa, es decir, una revolución hecha por la **fuerza empírico-decisiva** de entonces y capitalizada por la **clase histórica** de esa etapa histórica. La revolución soviética –como la china, la yugoslava, la cubana, etc.– es una revolución **proletario-intelectual**, o séase, una revolución llevada a cabo por la **fuerza empírico-decisiva** (que es el proletariado) y usufructuada por **la clase histórica** engendrada en el capitalismo. Esta clase histórica no es otra que la **clase intelectual**, la clase que, formando parte (con los manuales) del **frente salarial anticapitalista**, capitaliza el proceso a su favor, como lo demuestra el hecho de que el funcionariado tecno-burocrático de este régimen tiene su génesis en dicha clase. ¿Por qué la **democracia** durante la revolución francesa aupó a la **burguesía**? ¿Por qué el **proletariado** durante la revolución bolchevique llevó al poder a la **clase intelectual** (tecnocrático-burocrática)? La razón de ello la podemos descubrir en el hecho de que la **fuerza empírico-decisiva** o, lo que tanto vale, los promotores de la revolución, no es una clase homogénea,

sino un **frente de lucha** que se divide en dirigentes y dirigidos. Si es proceso se ve, no desde el concepto general de fuerza empírico-decisiva, sino desde **los dirigentes** –o elementos fuertes del mismo–, entonces advertimos que tales dirigentes, en unión de sus dirigidos, y valiéndose de ellos, desmantelan el poder de la **clase ahistórica** y pasan a ocupar su sitio. Esto es lo que ocurre con el **capital** y sus ideólogos que formaban parte **de la fuerza empírico-decisiva del Tercer Estado** y con la **clase intelectual** y sus ideólogos que se hallaban incluidos dentro **de la fuerza empírico –decisiva del proletariado**. La concepción ternaria –que no binaria– de las dos formaciones sociales mencionadas (feudalismo/capitalismo) hace que la **clase media** (la **burguesía** –entre la aristocracia y el proletariado– y la **clase intelectual** –entre el capital y el trabajo manual) **se manifieste como clase histórica y tienda a subir al poder**.

b) Pero hay diferentes especies de intelectuales, desde un punto de vista político. Hay intelectuales **aburguesados** y los hay **proletarizados**. A los primeros podemos considerarlos como **fuera de sí en sentido ascendente** y a los segundos como **fuera de sí en sentido descendente**. Los primeros cierran filas con los burgueses, los segundos lo hacen con los manuales. Hay, sin embargo, algunos intelectuales que –no pocas veces de manera un tanto inconsciente– ni se aburguesan ni se proletarizan, sino que se resisten a confundirse con los burgueses y los manuales, sustituyen el **estar fuera de sí** (o el desclasamiento) **por el en sí**, por el status de clase media, y hasta intuyen, buscan y encuentran la manera de convertirse en **para sí**, es decir, en la **clase histórica** del proceso revolucionario anticapitalista.

La **clase intelectual** deja de hallarse enajenada o fuera de sí cuando se concibe como **en sí** culturalmente o como **para sí** políticamente. Comenzaré con lo segundo. La clase histórica, al "autoconcebirse" como **para sí**, deviene en **clase histórica**. Muy lejos ya de su hallarse **fuera de sí** –o de su desclasamiento–, se sabe con "cercanías" y **diferencias**: "**cercanías**" con el proletariado manual y **diferencias** con el capital. Por eso forma parte del frente anticapitalista, por eso pone de relieve sus antagonismos con la burguesía y calla, subestima, soterra sus matices diferenciales con los de abajo. Pero, si la coyuntura histórica

se lo permite, se vale del proletariado manual y de los campesinos **como catafalco impulsor hacia el poder**. Y una vez ahí, no sólo siguen fluyendo sus diferencias con el capital privado, sino, también, corregidas y aumentadas, las contraposiciones **de clase** con el **trabajo físico** de la ciudad y el campo. Así como la burguesía se apoyó en la ideología de la **democracia** para ascender al poder, la clase intelectual se apoya en la ideología del **socialismo** para hacer otro tanto.

Pero hay intelectuales que ni se hallan **fuera de sí**, desclasados hacia arriba o hacia abajo, ni se convierten en **para sí** (conformándose como **clase media histórica**), sino que se estacionan en **un sí** que las diferencia de la burguesía y el proletariado, pero que no tiene el impulso de transmudar el **en sí** en **para sí**. Me voy a detener en esta clase **en sí** para ver cómo surge de ella una psicología específica y una ideología filosófica particular.

17.6. Hay quienes, al hablar de una **clase intelectual** (como Octavio Paz y muchos otros), lo hacen en un sentido estrechamente **académico**. Esta clase estaría formada por los artistas, hombres de ciencia, filósofos, etc. Yo –y no soy el único– he propuesto trascender este reducido ámbito del concepto e incorporar en él a todo individuo que **adquiere** medios **intelectuales** de producción y se vale de ellos para llevar a cabo una **práctica teórica** (o espiritual en general) aunque hay o puede haber muchas mezclas, el **trabajo intelectual** es aquel en que un individuo, echando mano de sus conocimientos, modifica una materia prima ideal y elabora un producto **teórico** (o espiritual) y el **trabajo manual** es aquel en que un operario, poniendo en juego instrumentos **materiales** de trabajo, transforma una materia prima **real** y gesta un producto **material**. La clase intelectual **en sentido académico** es una parte reducida de la clase intelectual **en sentido socioeconómico**. En general –con sus excepciones, claro, la clase intelectual **académica** no es una clase **para sí**. No es una clase que use al proletariado como trampolín para llegar al poder, autoafirmarse y convertirse "en el todo" de la sociedad. Tampoco es una clase **fuera de sí**: no se identifica ni con los burgueses –alrededor de los cuales a veces puede merodeas– ni con los proletarios –con los cuales en otras ocasiones puede flirtear–; sino que es una **clase en sí**. No es un sector desclasado –fuera de sí– ni forma parte de los intelectuales **políticos** que empujarán a toda la clase a convertirse en **clase histórica**.

Simplemente están **enclasados**, ubicados por el ser social que los estructura **en su clase social sui generis**. Su ideología trae bajo el brazo una **teoría de los valores** que les es idiosincrática, singular y característica. El valor supremo es la espiritualidad, la cultura, el conocimiento, y el disvalor la materialidad, la simpleza, la ignorancia. ¿Cómo ven los intelectuales en general, y en especial los académicos, a los miembros de las otras dos clases de la sociedad moderna? Los identifican en un punto: son ignorantes y vulgares. Para los intelectuales, no solo los obreros y campesinos son zafios e inpreparados, sino también los capitalistas. Solo los portadores de lo bello, lo verdadero, lo bueno y lo santo merecen formar parte de la **clase alta** a la que pertenece la aristocracia intelectual.

El intelectual lleva a cabo una producción teórica o espiritual, en que los factores esenciales del proceso –materia prima, instrumentos, productos– son **ideales e intangibles**, el **tipo** de trabajo que realizan, y su reproducción incesante, condicionan favorablemente una psicología característica –la psicología **prepotente** y **dirigista** del intelectual– y una concepción del mundo: el idealismo. **El idealismo no es sino la subliminación del trabajo intelectual**, el verlo todo, juzgarlo todo, interpretarlo todo bajo la perspectiva del trabajo que opera con medios **intelectuales** (o **espirituales**) de producción y elabora productos intangibles.

17.7. El capitalismo se halla en la actualidad prácticamente en toda partes, o casi. No sólo hay una **expansión** del sistema, sino una **implosión**, no sólo un arrollador movimiento centrífugo, sino un indetenible flujo centrípeto. No voy a examinar ahora la expansión capitalista y su producto más acabado: la globalización. Pero sí voy a adentrarme en la problemática de su **crecimiento hacia adentro** por las razones que se irán configurando a medida que avance el análisis... Para entender el movimiento centrífugo del capital creo que es necesario pensar de nuevo la teoría del valor trabajo.

El trabajo humano no sólo produce mercancías –productos destinados al cambio–, sino también genera, en y por ellas, valor. Toda mercancía tiene que poseer, para verdaderamente serlo, tres características esenciales: **valor de uso**, **valor de cambio** y **valor** (como sustancia). El **valor de uso** de una mercancía está compuesto por la cualidad

o el conjunto de cualidades de que se halla dotada o con la que ha sido creada, que satisfacen una o más necesidades humanas, del orden que sea. El valor de cambio hace alusión al precio, esto es, a la proporción en que unas mercancías pueden ser cambiadas por otras o, para hablar de la economía capitalista que implica dinero, en que pueden ser vendidas o compradas. El **valor** es el trabajo socialmente necesario para producirlas. El trabajo genera no sólo valor, sino plusvalor, no sólo reproduce en la mercancía por él fabricada, el capital constante y el capital variable que configuran su costo de producción, sino que, a partir del momento en que ha realizado la reproducción de la fuerza de trabajo (el capital variable) gesta nuevo valor (o valor excedente) que, en la sociedad capitalista, va a parar a manos del **dueño** o los **dueños** de los medios de producción.

Aunque Marx, respondiendo a su época, tiende en general a considerar las mercancías en su aspecto **cosístico** –como productos tridimensionales que ocupan un lugar en el espacio y el tiempo y que satisfacen una necesidad–, tuvo la clarividencia de proporcionarnos la **definición estructural** de la mercancía y pudo advertir, por ende, que la propia fuerza de trabajo, fuente de todo producto destinado al cambio, deviene mercancía en la sociedad capitalista. La fuerza de trabajo, en efecto, tiene carácter mercantil –aunque sea más que una cosa, la creadora de cosas– porque posee valor de uso, valor de cambio y valor. Su valor de uso: generar mercancías durante una jornada. Su **valor de cambio**: la proporción en que se cambia por dinero (salario) y su **valor** (como sustancia): el trabajo requerido para producir los bienes de todo tipo que entran en la satisfacción de las necesidades de subsistencia del trabajador y su familia.

Hacer énfasis en la estructura definitoria de la mercancía llevó a Marx a diferenciarse tajantemente de sus precedentes históricos y a subvertir los planteamientos habituales de la economía política. Los economistas que preceden a Marx hacen una tajante separación entre el operario y la mercancía resultado de su esfuerzo laboral. El trabajador es el **sujeto del trabajo** y la mercancía **el objeto de la acción productiva**. No es posible confundir al operario con los productos tridimensionales o las cosas que salen de sus manos y que están destinados a la satisfacción de una necesidad material o de una necesidad espiritual. Como Marx, en lo que al criterio para identificar una mercancía se refiere, no se limitaba al destino de la producción, sino que tomaba en cuenta su estructura definitoria, advirtió que en el

trabajador en cuanto tal había una cierta cualidad, a la que dio el nombre de **fuerza de trabajo**, que poseía, como cualquier satisfactor o cosa fabricada por los obreros para realizarse en el mercado, todos los factores que comprenden la estructura definitoria a que he aludido y que, por ende, cabía plenamente dentro de la noción de mercancía.

No sólo las mercancías generadas por la fuerza de trabajo eran mercancías; sino que también lo era la fuerza de trabajo que las generaba. Este fue el primer combate contra lo que me gustaría denominar la concepción cosística de la economía premarxista y de buena parte de la economía postmarxista vulgar. Esta modificación de enfoque no fue ni con mucho irrelevante y sin consecuencias, ya que con ellas se introdujo en la economía política el concepto de **explotación**.

La capacidad laboral, congénita al existente, al convertirse en fuerza de trabajo que se compra y vende en el mercado de la mano de obra, adquiere, como dije, una **cualidad especial**: valorizar el valor. Dicho de otra manera, o formulado en consonancia con lo expuesto en el presente escrito. La cualidad "misteriosa" de la fuerza de trabajo, tan clara a los magnates de la industria, consiste, por un lado, en responder a las exigencias de la pulsión apropiativa **extralimitada** del dueño del capital y, por otro, y al mismo tiempo, a las demandas de la pulsión apropiativa **limitadas** del trabajador asalariado. Las expresiones **delimitadas** o **extralimitadas** no tienen aquí, por lo pronto, un sentido moral o una denuncia de una distribución injusta del **producto de valor**. Alude sólo al hecho de que está en la **cualidad** de la fuerza de trabajo producir una **plusvalía** que se genera a partir del **límite** temporal en que se reproduce, con el salario, el valor de la fuerza de trabajo. El **trabajo necesario** tiene un límite. El **trabajo supletorio** se genera a partir de este límite y por eso es **extralimitado**. La **cualidad** de la fuerza de trabajo es primero, otorgarle al trabajador los bienes de consumo de primera necesidad que requiere para vivir, por termino medio, el operario y su familia. Ese es su **límite**. Y, segundo, hacerle llegar al afán de posesión del capitalista el plusvalor que rompe los **límites** de las necesidades básicas[1].

[1] Este carácter **extralimitado** no quiere decir que puede crecer sin límites. El capitalismo pone límites muy claros al crecimiento del trabajo excedente **en y por la competitividad**, pero ese es otro problema.

Además de los productos destinados al cambio, del dinero y de la fuerza de trabajo, podemos hoy en día hablar de un nuevo tipo de mercancías: las **mercancías-comercio** y las **mercancías-servicio**. La razón por la cual Marx no vislumbró éstas –o que lo hizo de manera fragmentaria y con titubeos– depende, creo, de las condiciones históricas que le tocó vivir. Pero hagámonos esta pregunta: en un mundo donde las esferas de la circulación y los servicios se desarrollan y expanden vertiginosamente ¿qué ocurre con la teoría del valor?

Salgámonos un momento de la esfera de la producción e instalémonos en la de la circulación. Los productos elaborados en las fábricas y talleres o cosechados en el campo tienen que enajenarse en el mercado. Pero frecuentemente, este último no se halla cercano al lugar de producción y las mercancías tienen que ser trasladadas por medio de alguno de los transportes de carga que ofrece la sociedad capitalista. Veamos el caso de los ferrocarriles. ¿Los ferrocarriles constituyen un servicio comercial o una industria? ¿Son empresas productivas o improductivas? ¿Generar plusvalía o no? Voy a adelantar mi respuesta: me parece que los ferrocarriles son una industria **sui generis**: lo que fabrican son **viajes** de pasajeros y **traslados** de mercancías. Loa viajes y traslados tienen un carácter mercantil porque reúnen todas las características de la estructura definitoria de la mercancía: el valor de uso de ambos reside en la utilidad del desplazamiento de un lugar del espacio a otro; su valor de cambio, en el precio que se cobra por llevar a cabo tal cosa y que en general recibe el nombre de pasaje en el primer caso y de tarifa o flete en el segundo; su valor, finalmente, se basa en el trabajo socialmente necesario para realizar dicho transporte. Estamos, pues, ante una industria que no se halla enclavada en la esfera de la producción, sino en la del comercio y que en vez de elaborar mercancías-producto, genera **mercancías-circulación**. ¿Por qué podemos llegar a la afirmación contundente de que los viajes y traslados son mercancías y que, por tanto, tienen un valor y un plusvalor? Condición fundamental de ello es **hacer abstracción de su carácter cuantitativo para quedarse sólo con su estructura definitoria**. Los desplazamientos en el espacio de objetos tridimensionales (satisfactores) o de personas no son cosas ni se consumen de igual manera que las mercancías-producto tradicionales, pro no pueden dejar de considerarse como mercancías generadas en lo que se podríamos denominar el ámbito de la esfera de la circulación. Los viajes y traslados no son entes tridimensionales. No son cosas, sino

locomoción de cosas; pero el traslado de algo en el espacio y el tiempo **es tan material como el algo que se traslada**.

Es importante subrayar que de la misma manera que el rebasamiento de la concepción cosística de la mercancía en el caso de la fuerza de trabajo, realizada por Marx, se funda históricamente en el crecimiento del proletariado industrial y en la consolidación del mercado de la mano de obra, la superación teórica de la concepción cosística del trabajo productivo es asimismo un producto histórico: depende del auge y evidente importancia de los ferrocarriles y otros medios de transporte.

En su inicio, el capitalista industrial era su propio comerciante. Él era dueño no sólo de los medios materiales de la producción, sino, en medida importante, propietario de los medios materiales de la circulación. Una vez que su fábrica elabora ciertos productos, él se encargaba de almacenarlos, trasladarlos al mercado, exhibirlos y venderlos. Con el desarrollo del capitalismo, estas diversas fases de la circulación se fueron desglosando hasta aparecer un conjunto de empresas comerciales, con una relativa autonomía, dedicadas a resolver los problemas de almacenamiento, traslado, exhibición y venta de los productos de otras firmas agro industriales.

Me gustaría destacar aquí la existencia de tres formas diversas de empresas comerciales: a) las dedicadas al **almacenamiento** y que producen las mercancía-conservación, b) las dedicadas al **desplazamiento** de las mercancías y que elaboran la mercancía-traslado y c) las dedicadas a la **exposición y venta** y que fabrican la mercancía-exhibición. Una formulación, conceptuación y clasificación con estas características, tiene que repugnar a quienes, de común acuerdo con la tradición, identifican las mercancías con los productos tridimensionales destinados al cambio e identifican las mercancías con los productos tridimensionales destinados al cambio e interpretan las diferentes fases de la circulación como los procesos improductivos pero necesarios para que las mercancías se transformen en dinero. ¿Por qué considero la conservación el traslado y la exhibición y venta como **mercancías**? Porque, auxiliado por la definición estructural de la mercancía, no me detengo en la forma cosística del producto sino que, trascendiéndolo, como Marx lo hace con la fuerza de trabajo, advierto que no sólo tiene carácter mercantil el producto

tridimensional destinado al cambio, sino que también lo tienen la conservación, el traslado y la exposición de las mercancías, que se generan en diferentes empresas desglosadas.

Pongamos el ejemplo del almacenamiento. En los almacenes, bodegas, instalaciones de depósito, se crea un producto específico al que he llamado la mercancía-conservación. Ello se debe, voy a insistir, a que en dicho negocio podemos reconocer un valor de uso, un valor de cambio y un valor. El valor de uso: el depósito y la conservación de las mercancías. El valor de cambio: el precio que le cuesta al dueño de las mercancías dicho depósito. El valor (como sustancia): el trabajo socialmente requerido para el almacenamiento.

Los mismos tres componentes básicos de la definición estructural de las mercancías aparecen en las **mercancías-traslado** (ferrocarriles, barcos, camiones de carga etc.) y en las **mercancías exhibición** (grandes tiendas, supermercados, centros comerciales, etc.)

Pasemos ahora a los servicios. Los servicios son aquella parte de la economía que produce satisfactores destinados a dar respuesta a uno o varios de los requerimientos humanos, de preferencia de primera necesidad, pero también de lujo. Tiene que ver, por ende, con el nacimiento, el desarrollo, la salud, la reproducción y muerte del ser humano. En la actualidad hay grandes empresas, con instalaciones amplísimas y con todos los medios materiales necesarios para su función, que crean **bienes-servicio** relacionadas con alguna o algunas de las fases de la existencia: maternidades, hospitales, escuelas, restaurantes, espectáculos, agencias de viaje, funerarias, etc.

En las **mercancías-servicio** generadas en todas estas instituciones, hallamos que la definición estructural de la mercancía puede aplicarse sin reserva. En todas hay un **valor de uso** de la mercancía –o una utilidad del bien-servicio–; en todas existe un **valor de cambio** –un precio que el usuario debe pagar por el servicio– y en todas hay un **valor** (como sustancia) que no es otro que el trabajo socialmente necesario –al interior de las grandes empresas de servicio– para producir, en todas y cada una de sus fases, la mercancía-servicio de que se trate.

¿Cuál es, por ejemplo, el **valor de uso** de una maternidad? La respuesta es clara: se trata de los nacimientos. Cuando los bebés nacían en casa, la mercancía-servicio **alumbramiento** aún no había nacido. Cuando aparecen empresas –maternidades– dedicadas a este fin, las cosas cambian tajantemente, los hospitales entregados a la realización de este servicio, tratan de que los alumbramientos tengan lugar en ls mejores condiciones tanto para el niño como para la madre. El **valor de cambio** es el costo del servicio, es decir, la cantidad que es necesario devengar para tener derecho a los servicios de la empresa. El **valor** es, en fin, el trabajo socialmente necesario de autoridades, médicos, enfermeras, afanadoras, etc., que se requiere para que el cometido de la empresa –los nacimientos– pueda llevarse a feliz término.

Es muy sencillo hallar los tres componentes de la definición estructural de la mercancía en todas estas empresas de bienes-servicio. La sociedad que vivimos es una sociedad empresarial. Los grupos económicos empresariales no se limitan ahora a elaborar mercancías-producto en la ciudad y el campo, sino que se han ido adueñando, y lo continúan haciendo, de la esfera del comercio –creando mercancías-circulación– y de los servicios –generando mercancías-servicio.

Si la teoría del valor se universaliza, o sea, si se la ve no sólo en la industria, sino también en el comercio y los servicios, también se universalizan las teorías de la plusvalía y de la explotación. No sólo hay una plusvalía industrial (del campo y la ciudad), sino también una plusvalía comercial y una plusvalía de los servicios. La suma de las tres plusvalías nos da la plusvalía social que puede ser definida como el trabajo social no retribuido del trabajador colectivo, que va a parar a manos de la burguesía (como síntesis de los capitalistas que operan en todas las ramas de la economía).

17.8. En la nueva etapa del capitalismo –el capitalismo globalizado– no sólo hay un incremento del proletariado **manual** –que, como dije, está ubicado en la esfera de la producción agro-industrial tradicional, y también en la de la circulación y en la de los servicios– sino del proletariado **intelectual**, de la nueva **clase intelectual**. En la más reciente fase del capitalismo la propiedad privada ha adquirido una nueva fisonomía: a los **dueños** de los medios **materiales** de producción en las fábricas y en la producción agrícola,

se añaden los **detentadores** de los instrumentos **materiales** de la circulación y de los terciarios. Pueden ser los mismos o no. Pero la clase capitalista ha ampliado su radio de acción hasta abarcar prácticamente toda la economía y extender la esfera **de la producción de valor** del sector fabril agro-industrial heredado del pasado, a los sectores del comercio y la circulación. El proletariado manual se ha incrementado, como dije, porque abarca a los operarios (que trabajan fundamentalmente de manera física) de todas las ramas de la economía. Pero otro tanto ocurre con la **clase intelectual** asalariada: comprende a los trabajadores que laboran esencialmente con medios **intelectuales** de producción, en todas las nuevas ramas de la economía.

En estas condiciones, la pulsión apropiativa de los individuos orienta su impulsividad en diferentes direcciones. Unos se adueñan de medios **materiales** productivos en la esfera de la producción. Otros en el comercio, los servicios o la banca. Unos más adquieren medios **intelectuales** de producción para poder hacer frente a la demanda de mano de obra **intelectual** en las esferas de la producción, la circulación o los servicios.

La infraestructura económica de la sociedad capitalista está integrada, como se sabe, por sus **relaciones sociales de producción**, las cuales están formadas, a su vez, por las **relaciones de producción** y por las **fuerzas productivas**. Las primeras hablan de los nexos –conflictivos o no– entre los protagonistas de la mencionada relación. Son vínculos interhumanos. El eje de estas relaciones de producción son las **relaciones de propiedad**, por medio de las cuales advertimos la vinculación económica y a veces la contraposición política entre el **ser social del poseedor** y el **ser social del desposeído**. Las fuerzas productivas aluden a la relación laboral entre la fuerza de trabajo y la naturaleza (materias primas) por medio de ciertos instrumentos de trabajo. Estos dos aspectos de las relaciones sociales de producción se dan unidos: **los trabajadores, al trabajar la naturaleza, contraen relaciones entre ellos mismos**...

Al hablar de las fuerzas productivas, conviene destacar el concepto de **composición** del capital. Esta última puede ser **técnica**, de **valor** y **orgánica**. La **composición técnica** del capital alude a la relación hombre/máquina, número de operarios que requiere un

instrumento productivo, o la relación, técnicamente condicionada, que existe entre la mano de obra contratada y los medios de producción o, dicho de otra manera, entre los componentes del **costo de producción**. La composición de valor hace referencia a lo mismo, pero en términos de valor, de manera tal, que alude a la cantidad de capital desembolsada para obtener capital constante (que no genera nuevo valor) y **capital variable** (que **varía** el valor del **trabajo necesario** añadiéndole el **trabajo excedente**). La **composición orgánica** sintetiza las dos anteriores: la técnica y la de valor. Se dice que una composición orgánica es **elevada** cuando el capital invertido en **capital constante** (capital fijo más materias primas más materias auxiliares), supera al **capital variable** (salarios) y viceversa.

Yo he propuesto hablar de unas **relaciones sociales de la productividad** que precisarían el contenido del concepto de la **composición técnica** del capital. Este último concepto alude, como expliqué, a la relación adecuada, desde el punto de vista del buen funcionamiento instrumental, entre la fuerza de trabajo y las herramientas de trabajo o la maquinaria. Los medios **materiales** de la producción no sólo exigen un número determinado de operarios, sino de operarios de diferente índole: trabajadores manuales y trabajadores intelectuales, etc. Por razones técnicas, una máquina necesita para funcionar, supongamos, 100 obreros más el 5% de trabajadores intelectuales. El capital se ve en la necesidad de invertir, entonces, una cierta cantidad de adquisición de la máquina, un salario **s** para cien trabajadores manuales y un salario **S** para los cinco trabajadores intelectuales. La relación entre **v** y **V**, o entre el salario destinado a adquirir mano de obra manual y mano de obra intelectual no es algo caprichoso o arbitrario, sino que es una exigencia de la composición técnica del capital o, de manera más explicita, de las relaciones sociales de productividad.

No de manera uniforme, pero sí de modo general, las relaciones sociales de productividad del capitalismo contemporáneo nos muestran una mayor importancia del trabajo intelectual –y, desde luego, del trabajo manual calificado, que se complejiza con la instrucción y la experiencia. El trabajo intelectual se incrementa en términos absolutos porque ya no opera únicamente en la llamada esfera de la producción agro-industrial. La composición técnica y las relaciones sociales de productividad nos muestran que las

empresas comerciales, bancarias y de servicios exigen no sólo trabajo intelectual. La nueva clase intelectual opera, en fin, en las ramas de la circulación y los servicios...

Más atrás decía que, al considerar el trabajo, hay que hacer un distingo entre su **tipo** y su **calificación**. Como al hablar del **tipo** me refiero a la índole específica del esfuerzo laboral, los trabajos se dividen en **intelectuales** y **manuales**, desde el punto de vista de su tipología. Como al aludir a la **calificación** hago referencia al grado de complejización o de **trabajo en la fuerza de trabajo** de la capacidad de trabajo, el trabajo intelectual se divide en **simple** y **complejo** y el trabajo manual en los mismos rubros.

Al hablar en la actualidad de la diferente **calificación** del trabajo intelectual, conviene poner de relieve que, en muchos casos, la diferencia entre un trabajo intelectual **complejo** y un trabajo intelectual **simple** no reside tan sólo en la cantidad de conocimientos que **posee** el primero a diferencia del segundo, sino a la **modalidad** del trabajo intelectual que realizan ambos. Hay, en efecto, un trabajo intelectual creativo, en perpetuo trance de investigación, que, si toma en cuenta el límite o el topo al que ha llegado el avance tecnológico, es para rebasarlo con el propósito de hacer avanzar la ciencia o la técnica. El programador electrónico, por ejemplo, el dedicado al desarrollo del **software** de las computadoras, realiza un trabajo intelectual **complejo** no sólo porque posee más conocimientos que el mero capturista de datos, sino porque en su trabajo creativo la imaginación y el vislumbre de necesidades futuras juegan un papel esencial. Con mucha frecuencia el desdoblamiento entre trabajo intelectual complejo y trabajo intelectual simple coincide hoy en día con la diferenciación de **trabajo intelectual creativo** y **trabajo intelectual mecánico**, rutinario, cuya función consiste en desempeñar una faena que, si bien es fundamentalmente intelectual, también es repetitiva y automatizada.

El trabajo manual presenta asimismo diferentes grados de calificación: hay un trabajo manual **simple** –el que puede realizar cualquier persona sin preparación por término medio– y un trabajo manual **complejo** –que implica un adiestramiento, un **trabajo en la fuerza de trabajo**. Creo que debe tomarse en cuenta que, no siempre, pero sí con frecuencia, la forma de complejizar o calificar el trabajo manual es introducirle **trabajo intelectual** o medios

intelectuales de producción. Se trata de un **trabajo intelectual subsumido al trabajo manual**. A diferencia del trabajo intelectual complejo –que carece de límites o topes materiales y que es o puede ser plena y constantemente creativo–, el trabajo manual, fecundado por la educción técnica y el dominio **intelectual** de la función, tiene siempre límites o barreras materiales: las que exige el **manejo** del aparato o los aparatos productivos. No es posible comparar, pues, el trabajo manual complejo con el trabajo intelectual calificado, pero sí con el trabajo intelectual simple y mecánico. Aún más, con mucha frecuencia, en el mercado de la mano de obra, se cotiza de manera más elevada el trabajo manual especializado que el trabajo intelectual simple y repetitivo. ¿A qué se debe tal cosa? A que en el trabajo manual calificado, sin perder su tipología, hay más trabajo en la fuerza de trabajo o más trabajo intelectual subsumido, que en el trabajo intelectual simple que no hace otra cosa que repetir y repetir operaciones elementales de carácter intelectual.

En su dinamicidad, la pulsión apropiativa persigue fines y valores. El cálculo racional que vincula medios y fines no es ajeno a la actuación de la pulsión mencionada: hay posesiones que actúan como **medio** para obtener posesiones que se vislumbran como **fin**. ¿Qué es, por ejemplo, lo que empuja a un trabajador manual **simple** a adiestrarse, a adueñarse del trabajo intelectual subsumido al material que se requiere para su especialización? No es sólo **adueñarse** de nuevos conocimientos, sino de dominar, con ellos, un aspecto más complicado del trabajo material y adquirir, así, mayor prestigio en la fábrica o corporación en que labora y vender su fuerza de trabajo en mejores condiciones que en el pasado.

17.9. La posesividad ejercida por las personas sobre las personas es una posesión secundaria, posesión que –al igual que la propiedad de cosas y de ideas– no es imaginaria sino real. **Las posesiones primarias son imaginarias, es decir, tanto irreales como ilusorias**: la niña no puede apresar el falo paterno, aunque lo desee. El niño no puede hacer suyo el seno materno, aunque se lo imagine.

La posesividad de las personas es real, pero ilusoria. Es **real** porque un individuo puede confinar a otra persona a una especie de prisión. Pero es **ilusoria** porque un

existente –en lo que íntimamente lo hace persona: en su libertad– no puede ser apropiado por otro, ni aun en la supuesta **entrega**. Una cárcel aprisiona al cuerpo, pero no a la conciencia o al alma. Los individuos no pueden, mediante su acto de dominio, eliminar o "devorar" la libertad ajena; pero sí les es dable acotarla, reducirle la cantidad y la calidad de sus opciones, de sus decisiones realizables.

He hablado de que el amor de pareja se halla, en genera, **enajenado**. Es un amor que no coincide con lo que podría y debería de ser. Su alineación se debe precisamente, creo, a que en él se mezclan los sentimientos intrínsecamente amorosos –lo afectivo-sexual– con la posesión. La pulsión apropiativa, acicateada por la inseguridad, pero también por el mero afán de poseer, se entremezcla y confunde con los afectos y llega al dislate cotidiano de establecer una ecuación de igualdad entre amar y poseer. Es de señalarse, por otro lado, que la familia se autorreproduce heredando de generación en generación dicho concepto de amor enajenado. La idea de que el amor se identifica con la "propiedad privada" de las personas no es privativa de algunas familias o de algunas generaciones, sino que es **la concepción generalizada y constante de la inmensa mayoría de ellas**. Los hijos saben que su madre, para decirlo de algún modo, es la mujer **de** su padre. Si se descubriera una "infidelidad" de la madre, por ejemplo, ello conturbaría no sólo al padre sino a los hijos. La pulsión apropiativa entra en la familia como Pedro por su casa. La esencia del amor enajenado consiste en interpretar a las personas como cosas y concebir por tanto que está justificado el apoderamiento de ellas. El hombre es dueño de "su" mujer, la mujer de "su" hombre, y quien rompa esta relación **interposesional** está mancillando el honor y la confianza del otro. **El honor y la fidelidad forzada nos no sino la sacralización de la "propiedad privada" de las personas**.

Respecto a la familia triangular, es de señalarse que no sólo el hombre se considera dueño de la mujer y ésta del hombre, sino que comúnmente los dos se sienten de modo simultáneo dueños de sus hijos. **A la "propiedad privada" de los hijos propia de la familia triangular**. Los padres frecuentemente quieren paliar sus frustraciones convirtiéndose en el destino de sus herederos. Educan a sus hijos, o los orientan y empujan, para satisfacer sus deseos, pensamientos e ideales y no para pensar con su propia cabeza y

decidir con su libre arbitrio. No fomentan en ellos el espíritu crítico. No los ponen alerta –porque no saben si pueden hacerlo– respecto a la ideologización del medio ambiente. No les explican en forma crítica el papel de la familia, como la gran incubadora del amor enajenado y la heterogestión. Los educan de acuerdo con una constelación de valores (morales, religiosos, políticos, etc.) que ellos han aprendido de sus padres y que se sienten impulsados a transmitir a su progenie. Los hijos aparecen como la materia prima, generalmente dócil y moldeable, en que ellos vuelcan sus anhelos, prejuicios e ignorancias. Son la **tabula rasa** en que proyectan su estulticia o mediocridad.

Podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que si hay algo en esta vida difícil de romper, o de hacer por lo menos a un lado, es el cordón umbilical, ese "cordón de hierro" que acompaña, consciente o inconscientemente, a tantas personas a lo largo de la existencia. Es muy posible que muchos de los hijos resientan la **esclavitud**, visible o invisible. Que pronuncien abiertamente o en su fuero interno palabras de rebeldía. Hasta existen verdaderos espíritus libertarios que tiene su primera lucha a muerte contra el poder en el seno familiar. Pero es muy frecuente que, ay, ya de grandes, habiendo contraído nupcias y haciendo establecido la consabida familia triangular, ejerzan en sus hijos, como sus padres lo hicieron en ellos, un autoritarismo ciego y dogmático que tiene su fundamento en el sentimiento o la ilusión, otra vez resucitados, de que sus hijos les **pertenecen**.

17.10. Las parejas se poseen. Pero tienen una mala conciencia de ello. Por eso velan su interposesionalidad y hablan del amor, como del matrimonio y de la familia, idealizándolo. "La posesión y los celos existen –se dicen entre ellos. Pero se pueden superar o soslayar. El amor no se halla enajenado, sino distorsionado circunstancial e individualmente por conductas impropias..." Hay casos, sin embargo, en que la pulsión apropiativa se ejerce son lujo de violencia y sin tapujos: este es el caso, por ejemplo, de la violación. En la violación aparece una libido sin control; pero más que nada un afán de apoderamiento, robo, cosificación.

El poder también intenta ocultarse. Presentarse como lo que no es, mostrar en un escenario sus "bondades" y su "necesidad histórica" y esconder entre bambalinas la razón de su existencia y los resortes que lo mueven. Hay, por eso, una **ideología del poder** que

pretende –y las más de las veces lo consigue– **conformar** a la sociedad de acuerdo con sus intereses.

Pongamos el ejemplo de la lucha electoral y la elección de los poderes en la democracia burguesa. Toda ideología, como falsa conciencia, tiene una **forma** –lo que dice ser– y un **contenido** –lo que es. La crítica a la práctica ideológica es, por eso mismo, ir de la apariencia al sentido real, de la superficie al fondo. Pero no sólo eso. También tiene que explicitar por qué se emplea esa **forma**, y no otra, y cómo aquélla enmascara el contenido y lo hace posible.

En apariencia la lucha electoral es la práctica que le permite a los individuos elegir, de acuerdo con sus preferencias, las autoridades de representación popular. La **forma** es, pues, "democrática": el pueblo elige a sus representantes. ¿Pero ocurre realmente así? Si no hay fraude electoral –lo cual frecuentemente es muy difícil– nos hallamos con esta situación: que hay, sí, **elección**, pero no de **representantes**, sino de individuos que van a ejercer el poder. Los gobernados eligen a sus gobernantes. En general, los mandatarios de los tres poderes; que surgen de las urnas en elecciones periódicas, son autoridades **sin control** real de quienes los eligieron y del pueblo en general. Dos son las causas más visibles de dicha actividad incontrolada de los dirigentes: por una parte, el no hallarse en comunicación constante con sus electores –informando regularmente de su gestión y escuchando (y atendiendo) las opiniones, reclamos y deseos de ellos. Por otra, la carencia en general, por parte del pueblo de los mecanismos pertinentes para destituir a sus elegidos si éstos evidencian que no responden a sus intereses y expectativas.

Me gustaría dar el nombre de **sustantivación** al proceso por medio del cual el representante electo por sus representados deja de ser tal para representar **sus propios intereses**. La sustantivación es una forma de **sustituismo**: el diputado, senador, etc., **sustituye** a sus electores, **secuestra** la iniciativa popular, adquiere poder, prestigio, dinero, y, junto con los integrantes de la cámara a la que pertenece, toma decisiones que obligan a los ciudadanos. Actuando de manera arbitraria y verticalista, pero diciendo no hacerlo,

comete violencia contra el inalienable derecho de participación de los electores: pero envuelve su acción en la nube de polvo del engaño...

17.11. El **síntoma** es la señal o el significante (Lacan) de un trastorno. El joven Freud explicaba el síntoma de la **histeria** del siguiente modo: el instinto libidinoso, que implica una carga energética determinada, tiende a su satisfacción. Pero antes de lograr ésta, tropieza con una represión (**coraza** le llamará Reich) que no fagocita o elimina la energía inherente a la pulsión, sino que la obliga a desplazarse hacia el síntoma. El psicoanálisis debe emprender el camino inverso: ir del síntoma a la represión y de la represión a la **libido**, que no es sino la energía sexual de que se halla cargado el instinto amoroso. Si la **pulsión apropiativa** es "energética" –repárese que pongo este término entre comillas–, ¿se mostrará perifrásicamente, en fin de cuentas, como un síntoma patógeno? ¿Podemos decir, como en el caso anterior, que la pulsión apropiativa, que implica una cierta impulsividad –en el significado **categorial** que le doy a la palabra–, tiende a su satisfacción y que, al ser reprimida, se manifiesta en y como síntoma? Vayamos por partes. La pulsión apropiativa es, en efecto, un afán, una tendencia a, un hambre de. A este carácter dinámico de la pulsión –que nace con el individuo y se halla incorporada al reservorio del inconsciente–, le doy el nombre de **impulsividad**. En tanto impulsividad, la pulsión apropiativa **tiende** a su satisfacción –que es el apoderamiento: imaginario, real o ilusorio. Si el bien perseguido se hallara ante el existente o fuera un "ser a la mano" (Heidegger), y no hubiera ningún obstáculo a su afán de apoderamiento, la impulsividad satisfaría su compulsión consecutiva. Pero, como en el caso de las neurosis, la tendencia es –o puede ser– retenida de golpe por una prohibición, una cerrada de paso, un impedimento interno o externo. **Impedimento interno**: la convicción **superyoica** de que el afán de posesión no debe extralimitarse. **Impedimento externo**: las condiciones objetivas –la **morfée** del entorno– que no permiten la satisfacción de la dinámica pulsional. La **represión** no anula o evapora, sin embargo, la impulsividad que trae consigo la pulsión apropiativa, sino que la desvía también hacia el jeroglífico de la sintomatología. ¿Cuáles son los síntomas de esta dinamicidad desviada: son la **envidia** (como tristeza por el poderemiento ajeno), el **odio**, el **rencor**, el sentimiento de inferioridad, la **venganza**. Vivencias, estados de ánimo que pueden conducir al **oportunismo**, el **fraude**, la **imitación** del poderoso, la **falta de**

escrúpulos, la **sobrevaloración del dinero y del poder**... Verdaderas enfermedades anímicas. Síntomas patógenos. Existentes enajenados a su propia animalidad.

¿Pero hay otro camino? ¿La enajenación es una fatalidad, algo insoslayable o, si se prefiere, una maldición?

SEGUNDA PARTE

¿Qué del porvenir?

Capítulo XVIII
EN TORNO AL CONCEPTO DE ENAJENACION

El concepto de enajenación tiene, por lo menos, tres sentidos: uno **psiquiátrico**, otro **económico** y uno más **filosófico**. De los dos primeros diré, a vuela pluma, que aluden a una pérdida de la actividad "normal" del aparato psíquico y al acto por medio del cual se vende un bien determinado, respectivamente. La enajenación, como noción filosófica, tiene una larga y compleja historia desde Rousseau hasta Hegel y Marx, a la que no me voy a referir. Pero si quiero subrayar que la noción de la que hablo ha sido objeto –lo diré generalizando– de dos interpretaciones divergentes: las que la asocian son una **caída** del ser humano y las que la ven como una mostración del carácter deformado y defectivo que ha acompañado desde siempre a los existentes. La **entfremduung** (extrañamiento, enajenación o alienación) ha sido vista por los pensadores como el **ser-fuera-de-sí** o, si se prefiere una terminología escolástica, como una **existencia-divorciada-de-su-esencia**. Se dice de un individuo o de un grupo social que **se halla enajenado** cuando ha dejado de ser lo que era (una unidad entre la existencia y la esencia). En un caso, la armonía entre la existencia y la esencia se da **en el pasado**, en otro se da, si es que se da, **en el futuro**. Las dos interpretaciones coinciden en que el hombre vive **en pleno extrañamiento de sí** o que es un ente excéntrico o alienado; pero conciben de manera no sólo distinta sino antagónica el origen de dicha alienación: para uno –por ejemplo los cristianos–la génesis del extrañamiento advino al hombre con la **caída** (el pecado original). Para otros –por ejemplo los marxistas– la enajenación ha sido connatural a los hombres porque **nunca ha existido la desenajenación**, el comunismo primitivo nada tiene que ver con el paraíso e, inclusive, no es la propiedad privada la que engendró la enajenación sino al revés: fue la enajenación la que dio pie a la propiedad privada[1].

Yo soy partidario –como se desprende de lo que he escrito con anterioridad y, sobretodo, de lo que voy a aducir a partir de ahora– de la segunda interpretación. El existente nace enajenado y otro tanto ocurre con la sociedad, los grupos sociales, las clases. El hombre no viene de un paraíso perdido, ni nos es dable decir, con Rousseau, que el **bon**

[1] Consúltese "Marx y el trabajo enajenado" en **Génesis y estructura de la revolución cultural**, **obra filosófico-política** de EGR, T.V, Ed. Domés, México, 1987.

sauvage nace puro de las manos de Dios y se corrompe en y por las de la sociedad. Antes he hablado de la **patología del ser** (Martínez Ocarnza) que quiero limitar al existente: **el hombre nace enfermo**. Todo conspira para que tenga lugar esta patología: lo subjetivo y lo objetivo, la **hylé** y la **morfeé**, el yo y sus circunstancias.

Pero si soy partidario de esta interpretación, habrá que hacerse las siguientes preguntas: ¿hablar de una patología del existente vuelve imposible la desenajenación? ¿Reconocer la existencia de una **pulsión apropiativa** –entre otros impulsos egoístas que conlleva la subjetividad– es condenar a los hombres a la imposibilidad de la emancipación? ¿El hombre está "mal hecho" y su defectuosa naturaleza es incambiable para siempre?

Algunos así lo piensan. Creen que esta posición, a la que califican de **realista**, explica por qué los hombres se encuentran, a lo largo de la historia, en constantes disensiones, luchas, guerras. Estos individuos no le apuestan al cambio –mientras teorizan bajo la complaciente mirada del poder– porque ¿qué beneficio puede traer aquél si el ser humano dada su naturaleza, no podrá nunca desembarazarse de la enajenación? Otros opinan que si este fuera el caso, si el egoísmo, la ambición, el afán posesivo fueran inherentes al ser humano y parte esencial de su naturaleza, entonces el hombre, como especie, estaría imposibilitado para saltar del reino de la necesidad al reino de la libertad. Pero que afortunadamente –insisten– esas tendencias y conductas antisociales y negativas no tienen su origen en una supuesta naturaleza humana o en un código genético heredado de generación en generación, sino en la realidad objetiva o, como la llama Marx, en el **ser social**. Si, por consiguiente, el **ser social**, así concebido, determina la **subjetividad social**, y las vivencias y conductas nocivas pertenecen a esta última, lo que hay que hacer es cambiar el **ser social** –por ejemplo "socializando" los medios económicos de producción– para que, por añadidura, se transforme la conciencia social y los pensamientos y actitudes egoístas sean erradicados. El marxismo doctrinario piensa que no verlo de esta manera y suponer que la patología del ser humano se halla no sólo afuera del hombre sino en su interioridad anímica, es una concepción **pesimista** que desarma a la clase trabajadora en su lucha y beneficia al enemigo.

Mi planteamiento, como ya dije, es otro. Estoy convencido de que **la desenajenación es posible si y sólo si advertimos los alcances y la profundidad de la enajenación**. Lo asenté en esta forma: la "terapia" debe partir de la justeza del diagnóstico. Una patología grave, enraizada y honda, no se "cura" si suponemos que es más benigna y superficial. Los **deseos de curación** no pueden ni deben alimentar en nosotros la idea de que un padecimiento grave en verdad no lo es tanto, ya que, así, aún tenemos esperanzas...

Pienso que la patología del ser humano es grave, pero no incurable y que hay que verla en toda su crudeza para empezar a trabajar en su superación. Estoy convencido, además, de que una de las muchísimas causas por las que el hombre no se ha podido emancipar hasta ahora es por creer que **el extrañamiento de sí** tiene su origen única o fundamentalmente en las relaciones socioeconómicas o **en la morfeé**, cuando es indudable que también se genera en la subjetividad de la criatura o **en la hylé**.

Si la enajenación de los individuos está **codeterminada** tanto por la **hylé** subjetiva cuanto por la **morfeé** objetiva ¿cómo pugnar contra los aspectos enajenantes de ambas? Si, en especial, una parte importante de la enajenación se gesta en el aparato psíquico del existente ¿cómo combatirla? Trataré de responder en primer término a esta última pregunta. La lucha contra los desmanes, por así decirlo, de la pulsión apropiativa tiene que ver con todo del aparato psíquico. Para aclarar esto resulta conveniente advertir cómo en la segunda tópica de Freud se recoge y amplía la primera. La inicial divide al alma del individuo, recordemos, en **conciencia**, **preconciencia** e **inconsciente**. La segunda en **superyó**, **yo** y **ello**. La segunda tópica está conformada en realidad de esta manera:

Segunda Tópica	Primera Tópica
Superyó	
Yo	Conciencia (y preconciencia)
Ello	Inconsciente

El **ello** es todo él inconsciente. El **yo**, todo él consciente. Pero el **superyó** tiene una parte consciente (y preconsciente) y otra parte inconsciente.

En la lucha contra los efectos nocivos y alienantes de la pulsión apropiativa puede y debe participar el **yo**. Para hacerlo debe vigorizarse y su fortalecimiento no puede venir de otro lado que del rechazo, en la medida de lo posible, de la coacción del **superyó** (y de las presiones del **ello**).

El **afán de posesión** no sólo tiene un origen en el **inconsciente** o en el **ello**, sino también en el **superyó**. El **superyó** –que agrupa prohibiciones morales e "ideales del yo"– indoctrina al existente –vía la introyección, el proceso educativo y los mecanismos de la ideologización– en la necesidad y conveniencia del apoderamiento. Canta loas a la propiedad privada, y, de manera más o menos subrepticia, presenta la apropiación y el poder como algo natural al hombre, insoslayable e imprescindible. En estas circunstancias quien pugne contra la enajenación, tiene necesariamente que hacer una crítica al **superyó** que lo ha indoctrinado o lo está indoctrinando debe empeñarse en advertir cómo los aspectos enajenantes de la **morfeé** o de la ideología prevaleciente han sido o están siendo introducidos en su aparato psíquico y en su **hylé** a través de ese **superyó puesto al servicio del sistema imperante**. Tiene, pues, que desestructurar el superyó, reconformar su signo y combatir la parte más oscura y rebelde del mismo: su parte inconsciente. En este sentido he dicho, parafraseando a Freud, que **ahí donde está el superyó debe estar el yo**. Pero vayamos a la parte más importante del problema: ¿cómo combatir los aspectos negativos de la **pulsión apropiativa** que aunque se revelen al yo tiene su origen en el **ello**? Pregunta que debe ser ampliada de la siguiente manera: ¿cómo luchar contra ellos y en dónde?

La enajenación social contemporánea encarna, de manera nítida, en estos tres sectores: las **relaciones de producción**, las **fuerzas productivas** y el **sistema de poder**.

a) **Las relaciones de producción**

Las **relaciones de producción** comprenden, como una de sus partes sustantivas, ciertas **relaciones de propiedad** condicionadas por la formación social en que tiene lugar. en el capitalismo estas relaciones desdoblan a la sociedad empresarial en dos clases sociales: los dueños de los medios materiales de

producción y los desposeídos de ellos. **Ambas clases están enajenadas**, pero por diferentes razones. Los primeros, porque monopolizan el capital y el capital es, en esencia, trabajo excedente no remunerado. La pulsión apropiativa se realiza en ellos de manera **extralimitada**. Los segundos, porque son despojados del plusvalor o sea del trabajo por ellos generado después de crear el equivalente de su trabajo necesario (o sea el valor de su fuerza de trabajo). El resultado de **afán de posesión** tiene en ellos una realización **limitada y a veces en extremo insuficiente**. Si tomamos en cuenta que **el origen de la desigualdad es la propiedad privada** (Rousseau), la solución objetiva, morfética, del conflicto es la **socialización de los medios** materiales **de la producción**, lo cual implica una **revolución económica**. Pero si la revolución económica se lleva a cabo sin una subversión subjetiva, si se modifica la **morfeé** pero se deja intacta la **hylé**, la desenajenación no está garantizada, porque el afán de apropiación buscará otra coyuntura para poder realizarse. Por eso hay que buscar la forma de subvertir la subjetividad del existente.

La organización corporal no sólo "pone la pulsión apropiativa a la libido en la parte inconsciente del aparato psíquico, también "sitúa" ahí lo que se suele llamar instinto gregario y que yo prefiero denominar, por razones conocidas, **pulsión gregaria**. Las pulsiones son algo así como **canales de impulsividad**, cauces por las que discurre un afán, riachuelos donde se desplaza una apetencia en busca de satisfacción. No se hallan perpetuamente separados como departamentos estancos o como rieles que corren paralelos sin unirse jamás. Llamo **plasticidad de las pulsiones** a la capacidad que éstas presentan muchas veces de hacer confluir sus respectivas impulsividades. Pondré dos ejemplos de esta plasticidad. La apropiación limitada de medios de consumo –o sea en la cantidad necesaria para la supervivencia– muestran la confluencia de la pulsión apropiativa y el "instinto" de conservación. La industria militar y el tráfico de drogas –ganar dinero matando y enfermando a nuestros congéneres– devela la confluencia de una pulsión apropiativa extralimitada y la pulsión tanática.

La **desenajenación** es posible porque existe la **plasticidad** de las pulsiones y, por consiguiente, su reencauzamiento y reorientación. Un movimiento de plasticidad deseable es el de **la confluencia entre la pulsión apropiativa que tiende a extralimitarse y la pulsión gregaria**. El resultado de este encuentro pulsional es la **propiedad colectiva**. En lo **nuestro** no desaparece la apropiación, mas se objetiva como **apropiación solidaria**. El afán de poseer se cumple, pero también la pulsión gregaria. Esta confluencia de las dos pulsiones ha existido desde siempre y hasta en el sistema capitalista extremo –donde el individualismo en general y el individualismo económico en particular adquieren sus perfiles más deshumanizados– hay múltiples ejemplos de esta propiedad colectiva: existen jardines, calles, monumentos, seguro social, derecho de libre circulación, etc. públicos. Aunque el capitalismo es uno de los sistemas que más luchan por cambiar la propiedad colectiva en propiedad privada, aunque es la dictadura de lo **mío** y de lo **tuyo**, no puede negar del todo la confluencia pulsional del impulso apropiativo y el sentimiento solidario.

La prehistoria de las pulsiones son los instintos. Así como el hombre es un **animal práctico** (y racional y espiritual, etc.), la pulsión es un **instinto humano**. La pulsión excede al instinto, pero comprende a lo meramente instintual. Cuando afirmo que el concepto de **ser social** deber ser reelaborado, cuando asiento que en él debe incorporarse no sólo la estructura de la **morfeé** sino el contenido básico de la **hylé**, estoy sugiriendo que en el **ser social** no sólo influyen las relaciones de producción y el reservorio de las pulsiones, **sino la parte instintivo-zoológica** comprendida y superada en éstas. **La desenajenación pasa por la domesticación de la parte instintiva de las pulsiones**. Así como amaestramos a los animales, los traemos al redil de lo humano y los convertimos en amigos y compañeros nuestros, no de otro modo debemos tratar a nuestros instintos, cuando éstos conspiran para que las pulsiones, a ellos enajenados, bestialicen al hombre y lleguen a la creación de un monstruo, fascista y depredador, que supera con creces la limitada bestialidad de los animales.

La domesticación del instinto es **poner a raya** nuestra animalidad. Ello es posible, entre otras razones, por la **plasticidad** de los instintos humanos. Mas antes de profundizar en este tema, hablaré de los antecedentes, en la historia natural, de dos conductas divergentes, aunque a veces no tanto, entre las diversas especies de los animales. Darwin, T. Huxley, H. Spencer creyeron encontrar y encontraron en la **lucha por la existencia** y su resultado: **la supervivencia del más apto**, la dinámica esencial de la vida animal y el secreto de la evolución de las especies, que tomó o coincidió, con los planteamientos atisbadores de Sain Hilaire, del mismo Goethe y, más que nada, de Lamarck. Detrás de la lucha de la existencia o –su exageración: la lucha de todos contra todos– se hallaba el **instinto de conservación** –al que pertenecía, en confluencia con él el instinto de apropiación y una serie de impulsos y tendencias que podríamos llamar **egoístas**. Hubo otros naturalistas del siglo XIX entre los que destacó P. Kropotkin, quien, en su espléndida obra **El apoyo mutuo** quiso y pudo ver la historia natural en otra perspectiva. Para él, sin negar la selección natural, la **cooperación** juega un papel esencial, tan esencial o más que la **lucha por la vida**. Kropotkin investiga no tanto o no sólo lo que ocurre entre las diferentes especies, sino lo que, en multitud de casos, sucede, en general, **al interior de las especies**. Y un dato incuestionable que arroja este punto de vista es que, de común, al interior de cada especie predomina la cooperación, la ayuda mutua. Entre las especies hay lucha, pero adentro de ellas solidaridad. O quizás sea mejor decir: una **división instintivo-gregaria del trabajo**. La vida de las termitas, las abejas, las hormigas, etc. de Fabre, Maeterlinck nos mostrarían lo que significa la división del trabajo en el mundo animal apuntalada por el instinto gregario. Para Kropotkin y otros naturalistas, una de las causas por las que una especie se impone sobre otra no es sólo por su mayor fuerza, agresividad o astucia, sino **por su organización interna, pasada en la cooperación y el insitito gregario**. Es interesante que el **capitalismo y el racismo** halle sus antecedentes en el darwinismo, esto es, en la lucha por la existencia –que implica el individualismo de la disputa– mientras que el **anarquismo** busque y cree hallar los antecedentes instintuales de la **autoorganinación** y el **autogobierno** en la cooperación de los animales. El

marxismo dice que éste, el mundo que vivimos, es el **reino de la necesidad** porque los humanos en vez de ser dueños de su destino y **sujetos** de la historia, son **objetos** de ella y víctimas de su desenvolvimiento. El capitalismo es un **régimen darwinista** porque su **modus operandi** responde a la **selección natural** y todo lo que implica. Pero el diagnóstico marxista de la **enajenación** –a pesar de sus geniales atisbos– es superficial y no del todo adecuado, probablemente porque cuando Marx abordó los problemas del trabajo enajenado y hasta del capital, la psicología científica no había sido desarrollada.

b) Las fuerzas productivas

Las **fuerzas productivas** comprenden tres elementos: la fuerza de trabajo, el **instrumento** y el **objeto de trabajo** (o la materia prima). Las fuerzas productivas están bajo el control del capital. El capital, en efecto, se hace de fuerza de trabajo (como **u**) y de instrumentos y materias primas y auxiliares (como **c**) para convertirse en el **dinero progresivo** que discurre por la fórmula D-M-D. He hablado ya en otro sitio de la **composición técnica del capital variable**, entendiendo por ello la diferente proporción en que se requiere combinar trabajo intelectual y trabajo manual en un proceso productivo. Dado que hay demanda de trabajo intelectual, algunos miembros de la sociedad deciden prepararse intelectualmente para aparecer en el mercado de la mano de obra como oferentes. ¿Por qué su pulsión apropiativa se endereza a la consecusión de una carrera técnica, científica, etc.? Porque este apoderamiento de conocimientos resulta beneficioso por diferentes razones: la posibilidad de vender una fuerza de trabajo intelectual a las empresas o al estado que lo demandan, la obtención de un mayor salario, el ubicarse en puestos de mando, el adquirir cierto prestigio y hasta el amor al saber que es frecuente, si no imprescindible, en el ser humano. De aquí podemos sacar la conclusión de que **el afán de posesión se mueve en dirección a un valor**. La desigualdad de los hombres no sólo se origina en la propiedad privada –de las condiciones **materiales** de la producción–, sino también en el diferente acceso que tiene los hombres a la cultura y a la adquisición, con ella, de medios intelectuales de producción. Aquí también podría subvertirse la forma habitual del adueñamiento

de los conocimientos. Así como el capitalista, al adueñarse de medios productivos materiales, genera el desdoblamiento de la sociedad en capitalistas y trabajadores, el intelectual, al apropiarse de información privilegiada, produce el desdoblamiento de la colectividad en manuales e intelectuales. El primero creo la desigualdad material, el segundo la desigualdad intelectual. La superación de la primera de estas desigualdades se logra con hacer con fluir la pulsión apropiativa y la pulsión gregaria y, por consiguiente, **socializar los medios materiales de la producción** que, por consiguiente, ya no serán **míos** ni **tuyos** sino **nuestros**. Proceso todo éste que puede recibir el nombre de **revolución económica**. La solución de la segunda de las desigualdades –una desigualdad técnico-funcional– se obtiene asimismo con hacer coincidir la pulsión apropiativa con la pulsión gregaria y, consecuentemente, **socializar los medios intelectuales de producción**. ¿Cómo hacer tal cosa? Diluyendo gradualmente la contraposición: **proletarizando el trabajo intelectual e intelectualizando el trabajo manual**. Proceso todo él que puede llevar la denominación de revolución cultural. Las revoluciones **económica** y **cultural** –que habrán de articularse– son las luchas fundamentales para dar al traste con **las desigualdades clasistas** que embargan, enajenan, enferman a los hombres a través de toda su historia. Las dos revoluciones tiene –no pueden dejar de tener– diferente carácter y distinto tiempo de realización. La realización de la **revolución económica**, desde cierto punto de vista, es relativamente fácil porque se puede llevar a cabo en un acto o en un número determinado de actos, y a que **se trata sólo de transmutar la propiedad privada (o estatal) a propiedad colectiva**. La realización de la revolución cultural es más compleja porque no puede solucionarse con un acto o varios, sino que **es un proceso en que unos individuos pasan sus conocimientos a otros** y sólo en un período amplio de la historia se verá en impetuoso crecimiento cultural del pueblo y la permanente e irrefrenable tendencia hacia la igualdad...

c) El sistema de poder

El secreto último del poder, desde un punto de vista hilético, está en la **apropiación** de unas personas por otras. Apropiación significa aquí confiscación

de la libertad de acción, restricción del tiempo. Quiere decir también coartar a los otros su individualidad y tratarlos como **medios** o **cosas** y no como **fines** o **personas**. El afán de posesión enderezado a dominar, subordinar y hasta devorar canibalescamente a los otros se produce claramente, para no hablar sino de tres ámbitos, en la **pareja**, en la **familia** y en las mil y una formas que asume **el poder**, micrologica o macrológicamente.

He analizado ya cómo en los individuos que se unen en pareja hay ciertos mecanismos– basados en la inseguridad– que conducen, a veces de manera subrepticia e inconsciente, otras de manera deliberada y obsesiva, a **poseer** al o la otra. Se trata no de una posesión **lineal** como la que tiene lugar cuando un existente se adueña de un bien material, sino **bilineal** porque el poseedor es poseído y porque el poseído es poseedor. La **interposesionalidad** es la característica más visible de este tipo de relación. Soy de la idea de que no sólo el hombre en general se halla **fuera de sí**, como dije páginas atrás, sino que el amor –una de sus más preciosas expresiones– también se halla enajenado. El amor enajenado no es otra cosa que la confusión de lo afectivo-sexual (las características definitorias del amor humano) con la posesividad. ¿Es posible desenajenar el amor, buscar y salir al encuentro no de lo que es sino de lo que podría ser? Sólo hay una respuesta: la desalienación de la **pareja**-**enajenada**-por-**el**-**amor**-**enajenado** unicamente es posible si se elimina del amor la posesión. Para llevar a cabo tal cosa se necesita un yo vigorizado que ponga a raya el afán de apoderamiento que trae consigo una pulsión apropiativa acicateada por la inseguridad. La pulsión apropiativa no puede dejar de operar en este punto, peor como un **tener no posesivo**, aun más, un **tener anti-posesivo**. Se trata de una pulsión apropiativa **limitada**. ¿Limitada a qué? Limitada al respeto de la libertad y la personalidad del otro. El amor enajenado surge, en cambio, de un afán de posesividad **extralimitado**. El tener no posesivo es contar con alguien, tener su amor –no su persona– recibir, no arrebatar, convenir libremente con la otra persona el tipo de relación que mantendrán. El **tener no posesivo** es también la confluencia entre la pulsión apropiativa (tener) y la pulsión gregaria (sin

posesividad). Vuelve a mostrarse aquí la plasticidad de las pulsiones. Para entender claramente esto, hay que recordar que no es lo mismo el instinto gregario, propio del mundo animal, que la pulsión gregaria. Un elemento fundamental de esta ultima es **el sentimiento de la alteridad**. No sólo comprende la tendencia a unirse a los otros, a cooperar con ellos o a brindarse apoyo mutuo, **sino a reconocer en cada hombre un alter ego**, alguien tan libre y autónomo como uno mismo. El **tener no posesivo** implica, pues, la confluencia del afán de posesividad –limitado al tener no posesivo– y la pulsión gregaria que implica la alteridad. En otro sitio he dicho que el amor enajenado debe ser combatido con un **convenio de libertad** entre los amantes.

Se dice de un hombre y una mujer que se hallan "comprometidos" cuando están destinados a "pasar a ser propiedad uno de otro" mediante un contrato civil y/o religioso. La esencia del **contrato**, consiste en "entregarse" un cónyuge a otro en la forma de la **"propiedad privada" de las personas**. A pesar de las diferencias que pueden existir, y existen, entre la propiedad privada de las **cosas** y de las **personas**, hay un género común estructural que las aproxima. Tan es así que, para buena parte de los códigos civiles, el adulterio es considerado de hecho como una especie de robo o usurpación. La adúltera, por ejemplo, ha proporcionado a un tercero lo que sólo pertenecía, por ley, al esposo legítimo. Todo lo anterior nos lleva a la convicción de que el **contrato** habrá de ser sustituido por lo que he denominado el **convenio de libertad**. El contrato liga a las personas de manera posesional. Es, por así decirlo, la forma jurídica que asume la pulsión apropiativa. **Es habitual entonces pensar que el hecho de amar no es sino el acto por medio del cual se prescinde de la libertad; se entrega la libertad al otro**. El contrato, si se cumple, en un altísimo número de casos acaba por convertirse en sacrificio: se sacrifican las inquietudes, el deseo de variación, el apetito de nuevas experiencias, la fidelidad con uno mismo. Sacrificio éste que, a la larga, y a veces a la corta, acarrea la **curva de frustración** que suele deteriorar las relaciones monogámicas al cabo de cierto tiempo. El **convenio de libertad**, por lo contrario, rechaza terminantemente la interpretación **cosística** de las personas.

Para este convenio, las personas se **vinculan**, no se interposeen. Para él, como los individuos no son cosas ni utensilios, no son susceptibles, o no deben serlo, de caer bajo la órbita de la propiedad privada. Si la esencia del contrato es la posesión, la naturaleza de este convenio es la libertad. Si el contrato trata al otro como **medio**, el convenio lo trata como **fin** (Kant). Si la interpretación "contractualista" del amor consiste en expropiar la autonomía, si, a partir del contrato, la "soldadura amorosa" es concebida precisamente como la "renuncia" a toda libertad, la interpretación que emana del **convenio de libertad** se funda en **el respeto constante de la independencia y el derecho de ejercer la libertad del cónyuge o la pareja**. Para el convenio de libertad –que compete a dos personas y no a los prejuiciosos del medio ambiente– un existente que "posee", que coerciona, que limita, no ama, sino cosifica. O si se quiere: "ama" de modo enajenado, brutal, distorsionante.

De la misma manera que en la llamada "unión libre" (donde no se asume el **convenio de libertad**) **se reproducen las características decisivas del contrato**, puede ocurrir que, quienes han decidido programar su vida a partir del convenio antes dicho, juzguen conveniente en un momento dado contraer nupcias "por lo civil", tomando en consideración alguna de las ventajas sociales que podría acarrear tal cosa (protección a los hijos, herencia, etc.). El problema, como se comprende, no es el **papel**, **sino la concepción que se posea respecto a la relación que debe existir entre los miembros de la pareja**. Sin embargo, no debe bajarse la guardia frente a la institución tradicional del matrimonio civil, porque al **papel externo** frecuentemente corresponde, por así decirlo, un **papel interno**, de modo tal que quien se casa por lo civil, no sólo se somete a un contrato jurídico (con todo lo que implica) sino que considera a dicho papel como la forma objetiva de su prejuicio cosificante y apropiativo. Dos son las modalidades en que el **convenio de libertad** puede desplegarse: la **cerrada** y la **abierta**. La cerrada tiene en común con la monogamia el que en ella los miembros de la pareja deciden excluir a todo tercero. Pero se distingue de aquella en que dicha exclusión es libre y, por lo tanto, rescindible. Para el convenio de libertad –que se lleva a cabo sobre

la base de que los contrayentes son **personas**– la pareja es libre de decidir vincularse con exclusividad, y de hacerlo de hecho; pero es libre también, en consecuencia, de abandonar o no el convenio anterior a favor de una relación **abierta**. La decisión de que una relación sea **cerrada** o **abierta** es un acuerdo de los dos componentes de la díada, no la imposición del deseo de uno solo. Es algo contrario al convenio el que alguien **obligue** a la otra persona a asumir sus deseos individuales. El hombre que, por ejemplo, se empeña en que para su compañera la relación sea cerrada, mientras que para él lo sea **abierta** (y que lo quiere no como una opción mancomunada, sino como una **imposición**) está negando el convenio de libertad e introduciendo, de modo machista y arbitrario, la pulsión apropiativa en su forma del **tener posesivo**. La mujer que, en otro ejemplo, deseando una relación **cerrada** tanto para ella como para él, logre **imponer** –echando mano de su astucia– esa forma a un hombre que no querría ser constreñido de esa manera, también está negando el convenio de libertad y poniendo en juego el afán cosificante de posesividad. Estos son tan sólo dos ejemplos en que no se lleva a cabo el **convenio de libertad**. Hay, como se comprende, muchos otros. La base de este convenio es, lo repetiré, el común acuerdo, pero un común acuerdo que tiene su sus sustentáculo en la convicción de que no es un contrato jurídico –cosificante sino la común aceptación de que se trata **de la vinculación amorosa de dos libertades**. También es parte de este convenio la forma o las modalidades muy específicas y particulares en que se decida en común si la relación es cerrada o si es abierta o si, en el caso de ser abiertas, se tome la decisión de que sea expresa y conocida por el otro o si se opta porque sea tácita, existente pero no declarada, etc. La posibilidad de normar la vida amorosa de la pareja en y por el **convenio de libertad** implica un trabajo interior –el trabajo interior de un yo fortalecido–, una lucha contra la pulsión apropiativa extralimitada, un combate contra la inseguridad y, por consiguiente, contra los celos. Implica, en una palabra, sustituir el apoderamiento por el **tener antiposesivo**. Pero implica también el desembarazar la idea y la experiencia del amor de sus envenenados vínculos con la posesión. No es otra cosa, pues, que la pugna por **desenajenar el amor**. Se trata de la **revolución amorosa** que, junto con otras revoluciones de las que he hablado,

y unas más de las que voy a hablar, forman el **proceso de revoluciones articuladas**, indispensable para emancipar al ser humano.

Capítulo XIX
REFLEXIONES SOBRE LA ENAJENACIÓN Y LA DESENAJENACIÓN DE LA FAMILIA

19.1. Casi no es necesario insistir, por muy sabido, que la familia adquiere diferentes formas de acuerdo con la clase social a la que se integra –burguesa, intelectual, proletaria–, el carácter del país en que existe –altamente desarrollado o no–, el espacio geográfico en que se encuentra –ciudad, campo– y el tiempo o el siglo al que pertenece o perteneció, etc. La familia es la primera y mas originaria expresión del **mitsein** (ser con) que diría Heidegger, y no puede escapar de la historicidad de todo lo que compete al existente. Aludiendo, ahora sólo a la familia predominante en el sistema capitalista –lo cual logra abarcarla en una enorme extensión dada la globalización del capital–, puedo señalar que, a pesar de sus indiscutibles diferencias de forma, presenta algunos elementos comunes; existentes en general o en muchísimos casos. Antes que nada hay que subrayar que se muestra como una organización verticalista, jerarquizada; algo así como el **laboratorio de heterogestión** que, además de los sinsabores que conlleva de por sí, será una de las fuentes decisivas que influyen para que la sociedad en su conjunto se encuentre organizada de arriba abajo, de modo autoritario, sometida a la supuesta racionalidad de la división del trabajo inherente al poder en general y al poder capitalista en particular. Esta familia no es célula de una **sociedad humana** (considerada así, en términos abstractos), sino célula **de la sociedad capitalista**. En contra de lo que piensan muchos varones, el peso mayor de la institución lo sobrelleva la madre, la cual aparece, en la mayor parte de los casos, como el férreo pilar de sustentación de la familia triangular: padre, madre, hijos. La madre proporciona el "continente afectivo" sustancial que cohesiona al grupo. Cuando el padre "cumple sus funciones" y no es especialmente castrador, aparece como su aliada, pero no puede ocultar su papel de **eminencia gris** y **factotum** invisible del acontecer familiar. Aunque el padre la separe del hijo y estigmatice la "idea" del incesto, la madre es el ángel custodio de la **metáfora del padre** (Lacan) o de la simbología familiar del poder, y no deja de fomentar y ser transmisora del rol significante del patriarca o jefe de la familia. Pero si el padre falla –lo cual es frecuentísimo– entonces ella está presta a ocupar automáticamente su lugar, llenar el hueco, y aquí no pasó nada... Ella ocupa su lugar, pero no borra ni en su mente ni en la

de sus hijos el **nombre del padre** (Lacan), del padre-autoridad que da sentido al imaginario familiar, aunque no coincida con el "deleznable padre real que Dios nos ha dado"... La infidelidad del padre, por ejemplo, destruye la familia; pero la madre está presta a rehacerla, y hasta a hacer el papel de padre "que tanto se necesita ahora"... Se queda con loa hijos, los protege, los educa, los ayuda a sobrevivir. La mujer no sólo es el **pilar afectivo** de la institución, sino también, en mayor o menor medida, su basamento económico: cuando **ayuda** a su esposo con el trabajo doméstico invisible o, de manera más evidente aún, cuando, viéndose en la necesidad de ello, trabaja también fuera de su hogar y se ve obligada a llevar a cabo la famosa **doble jornada** que denuncian las feministas, y peor si es abandonada por su marido... La situación de la mujer es, que duda cabe, el termómetro para saber el grado de opresión o libertad de la sociedad en su conjunto (Fourier) y en relación con esto hay que decir que la violencia que se ejerce, en general, contra ella, y que no sólo es física, no es algo fortuito, in-significante o ante lo cual sea posible cerrar los ojos, sino la regla, la práctica nuestra de todos los días. La madre, sin embargo, no ha podido o no ha sabido reaccionar contra la **familia enajenada** de la que es parte esencial y víctima permanente. La madre es también la educadora de sus hijos, es la, por decirlo así, **introyectora del superyó** por excelencia, la conformadora del **ideal del yo** de sus infantes. Y aquí, donde "podría" encauzar un proceso desalienante, se convierte (¿por qué? Porque no logra entrever su des-extrañamiento) en victima de sí misma, al entregar su ser a las manos triturantes del machismo...

La familia es un espacio en que florece la libido, en que Eros y sus dardos subrepticios hace entrecruzamientos libidinosos, las más de las veces inconfensables e inexpresables que ponen en contradicción –como ya dije– lo que dice ser la familia y lo que es. El psicoanálisis freudiano nos ha ayudado a entender que sucede aquí y tratar, en la medida en que esto sea posible, de poner las cosas en su sitio. Pero no basta, no, porque hay otras pulsiones, como la **apropiativa**, que juegan un papel tan importante como lo sexual, y que necesitan ser tematizadas, analizadas con minuciosidad y aprehendidas en efectos. La familia también es un ámbito de apropiación. Es una rede de individuos donde florece el mecanismo inconsciente (o no) de la cosificación. Como en otros casos, el **apoderamiento** de unas personas por otras –por ejemplo de los hijos por los padres–, requiere de una "razón de ser" o de un por qué. La justificación que en general dan los progenitores de **adueñarse**,

en medida importante, de sus descendientes es que, precisamente son “sus” hijos, sangre de su sangre, como si dijéramos continuación de ellos mismos... Colocados ya en este carril justificatorio, y auxiliados por el hecho natural e indiscutible de que sus infantes no pueden sobrevivir en los primeros años de su existencia sin su ayuda protectora, se sienten, con la enorme responsabilidad de bienorientarlos ante los avatares de la existencia, como dioses ante sus criaturas. Dos nefastas actitudes de los padres, que se originan, extralimitándose, en la pulsión apropiativa, son, entre otras, el deseo de **determinar la vida de su progenie** y la **sobreprotección**. Hay padres y madres que, acarreando una vida frustrada o estando a disgusto con lo obtenido a lo largo de los años, se empeñan en determinar la vida de sus hijos de conformidad con sus deseos, aspiraciones, ideales. Por ejemplo, la mujer que quiere (y presiona para ello) que su hija sea la actriz, la científica o hasta la cortesana que ella habría deseado ser; o el padre que anhela (y coerciona para lograr eso) que su hijo trabaje en su despacho de abogado, sea dirigente del partido político de su preferencia o consagre su vida a la religión a la que pertenece... Cuando los padres realizan sus propósitos, cuando logran tallar un destino así en la plastilina de la docilidad, caen en un proceso que enajena tanto al cosificador como al cosificado. La función natural de los padres es, ya se sabe, proteger a sus hijos, porque los bebés, a diferencia de la autonomía temprana de algunos cachorros, no pueden sobrevivir sin la atención, el cuidado, la custodia de sus mayores. Pero; frente al carácter imprescindible de la **protección** –que es un tener limitado, no posesivo–, se pueden presentar dos desviaciones: la **subprotección** y la **sobreprotección**. La **subprotección** o el descuido conlleva siempre el riesgo de poner la vida y la salud del niño en peligro. Esta actitud habla de que en el alma de la madre o del padre algo está pasando que bloquea incluso la impulsividad **limitada** de la pulsión apropiativa o la expresión **elemental** afectivo-libidinosa. Este **algo** pueden ser muchas cosas –una pulsión amorosa por otra persona, la irrupción de un cuando psicótico, etc.– pero su consecuencia es, como dije, poner en riesgo la existencia o la salud del hijo. La **sobreprotección** excede al cuidado necesario (o sea la protección) y perturba seriamente –y en ocasiones con consecuencias para la vida entera– la formación de la autonomía del pequeño. Sé que las más de las veces no ocurre así, pero la tendencia óptima del desarrollo del individuo habrá de orientarse hacia la independencia y autonomía del existente. Todo lo que obstaculice este proceso va a generar de manera inexorable problemas de conducta, severos conflictos neuróticos y hasta comportamientos sexuales, políticos, interpersonales

en que la nota de la sumisión y el conformismo prevalezcan. Una de las causas más visibles de lo que he llamado el **infantilismo de la dependencia** –y sus nefastas implicaciones cotidianas– se genera precisamente en esta sobreprotección. Los padres sobreprotectores piensan que la mera protección es una subprotección, y por eso se extralimitan. ¿Qué pasa al interior de estos padres que no se limitan a proteger a sus hijos –en la infancia, la pubertad, la adolescencia– sino que tienden a exagerar la protección hasta convertirla en sobrevigilancia y acoso afectivo? La **protección** –que no es una causa del **infantilismo de la dependencia**– es un cuidado pertinente que corresponde a un afán apropiativo **limitado** –limitado a la justa custodia–, mientras que la **sobreprotección** es un cuidado im-pertinente que acusa la presencia de una pulsión apropiativa **extralimitada**. En este caso la protección se lleva a cabo en detrimento de la conformación autónoma del existente. Mientras la **subprotección** es una **apropiación deficitaria** que hace visible el hecho de que los padres tienen otros intereses o están apresados por una **introversión** narcisita, la **sobreprotección** es una **apropiación superavitaria** que hace evidente que los padres viven un conflicto psíquico –por ejemplo un sentimiento de culpa– que pretende compensarse mediante la extraversión afectiva destinada a montar guardia ante (y resolver todos los problemas de) sus hijos. La **subprotección** linda con la orfandad y trae consigo un decrecimiento de la imagen parental. La **sobreprotección** conlleva, por lo contrario, un crecimiento parental y un atentado, por así decirlo, contra la autonomía del infante. La **subprotección** trae consigo el abandono y la necesidad compulsiva de rellenar afectivamente el hueco de la ausencia; pero condiciona favorablemente, fortaleciendo el yo, la independencia conductual. La **sobreprotección** hace que el niño protegido, con un **yo** debilitado, sufra un radical empobrecimiento de decisiones propias y se convierte en juguete de las "buenas intenciones" protectoras de sus padres. El ideal está en la **mera protección** que sin descuidar al niño o arrojarlo a las inmediaciones del abandono, se cuida bien de no perturbar el proceso de autonomización indispensable para la gestación de la persona. O también: para poder transitar del ser **existente** al ser **persona**...

La tendencia hacia la apropiación de unas personas por otras no sólo se manifiesta en la conducta sobreprotectora –o autoritaria sin más– de los padres respecto a los hijos, sino, cuando las condiciones lo favorecen, en el comportamiento de los hijos respecto a los

padres. Si éstos son débiles, (o uno de ellos lo es), si no aportan ya dinero a la casa, si están enfermos, si son ya ancianos, etc., puede invertirse la situación y ser los hijos los que muestren una actitud posesiva, y hasta extralimitadamente posesiva, hacia sus progenitores. cuando los padres se hacen viejos y asumen actitudes y conductas infantiles, y cuando los niños y jóvenes se hacen adultos y asumen conductas autoritarias, los padres actúan como hijos y los hijos como padres, y la pulsión apropiativa continúa manejando la batuta...

19.2. Al estudiar la familia, no puede dejarse de lado uno de los fenómenos más importantes que ocurren en su seno: la conformación del **superyó** de los hijos, y el papel de la **introyección** (Ferenczi).

Como ya anoté en páginas anteriores, la **introyección** –con la cual se estructura el superyó– es la primera educación que recibe el existente. Interiorizada, como el lenguaje, en el pequeño, muestra el carácter social de las relaciones humanas. En cierto sentido, la introyección –la interiorización asimilada– es más vigorosa e influyente que la educación propiamente dicha. Está dirigida más que a la conciencia, al inconsciente, pero no al inconsciente del **ID** (ello), sino a la parte inconsciente del **superyó** en formación. ¿Qué es el **superyó**? Es una instancia del aparato psíquico conformada por los ideales del yo o, lo que tanto vale, los principios sociopolíticos, morales y religiosos que los padres van introduciendo en el alma del pequeño en el proceso de la introyección. No es un accidente que Johan Caspar Dchmidt –el famoso Max Stirner– hablara de que los neohegelianos habían introducido un "más allá en nosotros" prefigurando con ello la idea freudiana del **superyó** (Safranski). Como todo ideal, el superyó diferencia lo que **debe ser** de lo que **es**. Su modo de operar deviene, pues, el mandato, la orden. Aunque su finalidad es arraigarse el, la porción inconsciente del superyó, su interlocutor es, por así decirlo, el yo. A éste le dice: "deja de ser así, para ser de estotra forma" o "debes comportarte de esta manera y no de aquella". Casi siempre, el propósito esencial de la introyección es la **adaptación** del existente. La primera y más elemental introyección de los padres a los hijos consiste en acostumbrarlos a la limpieza, a ir al baño, a comer y dormir a sus horas, en una palabra, conquistar las buenas maneras que son base de la buena educación, y de las relaciones sociales, etc. El **superyó**, en cierto sentido, no sólo está integrado por las exigencias de los

padres convertidas en **mías** o devoradas por **mi ética**, sino por la **interiorización de los padres mismos en el superyó**, de ahí la carga emocional –o mejor, la impulsividad afectiva– que trae consigo. Si la introyección busca la adaptación del muchacho o muchacha a los buenos modales y la conducta correcta dentro del seno familiar y fuera de él, también se propone, en la mayor parte de los casos, condicionarlo y asimilarlo o condicionarla y asimilarla al régimen sociopolítico imperante a la moral ambiente y a la religión tradicional. Son tres, por consiguiente, las adaptaciones que busca el **superyó**: la familiar, la sociopolítica y la religiosa.

¿Cómo se lleva a cabo el proceso de introyección? Su más habitual forma de operar es hacer un deslinde entre lo permitido y lo vedado. Como el chiquillo se siente, por razones obvias, más atraído por todo aquello que cae dentro de los litorales de la prohibición que por lo meramente permisible, entonces la introyección superyoica echa mano de los premios y castigos, de esa moral utilitaria que hace el bien no por él mismo, sino por la adquisición de ciertos satisfactores y el alejamiento de algunos peligros punitivos. Incluso los **pellizcos y los dulces** constituyen el fondo o el núcleo que le da sentido a la "moral" común y corriente y aun a lo que se ha llamado la **eudemonía del más allá** es decir la ética que recomienda hacer el bien para conquistar el premio de la bienaventuranza sin fin en el cielo.

La introyección se dirige al inconsciente, a la porción inconsciente del **superyó**, para tener efectos en la conciencia. Las prohibiciones son inicialmente **externas**. Los padres dicen y a veces vociferan: "no hagas tal cosa" o "haz esto". Y la violación de su orden lleva inexorablemente al castigo físico, con lo que, al cabo de cierto número de veces en que reproduce esta situación, el niño acaba por inhibir su deseo. Después las prohibiciones son **internas**, surgen del propio niño, y pueden hacerlo porque previamente, con la ayuda de los impedimentos exteriores, fueron implantadas en el reservorio de los principios morales del existente. Si, cuando la prohibición era **externa**, el castigo físico –y no físico– era igualmente **exterior o proveniente de afuera**, cuando la interdicción es **interna**, la punción es asimismo **interna**: la culpa. La culpa, el remordimiento, es el precio que hay que pagar por romper con las **normas superyoicas** que, aun considerando como **mías y muy mías**, han sido en realidad interiorizadas y encarnadas en el **superyó**. En cierto sentido, se puede

decir que los **padres normativos** incorporan en nosotros la culpa, y la idea misma de pecado, para que las acciones prohibidas se realicen.

El **yo** es el campo de batalla de las pulsiones del **ello** contra las prohibiciones internas que blande la conciencia, pero que provienen de los cánones inconscientes implantados por los padres "devorados" por el **superyó** en el aparato psíquico...

19.3. Un momento importante so sólo en la vida del muchacho y la muchacha, la de la familia en su conjunto, es el que aparece con la **adolescencia**. De manera muy general, podemos discernir tres etapas anteriores a la adultez: **primera infancia**, **período de la latencia** y **pubertad**. Me parece importante salir al paso en este punto a la idea muy difundida de que la pubertad es el umbral o la primera fase de la adolescencia. La pubertad habla en realidad de las manifestaciones biológicas de la maduración sexual, de los caracteres sexuales primarios y secundarios (Peter Blos). La adolescencia no fundamental, dos procesos diacrónicos, sino más bien sincrónicos. La adolescencia tiene que integrarse y lograr un equilibrio en el campo extremadamente conflictivo que resulta de la confluencia de las antiguas modalidades de la vida –la latencia y más atrás la primera infancia– y la maduración de la pubertad. La fase de la latencia prepara al **yo**, en efecto, para enfrentarse al incremento de la impulsividad pulsional que trae consigo la pubertad. Durante el período de latencia, el niño o la niña son capaces, bajo la vigilancia de "los padres introyectados" en su aparato psíquico, de desviar la impulsividad pulsional a diferentes actividades psicológicas y a diversos canales de pulsión. Durante la fase de la latencia, el **yo** –y no se diga el **ello**– están aplastados por el **superyó**, por un superyó que nace precisamente para encapsularlos en el inconsciente y para obligar a la impulsividad libidinosa a sublimarse en el estudio, el trabajo, las conductas y los hábitos que definen al "buen" niño o niña. Insistiré en las tres etapas: en la primera, el inconsciente precede a la conciencia y el **ello** no tiene diques. El niño estructura y afianza las posesiones primarias (de la autoidentificación) y las posesiones objetales imaginarias –como el seno materno. Es la fase del **perverso polimorfo** y del **apropiador múltiple**, diría yo. Se trata del período de la primera infancia, en la cual podemos hallar, entre muchas otras cosas, las fases iniciales de la libido y de la apropiación, y el núcleo a partir del cual se suele generar, en y por una fijación neurótica lo

que he llamado el **infantilismo de la dependencia**. Es una etapa que dura alrededor de dos años y medio tres y que es interrumpida por la **fase de la latencia**, donde la **introyección** gesta en el aparato psíquico un **ideal del yo** y unos principios morales y de conducta cotidiana que, en general, adaptan al pequeño o a la pequeña al medio ambiente familiar y social y **perfilan en ellos la personalidad del conformista**. El **ello** es desoído y puesto a raya. El yo, en ciertos aspectos, se debilita, y las inhibiciones sexuales constituyen el componente fundamental del período de latencia, que recibió esta designación –por parte de Freud– precisamente porque en él la sexualidad se reprime convirtiéndose en latente, aunque a decir verdad, y de acuerdo con una evidencia cotidiana y clónica indiscutible, tal erotismo está lejos de desaparecer del infante, como lo muestran la masturbación, las actividades voyeuristas, el exhibicionismo, etc., que no dejan de aparecer con frecuencia entonces. Así como la fijación en la fase de la primera infancia genera la personalidad neurótica del **infantilismo**, que en lo esencial se refugia **en la dependencia**, la fijación en la fase de la latencia –con su coerción hacia la adaptabilidad– gesta la personalidad neurótica, como ya dije, del **sumiso o conformista**. La etapa de la latencia comprende más o menos del cuarto año del niño o niña al noveno o décimo en que surge, con la pubertad, la adolescencia. En este tercer estadio, el **ello** –respondiendo a una maduración bioquímica sexual –readquiere una gran impulsividad que choca con los marcos superyoicos del período de latencia –sin desconocerlos, claro, del todo– y “vuelve” a la infancia, aunque en un nivel distinto.

No se pueden homologar las adolescencias del niño y de la niña. Hay algunas situaciones similares, pero otras que difieren, y en mucho. “Ante todo, hemos abandonado la esperanza de un paralelismo claro entre el desarrollo sexual del hombre y la mujer “ (Freud). La pubertad comienza, en general, más pronto en las niñas que en los niños y logra su crecimiento pleno, también las más de las veces, antes en ellas que en ellos. No voy a tratar aquí las diferencias, intrincadas y complejas, entre el Edipo masculino y el “Edipo” femenino, en la primera infancia y en la adolescencia, ni voy a aludir –porque no es el tema de este escrito– a las diversas reacciones con que, desde el punto de vista de la libido, la niña y el niño viven su pubertad y la maduración sexual a ella inherente. Deseo sólo que se tenga en cuenta varias actitudes relativamente similares que presentan muchachos y muchachas durante la adolescencia.

La presentación de la pubertad, en efecto, lleva al adolescente, en general, a tener una cierta rebeldía –mayor o menor según los casos– contra el estadio de la latencia y su estructura definitoria: la imposición dictatorial del **superyó** y la progresiva sumisión del **ello**. Lo que permite en esta fase la exaltación de **los padres interiorizados** y la correspondiente supeditación de las exigencias libidinosas a sus mandatos, es el debilitamiento transitorio del **yo**. Por eso durante la adolescencia hay una **reafirmación yoica**. El **yo**, a partir de este momento, se convierte en el campo de batalla entre el **ello** ("puesto" por l condicionamiento bioquímico del organismo) y el **superyó** ("internalizado" en el aparato psíquico por lo social) implicado en el **superyó** en la fase de la latencia hay una vinculación específica entre la **hylé** y la **morfeé** que el adolescente, al ponerla en crisis, lo arrastrará al "descontrol emocional" que caracteriza los avatares de su pubertad.

Pero todo esto no es sino una lectura, con base en la libido, de las fases tempranas del desarrollo individual. Voy a intentar ahora hacer una interpretación de las tres etapas no sólo en un sentido erótico, sino bajo la perspectiva de la pulsión apropiativa. La característica fundamental de la primera infancia –en las fases que he llamado de las **posesiones primarias (de la autoposesión**) y de las **posesiones primarias objetales**– nos muestra, primero, a la criatura en el intrincado proceso frenético que va del inconsciente a la conciencia o de la **des-posesión** a la **auto-posesión** (**yo soy yo** o **este es mi cuerpo** y **esta es mi alma**) y, segundo, nos muestra la elección de objeto del niño y la niña y su tendencia al apoderamiento del pecho y la persona en conjunto de su madre. La nota central de esta etapa es el intento –desde luego condenado al fracaso– de adueñarse de la fuente de placer, alimentación, seguridad.

En la **fase de la latencia**, salta a la vista no solamente la represión de la impulsividad libidinosa –canalizándola, por ejemplo, hacia la sublimación–, sino la censura del afán posesivo entrelazado con dicha tendencia. Es una etapa de cierto adormecimiento pulsional en general. Esto no quiere decir que el infante no quiera poseer cosas, ideas, personas. Pero este deseo se da, en general, dentro de los parámetros de la permisibilidad superyóica dominante. El **yo** del pequeño o la pequeña tiene, o acaba por tener, **apetito** de un ideal

superador. Por eso se apodera de una moral, de unos principios, de una axiología para ala acción. El **superyó internalizado** –los padres convertidos en **míos**– responde a esta pulsión apropiativa; pero, como se irá mostrando poco a poco, es la **incorporación en mí de lo ajeno a mí**, es la implantación en mi aparato psíquico del adversario de mi **ello**. Aún más, el superyó aparece como el heredero del complejo de Edipo porque los padres a los que se ama o se rechaza, según sea el caso, se internalizan en un claro proceso de asimilación apropiativa.

En la **adolescencia**, al reafirmarse el **ello**, se movilizan de nuevo las pulsiones. Surge el deseo de poseer todo en grandes cantidades –dinero, conocimientos, amores– o su contrario: el desdén, el regalo, no de cosas u otras entidades susceptibles de posesión, sino de una actitud: el obsequio del desprendimiento. Aparece el tener amoroso enajenado. Pero también las "posesiones efímeras". El **ello** desconoce algunas de las pretensiones del **superyó**, y lo hace en una especie de desgarramiento porque esas exigencias eran propiedad del alma de la que forma parte... Es el gran momento, la posibilidad, la coyuntura en que, por así decirlo, el **yo** puede criticar a su **superyó**. Pero, en general, esto se hace, si es que se hace, por poco tiempo, de manera superficial y sin orientación emancipatoria. El resultado será, también en general, el abandono de esa, llamémosla así, **efímera fase de subversión**, y el progresivo internamiento en ese estado conservador o esa fase nuevamente conformista –como una reedición de la etapa de la latencia– que es el estadio de la adultez de la mayor parte de los existentes.

La adolescencia, más que ser una etapa de confusión de los jóvenes –que no deja de serlo, como es obvio– lo es de los padres, porque, acostumbrados como están a la sumisión característica de la fase de la latencia, se encuentran de pronto con una rebeldía o una conducta inesperada e incontrolable. Aunque sea por breve tiempo, el adolescente no hace caso ni a las prohibiciones externas ni a las internas, se desboca, se extralimita, se vuelca ala extraversión más impertinente o se refugia en la introversión más inexplicable. Rechaza, piensan los padres, lo más racional, conveniente y lógico. Actúa en contra de él mismo. Se olvida del futuro y cae –en virtud de las "malas influencias" o de un "extraño

carácter incomprensible"– en actitudes y comportamientos antisociales y carentes del menor sentido. Es el rebelde sin causa. Eso dicen. Pero...

19.4. La **revolución amorosa**, de la que hablé más atrás, no sólo es una pieza fundamental de la **revolución familiar**, sino la **conditio sine qua non** de su gestación y desarrollo. Y aunque lo contrario también es cierto (es decir que la **revolución familiar** apuntala favorablemente la realización de la **revolución amorosa**) creo que esta última es, en ultima instancia, el factor condicionante fundamental.

La esencia de la **revolución familiar** o, lo que tanto vale, la superación de la familia enajenada, se puede formular diciendo que consiste en **eliminar**, o quizás sea más preciso decir **ir eliminando**, los elementos de cosificación, con las graves consecuencias a ellos aparejadas, que arrastra consigo la familia judeo-cristiana tradicional. Hay que sustituir la familia enajenada –divorciada irrevocablemente **de lo que podría ser**– por la familia desenajenada. ¿Familia desenajenada? La forma en que, pienso, podría llevarse a cabo ésta radicaría en una suerte de síntesis entre la familia y la autogestión, de la que resultaría lo que propongo denominar la **autogestión consanguínea**. La familia triangular cotidiana es una organización heterogestionaria, jerárquica y verticalista. Con el pretexto del cuidado, protección, educación, etc., que los padres han de brindar necesariamente a sus descendientes, se establece una pirámide jerárquica donde la cúspide, para bien o para mal, es la que, de arriba abajo, determina en general la manera de ser y pensar de su base. Es cierto que la educación del pequeño y la pequeña no puede prescindir de la obligatoria fase de la dependencia. Cuando los niños no han aprendido a dirigirse a sí mismos, no sólo conviene llevarlos de la mano y ponerles los límites indispensables para que su vida y su salud se desarrollen sin contratiempos, sino que cualquier descuido o subprotección es este momento puede ser nefasto y hasta criminal. Pero los padres que, con el argumento de la imperiosa necesidad de ofrecer orientación y vigilancia a los hijos, extralimitan su actitud **patriarcal y dirigista**, enajenan a sus hijos, se enajena a sí mismos y hacen que la familia, hallándose fuera de sí –o de lo que podría y debería ser– aparezca como otra de las instituciones alienadas que conforman el enfermo mundo social en que vivimos. Toda educación, a mi entender, debe orientarse en el sentido o la direccionalidad que va de la

dependencia a la independencia, del existente a la persona, de la heteronomía a la autodeterminación. El padre o la madre que entienden así el proceso de educación, saben que en un momento dado –cuya fecha no puede ser igual en todos los casos– tienen que restarse a sí mismos, por así decirlo, para no interferir, perturbándolo, con el proceso de autonomización que surge y tiende a consolidarse en el muchacho o la muchacha. Muy frecuentemente, el "momento" de la independencia y autodeterminación debe ser anterior a lo que piensan los padres y posterior a lo que creed los jóvenes. ¿Por qué ocurre así? Porque los padres, inseguros, quieren extralimitar su dominio, y los hijos, ansiosos de liberación, desean adquirir, pero ya, su plena independencia. Es claro que no hay reglas que valgan para todos los padres y para todos los hijos, porque puede haber padres autoritarios y hasta despóticos a quienes es imposible que les pase por la cabeza que sus hijos, ya grandes y responsables, tiene una vida propia que debe ser respetada y fortalecida, o porque puede haber otros progenitores que subprotejan a sus hijos –cuando todavía lo requieran– y sean incapaces de impedir que tales o cuales acontecimientos negativos embarguen la vida de su progenie. Pero también porque puede haber hijos que exijan prematuramente su independencia, que la demanden tardíamente o, lo que es peor, no lo hagan nunca, acostumbrándose a vivir con el **infantilismo de la dependencia** que es el tipo de personalidad que requieren la sumisión y todas las formas de organización jerárquica. No hay reglas, pues, que valgan para todos los casos. Pero una cosa es construir una familia de manera espontánea, sin reflexionar en lo que se está creando, y reproducir, de manera más o menos inconsciente, **el carácter heterogestionario, verticalista y cosificador que tiene de común la organización familiar**, y otra muy distinta es llevar a cabo esa familia, tratando, desde el principio, de desenajenarla, de convertirla en **autogestión consanguínea**, y de coadyuvar a que los hijos se independicen de nosotros, en el momento adecuado. La decisión de cuál es o debe ser éste, no puede recaer, en la **nueva familia**, sólo en uno de los progenitores o en ambos. La familia autogestiva es una agrupación, y como tal debe conocer y no desdeñar el parecer de todos y cada uno de sus integrantes, y únicamente entonces y así se tomarán las decisiones en los casos que parecen difíciles con el menor riesgo posible.

Estoy hablando de un nuevo tipo de familia, la familia en que tenga lugar la **revolución familiar** y nazca como **autogestión consanguínea**. Pero ¿qué hacer frente a

las familias que ya existen y que, como he dicho, encarnan una forma de organización jerárquica, patriarcal, verticalista? Quienes vivan en estas familias –ya sea como padres o hijos– y de pronto caigan en cuenta del carácter enajenado de la familia de la que forman parte, no les queda otro camino que el de promover ciertas reformas, y nada más, porque, en términos generales, siento que no es posible hacer otra cosa... Por eso lo más importante no es modificar la familia existente, sino reemplazarla por la **autogestión consanguínea**, que implica ya la **revolución familiar**.

La creación de la **nueva familia** pasa por la creación de un **nuevo superyó**, que no es sino una externidad transmudada en íntima, dando a luz una **extimidad** (Lacan) como el **superyó introyectado** en los infantes es al que genera, por lo general, individuos que padecen las adaptaciones –a la familia, a la pareja y a la sociedad alienadas–, quien está convencido de la necesidad de la revolución familiar y del desplazamiento de la **familia enajenada** por la **autogestión consanguínea**, tiene que construir un **nuevo superyó** que sea el que se introyecte en los muchachos y muchachas. Ahora bien, el que desea estructurar un **superyó** no coincidente con el tradicional, forzosamente tiene que criticar al **superyó** que le internalizaron de pequeño. **La crítica individual y general al superyó común y corriente es la condición necesaria para la conformación de un nuevo superyó y, con él y por él, el establecimiento, en la medida que esto va siendo posible, de la familia desenajenada**. El superyó tradicional –aunque no deja de tener ciertos elementos positivos– refleja y representa en general el **idearium** del sistema capitalista y del conjunto de poderes heterogestionarios que lo acompañan. Este superyó, criticado a profundidad, ha de ser sustituido por un superyó **de ética social y proletaria**. En el **superyó**, por ejemplo, tiene que integrarse, más que un **ideal del yo**, un **ideal del nosotros** o, dicho de manera más correcta, un **ideal-del-yo-en-el-nosotros**. Hay que pugnar en él no sólo contra la mojigatería y la drogadicción religiosa, sino contra la pulsión apropiativa extrailimitada. Hay que luchar por un superyó que pugne por la aparición, en el momento adecuado, de la autodeterminación e independencia del niño y de la niña y no se oponga al fortalecimiento del **yo**, lo que, de llevarse a cabo, determinaría cambios convenientes de plasticidad pulsional y modificaciones fecundas de la **hylé** subjetiva, en el entendido de que no debe olvidársenos jamás que **pulsión no es necesariamente destino**. El ideal que debe

privar en este **superyó de nuevo cuño**, es la de la justicia social, pero no la de una "justicia social" en el sentido liberal-burgués de la expresión –donde tienen cabida la apropiación extralimitada, la explotación y las mil y una injusticias que resultan evidentes para los trabajadores pero no para los capitalistas– sino en un sentido que trascienda los intereses de la clase dominante. Creo que en los niños debe ser introyectado ese **ideal colectivista** que se engendra cuando se advierte, como he hecho a lo largo de este texto, **que el afán de posesión individual se halla detrás de varias de las enajenaciones que, en diversos grados de concatenación, conforman la enfermedad social que padecemos**. Este es el caso, por ejemplo, de las malformaciones constitutivas que hacen necesarias la **revolución económica** y la **revolución cultural** y que no son otras, respectivamente, que la **propiedad privada** de los medios de producción **materiales** e **intelectuales**. Elemento esencial conformador del **superyó** de nuevo cuño y, por ende, de la **nueva familia**, es la conciencia de la necesidad de llevar a cabo el plexo de revoluciones que se requieren para abandonar (o mejor: ir abandonando) el reino de la necesidad a favor del de la libertad: revolución económica, revolución cultural, revolución amorosa, revolución familiar, etc.

Mucho se habla en la actualidad de la descomposición de la familia tradicional. Esta crisis familiar –que se centra sobre todo, pero no únicamente, en las grandes urbes del mundo desarrollado– preocupa de modo especial a la iglesia católica, a cristianos evangélicos y metodistas, etc. Varias son las causas visibles de esta situación: infidelidades conyugales, divorcio o separación de los padres, separatismo de los hijos, diferencias políticas y religiosas entre los integrantes de la familia, etc. Una de las causas más evidentes de la disolución familiar y de la conformación de otros núcleos familiares es el hecho de que hoy en día, con alguna frecuencia, la mujer casada tiene alguna preparación –y a veces mucha– que le permite trabajar, coadyuvar a la economía familiar o –si se presenta una crisis matrimonial– no retroceder ante la separación o el divorcio. Antes, la mujer brincaba casi siempre del **seno familiar** al **matrimonio** sin pasar por la **escuela**, lo que determinaba el hecho de que, aunque la mujer deseara a veces el divorcio, no podía romper los lazos familiares, y continuar forzadamente dentro de esa familia enferma y disfuncional. Por eso la descomposición familiar tiene dos formas: la **velada** y la **abierta**. Un matrimonio mal avenido, en que no tiene lugar el divorcio o la separación, porque "no

conviene" –ante el que dirán o el entorno social– o porque la mujer sin estudios ni preparación se ve imposibilitada para solucionar sus problemas económicos, habla de una descomposición real, indudable, perjudicial para todos; pero que se halla **velada**, se oculta o se pretende ocultar. En la actualidad, la descomposición no sólo es velada, sino empieza a ser cada vez más **abierta**, con todo negativo, pero también positivo, que ello pueda acarrear. La descomposición familiar en todas sus formas saca a flote la circunstancia de que, en la situación actual, los principios tradicionales que cohesionaban a la familia son puestos en entredicho. Aún más, la dinámica del sistema capitalista, que en una fase de su desarrollo propiciaba la existencia de la familia tradicional, estable y "funcionalmente" organizada, condiciona ahora –al ampliar por ejemplo su demanda de fuerza de trabajo la descomposición del núcleo familiar. Esta descomposición de la familia no significa, sin embargo, que se esté transitando de la familia **enajenada** a la **desenajenada**. Sin dejar de tener en cuenta ciertos beneficios que, a mi entender, trae consigo la crisis familiar –la lucha contra la hipocresía, por ejemplo, o separar a los hijos de un ámbito familiar envenenado por la simulación–, la descomposición no representa un paso adelante hacia la consecución de la **autogestión consanguínea**, sino la **atomización de la enajenación**.

19.5. Sobre la justicia. Voy a partir de la siguiente definición de justicia, de prosapia aristotélica: **la justicia es tratar igualmente a los iguales y desigualmente a los desiguales en proporción a su desigualdad**. Este concepto de justicia, que posee una gran elasticidad y está formulado en un alto grado de abstracción, puede ser aplicado a muy diferentes niveles. Quiero llamar **macrojusticia** a la encarnación del principio en el todo social y **microjusticia** a la plasmación del principio en la o las partes. Veamos los siguientes casos de **microjusticia**:

1. En lo que a los trabajadores asalariados se refiere, la disposición **a trabajo igual salario igual** es un ejemplo de la aplicación de la noción de justicia: **tratar igualmente a los iguales**. ¿Qué sería actuar **injustamente** en este caso? Sería idéntico salario al que trabaja menos y al que trabaja más, o remunerar distintos salarios a quienes trabajan de igual manera, porque entonces **se trata igualmente a los desiguales**, como ocurre en el primer ejemplo, **se trata desigualente a los iguales**, como sucede en el segundo.

2. La disposición que reza: **a trabajo desigual, salario desigual (proporcionalmente hablando)** es la objetivación del principio de justicia: **tratar desigualmente a los desiguales en proporción de su desigualdad**. ¿Qué sería actuar **injustamente** aquí? La injusticia residiría en el hecho de que, aunque se estuviera pagando desigualemtente a los desiguales –dándole más al que trabaja más y menos al que trabaja menos– no se haría tal cosa en la debida proporción.

3. En lo que al capital accionario se refiere, el canon: **a número de acciones igual corresponde una parte alícuota de la "ganancia"** es asimismo un ejemplo del principio de justicia: **tratar igualmente a los iguales**. ¿Qué sería en este caso una injusticia? Sería participar de igual manera en la "ganancia" quienes tienen diverso número de acciones, o participar de manera distinta en la "ganancia" quienes poseen el mismo número de acciones, porque entonces **se trata igualmente a los desiguales** (primer caso) o **se trata desigualmente a los iguales** (segundo).

Adviértase que mientras los puntos 1 y 2 hablan de lo que es justo o no **entre** los trabajadores asalariados, el punto 3 hace referencia a lo que es justo o no **entre** los capitalistas. Planteado en esta forma, la justicia o su negación puede estar en las diferentes partes o regiones que conforman la totalidad. Se trata entonces de la microjusticia o, lo que tanto vale, de la aplicación de la idea de la justicia, no a la sociedad en su conjunto, sino a las partes que conforman la totalidad –aquí son las clases sociales, pero pueden ser las instituciones, las familias, las escuelas, etc. Sin embargo, el carácter de la justicia regionalizada puede alterarse cuando nos desplazamos del nivel de la parte al nivel del todo, o de la **microjusticia** a la **macrojusticia**. El hecho, por ejemplo, de que los capitalistas tomen sus decisiones y actúen inspirados por la idea de una justicia intraclasista, no impide que exploten el trabajo asalariado y establezcan una **relación injusta** con los proletarios. La explotación, en efecto, infringe la igualdad sustancial de los humanos. La **desigualdad social** de ellos hinca sus raíces en la **morfeé**. La **hylé** habla sólo de las desigualdades individuales en el contexto de una **igualdad social** inherente a todos que solo es tergiversada por la acción perturbadora de la **morfeé**. ¿Qué decir, entonces, cuando hay

individuos que obtienen cuantiosos beneficios sin trabajar y otros que se mueren literalmente de hambre trabajando intensamente? Hay que decir que, entonces, **no se trata de igualmente a los iguales**, sino que, por la razón que sea –y aquí esta razón no es otra que la propiedad privada– se comete una **macroinjusticia**. La **microinjusticia** que pueden asumir los capitalistas no los exonera, pues, de la **macroinjusticia** que están continuamente perpetrando.

Las **microjusticias** son importantes y no pueden ni deben desdeñarse; pero están en un rango inferior a la **macrojusticia**. La reinterpretación del **superyó** en el sentido de la **ética social** implica su asimilación de la idea de la justicia que acabo de exponer. La creación de la nueva familia pasa por la introyección de las ideas de la **microjusticia** y, sobre todo, de la **macrojusticia**, ya que estas ideas no hacen otra cosa que sintetizar y humanizar la pulsión gregaria que actúa, o es preciso que lo haga, como antídoto de la pulsión apropiativa extralimitada.

19.6. Tornemos a la familia. En una época, muchas familias eran un núcleo en el que se refugiaba, con el grupo familiar triádico, toda una periferia: abuelos, tíos, primos, en la actualidad –y esto tiene mucho que ver con el carácter y grado de desarrollo del sistema capitalista– hay la **tendencia** a que tal núcleo coincida sólo con la familia triangular e inicie, incluso, tal núcleo coincida sólo con la familia triangular e inicie, incluso, su descomposición y crisis... La familia triangular implica –ya lo dije– dos apoderamientos principales o dos expropiaciones de la autonomía ajena: la del padre respecto a la madre y la de los padres respecto a los hijos. La impulsividad de la pulsión apropiativa ejercida en ambos casos –en los cuales aparece extralimitada– puede canalizarse, si ayudan a tal operación nuevos principios morales, hacia la **pulsión gregaria** que debe conducir la batuta en la nueva familia. Esta pulsión habla no sólo de la necesaria dimensión social del individuo, sino de la calidad y carácter del nexo social. La inicial y más originaria encarnación de la pulsión gregaria es la **tolerancia**. Si la posesión de unas personas por otras, supone la cosificación de ellas, la **tolerancia** es la primera des-cosificación del otro. Aquí la palabra tolerancia significa no sólo el retraerse y permitir el libre ejercicio de un pensamiento religioso, político, filosófico diverso del propio, sino prohibirse a uno mismo interferir en y obstaculizar la

manera de ser de nuestro semejante. El padre tiene que ejercer la tolerancia con su esposa –lo mismo que ella con él– y ambos han de aprender a pasar de la protección y cuidado de los hijos a la tolerancia, a permitirles y hasta propiciar ser lo que son. Pero, por importante que sea, no basta con la **tolerancia**, la cual es apenas un mero **dejar hacer**, un reconocer la independencia de la alteridad. La tolerancia tiene que completarse con el **respeto**. El **respeto** ya no se limita a ponerle un **hasta aquí** al carácter intrusivo de la interferencia y la posesividad, sino que considera al otro con los mismos derechos que yo, con la misma validez humana con que yo como el otro del otro quiero y exijo que se me reconozca. Los padres no sólo deben tolerar a sus hijos, sino respetarlos.

Los hijos tienen que ser obedientes. Pero ¿obedientes a qué? Obedientes a la protección y cuidado paternos, cuando éstos don indispensables. Pero en el momento en que los muchachos adquieran autonomía –la mayoría de edad no es más que un intento artificioso de datar este momento– deben cambiar la **obediencia** a sus progenitores por el **respeto** a ellos. Respeto que implica, como siempre, la **tolerancia**; pero va más allá de ésta en virtud de que considera a los otros (en este caso a los padres) con el inalienable derecho de ser y opinar como les es propio. El valor supremo al llegar a esta etapa ya no es, ya no puede ni debe ser, la **obediencia** –que intenta perpetuar la relación protector-protegido–, sino el **diálogo de personalidades**. La rebelión de los adolescentes puede ser muy fecunda –frecuentemente lo es– si logra encausarse alguno de los aspectos importantes de la lucha en contra de la sociedad enajenada. En la **nueva familia** –en que se ha introyectado un **nuevo superyó**– la adolescencia tiene que ser bienvenida porque se han creado las condiciones –con la des-cosificación de todos los integrantes de la familia– para que, por una parte, se desenvuelva de la mejor manera esta fase de la vida, con la plena realización de sus potencialidades, y, por otra, porque la familia se encuentra preparada para la debida recepción de una etapa tan difícil y tensional como es la adolescencia, pero donde se gesta, o acaba por gestar, el individuo adulto, responsable y autónomo. La subversión del adolescente, aun en los casos de mayor desorientación y confusión, son positivos, o puede convertírselos en tales, porque el **yo** acaba por fortalecerse, con lo cual se sientan las bases para quebrar toda tendencia hacia la fijación de la vida en el **infantilismo de la dependencia**.

La pulsión gregaria encarna en la **tolerancia** y el **respeto**. Pero tampoco basta. Se precisan también la **solidaridad o el apoyo mutuo**. Para cumplir sus fines, en la **nueva familia** tienen que prevalecer la solidaridad o el apoyo mutuo. La solidaridad implica la tolerancia y el respeto, decía, pero presupone algo más: el **amor** o el **afecto** entre las personas. En la familia actual, muchas veces predomina más que la solidaridad, la **competencia**. Esto es muy visible en las luchas fratricidas que muchas veces convierten a la familia en un campo de batalla. El capitalismo es una sociedad competitiva, en ella predomina el **bellum omnium contra omnes**; la victoria, aquí, es para el más astuto, inescrupuloso o afortunado. **En el sistema capitalista la pulsión apropiativa ejerce su dominio sobre la pulsión gregaria**. La familia actual no cabe duda de que es una de las más importantes instituciones de la formación social capitalista. Por eso reproduce y condiciona la competitividad. La **nueva familia** tiene que salir del círculo de hierro de **la lucha de todos contra todos**. Para hacerlo no hay más camino que la **solidaridad**...

La reconstrucción del **superyó**, su conversión en **autogestión consanguínea** y en **ideal-del-yo-en-el-nosotros** implica, como he dicho, someter a crítica al superyó enajenado con el que, hasta ahora, se nos ha manejado como marionetas. Y hay que someterlo a crítica teniendo en vistas:

1. **La liberación sexual y la emancipación del placer y la sensualidad** (Marcuse), cosa que, aunque no es el tema de este escrito, no podemos dejar de tener presente. Esta liberación implica des-inhibir, en medida importante, al **ello**, fortalecer al **yo** y ponerle una mordaza, por así decirlo, al **superyó tradicional**.

2. **La crítica de la tesis puritana de la sublimación.**

   Aunque el psicoanálisis ortodoxo rompe con varios aspectos de la mojigatería judeo-cristiana, no ha podido hacerlo, frecuentemente, como muchos otros. Reconoce, con Freud, la existencia de la libido durante todas las fases de la existencia. En cierto sentido, acaba identificando el instinto de conservación, como expresión y vigilancia de la vida, con Eros. **El hombre, en tanto ser vivo, es un**

ser erótico: nace siendo erótico y muere siendo erótico. Sin embargo, un énfasis tan grande puesto en la sensualidad y el principio del placer del individuo repugna a la moral ambiente y también a la moral introyectada en muchos existentes y psicoanalistas. Afortunadamente, opinan éstos, Freud descubrió casi al mismo tiempo que la libido la **represión** de ella. El individuo tiene, en efecto, un impulso libidinoso que tiende a su satisfacción. El principio del placer hace que él busque apasionadamente su cumplimiento. Pero el aparato psíquico posee un factor moderador –la represión– y un pensamiento calculador –el **principio de realidad**– que le ponen límites a la carga libidinosa en busca de realización. Aunque con ello se evitan las "manifestaciones libertinas de la sexualidad", surge, no obstante, un problema: el de que cuando la represión ataja o pone un **hasta aquí** a la sexualidad, coloca un dique a su "energía", la cual, acumulada por la detención, tiende a desparramarse hacia otro sitio... Si los principios morales, actuando a través del **yo**, llevan a éste a reprimir la catexia libidinosa que no conviene realizar, ellos mismos –dada la plasticidad pulsional– empujan al afán libidinoso al que se le ha prohibido el paso, a **sublimarse**, es decir, a propagar su carga insatisfecha por los canales del trabajo, la creación, la cultura. Con esto, no sólo se ataja algo repudiado por la sociedad, sino que se le transmuta en su contrario: la creación cultural, la poesía, las bellas artes, etc. La libido entonces **se sublima**... ¡y qué bueno que así sea!

Freud detecta tanto los beneficios como los estragos de esta represión de la libido, que genera la cultura, pero también el **malestar de la cultura**. Así nos dice: "la cultura se comporta respecto de la sexualidad como un pueblo o un estrato de la población que ha sometido a otro para explotarlo".[1]

La tesis que vincula la cultura con la represión de la libido, considera a la cultura como **sexualidad desviada** o, dicho en mis términos, como impulsividad erótica re-orientada hacia la creatividad. Resulta evidente que la represión de la sexualidad puede conducir, dentro de ciertos marcos, a la creatividad cultural. Es

[1] "El malestar de la cultura", en **A medio siglo de El malestar de la cultura de Sigmund Freud**, volumen a cargo de Nestor A. Braunstein, S. XXI, 1985, p.68

muy posible que no pocos representantes de la patrística medieval, verbigracia, hayan podido crear sus magnas obras de teología y erudición tras de haber puesto a raya, con el flagelo del estoicismo, las "flaquezas" de la carne. Pero no sólo la ciencia y el arte pueden generarse sobre la base del enérgico control del deseo o los aullidos en sordina de la lujuria, sino también el trabajo, el deporte, la meditación, etc. Pero no me cabe la menor duda de que la cultura no es sólo ni preferentemente **sexualidad desviada**, afectividad sexual inhibida y desplazada, sino que proviene en lo fundamental de un **principio**: el **principio de transformación**. Los principios son, para mi, pulsiones, pero **pulsiones englobantes**, esto es, pulsiones que encarnan o se objetivan en otras pulsiones. Yo distinguiría, como ya lo he dicho, cuatro tipos claramente diferenciables de pulsiones englobantes o principios: **de placer**, **de realidad**, **de transformación** y **apropiativa**. El principio del placer, en tanto pulsión englobante, acompaña a la libido, al narcisismo, al sadismo y al masoquismo, al trabajo transformador, a la pulsión apropiativa, etc. Y lo mismo ocurre con las otras pulsiones englobantes. Es importante poner en tela de juicio la noción absolutizada de la **sublimación**, no porque sea errónea la tesis, asociada a ella, de la **sexualidad desviada** –la cual aparece sin suda como una práctica indiscutible del puritanismo–, sino **porque la actividad cultural puede existir –y de hecho ha existido siempre– al margen de la represión a la afectividad libidinosa**. En el reservorio pulsional del **ello** se encuentran no sólo las pulsiones particulares, sino las englobantes o los principios. Esta es la razón por la que los individuos tienden –con una impulsividad congénita– a obtener la satisfacción de su deseo de placer, de realidad, de transformación y de apropiación.

3. **La asunción de un ideal colectivista**

La propiedad puede ser no sólo **individual**, sino **colectiva**. La esencia de la **propiedad privada** es, como su nombre lo indica, privar a los otros de la posesión de un bien que **me** pertenece. El fundamento de la **propiedad colectiva** e, asimismo, privar a los otros de la posesión de un bien que **nos** pertenece. La propiedad colectiva general ya no es privada porque todos –sin excluir a nadie– son

propietarios del bien. El **ideal colectivista** le da preeminencia a la **propiedad colectiva** sobre la **propiedad privada** y, cuando esto es posible, a la **propiedad colectiva general** sobre la mera **propiedad colectiva**. Pero, para no confundir las cosas, hay que tener en cuenta que no poseen el mismo **status** los medios de producción o los bienes de consumo ni, dentro de estos últimos, los bienes de primera necesidad y los bienes de lujo. La tierra, por ejemplo, puede ser propiedad de la nación –como en México, por lo menos en letra constitucional– o sea **propiedad colectiva general**. También, por ley, puede entregarse en forma de ejido (**propiedad colectiva**) o puede entregarse en la modalidad de **propiedad privada**. En la **propiedad colectiva general**, **todos** somos propietarios; en la **propiedad colectiva**, **algunos** somos propietarios; en la **propiedad privada** tan sólo **yo** soy propietario.

La propiedad de bienes de consumo, en la cantidad indispensable para la supervivencia, no puede ser **colectiva**, ni mucho menos **colectiva general**. Tiene que ser, como ya lo he afirmado, estrictamente **individual**. La distribución injusta de los bienes de consumo –tanto los de primera necesidad como los de lujo– se basa, como se sabe, y lo he dicho, en la propiedad o no de los medios de producción, o de un capital –como el financiero– que opere en cualquier otro giro. Los bienes de primera necesidad o de lujo son bienes de consumo, pero de consumo individual, no de consumo productivo (y, por consiguiente, como fase de la cadena productiva), sino satisfactores últimos. Están destinados, pues, a formar parte de la propiedad privada individual. No obstante, el que los magnates gocen de un exceso de bienes de consumo y de lujo, mientras que los trabajadores, los auténticos de la riqueza social, tengan lo mínimo indispensable y ningún bien de lujo, o casi, **es algo injusto**. No injusto desde el punto de vista de la racionalidad, la lógica y la moral burguesas, sino desde el punto de vista supra-individual y "humanista" que nos dice que hay que tratar **igualmente a los iguales** y no de manera desigual y hasta contrapuesta como lo hace la distribución de la riqueza en el modo de producción capitalista.

Capítulo XX
PODER Y CONTRAPODER

20.1. He hablado de la necesidad de llevar a cabo varias revoluciones: la revolución **económica**, la revolución **cultural**, la revolución **amorosa** y la revolución **familiar**. He sugerido que antes de intentar la realización de este **proceso articulado de revoluciones**, se requiere crear las condiciones que posibiliten su gestación. Por eso, al hablar de la familia, he puesto al acento en la necesidad de someter a una severa crítica al **superyó tradicional** –incuestionable soporte **hylético** del sistema capitalista–, de dar a luz un **nuevo superyó** y abrir la posibilidad, por ende, de generar una **revolución familiar** y gestar una **nueva familia**. Pero si tomamos en cuenta la existencia de los macro y micropoderes a lo largo y a lo ancho del todo social, si reparamos en el predominio de las formas de organización verticalista, antidemocrática y heterogestionaria que privan tanto en el estado como en la más pequeña organización social, si observamos, en fin, que el poder y las mil y una formas en que aparece **posee en la pulsión apropiativa una de sus bases fundamentales**, tenemos entonces que añadir a las revoluciones necesarias para desenajenar al existente y a la sociedad, la **revolución antiautoritaria**.

Se precisa aclarar, sin embargo, que, al hablar de estas revoluciones, no hago referencia al concepto tradicional de **revolución social** como el salto cualitativo, desgarrador y catastrófico, por medio del cual se pasa de golpe, en una fecha determinada, de un régimen político a otro o de un sistema de producción a uno diferente. Sin negar este concepto –y al que me referiré después– estoy hablando de **revoluciones** que pueden y tienen que ser iniciadas y consolidadas **desde ahora** –dentro de los límites, claro, que les brinda el marco social imperante–, de revoluciones que aunque apuntan al **más allá** del sistema capitalista, se empiezan a fraguar y buscan consolidarse en él.

La esencia del poder es el apoderamiento de los muchos por los pocos e incluso de la totalidad por el individuo: el dictador, el poder absoluto. ¿Por qué el ejercicio reiterado del poder engendra intereses? Son varias las razones que explican tal cosa; pero hay una evidente: aquella que nos dice que, al ordenar una y otra vez a los subalternos como deben

actual y a veces hasta cómo pensar, se está satisfaciendo una pulsión apropiativa que no sólo quiere rodearse de cosas y hacerse de ideas, sino de adueñarse de otras personas, confiscarles la libertad y conculcarles sus derechos humanos.

El antídoto contra el gobierno es el autogobierno. La medicina contra el **infantilismo de la dependencia** es la mayoría de edad de la autodeterminación. Las revoluciones de que he hablado –y al conjunto de las cuales podemos dar el nombre de **revolución articulada**– han de aparecer –ya están apareciendo– como islotes de autonomía, células sin partido (cesinpas), ámbitos de autogobierno al interior de un cuerpo social –el capitalista– caracterizado por el poder del capital y la fuerza del poder.

La **revolución antiautoritaria** posee como su base la **autogestión**. La autogestión tiene (o mejor: debe tener) dos componentes inextricable y férreamente conjugados: una forma y un contenido. La **forma**, que alude al aspecto meramente organizacional de la propuesta, puede formularse en este tenor: la autogestión consiste en autoorganizarse, autogobernarse, autovigilarse, autodominar la gestión y propagandizar la idea de la autogestión. La autogestión va de la célula (cesinpa) al tejido (red). La finalidad de este proceso organizativo, con la creación de una red de redes, etc., es gestar lo que propongo llamar **modo de producción autogestionario**. El **contenido** hace referencia a una subversión de la conducta humana y tiene que ver, por consiguiente, con una **revolución espiritual** que, hincando sus raíces en la subjetividad del existente, es el soporte último no sólo de la **revolución antiautoritaria**, sino de ese plexo de revoluciones a la que he denominado **revolución articulada**.

20.2. El **modus operandi** esencial del capitalismo, a través de su historia, es la **anarquía de la producción**. Pero esto ha degenerado hoy en día en algo peor: en la **anarquía de toda la actividad económica**. El capitalismo tiene su lógica –como cualquier otro modo de producción–, pero, si la analizamos con detenimiento, advertimos que es **la lógica de la irracionalidad capitalista en la fase de la globalización**. En la actualidad no sólo hay anarquía de la producción, no sólo existe, como en los pasados siglos, una no correspondencia entre el carácter cada vez más **social** de las fuerzas productivas y las

relaciones sociales basadas en la **apropiación privada**, no sólo se halla funcionando una economía fabril sometida a la competencia y las leyes del mercado, etc., sino que la **anarquía** abarca otras formas de acumulación rápida –del **fast track de la acumulación**– que son la economía especulativo-financiera, el narcotráfico y la economía militarista y de tráfico de armas.

La **anarquía de la producción** (y también, desde luego, la **anarquía de toda la actividad económica**), moviéndose en el contexto hilemórfico del capitalismo contemporáneo, se funda, por el lado de la subjetividad, en la pulsión apropiativa extralimitada, como lo he mostrado, eso pienso, a lo largo de este escrito. La salida de esta **anarquía** (o de este desorden) se pensó en un momento dado que era la **planificación económica** (los planes quinquenales, etc.). El marxismo-leninismo llegó a plantear que frente a la **anarquía de la producción**, que mostraba el **imperio de la necesidad** y el dominio de las leyes del mercado sobre el hombre, la **planificación** evidenciaba el **predominio de la libertad** y el dominio del hombre sobre las leyes determinantes de la economía concurrencial. Pero esta planificación era burocrática, desde arriba, heterogestionaria. Decía romper con los intereses individuales a favor de los colectivos, quebrantar los manejos "económicos" por los "políticos", superar **la irracionalidad capitalista** en por **la racionalidad socialista**. Pero en realidad no hacía otra cosa que sustituir a una clase desperdigada y contrapuesta, por otra –la **clase intelectual**– entronizada en el estado (como funcionariado tecno-burocrático) y gestora de la **planificación verticalista**. Ahora ya no era dueño de la situación el capital concurrencial –con sus remiendos de capital monopolista de Estado–, sino el **capital colectivo de la clase intelectual**, de una clase que, aun rebasando el estado propiamente dicho, tenía su **concentrado dirigente** en el aparato estatal-partidario. No se superaba en realidad la **irracionalidad capitalista** en y por la **racionalidad socialista**, sino que se la reemplazaba en y por la **irracionalidad tecno-burocrática** de la clase intelectual en el poder. Pero no sólo eso. La pulsión apropiativa –para insistir en el aluzamiento del lado subjetivo del problema– no fue desplazada por una pulsión gregaria general, sino por un **objeto de apropiación** de diferente **tipo**. Los intelectuales integrantes del funcionariado estatal-partidario, por ser dueños de las condiciones **intelectuales** de la producción, eran los

monopolizadores, al propio tiempo, aunque **de manera colectiva**, de los medios **materiales** de la producción. Aquí se muestra, de manera en verdad elocuente, el encadenamiento de diversos procesos apropiativos: la burocracia **se adueña** de los medios de producción **materiales** (los planifica, los somete a su decisión) porque previamente se ha apropiado de ciertos medios de producción **intelectuales**, y, como en toda dictadura, se apodera de las personas –empezando por el proletariado– porque es dueño de los medios **intelectuales** y **materiales** de la producción. La pulsión apropiativa está lejos de abandonar la escena...

20.3. El **ideal colectivista** tiene en el planteamiento burgués de **las bondades de la competitividad** uno de sus principales argumentos en contra. La competencia, la lucha individual por sobresalir, la pugna por obtener beneficios en términos de dinero y de poder son, dicen los ideólogos de la concurrencia, la palanca más formidable del desarrollo. No estaríamos donde estamos –científica, tecnológica, culturalmente, etc.– sin el acicate, extremadamente eficaz, de la competencia. Que esto habla de cierto egoísmo, no importa. Que esta práctica se interese más por el individuo –el individuo audaz, agresivo, fuere– que por la colectividad, es cosa de poca monta. Que con ello se dé pábulo al **afán apropiativo ilimitado**, es el precio a pagar por el progreso. En esencia, podríamos decir, el **ideal de la competitividad individualista**, contrapuesto al **ideal colectivista**, no es sino la "libertad" de adueñarse incontroladamente de cosas –medios de producción, bienes de consumo, capital en cualquiera de sus formas, etc.– y avanzar la base de aplastar, perjudicar, explotar a los otros. Las supuestas bondades de la competitividad son, eso, bondades, sólo desde el punto de vista de la lógica capitalista. Han desarrollado, desde luego, la sociedad; pero lo han hecho en el sentido y dentro del carácter del desenvolvimiento capitalista. Han generado una sociedad consumista, enajenada, donde predominan el desperdicio, la sobreproducción y el subconsumo y donde todos los adelantos tecnológicos, científicos, culturales caen bajo el imperio del capital y la lógica del sistema. Hablando del individuo, del existente enfrascado en la lucha económica, me gustaría llevar a cabo un distingo entre **competencia enajenada y competencia desenajenada**. La **competencia enajenada**. La existente de común, es el esfuerzo por obtener un beneficio a como dé lugar, o casi. Es una pugna que, con tal de conseguir (poseer) el fin que se propone, no le importa causar perjuicios, atropellos, cosificaciones a diestra y siniestra. Esta competencia carece de

escrúpulos y no se tienta el corazón para perjudicar al otro o a los otros cuando de lo que se trata es de llegar a la cima y cantar victoria. El propósito esencial de la **competencia desenajenada** no es ganarle al otro, ni mucho menos a como dé lugar. Su motivación principal es ganarse a sí mismo, competir más que con los demás consigo propio. La esencia de la **desenajenada** es, pues, superarse. Si al hacerlo se coloca en un nivel "más alto" o más avanzado que el prójimo, es algo bueno y natural o, si se prefiere, la consecuencia lógica de su actividad privilegiada. Pero no hay que confundir el hecho de superar a los demás –porque uno se ha superado a sí mismo– que violentar y hasta fagocitar a los otros. En la **enajenada** se busca obtener algo que, en lo esencial, beneficie al que compite: en la **desenajenada** se persigue un bien que satisfaga necesidades no sólo del que lucha, sino de los demás. Cuando un músico crea una sinfonía, un científico logra hacer un descubrimiento o un filósofo escribe un libro esclarecedor, etc., no sólo están satisfaciendo una necesidad interna y muy propia –la de crear una obre personal– sino que se hallan dando a luz un bien que entra en el patrimonio cultural de los humanos. La **desenajenada** –visualizada como lo acabo de hacer– puede ser **individual**, pero también **colectiva**. La **individual**, voy a repetirlo, posee, como la motivación fundamental de su ejercicio, la competencia consigo mismo. Implica siempre un reto a vencer. Es el acto de autoposesión y dominio de sí que conduce a la superación creativa. No es antisocial, ni posesiva de manera extralimitada, porque genera productos culturales que benefician a todos. Los creadores de la cultura son, desde luego, una parte de la **clase intelectual** y, por tanto, un sector que, basándose en el principio de **saber es poder**, puede gozar y frecuente goza de privilegios especiales. Pero, en términos generales, las aportaciones a la ciencia, el arte, la filosofía y la técnica de estos grandes sabios y artistas, tienen un peso mayor que las perturbaciones antidemocráticas que puedan traer consigo, además de que la sociedad –hablo de una sociedad, desde luego, organizada de manera cualitativamente distinta a la actual– ejercerá un severo control, no de sus actividades creativas –sino de las posibles arbitrariedades que pretendan realizar al amparo de su nombre y reconocimiento social. Los grandes artistas se sienten ofendidos cuando tocan el silbato y nadie danza a sus ordenes (Nietzsche). La **colectiva** es aquella que puede ser llevada a cabo por agrupaciones sociales ubicadas en una línea productiva similar, etc. Aquí el colectivo es el que tiene que superarse a sí mismo, debe competir con lo que ha sido para mejorar, ha de actuar como un

solo hombre –sin divismos perturbadores– para ser cada vez más eficaces. Es como el caso de un cuarteto de cuerdas: los integrantes de esta agrupación musical tienen que evitar la competencia **interna**, el intento de sobresalir alguno o algunos sobre los demás, y poner el centro en la colaboración armoniosa y progresiva de todos para superarse. Si logran este avance, si se superan hasta lograr ser una armoniosa asociación productiva, entonces –como una consecuencia secundaria, no como la motivación total de su esfuerzo– podrán ocupar un sitio más alto en el reconocimiento social. La competencia **desenajenada colectiva** tiene que cuidarse, por eso mismo, de caer en lo que podemos llamar **competencia enajenada colectiva** y que no es otra cosa que sumir las características consabidas de la competencia **enajenada** –y su propósito de obtener un beneficio a como dé lugar– por parte de **agrupaciones** contrapuestas en el campo de batalla de la concurrencia.

Estas reflexiones sobre la competencia enajenada y la desenajenada son iniciales y puramente indicativas. Más adelante, cuando hable de la autogestión social, retomaré el tema para intentar esclarecer su **status** dentro de una sociedad reorganizada.

20.4. El tránsito de lo **individual abstracto** a lo **universal concreto** y la vuelta de este último a lo **singular** para transformarlo de **abstracto** (o aislado) en **concreto**, nos remite a la filosofía que sirve de basamento a tales disquisiciones y que no es otra sino la que he llamado sincretismo productivo. El **sincretismo productivo** es algo así como **la mayoría de edad del eclecticismo**. Se podría decir que mi propuesta teórica es ir –parafraseando el título del famoso opúsculo de Engels– del **sincretismo utópico** al **sincretismo científico**. El sincretismo utópico no es sino el eclecticismo, un eclecticismo que tiene sus defectos y sus cualidades. Esta posición filosófica –y también científica– muestra uno de sus méritos principales en la toma de conciencia de la **unilateralidad** que aqueja a la mayor parte de los discursos. “A esta teoría le falta algo”. “Esta hipótesis tendría mayor alcance si tomáramos en cuenta lo que propone aquella otra”. El eclecticismo sale al paso al endiosamiento doctrinal, al “no hay más ruta que la nuestra” o al narcisismo de la posición sectaria. Frente a la cerrazón de los convencidos, correligionarios o feligreses, el ecléctico **se abre** a la posibilidad de que una posición X sea fecundada por un elemento, una

reflexión o una tesis **externa** a la doctrina que se defiende. El ecléctico pone en tela de juicio las nociones-prejuicios de lo **interior** y lo **exterior** a un discurso. Piensa que con frecuencia lo que los doctrinarios pontifican como "estando afuera" de su concepción, no es, por un lado, sino la evidencia de su incapacidad para advertir la importancia que tiene tal punto de vista o concepción "ajena", y, por otro, hace patente su desdén por la o las posiciones alternativas. Los eclécticos son de la opinión de que el filósofo o el hombre de ciencia han de tener un ojo puesto en una teoría y el otro en una distinta. Las tesis, las hipótesis, las teorías –según ellos– no deben desarrollarse como departamentos estancos o, peor aún, como una lucha a muerte entre dos o más concepciones que impide ver, como en toda guerra, lo méritos, avances o propuestas utilizables del adversario. En resumidas cuentas, el mérito indiscutible del eclecticismo es su exigencia a llevar a cabo **la síntesis de lo diverso** para hacer avanzar la ciencia o la filosofía. El defecto del eclecticismo es ofrecer, en su afán de perfeccionar una posición o una teoría, una **yuxtaposición**, que no una síntesis, **de lo diverso**. Su peligro constante es la incoherencia; sumar donde hay que interpenetrar; amalgamar artificiosamente lo que discurre en diferentes planos. Los eclécticos freudizan a Marx o marxisan a Freud, heisengergizan a Einstein o einstenizan a Heisenberg, filologizan la antropología o antropologizan la filología, etc. En otro sitio he dicho que los eclécticos pretenden –y presentan su pretensión como realidad– unir el agua y el aceite. **El sincretismo deja de ser utópico tan pronto supera su prehistoria ecléctica**. El término superar está tomado aquí en el sentido de la **aufhebung** hegeliana, o sea de negar algo y conservar algo. El **sincretismo productivo** niega la tendencia a lo incoherente que caracteriza al eclecticismo, pero rescata de él su reclamo de realizar **la síntesis de lo diverso**, y de realizarla no sólo como uno de los posibles desarrollos de la práctica teórica sino como una **conditio sine qua non** de su enriquecimiento. El plexo de revoluciones de que he hablado –y al que he dado el nombre de **revolución articulada**– implica una concepción que vaya más allá del **eclecticismo** y se defina y opere como un **sincretismo productivo**. Hasta este momento el **sincretismo productivo** ha estado presente en este libro fundamentalmente en **estado práctico** (Althusser), es decir, que he operado con él, me ha servido de herramienta, ha puesto en mis manos una brújula y varios de los resultados, puntos de vista y propuestas que he planteado, han surgido bajo su orientación y cobertura. Creo que ha llegado el momento, la exigencia, la necesidad de elevar dicha postura a

estado teórico (Althusser). Cuando he hablado, por ejemplo, de la necesidad de tener una visión **hilemórfica** del desarrollo social, me he guiado por una posición que no solo busca **desde** la **subjetividad hylética** "abrirse" a la **objetividad morfética**, o viceversa, como lo trataría de hacer una reflexión **ecléctica**, sino que busca los **puntos de incisión** o el **espacio** en que puedan coincidir los dos campos. Se trata de dos continentes: del continente de la **psiqué** –descubierto por Freud o, si se prefiere, por el **psicoanálisis**– y del continente de la **historia** –descubierto por Marx o, también si se prefiere, por el **materialismo histórico**. El psicoanálisis abre la posibilidad de una psicología científica que supera al **conciencialismo** pre-freudiano) y de sus dos vertientes esenciales: la psicología **individual** y la psicología **social**. El materialismo histórico da pie a la posibilidad de una lectura socioeconómica del devenir histórico y nos ayuda a comprender tanto la especificidad de la economía y la sociología cuanto el nexo indiscutible que se establece, o mejor, se va estableciendo entre ambas disciplinas a través del **procesus** histórico. La **hylé** nos habla del **ello**, del reservorio de pulsiones, de la búsqueda congénita del deseo a una suerte de satisfacción, etc. En cierto sentido, se puede aseverar que el factor **hilético** aparece a través de la historia como una **constante** y que el elemento **morfético** juega el papel de una **variable**. La afirmación, por ejemplo: **el egoísmo es inherente al individuo**, es una afirmación **hilética**. La aseveración: **pero este egoísmo se manifiesta de diferente forma de acuerdo con las relaciones socio-económicas imperantes**, es una aseveración **morfética**. Pero si tomamos en serio lo pancrónico –o, lo que tanto vale, lo "dinámico" de lo sincrónico y lo "estable" de lo diacrónico– hay que decir que la constante subjetiva es una **constante "dinámica"** y que la variable objetiva no excluye ciertas estructuras que se repiten y la convierten en **variable "estática"**. Lo anterior es un ejemplo claro de sincretismo productivo. En la tesis hilemórfica se logra la síntesis de lo diverso, y al propio tiempo, si se examina con detenimiento su propuesta, que es la mía, se advierte que en ello se logra una **gran sindéresis** ente Marx, Freud, Darwin, Bakunin, etc.

El **sincretismo productivo** parte del hecho de que existen dos o más discursos sobre un tema determinado. Tales discursos aparecen como diversos. Un propósito **ecléctico** de unificación no basta, porque la unificación no puede darse de manera artificiosa. El sincretismo productivo se lanza a la búsqueda, por así decirlo, del eslabón perdido o los

eslabones perdidos entre un discurso y otro. O quizás sea más exacto decirlo así: al **sincretismo productivo** se propone crear, imaginar, aprehender el **terreno fronterizo** que une-y-separa a dos discursos, en el entendido de que si da con él, no sólo se abre la posibilidad de reconstruir de manera más concreta la historia de cada discurso por separado, sino emprender un único camino generado por la confluencia de los discursos a partir precisamente del **punto de incisión** que unifica lo diverso. El deseo esencial del sincretismo productivo es, pues, dar con el **espacio teórico** –como significante y como significado– en el cual coincidan, se iterpenetren, se fecunden los discursos. No sólo es un **sincretismo** –una fusión de lo diverso– sino que es **productivo**, esto es, un enriquecimiento de la aprehensión epistémica de la realidad obtenido por la confluencia de los o más discursos (disciplinas, teorías, tesis o hipótesis). Frente al carácter **productivo** de este sincretismo, el eclecticismo se revela como **improductivo**. Para que una teoría se ponga en trance de dar, entrever, conquistar el **lugar pertinente** en que sea posible, conveniente y aun necesario realizar la síntesis de lo diverso –respetando la diferencia entre los **distintos** y los **contrarios** (Croce)– y, a través de tal operación, lograr una profundización epistemológica, **es necesario producir conocimientos en las concepciones en proceso de unificación**. Voy a poner el ejemplo de la concepción **hilemórfica** "extraída" del sistema de pensamiento aristotélico –a la manera en que Marx "arranca y recompone" el método ínsito en el sistema hegeliano– que he llevado a cabo en el presente escrito.

Hablar de la relación entre lo hilético y lo morfético es aludir, ya lo he dicho, a la síntesis indispensable entre lo subjetivo y lo objetivo, lo psicológico y lo socioeconómico, lo freudiano y lo marxista. Si nos detuviéramos en la necesidad de establecer dicho nexo –que a estas alturas resulta evidente para todos–, no rebasaríamos aún el **impulso ecléctico**. Para no congelar nuestro propósito en una posición **improductiva**, y para hallar el **ámbito de encuentro** entramas disciplinas, se requiere producir conocimientos tanto en el nivel hilético como en el morfético. Freud puso las bases para un conocimiento del lado subjetivo del hilemorfismo dialéctico. Con cuatro planteamientos, entre otros, inició la conquista del continente de la subjetividad:

1. Con el esclarecimiento de que la psiqué es producto de la materia altamente organizada.

2. Con la demostración de que el alma humana no coincide con la conciencia, sino que comprende una "amplísima" región inconsciente.

3. Con la afirmación de que el inconsciente está formado, entre otras cosas, por un reservorio de pulsiones.

4. Con la puntualización de que en ese almacén pulsional juegan un papel fundamental Eros y Tanatos, la libido y la agresividad.

Como he aclarado detalladamente, en el mismo reservorio pulsional se halla otra pulsión –a la que bauticé con el nombre de **pulsión apropiativa**– que no sólo juega un papel importante en la primera infancia sino que se enlaza o se va enlazando, a medida que el muchacho crece, con la formación social. Freud vislumbra su existencia y registra algunos de sus efectos; pero no advierte su poderosa impulsividad y su autonomía relativa, por eso, con el nombre, a veces, de **elección de objeto**, o con el de, otras, de **apoderamiento**, la hace salir a escena a la sombra de la libido, como una afección subsumida a la energía sexual. Sin salir de los marcos del psicoanálisis yo he hecho otra propuesta: la de que, además de Eros y Tanatos, hay que tematizar, aprehender, aislar y examinar minuciosamente una pulsión, la **apropiativa**, que, caracterizándose por su afán de posesión, se vincula con todos los objetos sociales en general y el materialismo histórico en particular. El concepto de **pulsión apropiativa** aparece, entonces, como **instancia de enlace** entre lo **hilético** (en donde surge como resultado de una **producción de conocimientos**) y lo **morfético** examinado y esclarecido en parte por la interpretación materialista de la historia (sobretodo en sus conceptos de **modo de producción** y **formación social**).

El hecho de dar con este **punto de incisión** trae consecuencias teórico-prácticas. Dos de ellas las podemos advertir en las nociones de **ser social** y de **infraestructura económica** que, a partir de la renovación teórica de la materia subjetiva, tienen, me parece,

que ser reelaborados. Los conceptos de **ser social** y de **infraestructura económica** se hallan relacionados: el primero alude a lo económico-social –a la base económica, a las clases sociales, etc.– y ya me he referido a él y el segundo hace alusión al nudo estrictamente económico que se forma con las **relaciones de producción** y las **fuerzas productivas**. La relación entre ambos conceptos es de subsunción: el ser social comprende a la infraestructura económica.

Si introducimos el concepto de **pulsión apropiativa** ¿qué efecto tiene en la **base económica**? Vayamos por partes. La base económica es la articulación de las **relaciones de producción** y de las **fuerzas productivas**. ¿Qué son las relaciones de producción? Las que se establecen entre los hombres en y por el proceso de la producción mercantil. Muchos aspectos presentan estas relaciones, pero hay un factor esencial que determina su estructura y carácter: el que se hallan determinadas en el fondo por ciertas **relaciones de propiedad**. ¿Qué son las fuerzas productivas? Aluden a la mano de obra, al instrumento con que se labora y al objeto sobre el que recae el trabajo. La infraestructura puede ser vista sincrónicamente o diacrónicamente. Si la consideramos desde el punto de vista de la simultaneidad estructural, nos remite al concepto de **base** (con los elementos articulados a lo que he hecho referencia). Si la examinamos bajo al aspecto de su sucesividad o despliegue como proceso, se no ofrece como **la ley de la obligada correspondencia entre sus dos factores constitutivos: las relaciones de producción y las fuerzas productivas**. si la esencia de las relaciones de producción son las relaciones de propiedad, la necesidad de poner en acción un planteamiento hilemórfico salta a la vista porque no hay forma sin materia o porque la propiedad remite al propietario. Las relaciones de propiedad hablan, por ejemplo, **del dueño** o **los dueños** de las condiciones materiales con las que se labora y de los desposeídos de tales medios productivos, aunque **dueños** del limitado número de satisfactores que se pueden obtener con el salario, que no es otra cosa, que el valor de su fuerza de trabajo. Ahora resulta claro que no basta hablar de relaciones de producción o de relaciones de propiedad, así en términos objetivos, sino que también hay que hacer referencia al factor subjetivo que se engarza con ellos. Si pasamos ahora al otro factor que se articula y forma unidad con las relaciones de producción, o séase a las **fuerzas productivas**, advertimos que ellas están formadas no sólo por los medios de producción y el

objeto del trabajo, sino también por el trabajador. Es, claro, el mismo trabajador al que aluden las relaciones de producción, pero enfocado, ya no en sus relaciones con el patrono, sino en el proceso productivo. El trabajador se ve en la necesidad de laborar, de tener una vinculación técnica determinada con el instrumento de trabajo y de mantener una cooperación específica con los otros operarios –lo que he denominado **relaciones sociales de la productividad**– con el objeto de obtener el puñado de satisfactores que le exige su **pulsión apropiativa** para la supervivencia de él y su familia. El concepto de infraestructura –o de estructura económica como suele decirse– debe, por tanto, ser reelaborado. La infraestructura no es, entonces, o no debe ser, una noción puramente económica, situada en la objetividad y operando sólo o desde el lado morfético, sino que tiene que ser concebida en vinculación necesaria –no aleatoria o circunstancial– con el afán de posesión inherente al individuo. La interpretación hilemórfica de la **infraestructura** nos conduce al hecho, evidente de por sí, de que si el concepto de **infraestructura** ha de ser modificado –enriquecido– con la incorporación de la subjetividad, la noción de superestructura –que más bien debería denominarse **supraestructura**– tiene asimismo que modificarse. La **superestructura** está formada, como se sabe, por aquellas formas de la conciencia social, de regulación de la conducta y del accionar de los individuos, grupos y clases sociales con el propósito de producir cambios o no en el todo social (es decir lo **ideológico**, lo **jurídico** y lo **político**) que, aunque operan en su propio nivel y especificidad, responden en lo esencial, en una especie de control remoto, a la infraestructura económica ya sea que se considere estéticamente como **basamento** o, lo que es más conveniente, como **ley de la correspondencia o no**. Como aclaró Engels (cartas a Starkenburg, Konrad Schmidt, etc.) la relación entre la infraestructura y la superestructura no es de linealidad mecánica o de determinación causal reductivista, sino que pertenece más bien a lo que podemos llamar **determinación dialéctica**. La categoría que opera en primera instancia en las relaciones entre la infraestructura y la supraestructura es la **acción recíproca** (A influye en B, más también B influye en A); pero la categoría que se impone a la larga, en un período amplio del proceso o en **última instancia** (Engels), es la de determinación infraestructural, por la cual se le considera precisamente como es sustentáculo o la base de lo que **en fin de cuentas** se edifica sobre ella. Si la infraestructura hinca sus raíces hiléticas en el reservorio de las pulsiones y de la pulsión apropiativa en particular ¿cómo reaparece ésta, si es que

reaparece, en el plano superestructural? Veamos el caso de la ideología. La ideología es –ya lo he dicho– aquella práctica teórica que **deforma** la verdad o parte de la verdad para **conformar** la sociedad de acuerdo con los intereses de una clase determinada. Este carácter de **deformante-conformante** o de falsa conciencia de conformidad con los intereses de una clase social, etc., es muy visible cuando es expresión de la clase social hegemónica, ya que **la ideología dominante es, por lo general, la de la clase dominante**. La ideología burguesa tiene como una de sus piezas fundamentales, por ejemplo, la afirmación de que la finalidad principal del capital es crear fuentes de trabajo y proporcionar mercaderías a la sociedad. Su función es de gran utilidad social, por consiguiente, porque da trabajo a quien carece de él y elabora mercancías que satisfacen necesidades públicas. Eso se dice. Pero algo, y algo muy importante, se deja en la oscuridad o de plano se oculta: que la motivación fundamental de la producción capitalista es el lucro. ¿Por qué la ideología burguesa vela, silencia, disfraza el resorte verdadero de la producción capitalista? Porque ello, al generar en la sociedad una falsa conciencia de su motivación económica, **facilita la realización de la pulsión apropiativa extralimitada** de un capital que se propone generar no tanto mercancías o fuentes de trabajo, sino los más altos índices de plusvalía.

A la infraestructura económica que toma en cuenta el lado subjetivo de las relaciones de producción y de las fuerzas productivas, le voy a dar el nombre de **infraestructura integral**. A la supraestructura, generada en y por la determinación dialéctica a la que he aludido, y que también **reasume** el lado subjetivo de lo ideológico, lo jurídico y lo político, lo voy a designar **supraestructura integral**. El marxismo tradicional, doctrinario y asustadizo, se escandaliza cuando se plantea la necesidad de introducir en los conceptos de **infraestructura económica** y de **supraestructura ideológica y jurídico política** el factor subjetivo. Creen que "es evidente de suyo" que éste "nunca se ha olvidado", que "está presente en el hecho, por ejemplo, de que la fuerza de trabajo o el trabajador es el que se halla detrás de los medios de producción que trabajan una materia prima para producir una mercancía, como se dice al hablar de las fuerzas productivas". Pero es indispensable aclarar que la **mención** del trabajador en los conceptos de infraestructura económica, etc., es un enfoque puramente abstracto. Se ve al operario como fuente de energía laboral, si se quiere como creador de valor y plusvalor, pero abstraído del plexo de relaciones subjetivo-

pulsionales en que se halla inscrito. En estas condiciones, el concepto de **cambio** o de **revolución social** resulta ingenuo, por un lado, y peligroso por otro. Se concibe la transformación social el ir del capitalismo al socialismo, como un tajante cambio de la infraestructura, pero no de una infraestructura integral que toma en cuenta el lado subjetivo de la base económica, sino de una **infraestructura parcial** que alude a la subjetividad, si es que lo hace, de manera abstracta y francamente reductivista. El auténtico socialismo –que no es otro que el **autogestionario**– no es el que se limita a "socializar" los medios de producción, sino el que, lo diré así, **gregariza a los individuos**. Si se hace lo primero sin hacer lo segundo, no se está en el camino de la desenajenación, sino en el de la sustitución de una forma de enajenación por otra.

5. En otra parte he escrito: "El 'polo estructurante' de la **ideología**, aquello que hace que ella sea lo que es, reside fuera de sí: se localiza de tal modo en el ser social, que debemos afirmar que toda ideología es **ideología de clase**. En una sociedad de clases, por eso mismo (y aunque no dejen de existir profundas perturbaciones empíricas de ello), existen diferentes **ideologías**, cada una de ellas dependiente o estructurada a partir de "su clase"... "Si el 'polo estructurante' de la ideología reside **fuera de sí**, el 'polo estructurante' de la ciencia... se halla **en sí mismo**. La ideología es, por eso mismo, una supraestructura (algo edificado sobre la base económica), en tanto que la ciencia... no lo es. La ciencia, como forma cognoscitiva de la conciencia social sólo está condicionada favorable o desfavorablemente por el modo de producción". Y en otra parte aclaré aún más: "¿Cuál es la forma peculiar en que se vincula la ciencia con las prácticas socio-económicas? Mi respuesta, tajante, es que no es otro tipo de relación que el de **condicionamiento**. La ciencia está condicionada por las otras prácticas sociales, incluyendo la estructura económica y la estructura social. He dicho: **condicionamiento**. Y quiero añadir: **condicionamiento favorable o desfavorable**. La ciencia está condicionada (en lo que a su esencia epistemológica se refiere) favorablemente en ocasiones y desfavorablemente en otras por el ser social... **La ciencia, lo diré sintéticamente, está determinada por su propia práctica específica (su modus operandi esencial) y condicionada favorablemente o no por el ser social**".

Las diversas formas de la conciencia social se relacionan, pues, de manera diversa con el ser social y la infraestructura económica: unas lo hacen mediante el concepto de **determinación** (lo jurídico-político y lo ideológico) y otras lo realizan en y por la categoría de **condicionamiento**. El condicionamiento socio-económico de la ciencia, por ejemplo, combate la idea de una práctica científica pura, incontaminada, batiendo las alas en el éter de la idealidad; pero muestra que la validación del proceso epistémico reside en la propia **práctica comprobatoria** del quehacer científico. Esta categoría –esencial para entender la especificidad operativa de la actividad científica– es de extrema utilidad asimismo para comprender el **modus operandi** de la epistemología materialista.

Vuelvo a la **correlación de principio**. El existente, subido a la atalaya de su **ser-sujeto**, advierte la existencia del mundo objetivo reducido a su connotación de **ser-a-la-vista**. El existente puede rebasar, tiene que, la relación primigenia sujeto-objeto. Si no lo hace, convierte en absoluto una correlación que adquiere entonces el **status** absurdo de un mundo colgado en el sujeto como en una percha, y de un sujeto que por su parte carece de apoyo... La manera de escapar de este **congitatum qua cogitatum**, de este pequeño círculo vicioso des sujeto-objeto, no es otra, como lo he explicado con reiteración, que la **inferencia apodíctica** de que hay un, por así llamarlo, **allende** de la inmediatez epistemológica primaria. La inferencia apodíctica habla de algo fabuloso, diría yo: la aptitud de la razón –como razón dialéctica– de **negarse afirmando**, de afirmar, desde la conciencia, a partir del sujeto, como indudable aseveración del yo, que hay algo, o lo hubo, o lo habrá, **que no necesita para existir del aparato meramente registrado de su existencia**. **Afirma**, entonces, que el mundo existe independientemente de su conocimiento y **se resta** como el factor generador de esa realidad. Si aplicamos aquí los conceptos de **condicionamiento** y **determinación**, se facilita la inteligencia del proceso gnoseológico de la **inferencia apodíctica** y su modo de trascender la **correlación de principio** (que no es evidente más que para una orgullosa pero al mismo tiempo precarísima **vivencia autista** de la cognición). La realidad objetiva, en efecto, se halla **condicionada** (favorable o desfavorablemente) por el sujeto que la considera, la intuye o la "conoce". Este **condicionamiento** es insoslayable: la realidad tiene que reflejarse, pasar por, recibir la influencia de, acunarse en las facultades cognoscitivas del sujeto. Pero esa realidad –en sus

íntimas conexiones esenciales– **no está determinada por el sujeto**. Aún más. Ni el mundo exterior depende de lo que podemos llamar el **sujeto registrador** de lo real, ni el propio existente depende de su conciencia. El ser objetivo, por consiguiente, está, sí, **condicionado** epistemológicamente por el sujeto de la cognición; pero está **determinado**, desde luego de manera dialéctica, por su propio desarrollo independiente.

A reserva de tratar esto con mayor acuciosidad después, diré que algo similar a lo anterior ocurre con lo que podríamos llamar la **correlación de principio lingüística**. Ésta traslada la unidad gnoseológica del sujeto-objeto a la vinculación lenguaje-realidad. **No hay lenguaje sin cosas** –nos dice– **ni cosas sin lenguaje**. El modo de trascender esta correlación de principio lingüística es también la **inferencia apodíctica**, y la manera de llevar a cabo esta operación de salida es, como en el caso precedente, emplear los conceptos de **condicionamiento** y **determinación** –confundidos por el idealismo subjetivo –y mostrar la refulgente capacidad de la razón de **negarse afirmando**. El lenguaje condiciona las cosas al "convertirlas" en morfemas, locuciones, etc.; pero no las determina, puesto que existen independientemente del sujeto, y también del sujeto **que habla**, y están sometidas a su propia determinación objetiva.

En la diferencia entre determinación y condicionamiento debe basarse la **teoría del reflejo** de la que se vale el materialismo filosófico para explicar el proceso de la cognición. El **reflejo** es la apropiación de una **cosa en sí** que, constantemente, se convierte en cosa **para nosotros** (Engels) en la tarea infinita de la ciencia. El **reflejo** es la **condición** necesaria para que el existente pueda conocer (o ir conociendo) la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Es la **conditio sine qua non** para adueñarse la inteligencia de lo que es, cómo funciona, hacia dónde va el objeto del conocimiento. Por eso se trata de lo que yo llamaría un **reflejo apropiativo**. La conciencia no es una **tabula rasa**, pasiva, inercial en la que se graban las impresiones e imágenes exteriores. El **yo** es dinámico, colaborador, pleno de espontaneidad (Leibniz). El **reflejo** (por medio del cual la conciencia conoce el mundo, infiere la transfenomenidad y opera dentro de la evidencia demarcatoria entre el afuera y el adentro) no puede ser mecánico, inánime y más del lado de la pasión que de la acción. No. El reflejo es dialéctico, vivo, entregado al esfuerzo de **adueñarse** de un conocimiento. La

pulsión apropiativa, el afán de poseer un fin valioso, aparece también -¡y en qué forma!– en el nivel eidético del afán cognoscitivo. El **reflejo apropiativo** implica, como si fuera un espejo hambriento, un afán, un movimiento hacia, una búsqueda de la verdad para apoderarse de ella y de todas las consecuencias culturalmente benéficas que puede traer consigo. Pero el hecho de ser la **condición posibilitante** del conocer, asociado con el de que el "aparato" de la cognición no puede dejar de imprimir su sello o influir en el proceso cognitivo, no significa que la realidad se halle **determinada** –como si el existente fuera el demiurgo de la objetividad– por una conciencia todopoderosa.

La **inferencia apodíctica** habla de la dinamicidad penetrativa de la conciencia cognoscente. El resultado de tan inferencia no es **metafísica**, como alguien, con gafas positivistas, podría suponer. No todo rebasamiento de la **correlación de principio** –sea conciencial o lingüística– es caer en la metafísica. Es cierto que si, a la manera de Kant, se trasciende el nivel fenoménico hacia una **transobjetividad**, se rescatan los objetos metafísicos perdidos en la aventura criticista (o sea el universo, el alma y Dios); pero no todo trascender el fenomenismo es metafísico: sólo lo es aquel rebasamiento de la correlación sujeto-objeto que, al llegar a cierto punto o al sentir la necesidad de una primera causa, rebasa también la materia en cuanto tal dando un salto mortal hacia las quimeras de la metafísica. Trascender la **correlación de principio** sin trascender la **materia** es postular lo que llamaría el **transfenomenismo** o la **metafenomenidad**, que no debe confundirse con la **metafísica**. En resumidas cuentas, el **reflejo apropiativo**, con la **inferencia apodíctica** y con la conquista, en fin, del **transfenomenismo materialista**, nos hacen evidente que la conciencia tiene la capacidad maravillosa de apoderarnos, hacer **nuestro**, el conocimiento de la realidad –con los beneficios prácticos que ello pueda acarrear–, lo cual no significa, desde luego, adueñarnos entitativamente de la propia realidad, siendo que ésta no pierde nunca su independencia y las leyes, fenómenos y contingencias que determina su devenir.

20.5. La pulsión apropiativa, como la libido, se expresa corporalmente. La impulsividad específica del afán afectivo de posesividad "habla" en y por el cuerpo, por todo el cuerpo. Así como Freud se refirió y dio nombre a las **zonas erógenas** del cuerpo (boca, esfínteres, órganos genitales, etc.), podemos hablar de **zonas apropiativas** del organismo.

El afán de apoderamiento o la conducta de regalo –las dos actitudes típicas de la pulsión apropiativa– se expresan en todo el cuerpo –o en los cuerpos que hacen o deshacen el amor–; pero hay ciertos lugares, regiones o zonas del cuerpo, muy diferentes entre sí, por medio de los cuales actúa el impulso a la posesión. Hago referencia, en efecto, a ciertas **zonas apropiativas** (o "apoderó-genas") a través de las cuales se manifiesta esa tendencia a poseer que caracteriza al **ello**. **El órgano apropiativo por excelencia es la mano**. Con ella convertimos lo ajeno o sin propietario en propio, aprehendemos lo que necesitamos, protegemos nuestras posesiones mediante actos de defensa o conseguimos lo que deseamos por medio de acciones agresivas, etc. El instinto de apoderamiento –asociado al instinto de conservación– aparece claramente en la vida animal y es registrado por la **etología**. Las actitudes de apoderamiento (con las garras de los felinos), por ejemplo, o las conductas de intermediación de las manos (de los simios), son un claro ejemplo de cómo este afán de apoderamiento, ensanchamiento del dominio y conquista de mayor seguridad, aparecen en la zoología.

La mano es contemporánea del trabajo. Aunque ya entre los monos existe una cierta división de funciones entre los pies y las manos, cuando el hombre abandona su vida arbórea, las manos se convierten en el instrumento fundamental del que se valen la práctica empírica y la transformación de la realidad. La mano no es sólo el órgano del trabajo, sino también producto de él (Engels). Sin olvidar la herencia, el código genético y el mapa genómico, la mano es obra de su obra, se transforma al transformar, es el producto de su actividad productiva fundamental (mano del obrero, del esgrimista, del virtuoso del violín). No sólo conviene tener en cuenta el papel del trabajo en la transformación del mono en hombre –o, de manera más especializada, del dedo pulgar en ello–, sino el rol del mismo en la historia de la humanidad. El trabajo –como el hecho de teorizar la práctica y practicar la teoría– es una de las exclusivas o de los aspectos esenciales de la naturaleza histórica del hombre, a diferencia de la de los animales. **La pulsión apropiativa juega, entonces, un papel relevante en lo que es, ha sido y será el ser humano**. La mano es portavoz de un proyecto, su terrenalización, su conversión en realidad.

La especie humana **es lo que es** por el trabajo, y por el pensamiento y por el juego y por la fantasía y por el sufrimiento y por muchas otras cosas... Pero la característica del

hombre como **animal práctico** nos muestra uno de sus aspectos verdaderamente fundamentales. **El hombre es el primer animal que construye sus instrumentos de trabajo**. ¿Por qué ocurre tal cosa? Porque el existente, para ir domeñando la naturaleza, para irse **apoderando** de ella, necesita una serie de útiles que funcionan como una prolongación de sus sentidos humanos y de su fuerza física. En cierto sentido, por eso, se puede decir que la historia del hombre y de las **formaciones históricas** que se han sucedido en el recurso de su vida, están asociadas con la historia de la técnica y los medios de producción, como tiene a bien aclarar el marxismo. Pero también están vinculados con la **pulsión apropiativa** y su órgano de realización: la mano. Si se analiza, por otro lado, al individuo, la mano juega un papel distinto en las diferentes fases de su existencia. La mano desempeña un rol diverso o va sufriendo modificaciones en las etapas de la infancia –ora, anal, genital–, de la latencia, de la pubertad-adolescencia, de la madurez y de la vejez. en la fase de la primera infancia[1], en las que el bebé acaba por decir, decirse: mi cuerpo, mi alma y más tarde, mi mano, y que no es otra cosa que el complejísimo proceso mediante el cual el infante arriba a su **identidad, la mano está, en lo fundamental, al servicio de la boca**. Todo ha de pasar por la cavidad bucal. La manera de "identificar" los objetos –la sonaja, la mano del padre, el pliegue de la sábana y, desde luego, el pezón materno– consiste en ponerlo entre la lengua y la encía. Es una etapa a la que pudiéramos dar el nombre de la **inspección bucal del mundo**. Lo anterior nos pone de relieve que no sólo la mano es –y continuará siendo– una **zona apropiativa**, un ámbito corporal en que se expresa el deseo apropiativo, sino que lo mismo ocurre con la boca. El afán posesivo inherente a la **hylé** infantil quiere **asir** y **devorar** a la realidad, tanto con la mano como con la boca. La mano aprehende cosas. Las quiere retener. Va de unas a otras. Las toma, las paladea y las deja. Pero la conducta más frecuente es que la mano se hace de un objeto –una cucharilla, por ejemplo– para entregarlo a la boca, como si hubiera una relación de esclavo y amo ente estas dos zonas apropiativas. Si se me permite una licencia metafórica, diría que el o la bebé es un pequeño paquidermo. En efecto, así como este último tiene su órgano prensil –la trompa– bajo las órdenes de su boca, el pequeño o la pequeña tiene la mano al servicio de su boca. En las fases anal y genital se puede comprobar que la mano se empieza a emancipar de la boca: ahora tiene otros "objetos" con los cuales jugar y regodearse: las

[1] Tanto de las **posesiones primarias** (de la autoidentificación) cuanto de las **posesiones secundarias** (objetales) del reconocimiento del otro (madre, etc.)

heces y el falo. El jugueteo con los residuos excrementicios no cesará sino cuando, con la **latencia** y sus instrucciones de limpieza y urbanidad, nazca el **asco** y el deslinde primario entre **lo material** (fecalismo) y **lo espiritual** (ocultamiento de las funciones físicas naturales). En la etapa de las posesiones secundarias **reales** –y quizás desde antes: desde el final del estadio de las posesiones secundarias **imaginarias**– la mano se independiza de la boca y del ano y, con mayor dificultad, por aquello de la masturbación, de los genitales. Por ejemplo: cuando el niño aprende a tomar la mano de sus padres o hermanos, cuando se viste, cuando come, cuando –en sustitución del pezón– se chupa el dedo...

Todo el cuerpo, decía, expresa la pulsión apropiativa. La posesión, sin embargo, no siempre es tangible. Cuando vemos algo, por ejemplo, o cuando realizamos una cognición, el **apoderamiento**, aunque indudablemente real, tiene diverso grado de tangibilidad. La mirada también, qué duda cabe, es una **zona apropiativa**. Con la mirada no tomamos puñados de realidad, como lo hacemos con las manos o con esa "maquinaria del apoderamiento" construida por la colaboración de los brazos y las manos; pero "rumiamos y engullimos" las imágenes, los fenómenos, las apariencias del mundo externo por así decirlo, la mirada desgaja de la cosa **en sí** la cosa **para mí**. Y otro tanto ocurre con los otros sentidos. El quíntuple balar de mis sentidos no es otra cosa que el quíntuple balar de mis zonas apropiativas de carácter sensorial...

En la etapa de las posesiones secundarias reales, cuando el existente ve en su redor bienes de consumo y de producción deseables o, dicho más simplemente, cuando se ve rodeado de **cosas** que le hacen guiños a su ambición, la mano se independiza, convirtiéndose, o tratando de convertirse, en la **mano del poseedor** o del **propietario**.

Echemos una mirada a los elementos secuenciales que aparecen en el proceso productivo de un artesano: pulsión apropiativa/mano/instrumento productivo/producto. La pulsión apropiativa, en efecto, **se-vale-de-la-mano-que-se-sirve-del-instrumento-productivo** para elaborar un producto. La motivación principal de dicha pulsión es crear un producto que será autoconsumido o se destinará al cambio como mercancía. Pero para que

esta motivación pueda realizarse, se requieren dos instrumentos –uno interno y otro externo– que son o deben ser propiedad del artesano: la mano y el utensilio de trabajo.

Las **zonas apropiativas** (o las herramientas para la apropiación) son intermediarios, piezas de intermediación entre el afán posesivo y el producto a poseer. Lo repetiré: hay intermediarios internos (órganos corporales, mano, etc.) e intermediarios externos (instrumentos). Unos se hallan encerrados dentro de determinados límites naturales, otros –y aquí hay que mencionar la revolución industrial, la historia de la técnica, las revoluciones de la informática y de la cibernética, etc.– escapan de esos límites; pero no de su carácter de intermediación.

Es importante asentar que las zonas erógenas son también, en general, zonas apropiativas. En ellas confluyen las impulsividades de la libido y del afán de posesión, de tal manera que codeterminan conductas sexual-posesivas. Pondré el ejemplo de los genitales. El pene y el clítoris no son sólo partes del cuerpo excitables y excitantes, sino lugares donde se expresa, de alguna manera la pulsión apropiativa. El pene se excita, y quiere enseñorearse y **hacer suya** la vagina. El pene es la **conditio sine qua non** del acto sexual, como no hay acto sexual pleno sin penetración, según se dice, la erección del miembro masculino le confiere al varón, en la sociedad falocrática en que vivimos, el **poder** de hacer posible tal acto. El clítoris, por su parte, se excita, quiere la penetración y consiste la **entrega**. Se excita, desea, ama y quiere que el hombre amado la **posea**. En esto hay una paradoja. El hombre da su falo y la mujer lo encapsula. Se diría, pues, que la mujer se **apodera** de algo, y que la vagina –llevada por un **afán posesivo**– se engulle al hombre. La **entrega** –vista desde el lado físico– sería más el hombre que de la mujer. El hombre **le entrega** su miembro a la mujer y ella se **apodera** de él. No olvidemos, sin embargo, que la entrega es un presente, un obsequio, y que todo regalo **presupone** una **posesión**. Lo mismo ocurre con el clítoris –que en muchos casos está puesta al servicio de la vagina–, el cual, al excitarse, siente el deseo de darse al otro, para que el otro le **otorgue** un pene del cual su vagina ansía **apoderarse**. Como el poder se inmiscuye en la relación, las cosas aparecen simbólicamente al revés de como son: la que recibe y se apodera del bien (o sea de la mujer) parece el ser humano **poseído** y a veces hasta ultrajado, mientras que el que

da y “pierde momentáneamente” su pene, parece el **poseedor** y en ocasiones el ultrajador. Este trastrocamiento simbólico de los papeles (producido, como dije, por el poder –y su característica apropiación no de cosas sino de personas) no atenta contra la hipótesis de que estas zonas erógenas son asimismo zonas apropiativas ya que lo mismo la dádiva como la **aprehensión** son formas de **afán posesivo**. Vamos a suponer que –por la razón que sea– la mujer tuviera más fuerza física, muscular, que el hombre, en este caso el acto sexual aparecería nítidamente, cuando la hembra se impusiera al macho, como un **apoderamiento** que haría ella de él. El carácter simbólico –impuesto por el poder masculino– le hace al hombre creer que posee cuando es poseído y a la mujer al revés. Y es que hay dos tipos de regalo; el desinteresado y el interesado. En el primero uno se deshace de un bien sin el propósito de obtener nada a cambio. En el segundo uno da, o se da a sí mismo, pero –conscientemente o no– espera conseguir algo como retribución a su “pérdida”. Las **entregas** del pene o del clítoris no son frecuentemente dádivas desinteresadas, sino regalos que se proporcionan **para** obtener la posesión y sumisión del otro. Esta es la razón pulsional por la que el poder entre las parejas aparece como interposesionalidad, en que **el hombre-es-poseído-por-la-mujer-poseída**.

¿Qué ocurre con la impotencia? Que el varón no puede entregar ese regalo con que se obtiene poder o posesión sobre su **captora** sexual. El pene no es ya una zona erógena y apropiativa funcional. El hombre se siente disminuido porque no puede ser capturado y porque, al no serlo, tiene que renunciar al afán de posesión del otro.

El homosexual reproduce la estructura heterosexual del **regalo apropiativo**, con todo y la simbología del poder imperante en la cultura. El **activo** “se da” –hace que su pene sea devorado por el ano de su compañero– pero frecuentemente lo hace con el estado de ánimo de dominar o adueñarse del otro. El **pasivo “regala”** su ano –**lo devora**, **lo hace suyo**– también para adueñarse de su penetrador. La estructura de la interposesionalidad también priva aquí.

La violación es el caso extremo de la paradoja. El hombre impone, agresiva e inhumanamente el encapsulamiento de su “dádiva”. El pene, aquí, no es sólo una zona

erógena, sino una **zona-de-apropiación-violenta**, para decir lo menos. Pero para entender la violación hay que acudir a la diferencia lacaniana entre **placer** y **goce**.

Voy a aludir a este deslinde conceptual, sin embargo, no de manera profunda, sino de modo un tanto superficial para evitar algunas implicaciones –como después veremos– del planteamiento del psicoanalista francés. La diferenciación entre el placer y el goce no aparece en Freud, ni tampoco en el primer Lacan. Éste empieza a echar mano de tal distinción –que tan profundas consecuencias va a acarrear en su concepción teórica– a partir de 1958. La significación común y corriente hace sinónimos a los términos de goce y placer. La lacaniana cree que es necesario llevar a cabo un cuidadoso deslinde entre ambas nociones. El **goce** es un concepto más amplio, o con mayor extensión, que el **placer**: el placer está implicado en el goce. Hay, pues, un residuo del que goce que no coincide con lo que es el placer –y de su sinónimo: el deseo– mostrando que es algo individual imposible de compartir. El goce es intransferiblemente **mío**. Los deseos, en cambio, se implican mutuamente, ya que **el deseo es el deseo del Otro** (Lacan). Mientras el placer se realiza en el deseo, hay un vínculo estrecho entre el goce, el masoquismo y el sadismo. El violador está movido no por el deseo o el placer, sino por el goce: no desea el deseo del Otro. Busca su satisfacción su disfrute erótico-apropiativo, sin importarle el atropello con que lo consigue. Responde a su impulsividad individual y a un superyó adormecido en la impotencia. Es un ser, preso de la libido, que **cosifica** al objeto de su violación para vivir o revivir su propio **cuerpo gozante**. La masturbación no desea el deseo del Otro, por eso cae más bien dentro del goce. Goce es también regodearse con una enfermedad o disfrutar, en el sadismo, del placer que produce el dolor producido en el Otro. La prostituta, en cambio, tacha tanto su goce como su placer o, dicho de manera más clara, aunque excepcionalmente puede tener goce –**muy suyo**– y producir placer –deseando el deseo del Otro–, su motivación va más allá de estos afectos. Ella hace el amor más bien con el signo de pesos. Se lleva a la cama la suma de dinero prometida o adelantada. Hace a un lado los sentimientos humanos para volverse **sexoservidora**, esto es, una categoría comercial. Su **cuerpo gozante** desaparece, tiende a salir de escena, y se acaba por convertir **todo él** en **zona apropiativa**, producto destinado al cambio.

TERCERA PARTE

Allende la correlación de principio

Capítulo XXI
HACIA UNA TEORÍA DE LAS PULSIONES

> "Ningún otro conocimiento hubiera sido tan importantes para la fundación de la psicología verdadera como una aproximada visión de la naturaleza común y de las eventuales pecualiaridades de las pulsiones. Mas en ningún sector de la psicología se andaba tan a tientas".
>
> Sigmund Freud, *Más allá del principio del placer*.

Al arribar a esta parte del libro que el lector tiene frente a sí, me veo en la necesidad, como le ocurrió a Freud en cierto momento, de reflexionar en estos estímulos que surgen del inconsciente, se infiltran en la conciencia y determinan ciertas conductas, ciertos síntomas, ciertas reacciones, y a los cuales se les da el nombre de **instintos** o, de manera más correcta, **pulsiones**.

Si se tiene presente el desarrollo de este texto, se advertirá que he examinado, después de trascender deliberadamente la **correlación de principio** con la que comencé mi especulación filosófica, el encadenamiento de cosas que transcurre en el **afuera** de la conciencia y la red de fenómenos y vivencias que acecen en el **adentro** de ella. Esto me condujo, como se recordará, a la tesis **hilemórfica** expuesta con anterioridad, y que me sirvió de guía en el examen del complicado terreno de la **relatio** entre la **materia** subjetiva y la **forma** de la exterioridad social.

Dado el examen freudiano, tan detallado y profundo, y tan definitivo en diversos aspectos, sobre el erotismo en el aparato psíquico y sobre la pulsión libidinosa encargada de producir tales efectos, decidí centrarme en otro tema –el de la pulsión apropiativa- y perseguir los avatares de la misma en el desarrollo del alma humana. Algo falta, sin embargo, en este análisis: ubicar la pulsión de la que hablo, y las demás pulsiones, en el

lugar anímico que les corresponde, siendo esa la razón por la que ahora pretendo llevar a cabo un acercamiento teórico al problema de las pulsiones.

Estoy convencido de que, al llegar a este punto, resulta indispensable tematizar el **ello** (como "caldera hirviente de estímulos", que dice Freud) y reflexionar en las **pulsiones** o instintos cargados de "energía" que lo constituyen. Freud dice con toda pertinencia que las pulsiones "son las representantes de todas las actuaciones de energía procedentes del interior del cuerpo y transferidas al aparato psíquico, y constituyen el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica"[1]. Detengámonos, pues, en este elemento del aparato anímico que el fundador del psicoanálisis considera como "el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica".

Freud compara las nociones de estímulo y pulsión. Y dice: "para dejar fijadas las características esenciales del estímulo, basta con admitir que actúa como un impulso único, pudiendo ser, por todo, suprimido mediante un único acto adecuado cuyo tipo será la fuga motora ante la fuente de la cual emana"[2]. No olvidemos, pues, esto: ante el estímulo –que procede del mundo exterior- la reacción espontánea está representada por la fuga. "La pulsión, en cambio, no actúa nunca como una **fuente impulsiva momentánea,** sino siempre como una fuerza **constante.** No procediendo del mundo exterior sino del interior del cuerpo, la fuga es ineficaz contra él"[3]. Existen, por consiguiente, tres caracteres, puestos de relieve por Freud, en las pulsiones: 1. su origen en el interior del organismo; 2. su aparición, a diferencia de los estímulos, como fuerza constante y 3. La ineficacia de la fuga para su supresión[4].

Me gustaría añadir a los caracteres anteriores, las siguientes consideraciones que hago mías:

a) la afirmación de que la psiqué es producto de la materia altamente organizada y del sistema nervioso que caracteriza la organización somática.

[1] "Más allá del principio de placer"(1920), en **Sigmundo Freud, los textos fundamentales del psicoanálisis, op.cit., p. 302.**
[2] "Las pulsiones y sus destinos"(1915), en **Sigmundo Freud, los textos fundamentales del psicoanálisis**, op. cit. p. 249
[3] Ibid., p. 249.
[4] Ibid., p. 250

b) La aseveración de que por psiqué entiendo –de acuerdo con el psicoanálisis- todo lo consciente, lo preconsciente y lo inconsciente.
c) La convicción de que así como se dice que no hay nada en la conciencia que antes no haya estado en los sentidos (Locke), hay que afirmar que no hay nada en la conciencia que no tenga su **antecedente "energético"** (pulsional) en el inconsciente y, por lo tanto, en la biología.
d) La certidumbre de que del mismo modo, entonces, en que la psiqué es resultado de la organización corporal, cada una de las pulsiones que forman el **ello** son producto de la materia altamente organizada. Las pulsiones son, por consiguiente, estímulos provenientes del interior de la organización somática que, con su "carga energética" determinada campean en el inconsciente y tratan de llegar –y llegarían si no existiera la **censura**- a la conciencia. De ahí que diga Freud: "Si consideramos la vida anímica desde el punto de vista biológico, se nos muestra la 'pulsión' como un concepto límite entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos procedentes de lo interior del cuerpo que arriban al alma y como una magnitud de la exigencia de trabajo impuesta a lo anímico a consecuencia de su conexión con lo somático"[1].

No cabe duda de que Freud recibió la influencia del **fisicalismo** predominante en su época (Helmholtz, Brücke, Du Bois-Reymond). Esto resulta evidente no sólo en el **Proyecto de psicología** (1895), sino en muchas de sus obras posteriores. La concepción homeostática del aparato psíquico, las nociones de catexis, abreacción, etc. nos hablan de una idea del alma humana como otro de los niveles de la realidad en que impera el mecanicismo, el automatismo de cargas/descargas, acciones/reacciones y tendencias al equilibrio. Me parece que Freud, en la práctica teórica y empírica, fue rompiendo con este punto inicial reductivista y, sin decirlo expresamente, se fue inclinando cada vez más hacia una posición dialéctica, la cual salvaguarda la unidad de los contrarios y se opone a reducir lo complejo a lo simple; en este caso: las complicaciones de la vida anímica a las manifestaciones de lo bioquímico. Por eso escribo la palabra **energía** entre comillas para hacer notar, por un lado, la naturaleza mecanicista del joven Freud y, por otro, el gradual

[1] Ibid., p.252.

abandono de este punto de vista por parte de aquél hasta ser algo muy distinto a lo cual me referiré posteriormente.

¿Cuántas y cuáles pulsiones aparecen en el **ello**? Antes de intentar dar una respuesta a esta pregunta, conviene tomar en cuenta que, de acuerdo con Freud, no debe de haber un enlistamiento arbitrario de pulsiones. Freud asienta que: "¿Cuántas y cuáles pulsiones habremos de contar? Queda abierto aquí un amplio margen a la arbitrariedad, pues nada podemos objetar a aquellos que hacen uso de los conceptos de pulsión de juego, de destrucción o de sociabilidad cuando la materia lo demanda y lo permite la limitación del análisis psicológico. Sin embargo, no deberá perderse de vista la posibilidad de que estos motivos de pulsión tan especializados, sean susceptibles de una mayor descomposición en lo que a las fuentes de la pulsión se refiere, resultando así que sólo las pulsiones primarias e irreductibles podrían aspirar a una significación"[1].

Si se lee con detenimiento esta cita, se aprecia que Freud reconoce dos tipos de pulsiones: a) las primarias e irreductibles, b) las secundarias, susceptibles de descomposición, y reductibles a las precedentes. Es importante mostrar que, para el Freud de la primera época, las **pulsiones primarias e irreductibles eran dos:** las **pulsiones del yo** (o sea el instinto de conservación) y las **pulsiones eróticas** (libidinosas). Posteriormente, a partir de su texto **Más allá del principio de placer**, añadió a las dos anteriores el **principio de destrucción** (Tánatos). Ejemplo de una pulsión secundaria susceptible de ser reducida a alguna de las anteriores es el masoquismo, el cual no es otra cosa que "un sadismo dirigido contra el propio yo"[2], esto es, una pulsión derivada de la pulsión irreductible tanática.

Freud se queja de que: "Cada investigador establecía tantas pulsiones o 'pulsiones fundamentales' (**grundtriebe**) como le venía en gana y las manejaba como manejaban los antiguos filósofos griegos sus cuatro elementos...El psicoanálisis, que no podía prescindir de establecer alguna hipótesis sobre las pulsiones, se atuvo al principio a la diferenciación popular de las mismas, expresada con los términos 'hambre' y 'amor'..."[3].

[1] Ibid., p.254.
[2] Ibid., p.257.
[3] "Más allá del principio de placer" en **Sigmund Freud. Los textos fundamentales del psicoanálisis**, op. cit. p. 320.

Para evitar el enlistamiento empírico y arbitrario de las **pulsiones** –procedimiento semejante al que Aristóteles empleara con las **categorías-**[1] propongo ir de las **áreas o facultades del espíritu humano** (copnscientes) a sus antecedentes pulsionales ubicados en el reservorio del inconsciente. Si se recapacita en lo que acabo de escribir, se caerá en cuenta de que mientras Freud deduce su teoría de las pulsiones (las irreductibles y las reductibles,etc.) de su concepción etiopatogénica de las neurosis, yo las infiero de las áreas o facultades de la vida consciente y los supuestos pulsionales que implican. Freud dice (y perdóneseme lo largo de la cita): "Por nuestra parte hemos propuesto distinguir dos grupos de estas pulsiones primarias: el de las **pulsiones del yo** o **pulsiones de conservación** y el de las **pulsiones sexuales.** Esta división no constituye una hipótesis necesaria, como la que antes hubimos de establecer sobre la tendencia biológica del aparato anímico. No es sino una construcción auxiliar, que sólo mantendremos mientras nos sea útil y cuya sustitución por otra no puede modificar sino muy poco los resultados de nuestra labor descriptiva y ordenadora. La ocasión de establecerla ha surgido en el curso evolutivo del psicoanálisis cuyo primer objeto fueron las psiconeurosis o, más precisamente, aquel grupo de psiconeurosis a las que damos el nombre de 'neurosis de transferencia' (la histeria y la neurosis obsesiva), estudio que nos llevó al conocimiento de que en la raíz de cada una de tales afecciones existía un conflicto entre las aspiraciones de la sexualidad y las del yo. Es muy posible que con un más penetrante análisis de las restantes afecciones neuróticas (y ante todo de la psiconeurosis narcisistas, o sea de las esquizofrenias) nos imponga una modificación de esta fórmula y con ella una distinta agrupación de las pulsiones primarias. Mas por ahora no conocemos tal nueva fórmula ni hemos hallado ninguna oposición de pulsiones del **yo** y pulsiones sexuales"[2].

En la cita precedente nos hallamos las siguientes aseveraciones a las cuales añadiré en cada caso una observación crítica mía:

1. Existen dos grupos de pulsiones **primarias**: las **pulsiones del yo** (o **pulsiones de conservación**) y las pulsiones sexuales[3]. **Observación**: en su

[1] La deducción de las categorías –decía Kant- no puede ser "una rapsodia procedente de una indagación fortuita y sin orden...El propósito de Aristóteles al buscar estos conceptos fundamentales era digno de un hombre tan elevado. Mas, como él no tenía un principio, los recogía según se le presentaban". **Crítica de la razón pura**, T. I, ed. Sopena, Argentina, 1942, p.118.

[2] "Las pulsiones y sus destinos", en Sigmund Freud. **Los textos fundamentales del psicoanálisis**, op. cit., p. 254.

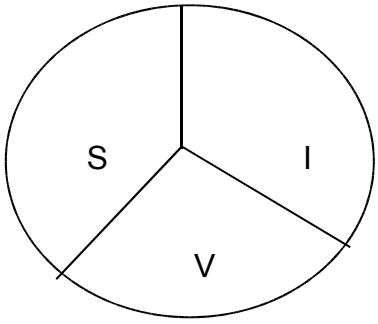
[3] Adviértase que en este texto aún Freud no había propuesto añadir a los dos grupos de pulsiones primarias un tercero: el de las derivadas del instinto de muerte.

ennumeración de las pulsiones que aparecen en el inconsciente, Freud no actúa de manera empírica y arbitraria: responde con todo rigor a un **principio** (Kant): la búsqueda de las condiciones patógenas de un tipo específico de neurosis: las neurosis de transferencia. Si bien no existe, entonces, arbitrariedad en el enlistamiento, sí hay, me parece, una limitación en el **criterio** desde el cuál se decide cuáles son las pulsiones primarias que operan en el inconsciente.

2. Esta división –reconoce Freud- no constituye una hipótesis necesaria. No es sino una construcción auxiliar "que sólo mantendremos mientras nos sea útil y cuya sustitución por otra no puede modificar sino muy poco los resultados de nuestra labor descriptiva y ordenadora". **Observación**: le asiste la razón a Freud al advertir que la identificación de las pulsiones primarias derivada de un tipo especial de neurosis, no puede aspirar a ser una "hipótesis necesaria". El hecho de que reconozca que la división pulsional que propone sea sólo una "construcción auxiliar" lleva a pensar que en e4ste texto Freud ya está concibiendo,o se halla en vísperas de concebir, otro tipo de ennumeración de las pulsiones irreductibles deducido de una diversa clase de neurosis.
3. La ocasión de establecer la "construcción auxiliar" de que se vale Freud ha surgido en el curso evolutivo del psicoanálisis, cuyo primer objeto fueron las psiconeurosis. Es muy posible que un análisis más penetrante de las restantes afecciones neuróticas imponga una distinta agrupación de las pulsiones primarias. Pero hasta ahora no conoce Freud tal nueva fórmula. **Observación**: la convicción de que el enlistamiento de las pulsiones primigenias no puede sino derivarse del "curso evolutivo del psicoanálisis" le hace confiar a Freud en que la posible sustitución de una construcción por otra "no puede modificar sino muy poco los resultados de nuestra labor descriptiva y "ordenadora". Pero habría que preguntarse qué sucedería si la deducción de las pulsiones primarias se obtuviera por otra vía, si se fundara, no en la etiología psicogénica de un tipo de neurosis o de otro, sino en la búsqueda de los estímulos "energéticos" condicionantes de un aparato psíquico consciente (constitutivo de la normalidad **enajenada**) que no podría operar como opera si no poseyese en

su **ello** un conjunto de intermediarios pulsionales entre la organización somática y la conciencia.

Las áreas o facultades del espíritu humano (consciente) son:

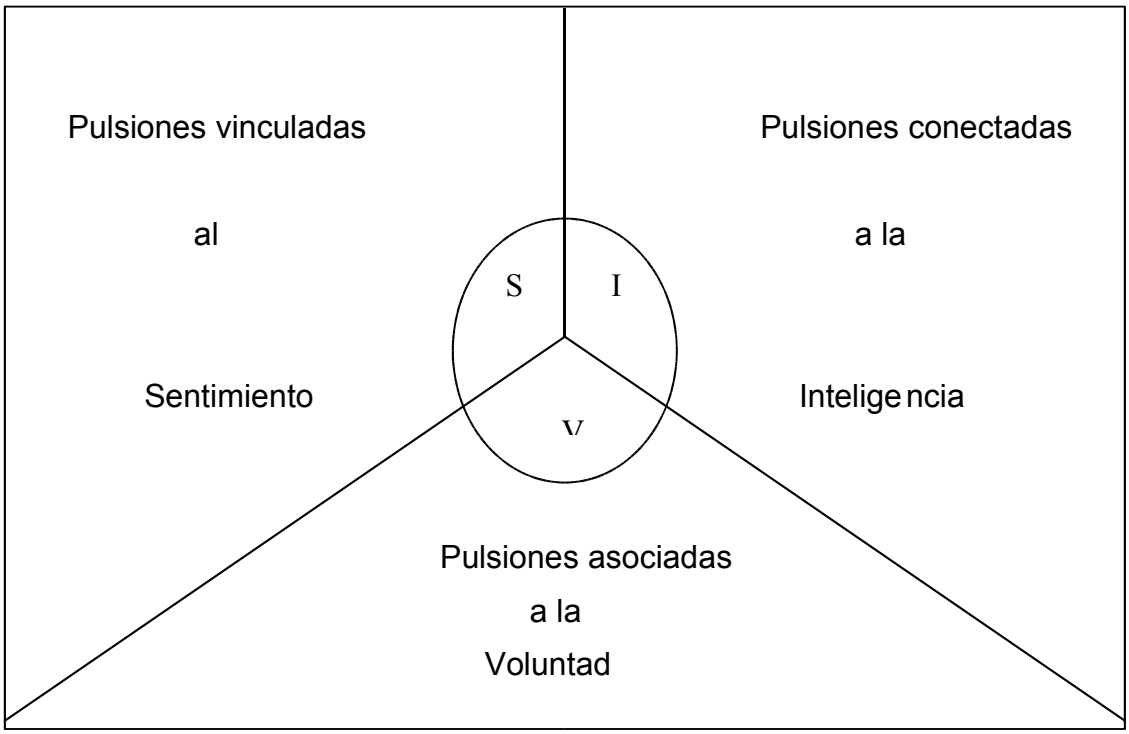


1. Sentimiento.

2. Inteligencia.

3. Voluntad.

Mi tesis es que en redor a ellas –que se hallan ubicadas en la conciencia- hay un **ello** en el que se encuentran las pulsiones referidas a cada área, de tal modo que hay pulsiones vinculadas al sentimiento, pulsiones conectadas a la inteligencia y pulsiones asociadas a la voluntad.



A partir de esto, se podría hacer una **teoría de las formas culturales,** aunada quizás a una **axiología**, y que tuviera como fundamento las **capacidades psíquicas** (síntesis de las pulsiones inconscientes y las facultades conscientes de cada área) y el proceso psicológico de la sublimación[1]. Hay, desde luego, o puede haber, mezclas o amalgamas muy abigarradas y complejas de pulsiones, además de la plasticidad y la sublimación que las acompañan o pueden hacerlo. Pero esta investigación no me interesa por ahora. Mi intención es hacer, como se ve, lo que podría llamarse la **deducción de las pulsiones a partir de las áreas o facultades del aparato psíquico.** En este tenor, las piulsiones primarias referidas a las áreas del espíritu humano serían, como ya dije, **pulsiones del sentimiento**, **pulsiones de la inteligencia** y **pulsiones de la voluntad**.

Pero antes de ver y examinar estas pulsiones primarias, reflexionemos sobre lo siguiente:

[1] Freud dice que sublimar la libido es "desviar su excitación sexual hacia fines más elevados" (**Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad**, 1908). A partir de esta tesis, habría tal vez que ampliar o generalizar la teoría de la sublimación al nuevo agrupamiento de pulsiones...

Como se ha tratado ya, conviene hacer un distingo entre **instinto** y **pulsión**. El **instinto** es el **género** y la **pulsión** una **diferencia específica**. Toda pulsión es instintiva, pero no todo instinto es pulsional. Los instintos son estímulos internos **animales** y las pulsiones son estímulos internos **humanos**. Como animal que es, el ser humano posee una vida instintiva. El instinto es "el señor de las pasiones" (Shakespeare). Pero el instinto en el hombre, sin dejar de ser eso, instinto, es también algo más: el instinto más este "añadido" es precisamente la pulsión. Y ¿que es este "algo más" que se añade al instinto y lo convierte en pulsión? Es su plasticidad, su capacidad de cambio y aun de superación. Pero no es un cambio que obedezca a tal o cual determinación bioquímica o fisiológica –lo que puede ocurrir a veces en la zoología- sino que es una **modificación que tiene lugar precisamente por la participación de la conciencia.** El instinto animal permanece, en esencia, idéntico a sí mismo, durante períodos amplísimos de tiempo. Aquel impulso interno que lleva, por ejemplo, a ciertas especies animales –abejas, termitas, hormigas, etc.- a asumir formas de organización inalterables, responde siempre a idéntico mecanismo: estímulo interno de actuación y actuación en cuanto tal. Lo que convierte el instinto humano en pulsión es el conocimiento del estímulo, sus demandas y sus dificultades o no de realización. Para modificar su curso, en la medida en que esto sea posible, y adaptar la conducta a la nueva realidad anímica.

No sólo resulta pertinente hacer ese deslinde entre pulsión e instinto, sino también es útil llevar a cabo la diferenciación entre pulsión y estímulo, haciendo notar, como se dijo, que mientras la pulsión es un impulso interno, innato y permanente, el estímulo es un impulso externo, adquirido y de menor duración. Mientras que, no pocas veces, ante el estímulo externo hay la posibilidad de rehuirlo, alejarlo, combatirlo con fuerzas defensivas, ante el estímulo interno no existe escapatoria y hay que enfrentarlo, si es que se puede, en la misma interioridad. Hay oposición, sí, entre pulsión y estímulo; pero con frecuencia se dan unidos o uno puede provocar la aparición del otro. Por ejemplo: cuando hace acto de presencia ante un individuo un estímulo sexual externo, genera o prende el "switch" de la excitación con que se manifiesta la pulsión libidinosa.

La relación entre la pulsión (subjetiva) y el estímulo (objetivo) es un aspecto del complejo entramado histórico que se establece entre lo psicológico y lo sociológico o es

también, por así decirlo, la **versión algebraica de la concepción hilemórfica** que he examinado en este texto.

Característica esencial y definitoria del psicoanálisis, a diferencia de la psicología, es analizar las "disfunciones" del aparato psíquico. La psicología examina, por ejemplo, la atención, la memoria, las capacidades lógicas, etc., de la conciencia; también, si se trata de una psicología psicoanalista, las diferencias entre lo consciente, lo subconsciente y lo inconsciente. Su tema principal es, pues, el de las "funciones" anímicas. El estudio de lo "disfuncional", sin embargo, implica el conocimiento de lo "funcional" o la deducción, a partir de la "enfermedad" del estado de "salud". Pero en general no ocurre lo mismo si se hace al revés: la descripción y examen de lo "funcional" no implica lo "disfuncional". Esta es la razón, creo, por la que el conocimiento de lo psicológico es más profundo, intenso y terminante cuando se lleva a cabo **desde** el psicoanálisis y las perturbaciones neuróticas y psicóticas que constituyen su materia prima, que cuando se realiza **desde** un tratado meramente psicológico. Lo anterior quizás nos explique asimismo por qué Freud intentó deducir de las perturbaciones neuróticas y psicóticas las **rizómatas** pulsionales. Yo parto de otra consideración. Por un lado, creo que las partes constitutivas de la conciencia –las áreas del sentimiento, de la inteligencia y de la voluntad- y los parámetro en que se mueven –la conciencia de la vida y de la muerte- no irrumpen sin antecedentes, en una especie de generación espontánea, sino que se autoafirman, en un desligamiento **cualitativo**, a partir de ciertas raíces. Pero además estoy convencido de que la conciencia, en su supuesta operación "funcional", se halla también enferma, enajenada, fuera de lo que podría ser. Se precisa insistir, por otro lado, en que los **parámetros de la conciencia** son los condicionantes de las áreas: **Bíos** y **Tánatos** enmarcan los ámbitos en que se manifiestan y hasta a veces florecen los sentimientos o afecciones, la inteligencia o el entendimiento y la voluntad o el libro arbitrio. Los parámetros existenciales tienen, desde luego, gran plasticidad, ya que "un parámetro es una constantes que es variable" (Yuen ren chao). Que no se nos olvide, por otro lado, que el idealismo y el materialismo filosóficos y, en cierto sentido, la religión y la ciencia, se engendran, entre otras razones, en el choque de Bíos y Tánatos: cuando la **pulsión de conservación**, extralimitada, cree, quiere, se esfuerza por imponerse a la fatal hilandería de las Parcas, nacen el idealismo y la religión; cuando el **sentimiento de muerte**, en los límites de la "resignación", se imponen en el espíritu y las

creencias del individuo, surgen el materialismo y la aceptación de una ciencia sin devaneos metafísicos. La **conciencia de vida** y la **conciencia de muerte** tienen, pues, sus respectivos **rizómata**: la **pulsión de conservación** y la **pulsión de muerte.** Si entendemos la noción de **capacidades psíquicas** como la unión de las disposiciones y facultades conscientes y sus respectivos fundamentos pulsionales (Bíos y Tánatos, más que Eros y Tánatos [1]) representarían estas capacidades.

- En el área del **sentimiento** o la afectividad se manifiestan las pulsiones libidinosa, apropiativa, gregaria. De las tres he hablado en este libro. He puesto más el acento en la apropiativa[2] que en la libidinosa, porque ésta, como se sabe, fue examinada con profundidad y resultados en buena parte convincentes y hasta definitivos por el creador del psicoanálisis. A la misma región anímica pertenecen, creo, las **rizómata pulsionales** de la ternura, el juego y el arte...A diferencia de los estímulos exteriores, todas estas pulsiones responden a la idea de afecciones internas, impulsividades emanadas del inconsciente, materia prima de la afectividad con que opera la conciencia. La ternura no es, me parece, libido desexualizada o epifenómeno de la sexualidad. Es cierto que frecuentemente se da unida, mezclada o imbricada con lo erótico- en ciertos amores confesables o inconfesables-; pero estoy convencido de que también puede darse con cierta "pureza", porque no es imposible hallar ternura sin connotaciones libidinosas y asociada más bien a la pulsión gregaria. La sociabilidad suele ir acompañada, en efecto, de expresiones de ternura y afecto. Pero también aquí es conveniente reivindicar la "pureza" de la ternura, porque, en algunos casos, puede haber solidaridad sin ternura y ternura (por ejemplo compasión) sin solidaridad. El individuo no sólo siente –y **cae en cuenta** de que siente- un determinado afecto o una cierta ternura por otra persona (o animal), sino que también "es presa" de un **aburrimiento** que lo impele a actuar en la eliminación de esa afección que se vive como malestar. El hombre puede ser definido como animal práctico, animal racional, animal metafísico o de muchas maneras más. Pero también

[1] Porque Eros está implicado en Bíos.
[2] y un poco menos en la de la sociabilidad.

podemos definirlo como **animal quie rehuye el tedio.** El hombre no puede regodearse en su aburrimiento. Esto se halla fuera de su conformación hilética. Si se lograra "pasar un buen rato" con el fastidio, ya no sería tal sino otra cosa. ¿Cómo rehuye el animal humano el tedio que está presto a asaltarlo? Yendo en pos de la diversión, el entretenimiento, la actividad placentera, buscando ocuparse o preocuparse de los problemas graves o yendo en busca simplemente de "matar el tiempo". Las salidas de ellos son, pues, el juego y el arte. El juego y el arte responden a un condicionamiento pulsional específico, son expresiones que, teniendo puntos e contacto, se diferencian ostensiblemente; pero que surgen de una raíz pulsional común. Ambas actividades –y en especial el arte- no sólo emergen a partir de la raigambre pulsional anotada (el aburrimiento) sino de otros elementos que intervienen en su conformación y nos muestran que son prácticas codeterminadas por determinados factores. En el arte, verbigracia, además del deseo de rehuir el tedio, participa o puede hacerlo, un propósito de elevación espiritual, un afán de conocimiento, etc.[1] Pero, independientemente de ello, resulta incuestionable que la pulsión del tedio aparece siempre como una afección que conduce a su eliminación lúdica o artística.

La primera tesis de Freud acerca de las pulsiones afirmaba, recordemos que las dos pulsiones primarias e irreductibles eran el **amor** y el **hambre** o, dicho de otro modo, la **libido** y la **pulsión del yo**. Si analizamos con detenimiento estos dos impulsos interiores, advertimos que no son otra cosa que las **rizómata** de **Bíos**, esto es, la presencia en el reservorio del inconsciente de los dos aspectos esenciales del "instinto de conservación"" el **filogenético** (el amor como medio reproductivo) y el **ontogenético** (el hambre, la sed, etc., como el necesario combustible existencial) o, si se prefiere, la **pulsión de la especie** y la **pulsión del yo**. Enel amor, sin embargo, confluyen no sólo la pulsión de la especie –el afán reproductor, que pertenece al "instinto de conservación"- sino la pulsión libidinosa que frecuentemente va unida a la reproducción, peroq ue puede darse –y muy frecuentemente se da- con independencia de ésta, lo cual nos muestra la autonomía relativa de la pulsión

[1] El arte no es, desde luego, sólo un medio para abatir el fastidio; concebirlo así sería simplista.

libidinosa que aparece, a mi entender, como una de las raíces pulsionales del **área sentimental** de la conciencia.

La segunda tesis de Freud sobre las pulsiones –planteada a partir de **Más allá del principio de placer**(1920)- habla de que las pulsiones básicas e irreductibles son **Eros** y **Tánatos** o, como diría, Empédocles, el **Amor** y la **Discordia**. ¿En qué consiste el cambio de terreno entre la primera tesis y la segunda? Creo que en dos operaciones fundamentales: en la ampliación de la noción pulsional de la **libido** – de manera tal que el **amor** y el **hambre** quedan integrados en **Eros**- y en el reconocimiento de que existe otra pulsión primaria e irrductible no visualizada con anterioridad: la **pulsión de muerte**.

Yo propongo hacer la siguiente modificación: hablar, en este contexto, no de **Eros** y de **Tánatos**, sino de **Bíos** y de **Tánatos** porque considero que las **rizómata** de las conciencias de la vida y de la muerte son los **parámetros existenciales** abarcadores de toda la psiqué. Las **rizómata** de **Bíos** son las pulsiones **del individuo** y **de la especie**, es decir, los dos componentes del "instinto de conservación" (**hambre/sed** y **reproducción sexual**). Pero no sólo eso, sino todos los impulsos que obedecen al cuidado de la vida... Propongo separar, además, la **libido reproductiva** de la **libido puramente placentera**. Aunque suelen ir unidas, frecuentemente se dan separadas. La **libido reproductiva** tiene, como dije, carácter **filogenético** y pertenece, por eso mismo, a la pulsión **de la especie** que es una de las raíces del "instinto de conservación" que sirven de base pulsional a **Bíos**[1]. La **rizómata** de **Tánatos** es la pulsión destructiva: tanto hacioa afuera como hacia adentro...

- El área de la **inteligencia** también tiene, a mi modo de ver las cosas, un basamento pulsional. ¿Cuál es éste? Se trata de un afán, una tendencia prerreflexiva a "saber" y "saberse". El existente, cuando pequeño, se ve rodeado de cosas: unas cercanas, "a la mano" y otras un poco lejanas o muy lejanas. Al principio entra en contacto con lo que se halla inmediatamente en su redor, lo palpa, se lo lleva a la boca. Pero poco a poco "cae en cuenta" –en un movimiento que aún no escapa de lo meramente "instintual"- que más allá de lo

[1] La libido puramente placentera, sin fines de reproducción y, por consiguiente, con carácter **ontogenético**, sirve de soporte funcional –con otras pulsiones- al área del sentimiento.

inmediato hay otras cosas que acaban por despertar su “curiosidad” y que aparecen como deseables (o no). Entonces utiliza un objeto para alcanzar otro. El contenido de la pulsión de que hablo –o pulsión de **intermediación**- es el mecanismo hipotético del **si...entonces**. “**Si** tomo este objeto...**entonces** puedo alcanzar aquél”. La pulsión de la intermediación se las tiene que ver, pues, con la relación (acertada o fallida) entre medios y fines. Inicialmente es, por consiguiente, una conducta pre-cognitiva, que se basa en el hacer más que en el hacer consciente. Pero esta práctica, reiterada, se vuelve condición y antecedente de la conceptualización que liga lo inmediato con lo mediato, los medios con los fines, lo anterior con lo posterior. **La inteligencia puede ser definida como aquella capacidad del existente que vincula adecuadamente medios y fines.** La operación “intelectiva” que subyace en el mecanismo de intermediación que caracteriza la pulsión de que hablo, es la **inferencia**, porque del **si**..,y a veces del **sólo si**.., se deriva que el **entonces** es posible. La **inteligencia** o el **entendimiento** actúa, tanto en la vida cotidiana como en el orden lógico, con diversas operaciones sintéticas y desmenuzamientos analíticos que pueden ser extremadamente complejos; pero en fin de cuentas se basan en el procedimiento de la derivación, en el mecanismo de la inferencia y en la práctica del cálculo. “El instinto de la utilidad de inferir tal como lo hacemos lo tenemos en el cuerpo”, dice Nietzsche. Si en el área del **sentimiento** hay algo, proveniente del reservorio pulsional, que **se siente**.., aquí, en el área de la **inteligencia**, hay algo, surgido de su respectivo **rizomata**, que se **infiere**...Adelantaré que, finalmente, en el área de la **voluntad**, hay algo, emanado de su basamento pulsional, que se **decide**...

- El área de la **voluntad** en la conciencia tiene asimismo condicionamientos pulsionales. El libre arbitrio, que sirve de base inmediata a la voluntad, y que por el cual podemos hablar de la voluntad libre, no cae como un rayo del cielo ni responde a un hálito divino insuflado en el trozo de arcilla de la corporeidad. Es expresión, producto u obra de la materia altamente organizada, es decir, en este caso, del sistema nervioso central con su parte superior que es el cerebro.

La **pulsión prevolitiva** se basa en el descontento de lo que se es y de lo que nos rodea, en el deseo de cambio, en el apetito de lo mejor. La organización de la materia, la diversa estructuración que presenta a lo largo de la evolución de las especies animales, va produciendo diversas modalidades de **conducta**, entendiendo por ésta la relación particular del animal con su medio ambiente. Si advertimos que la específica conformación material, desde los unicelulares en adelante, determina y condiciona el comportamiento de los seres vivos, podemos entender que, al surgir el hombre, se genera la conciencia, sus áreas y la independencia relativa (o la libertad) del comportamiento humano evidenciada en el área de la voluntad. La ley dialéctica que nos habla del trueque de la cantidad en calidad o de la transformación de un nivel en que se van acumulando ciertos cambios cuantitativos en otro cualitativamente distinto que implica un salto, nos puede orientar para colegir las diferencias existentes entre una especie y otra. Esta ley se entiende más a fondo si pensamos que el todo no es simplemente la suma de sus partes, sino la suma, sí, de ellas **más la forma cualitativamente diferenciada en que operan**. Ya en los animales superiores nos hallamos una suerte de relativa independendencia de lo estrictamente determinado e inercial en las conductas de **intermediación –**la utilización de una rama, por ejemplo, para arrancar los frutos de ciertos árboles- o en las **acciones prevolitivas** en que las bestias, como lo muestra la etología, buscan ciertos cambios y dar pasos hacia lo mejor. La libertad humana está **condicionada** por la estructura y función del cerebro. Hablar de una libertad incondicionada es encapsular un milagro en la materia corporal. Si el alma no hinca sus raíces en la conformación somática, si se insiste en hablar de un paralelismo psicosomático, se da uno de pies a boca con el problema tradicional de cómo relacionar sustancias no sólo diferentes sino contrapuestas, porque el cuerpo no sólo es cuerpo sino también **no-alma**, y el alma no sólo es alma, sino también **no-cuerpo**; cómo mezclar, pues, el sí y el no, el ser y el no ser. L a solución del **Deux ex machina,** o de apelar a un **comodín divino** para solucionar la cuestión, nos conduce a la metafísica y a su infecundo parloteo habitual que no nos deja escuchar el silencio de la duda

ni mucho menos la palabra certera de la **inferencia apodíctica**, es decir, de la afirmación de que el alma no es **no cuerpo**, sino expresión del cuerpo, criatura gestada en salto cualitativo como **la otra realidad** de la materia. Pero tampoco se puede ni debe decir que la libertad se halla **determinada** por el cerebro: una libertad causada deja de ser lo que dice ser. La libertad inventa, produce, decide desde sí. La libertad es escoger sin más causa que la elección (Kant). Sostener, como el materialismo vulgar, que la libertad, y las decisiones que se toman a partir de ella, es creada por su sustentáculo biológico, es asentar que se trata de una libertad **ilusoria, inexistente**. Y si no hay libertad no hay hombre. No hay responsabilidad. Ni libre arbitrio. Ni moral. Ni la libre voluntad de transformación. La libertad, diré entre paréntesis, no sólo es necesaria para actuar, sino también para pensar. Así como una voluntad **determinada** dejaría de serlo, un pensamiento **determinado** perdería su esencia y se esfumaría en pura imaginación. Si las reacciones bioquímicas me obligan a pensar lo que pienso, no hay la menor garantía de certeza. Las pulsiones de **intermediación** y **prevolitiva** –que operan como **rizómata** de las áreas de la **inteligencia** y la **voluntad** de la conciencia- están **condicionadas**, por consiguiente, por el cerebro pero no se hallan **determinadas**, en su funcionamiento específico, por la corporeidad.

- Los **principios** son pulsiones de un tipo especial: encarnan en varias pulsiones a la vez, son lábiles, dinámicas, dueñas de una gran plasticidad. Los **principios** son **pulsiones englobantes**. El **principio de placer,** por ejemplo, se realiza en y por el erotismo, el juego, el arte, la apropiación, etc. Podemos distinguir tres **principios** fundamentales: **de placer**, **de realidad** y **de transformación**. Los tres se materializan, por así decirlo, en las tres áreas de la conciencia y en sus respectivos soportes pulsionales o quizá sea mejor decirlo al revés: encarnan primero en las pulsiones y después en la conciencia de éstas. Mas aunque los principios aparecen o pueden aparecer en cualquiera de las pulsiones que forman el basamento inconsciente de las regiones de la conciencia, podemos visualizar, me parece, una cierta

especialización o función específica referida a cada una de las áreas, de tal manera que el **principio de placer** opera preferentemente en las pulsiones del área del **sentimiento**, el **principio de realidad** en las pulsiones del área de la **inteligencia** (o del cálculo) y el **principio de transformación** en las pulsiones del área de la voluntad. El **principio de placer**, en efecto, se halla, por así decirlo, en su propio elemento en las **rizómatas afectivas**, el **principio de realidad** en la **rizómata de intermediación** y el **principio de intermediación** en la **pulsión prevolitiva**. Los principios siempre se realizan en las pulsiones particulares. No hay una pulsión particular del placer, de la realidad o de la transformación; siempre se trata del **placer de,** de la **realidad de** y de la **transformación de.**

- Todo lo anterior puede ser resumido en el siguiente cuadro:

Parámetros existenciales	Conciencia de la vida y de la muerte		
Árias de la conciencia	Sentimiento (se siente)	Inteligencia (se infiere)	Voluntad (se decide)
Pulsiones de las árias	Afectivas	de intermediación	prevolitiva
Principios (función específica)	del placer	de la realidad	de la transformación
Principios (como pulsiones englobantes)	del placer,	de la realidad,	de la transformacion

.

- Freud divide las pulsiones en primarias e irreductibles y secundarias y reductibles. La libido, por ejemplo, llámese Amor o Eros –de conformidad con su primera tesis de las pulsiones, o con su segunda- es una pulsión primaria y que no se puede reducir a otras. El masoquismo, el sadismo, el voyeurismo, etc., son pulsiones reductibles y secundarias. No son sino manifestaciones en que la libido, aun adquiriendo nuevas formas, en esencia permanece intacta a sí misma. Pero cuando una pulsión se reduce a otra y hay factores –como la violencia en las relaciones sado-masoquistas- que no quedan debidamente explicados con la subsunción de estas conductas a lo meramente libidinal, se ejerce una

suerte de violencia teórica y se convierte a las pulsiones reductibles en una especie de **epifenómeno** de las irreductibles. Por esta razón yo propondría sustituir, en la mayor parte de los casos, la dicotomía **irreductible-reductible**, a la pareja **simple-compuesto**. Por ejemplo: el **masoquismo** no es sólo una manifestación de la libido (con tales o cuales ingredientes que le dan su peculiaridad), sino que es la síntesis **de la libido** y la **pulsión destructiva introvertida** (narcisista) o el **sadismo** no es tampoco únicamente una irrupción del erotismo, sino que es el agrupamiento **de la libido** y la **pulsión destrctiva extravertida**. En el masoquismo y el sadismo confluyen, pues, dos pulsiones. No podemos explicar estas conductas por una sola determinación: la **conducta masoquista** no es sólo libidinosa o únicamente violenta. Y lo mismo ocurre con la **conducta sádica.** Ambas maneras de ser y actuar están **codeterminadas** por lo libidinoso y lo tanático-destructivo. Más que pulsiones que se reducen unas a otras son pulsiones que, dada su plasticidad, se añaden unas a otras.

En la vida pulsional de los individuos nos hallamos que, casi sin excepciones, **todo influye en todo**. Los **parámetros existenciales** (vida-muerte) que son algo así como los principios de los principios o las pulsiones englobantes de las pulsiones englobantes, reaparecen en las áreas de la conciencia y sus respectivas raíces. Y otro tanto hay que decir de los **principios** (como pulsiones englobantes) del placer, de la realidad y de la transformación. Hasta es importante señalar que ciertas pulsiones particulares, como la libido o la apropiativa, tienen capacidad de generalizarse o englobarse en otras pulsiones. Por ejemplo, entre ellas mismas: frecuentemente en lo erótico aparece lo apropiativo y en lo apropiativo se devela lo erótico...

La propuesta de las pulsiones y los principios que acabo de exponer, nos conduce a la posibilidad de crear una **teoría de la intersujetividad**, y esta teoría, dueña ya de un basamento hilemórfico, debe fijar su posición frente a la **filosofía del lenguaje** predominante en nuestra época. Este será el tema del siguiente capítulo.

CAPÍTULO XXII
EL EXISTENTE, LAS PALABRAS Y LA REALIDAD

22.1 Correlación de principio lingüística.

El existente no está solo. Las **robinsonadas**, que criticaba tanto Marx, no sólo representan un punto de vista obtuso y distorsionado en economía, en antropología, en sociología, en historia y, desde luego, en filosofía. El individuo está vuncilado **siempre** con el mundo y **con los otros**. El existente se halla de manera inalterable **individuado**, pero también **socializado**, es un **individuo social**, alguien que no puede prescindir de los otros, en el doble sentido del **ser-con** y **serse-con** ellos**.**

Por método, lo he presentado en páginas anteriores en una **correlación de principio**, es decir, en el modelo "inicial" de un sujeto y un objeto interrelacionados necesariamente. En esta perspectiva, la relación con los otros plantea desde el inicio dificultades insoslayables, porque si bien el otro es un objeto para el existente de la correlación, también es un sujeto. Aún más, si reconozco que este objeto –el otro- es asimismo un sujeto –e imagino en él una operación epistémica semejante a la mía-, entonces, yo, que me vivo como sujeto, soy un objeto para él. Él es un objeto-sujeto para mí, pero yo soy también un objeto-sujeto para él. En este orden de ideas, **mi** correlación de principio se ve reflejada como en un espejo en la correlación de principio **del otro**. La correlación de principio tiene que reconocer, cuando se enfrenta a este tipo especial de objeto que es el otro, que se trata no sólo de un objeto, sino de un objeto con todas las características de un sujeto, porque si del par objeto-sujeto únicamente tomara en cuenta el **objeto** –pretextando por ejemplo que sólo mi cogitación me es evidente- se caería de plano en el **solus ipse**. El otro tiene que existir, porque, si no, yo soy su creador, su demiurgo inconsciente, su fundamento. Pero ¿cómo puedo ser tal cosa cuando me siento, me sé, me vivo más como un ser contingente que necesario, más como criatura –qiuien sabe de quién- que como creador, más como producto de antecedentes que como antecedente determinativo de los otros?

La manera de salir de la correlación de principio y del escollo del solipsismo (Sartre) es la **inferencia apodíctica**, como ya lo he explicado detenidamente con anterioridad: no sólo es absurdo que las cosas existan por mí, sino también que los otros hayan sido "puestos" ahí, en la existencia, por no sé que facultades demiúrgicas que potencian y engalanan oscuramente mi yo. Una **teoría de la intersubjetividad** tiene que nacer de la negación expresa del solipsismo, negación que adviene a la conciencia tan pronto se advierte –llevados de la mano por la inferencia apodíctica- que no poner a raya, a silencio, a aniquiilación ese idealismo subjetivo extremo que es el solipsismo, es caer en el absurdo de suponer que cada sujeto que piensa su objeto (o, más radicalmente: que yo que lo pienso todo), es algo así como una deidad creadora o, mejor, el Dios único que lo forma todo –lo objetiviza- pero que se sabe, se experimenta como ser precario e insuficiente, como homúnculo desarraigado que puede ser barrido del planeta por el viento en cualquier instante.

Condición fundamental para llevar a cabo una **teoría de la intersubjetividad** válida y convincente es desarrollar y basarse en una concepción **hilemórfica** e **histórica** del ser humano. Es indispensable tener idea, por un lado, de qué es, en su funcionamiento cotidiano y en sus resortes íntimos, la subjetividad, qué los parámetros de la conciencia, los principios y las pulsiones del aparato psíquico, etc., para saber qué sucede, cómo y por qué, entre las diversas subjetividades. Por ejemplo: el papel que juegan en el entramado social las pulsiones libidinosa, apropiativa y gregaria. Pero también hay que poseer o conquistar una teoría válida de las clases sociales. Tener en cuenta, valga el caso, el carácter **ternario** –que no dicotómico- de los agrupamientos sociales del régimen capitalista o el surgimiento de una nueva clase trabajadora, numerosísima y desorientada, como producto de un capital que, hambriento y depredador, se adueña de las esferas de la circulación y los servicios. Hay que ver además a ambos factores –el subjetivo y el objetivo- de manera dinámica, en incesante cambio y en su determinación histórica.

Una **teoría de la intersubjetividad** tiene que tomar en cuenta dos posibilidades: la **comunicación** entre los individuos y la **incomunicación**. Existe la tendencia a identificar comunicación y lenguaje: se supone que la **conditio sine qua non** de la comunicación entre dos personas es que hablen el mismo idioma. Pero esta identificación es errónea (o

limitada) porque si bien es cierto que dos existentes que hablan la misma lengua pueden comunicarse, también es cierto que otros dos que tienen en común idéntico idioma pueden sufrir un alto grado de incomunicación. Por eso me gustaría hacer una diferencia entre **entenderse** y **comprenderse**. Entenderse hace alusión a lo puramente idiomático: los que hablan alemán se entienden entre sí, los que hablan francés no desconocen lo que se dicen entre ellos. **Comprenderse** hace referencia a un nivel más profundo: consiste en tolerarse y respetarse. Si **entenderse** tiene que ver con la lengua que se habla, **comprenderse** se relaciona más bien con los derechos humanos. Las personas que se entienden pueden comunicarse o no, comprenderse o no, respetarse o no. Pero los individuos que se comprenden establecen entre ellos un puente de comunicación. Aún más: puede haber personas que se entiendan y no se comuniquen e individuos que –a pesar de las dificultades que acarrea no entenderse- se comuniquenm aunque no posean la misma lengua. Las dificultades para comunicarse por más que se hable el mismo idioma tienen que ver con el contexto social en que se viva. Las diferencias de clase, de creencias, de posición, etc., conducen a la animadversión e incomunicación de los hblantes. Pero para advertir esto más a fondo, acerquémonos a algunos de los problemas fundamentales que trae consigo el lenguaje, en el contexto de la intersubjetividad.

A la **correlación de principio** de la que tanto he hablado, podemos darle el nombre de **mentalista**, porque, aunque en ella se alude a la supuesta **contemporaneidad ontológica** del sujeto y el objeto, dicha fórmula le da preeminencia a la mente (o al sujeto), porque no siendo el objeto independiente del sujeto o, dicho de manera más adecuada, no viéndose la **sustancia-objetiva-de-la-representación–subjetiva**, considerada en términos de determinación, en el **afuera** de la conciencia percipiente, todo el objeto se subsume sin más en el sujeto. Por eso la esencia de la correlación de principio **mentalista** –las más de las veces no confesada- es el idealismo sibjetivo. La **adaequatio intellectus et rei** de la **correlación** se establece en y por el **esse est percipi**: si el ser es lo percibido y lo percibido nos remite a la mente, ésta –o la conciencioa o el yo- aparece como el sustentáculo del ente.

Para la filosofía tradicional –incluyendo el mentalismo- el lenguaje –así como la lengua y el habla- no ofrecía dificultades especiales: el lenguaje era la expresión –

objetivación o materialización- del pensamiento. Se reconocía, desde luego, la necesaria articulación de ambos elementos: el lenguaje expresa el pensamiento y el pensamiento se desarrolla en términos de lenguaje. Pero esta acción recíproca no negaba el carácter del lenguaje como vía de designación o nominación de lo que existe e instrumento de "comunicación" intersubjetiva. Pero de pronto los filósofos empezaron a poner en tela de juicio el carácter del lenguaje como **vía-del-pensamiento** e **instrmento-de-la-comunicación.** Si antes era una **ventana** para esta última, ahora es más bien un **muro**. Si antes era confiable, ahora lo es cada vez menos.

Las posiciones de Frege, Russell, Wittgenstein y el Círculo de Viena (principalmente Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Friedrich Waismann y Herbert Feigl). Poco a poco, pero de manera definitiva, se va imponiendo en la filosofía "el giro lingüístico" (R. Rorty). A diferencia del pasado, el lenguaje se convierte en problema, y hasta se podría decir que deviene el problema fundamaental de la filosofía del siglo pasado y del presente: "la única tarea que le queda a la filosofía es el análisis del lenguaje" (Wittgenstein).

En este contexto, empieza a surgir una **correlación de principio lingüística** que se formula así: "No hay lenguaje independiente de las cosas, pero tampoco hay cosas independientemente del lenguaje" (Mauricio Beuchot, exponendo a Gadamer). La **correlación de principio lingüística** se suele expresar –echando mano de los dos conceptos saussurianos de la **significación**- como la **correlación** de **significante/significado**, en la que poco a poco, hasta devenir en hecho ostensible y espectacular, el significante va adquiriendo preeminencia sobre el significado o, para decirlo con mayor sencillez, en que la palabra se va imponiendo sobre la cosa. De la misma manera que en la correlación de principio **mentalista**, el sujeto se vuelve el **prius determinante**, en la correlación de principio **lingüística,** el significante (palabras) se torna el fundamento. La primera dice: no puede haber objeto sin sujeto. La segunda: no puede haber cosas sin palabras.

Creo que ambas posiciones son idealistas subjetivas. O dicho de otra manera: la correlación de principio **lingüística** nos remite a la **mentalista**. ¿Por qué? Porque si se

supone que no hay cosas sin palabras, y las palabras son del hablante, entonces no hay cosas sin el sujeto individual o social. Salvo...Salvo que pensemos que las palabras no son ni del hablante individual (habla) ni del hablante social (lengua), sino de Dios: algo así como cuando San Agustín pensaba que las **ideas** platónicas eran pensamientos de la divinidad. Ahora se podría decir –pasándonos asimismo al bando del **idealismo objetivo**- que las palabras (como por lo demás también las cosas y las personas) son hechuras de Dios Padre. El idealismo objetivo trasciende también la correlación de principio, pero en su partitura universal trae otros bemoles que no trataré ahora.

La manera de salir de la correlación de principio **lingüística** es la misma que la requerida para trascender la correlación de principio **mentalista**: la **inferencia apodíctica,** el método que nos impele a ir de lo singular abstracto, confinado al aislamiento, a lo universal concreto. La conclusión de esta inferencia dialéctico-racional es ésta: las cosas existen independientemente de las palabras. Antes de existir los hombres y toda semiología, las cosas existían **innominadas**. Al igual que en la correlación de principio **mentalista**, en la **lingüística** hay que diferenciar lo condicionante y lo determinante. Lo condicionante alude a lo epistemológico y lo determinante a lo ontológico. No podemos referirnos a las cosas sin nominarlas –o distinguirlas con un proceso x de signalización-; pero las palabras no determinan a las cosas. Estas existen en el **afuera** de la mente y sus palabras.

El **esse est percipi** de Berkeley es, como dije, el secreto –a veces confesado y en general no- de la correlación de principio: tanto de la **mentalista** como de la **lingüística**. Pero hay algunos matices diferenciales. "El ser ya no es lo percibido –afirma Gianni Vatimo- sino lo interpretado", lo cual quiere decir, me parece, que no hay **esse** sin interpretación, ni interpretación sin lenguaje. Este punto de vista no es nuevo del todo, ya Wilhelm von Humboldt decía que: "El lenguaje es lo que hace que el hombre tenga mundo", punto de vista éste que tuvo consecuencias en varios de los filósofos de la ciencia, neopositivistas, filósofos analíticos contemporáneos, etc.

Para mí los procesos del conocimiento y del autoconocimiento incorporan las siguientes partes: 1. El objeto externo o aquella parte de la interioridad anímica que

deseamos conocer, 2. El sujeto cognoscente o aperceptivo que, mediante un **reflejo dialéctico**[1], se apropia cognoscitivamente del objeto aludido, 3. La nominación incierta, si es que no existe ya en la conciencia el saber del nombre del objeto de la cognición. En lo que se refiere a este último aspecto, es interesante subrayar que, cuando se presenta ante nosotros algo desconocido, damos un nombre provisional a tal ente, y decimos, por ejemplo: ¿qué es esa "cosa"? ¿de dónde salió "eso"? y 4. El acto cumplido del conocimiento con la secuencia: objeto por conocer, reflejo del mismo en la conciencia, nominación basada en la identificación semántica adquirida de antemano entre la cosa y su nombre. El lenguaje es interpretado aquí como la base material fónica o la objetivación del pensamiento, como la "materialización" específica que no sólo sirve para asegurar y acrecentar los alcances de la cogitación, sino para tender la red comunicativa que es uno de los pilares esenciales de la intersubjetividad. El lenguaje es un instrumento del pensamiento; pero esto no debe ser interpretado como si se tratase de un **intermediario pasivo** que recoje en palabras lo que le dicta la mente y las destina al o los interlocutores. Aunque se puede definir el lenguaje como la "materialización" del pensamiento, es falso suponer que el lenguaje se encuentra en el **afuera** del pensamiento, o que el proceso lingüístico como: reflejo de la imagen en el pensamiento/traducción a palabras/comunicación. No. Entre el pensamiento y el lenguaje hay acción mutua: el pensamiento busca y da con las palabras que son como cartas de identidad de las cosas o procesos, y el lenguaje –las palabras conquistadas ya por la conciencia- son elemento esencial para el desarrollo del pensamiento. No hay pensamiento ni comunicación, ni el entramado común de la intersubjetividad, sin lenjuaje. El pensamiento está en potencia de actualizarse en lenguaje y el lenguaje está igualmente en potencia de estar en acto en el pensamiento. Se trata de lo que podríamos llamar una acción mutua de la potencia y el acto en dos elementos que tienen como modo de ser y de serse la interpenetración.

[1] **Reflejo dialéctico** porque considera que tanto el pensamiento que refleja la imagen de lo dado, como el lenguaje que le otorga la nominación –cierta o incierta- no son elementos pasivos, sino que contienen la dinamicidad indispensable para que pueda tener lugar el proceso comunicativo de la intersubjetividad.

22.2 Algo sobre Freud.

Aunque nacido en un medio cultural donde el positivismo (Comte, Spencer, Taine, Stuart Mill, etc.) juega un papel destacado, el joven Freud permaneció en alguna medida sustraido a los planteamientos fundamentales de esta corriente. Nunca redujo la reflexión filosófica a la científica, ni pensó que las condiciones reales de posibilidad de la actividad científica, podían ser esclarecidas, por obra y gracia de un círculo vicioso ganado a la buena conducta, mediante la propia actividad científica. La conciencia, y, con ella, todo el aparato psíquico, era producto de la biología, y no cabe en él el dislate de suponer que porque se piense el antecedente **desde** el consecuente, o la materia organizada **a partir** del intelecto, lo anterior depende de lo posterior o la realidad aprehendida científicamente no puede existir en un **más allá ontológico**. No obstante, Freud se vio influido por la actitud reductivista propia del positivismo decimonónico, que consistía en suponer que las leyes de la física –principalmente de la mecánica, descubiertas por Newton, etc.- continuaban rigiendo y determinando todo, o casi, en la química, la biología y la psicología. En su primera etapa, el creador del Psicoanálisis consideró prácticamente el **aparato** psíquico como un **ámbito especial** de la física, de ahí que los conceptos decisivos para caracterizar los conflictos anímicos de los individuos, que maneja en esta etapa, se hallan vinculados con las nociones científico-naturalistas de su época. Aunque, como dije más atrás, Freud superó de hecho en "estado práctico" (Althusser), estas limitaciones (e incluso se puede considerar el descubridor y en buena parte conquistador del continente de la psicología), no pudo deshacerse del todo, principalmente en su lexicología, de la impronta del positivismo y su cosmovisión energético-naturalista. Algunos de sus discípulos reaccionaron contra esto. No la línea que parte de Anna Freud, sino la que arranca de Melanie Kleine, avanza a trompicones y culmina con Jaques Lacan. La ortodoxia freudiana tuvo en su momento un representante apasionado de la teoría energética del aparato psíquico: me refiero a Wilhelm Reich. Basándose en la concepción de su maestro de que la libido era "energía sexual", él, ya en los Estados Unidos, pensó -llevando las cosas a su extremo- que así como la luz está formada por **fotones** (y, desde luego, por ondas), la "corriente sexual" está integrada por **orgones**, que son las unidades simples de la libido. A partir de esta hipótesis –elevada en su delirio hasta la cosmología-, Reich pretende dotar al psicoanálisis de un método terápico científico: la **orgonterapia**. En este momento la ruptura con Freud es clara. Ya se había

insinuado en el **Análisis del carácter**, se había ahondado en **La función del orgasmo** y culminó en su rechazo del instinto de muerte y en su reafirmación de que la libido era una especie de **energía física** inherente al organismo. Lacan no quiere caer en el naturalismo mecanicista. Le repugnan tanto el materialismo vulgar como el positivismo cientificista. De ahí su frase: "el psicoanálisis es una experiencia dialéctica" ("**Intervención sobre la transferencia**").

22.3 Una lectura de Lacan

Mi aproximación a Lacan es conscientemente unilateral. No pretendo internarme en el mundo laberíntico, barroco y espectacular de su teoría y su práctica psicoanalíticas. No tengo tampoco la intención de destacar las aportaciones –que, al parecer, son varias e importantes- que enriquecen sus **Escritos** y **Seminarios**. Mi intención va por el lado, más bien, de llevar a cabo una **lectura filosófica y epistemológica** de su obra. Para poder realizar tal cosa, y hacerlo en la medida de mis posibilidades, me voy a adentrar en algunos de sus textos llevando conmigo en todo momento la pregunta de: ¿cuáles son la teoría del conocimiento y la concepción del mundo que subyacen en el fondo (y a veces flotan en la superficie) de esta nueva versión del psicoanálisis?

Es evidente que Lacan, para escapar del "naturalismo" freudiano, apela o se vale de la lingüística estructuralista de Ferdinand Sausure. Orientado en tal sentido, lleva a cabo tres operaciones:

1.Además de negarle el carácter de ciencia al psicoanálisis –y considerarlo mejor como una práctica **sui generis**-, reemplaza en medida importante el vocabulario "cientificista" de Freud por la terminología lingüística. Concibe, además, la "realidad" del alma humana ya no como un **aparato**, sino como un **lenguaje** o una **retórica**. Cuando dice, por ejemplo: "Hablar de un exceso de **libido** es una fórmula vacía de sentido" ("**Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología**"[1]), está recusando la manera "energética" en que Freud enfoca las cosas. Lacan sustituye, pues, la concepción "naturalista" y sus leyes que parece campear a lo cargo y a lo ancho de la producción freudiana por la, que podríamos llamar, noción **sintáctica** de la psiqué.

[1] Jacques Lacan, **Escritos**, S. XXI, México, 1988, p. 139.

2.Le confiere un mayor peso al significante que al significado, con lo que, al igual que una buena parte de los filósofos del lenguaje contemporáneos, cae en esa modalidad del idealismo subjetivo que es el idealismo subjetivo **lingüístico**.

3.A partir del "cambio de terreno" de que habla el punto 1, y teniendo a Freud como modelo, Lacan construye la novedad de su discurso y echa a andar sus aportaciones al psicoanálisis. Por eso dice: "Nuestra doctrina del significante es en primer lugar disciplina en la que se avezan aquellos a quienes formamos en los modos de efecto del significante en el advenimiento del significado, única vía para concebir que inscribiéndose en ella la interpretación pueda producir algo nuevo" ("**La dirección de la cura y los principios de su poder**" p. 574). Lo cual quiere decir, para afirmarlo llanamente, que sólo en la relación significante/significado puede la interpretación producir alguna novedad. A pesar de sus aportes que enriquecen el psicoanálisis y la obligación de reflexionar sobre sí mismo, Lacan es, me parece, un **revisionista** –en el sentido fuerte del término. Un revisionista de Freud, como lo fueron Bernstein, Ledebour, Saverio Merlino, los **fabianos**, etc., de Marx. Revisar, en este sentido, no sólo es corregir, enmendar la plana, sino **socavar aspectos esenciales** de la doctrina a la que se dice pertenecer. Los **revisionistas** argumentaban y argumentan que las condiciones históricas han dado tal vuelco desde la época en que vivieron Marx y Engels, que es necesario modificar –modificar para enriquecer- algunas de las concepciones de la teoría de Marx. Pero esta supuesta adaptación al cambio de circunstancias, les servía de pretexto para introducir en aquélla tales o cuales puntos de vista no marxistas. Puntos de vista de filiación burguesa o pequeño-burguesa, pero con ropaje marxista. Algo semejante ocurre, me parece, con Lacan: en nombre de actualizar el freudismo, limpiarlo de "inercias naturalistas", etc., nos presenta, desde el punto de vista filosófico, un Freud deshuesado y titubiante, pleno de sinsentidos y ambigüedades.

Pero iré por partes y examinaré punto por punto.

1. Para Lacan no sólo hay un lenguaje hablado por el sujeto –el habla del existente- sino un sujeto hablado, dicho, estructurado por el lenguaje. A partir de esta intuición, el psicoanalista francés elabora su programa de investigación y práctica teórica. Lo dice con todas sus letras: "El programa que se traza para nosotros es entonces saber cómo un

lenguaje formal determina al sujeto" ("**El seminario sobre** La carta robada", p.36). Tal es el inicio, el arranque, pero también el fin de sus escritos. No es que al principio fuera la acción, como sentenciara Goethe, sino el verbo (**Función y campo de la palabra**, p.261) Como se sabe, el joven Freud se dio a la búsqueda, tras de sus estancias en Salpetriere y Nancy, y el conocimiemnto de las propuestas terápicas de Charcot y Bernheim, del método adecuado para llevar a cabo un psicoanálisis exitoso. Pasó por los procedimientos de la hipnosis, la sugestión, el método hipno-catártico, etc. hasta dar con la **cura por la palabra**. Lacan dice, al respecto: "Que el enfermo sea escuchado como es debido en el momento en que habla, es lo que queremos lograr" ("**El seminario sobre** La carta robada", p.37). Aquí parece coincidir Lacan con su modelo, pero eso es sólo una apariencia porque, como iremos viendo, el **método** freudiano, aquello que le ayuda a deshollinar la chimenea (o sea la libre asociación de ideas dada en y por la palabra) se convierte en Lacan, por así decirlo, en **sistema**, fondo y superficie, sustancia y forma. De ahí que la definición del **hombre** que nos da Lacan como "el sujeto donde el 'ello' puede hablar" ("**Observación sobre el informe de Daniel Lagache"**, p.653), nos prepara para su idea de que la práctica psicoanalítica, en cuanto método y sistema, "procede al desciframiento de los significantes sin consideración por ninguna propuesta forma de existencia del significado" ("**Juventud de Gide**", p.727). Cuando deliberadamente se deja de lado o sin consideración la intencionalidad del significante, cuando no se ve que éste **proviene** del significado y **va hacia él**, nos encerramos en la **gramaontología** de la que hablara Habermas. Todos los fenómenos psíquicos, a partir de ahora, van a convertirse en aspectos del lenguaje. La forma tradicional de ver el funcionamiento y el disfuncionamiento del alma humana, en la tradición psicoanalítica, sufre tal vuelco que el psicoanálisis en general parece ser un capítulo de la lingüística. Veamos, entre estas mutaciones de sentido, lo que ocurre con el **insconsciente**, con el **síntoma**, con el **sueño**, con el **acto fallido**, con el **yo**, etc.

A Lacan le molesta el uso mismo del término **inconsciente**. Mas este repudio conceptual o esta ojeriza terminológica, atenta contra la pieza clave y la matriz teórico-práctica mediante la cual Freud establece la **ruptura epistemológica** (Bachelard) con la vieja psicología, esencialmente **conciencialista**, en vistas a engendrar el psicoanálisis. Dice,

en efecto: “espero que muy pronto se ha de renunciar al empleo de la palabra ‘inconsciente’ para designar lo que se manifiesta en la conciencia” (“**Acerca de la causalidad psíquica**”, p.173). Cree que el paicoanálisis no debe seguir hablando de inconsciente porque éste, o aquello de lo que habla, no sólo tiene la estructura del lenguaje, sino que **es** un lenguaje específico. En efecto: “es toda la estructura del lenguaje lo que la experiencia psicoanalítica descubre en el inconsciente” (“**La instancia de la letra**”, p.474). Para Freud el **inconsciente** no sólo es aquella parte del alma que permanece en las tinieblas para la **conciencia** y la **preconciencia**, sino el reservorio de las pulsiones que el cuerpo “pone” en el alma. Pero Lacan opina que hay que **revisar** “la idea de que el inconsciente no es sino la sede de los instintos” (“**La instancia de la letra”**, p. 475). El psicoanalista francés no puede aceptar la idea freudiana del contenido del “inconsciente” porque éste (que se halla estructurado como sintaxis) más bien es un reservorio de locuciones. Hay que concluir, en fin, que “el inconsciente tiene la estructura radical del lenguaje” (“**La dirección de la cura**”, p. 574). El “inconsciente” –en la interpretación lacaniana- está estructurado **como** lenguaje porque, lejos de ser una instancia donde crepitan afecciones e impulsos, **es** un lenguaje. Y es que Lacan hace votos porque “la vía abierta por Freud no tenga otro sentido que el que yo reanudo: el inconsciente es lenguaje” (“**La ciencia y la verdad**”, p. 845).

Reflexionemos un momento en la idea –verdadero núcleo de la revisión lacaniana- de que **el inconsciente está estructurado “como” lenguaje**. El “como” significa “a la manera de”. Si es así, la frase en cuestión implica una analogía o una metáfora: en ella se destaca que hay una similitud entre la forma en que está estructurado el inconsciente y la manera en que lo está el lenguaje. Si es así, y el **cambio de terreno** se basa en una metáfora, su frase famosa debe encarnar también la estructura de esta última. **La metáfora es, entre otras**

cosas, el significante de un símil. No hay verdadera metáfora si el poeta o el escritor no descubre que, por alguna razón, dos cosas se parecen.

Si se dice:

Los cristales de la ventana,

consternados,

se empapan de lluvia,

el poeta (Stefan George) pone de relieve una analogía entre los **cristales de la ventana** y un objeto tácito: las **mejillas**. A diferencia del símil que destaca el parecido entre dos objetos y que lo hace expreso ("el cielo **se parece** al mar), la metáfora se basa, sí, en la semejanza de dos cosas, pero las identifica (el cielo **es** el mar). En el ejemplo puesto con anterioridad podríamos decir que los **cristales de la ventana** son de manera tal unas **mejillas** que se ven empapadas, como éstas, por las lágrimas (lluvia). La palabra que nos conduce a la aprehensión de la metáfora es **consternados**. Los cristales **consternados** –traídos al redil de lo humano por la sugerencia poética- pueden llenarse, en efecto, de lágrimas... Pero la metáfora no es sólo un significante que señala una semejanza, sino que también designa una diferencia. Su estructura es siempre **semejanza/diferencia**. Si leemos el "cielo se parece al mar", tácitamente estamos diciendo: pero es claro que no es el mar. **La analogía destaca lo que tienen en común dos cosas entitativamente diversas.** Aunque la diversidad de lo comparado se silencie, no deja de existir y es algo así como la montura donde se inserta la piedra preciosa de la semejanza. Los poetas a veces quieren poner de relieve no sólo la semejanza sino el telón de fondo de las diferencias o algún rasgo derivado de él.. De ahí que digan, por ejemplo:

el cielo es un mar

hecho para los peces

voladores...

Aquí no sólo hay una similitud entre el cielo y el mar, sino también la diferencia de que uno se halla en lo alto y otro en lo bajo; por eso se trata de un cielo que no es tan alto que no tenga nada que ver con el mar, ni tan bajo que, identificado sin más con éste, pierda su diferencia consustancial: la altura.

Si la frase: **el inconsciente está estructurado "como" lenguaje** es una metáfora, y ésta es un condensado de semejanzas y diferencias, podríamos decir también: **el inconsciente, en algún sentido, no está estructurado "como" lenguaje.** Cuando decimos: **la rosa es una mano**, pensamos, antes que nada, en el parecido que puedan tener ambos objetos y a continuación que, si se asemejan, la misma analogía, además de autoproponerse, nos revela que se trata de dos entes diversos. Se parecen, sí, pero precisamente por asemejarse, se diferencian.

El sentido del "como" pudiera ser más profundo y basarse no en la analogía sino en una **identidad estructural.** El sentido del "como" podría ser, en efecto, que **el inconsciente y el lenguaje tienen o comparten la misma estructura**. Pero si es así, lo mismo podríamos decir: "**el insconciente está estructurado como un lenguaje**" que "**el lenguaje está estructurado como un inconsciente**". Sausure estaría trabajando con las herramientas de Freud y Freud con las de Sausure... En este sentido –perteneciente más bien a la **semiología**- todo lenguaje sería una estructura, pero también toda estructura sería un lenguaje. Se podría decir, por ejemplo, "el sistema solar, la galaxia o el cosmos en su

conjunto están estructurados ‘como’ un lenguaje”; pero asimismo: “el lenguaje está estructurado ‘como’ el sistema solar, la galaxia o el cosmos en su conjunto”.

El “como” quizás quiera decir no que el inconsciente se parezca al lenguaje (primera hipótesis), ni que tenga la misma estructura que el lenguaje (segunda hipótesis), como muchos otros agrupamientos estructurales, sino que el insconsciente **es** un lenguaje. Pero si es así, tal pumnto de vista nos lleva a tenérnosla que ver con dos problemas:

a)Se sacrifican las diferencias entre dos realidades (que pugnan, me parece, por diferenciarse), con la consecuencia de que hay que responder al interrogante: si el inconsciente es un lenguaje ¿por qué no considerar el lenguaje como un inconsciente? Si A es B, B tiene que ser A...

b)La identificación lacaniana del inconsciente y el lenguaje no parece hacer referencia a un acotamiento regional de la semiótica o de la ciencia de los signos. De acuerdo con esta ciencia, no sólo habría el lenguaje del inconsciente, sino también los lenguajes del habla, de la matemática, del arte, de los animales y, rebasando los muros de la antropomorfización, de la naturaleza en todas y cada una de sus particularidades.

Lacan se desliza frecuentemente de las hipótesis de que el insconciente **parece** funcionar como un lenguaje o de aque **tiene la estructura** de un lenguaje, a la noción **gramaontológica** de que **inconsciente= lenguaje**.

La aparición de un lenguaje en las diferentes disciplinas –lo mismo en la música, la fisiología, la astronomía, el ajedrez, etc.-no es un disparate o algo jalado de los cabellos,

sino algo semiológicamente concebible. Aquí los lenguajes jugarían el mismo papel que, por ejemplo, las diferentes prácticas –teoría de las diferentes prácticas (TDP)- o las diferentes lógicas –teoría de las diferentes lógicas (TDL)-. Pero las TDP no encarnan en los quehaceres del hombre desvirtuando y anulando su realidad: es hombre no es práctica sino un **ente** que realiza una práctica, la acción política no se disuelve en lógica, sino que **tiene** su lógica.

Por eso, con la misma fuerza argumental con que Lacan habla de "**el inconsciente está estructurado "como" un lenguaje**", es dable asentar: **"el inconsciente está estructurado "como" una lógica"**. La lógica no es sino el **modus operandi** de algo. Como no podemos decir, con Hegel, que todo lo real es racional y todo lo racional es real, tenemos que destacar que la lógica examina la manera de operar de un fenómeno natural, social o ps´piquico, sin creer que la **logicidad** fagocita su campo de operaciones y, desrealizándolo, pasa a ocupar su territorio. Lo mismo ocurre, creo, con el concepto de lenguaje en su sentido semiótico más general. El lenguaje no es sino, digámoslo así, el **modus parlandi** de un fenómeno. Como tampoco nos es dable decir que todo lo real es hablante y todo lo hablante es real, es necesario subrayar que la semiótica conlleva también el modo de hablar de lo natural, lo social y lo psíquico, sin creer que la **lingüicidad** devora la identidad de donde opera, convirtiéndola en una **sintaxis descarnada**.

Toda terapia debe partir de una clara sintomatología. El síntoma es la **señal** de una disfunción, un llamado de alerta, un grito de las entrañas. Para Freud es el **indicio** de una pulsión censurada. Cuando, por ejemplo, la libido, buscando realizarse, choca con la represión –proveniente de un yo "manipulado" por el superyó-, tiene dos caminos: el de la

sublimación o el de “fijarse” en un síntoma. Lacan, reconsiderando el **síntoma** a la luz de su psicoanálisis lingüístico, arguye que: “El síntoma no se interpreta sino en el orden del significante” (“**Del sujeto por fin custodiado”**, p.224). Todavía más: el síntoma, por ejemplo el síntoma de la histeria, “muestra la estructura de un lenguaje y se descifra como una inscrpción” (**“Función y campo de la palabra”**, p. 247). Así como algunos de los prtesocráticos aludían al “camino ascendente” o al “camino descendente” para explicar la multiplicidad de lo real a partir de un elemento (el aire, por ejemplo, en Anaxímenes), Freud habla también de una vía que va del conflicto al síntoma y otra –que es la psicoanalítica- que viuelve del síntoma al conflicto o, si se trata del sueño, de un camino, emprendido por la **elaboración onírica**, que va del contenido **latente** al contenido **manifiesto**, y del camino inverso, llevado a cabo por la **interpretación del sueño**, que se desplaza desde el contenido **manifiesto** al contenido **latente**. Tanto en un caso como en el otro, el, llamémosle así, “camino ascendente” es el camino de la neurosis o de la conflictiva psicológica, y el camino “descendiente” el que recorre el psicoanálisis, como parte impoirtante de su pretensión terápica. En Lacan todo ocurre entre palabras: el significante busca, con su vocablo de **inscripción**, que tome la palabra el “significado”. De ahí que diga: “El síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, porque él mismo está estructurado como lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser liberada” (“**Función y campo de la palabra**”, p.258). El síntoma es, entonces, un “significante de un significado reprimido de la conciencia del sujeto” (**“Función y campo de la palabra”**, p.270). El síntoma se interpreta, se evalúa, se examina con la “lupa teórica” de la investigación. En una palabtra, se lee. “Si el síntoma puede leerse es porque él mismo está ya inscrito en un proceso de escritura” (**“El psicoanálisis y su enseñanza”**, p.426). Todo esto ocurre, entonces, porque “Hay enfermedades que hablan” (“**Intervención sobre la transferencia”**, p.206).

Enfermedades que hablan. Pero también algo nos **dicen** los sueños, lo lapsus y actos fallidos, los chistes. Freud investiga, de manera acuciosa y reveladora, el **significado** de estas expresiones del inconsciente en tres libros clásicos: **La interpretación de los sueños** (1900-1901), la **Psicopatología de la vida cotidiana** (1901) y **El chiste y su relación con el inconsciente** (1905). En Freud habla el inconsciente, pero **no es**, no se plantea que sea, **algo hablado**. El inconsciente en Freud, como diría Lacan, es "un sujeto en el sujeto" (**"El psicoanálisis y su enseñanza",** p.419); es una **realidad anímica** que, con mayores o menores dificultades, toma la palabra y pretende ser escuchada. En Lacan, en cambio, tanto el **sujeto-del-inconsciente** como el **sujeto-de-la-conciencia** se volatilizan, se deshacen y son inmolados en aras de la **lingüicidad**. Lacan apunta: "¿No son éstos, en efecto, los tres registros, objeto de las tres obras primordiales donde Freud descubrió las leyes del inconsciente y donde, si ustedes las leen o releen con esta clave, tendrán la sorpresa de comprobar que Freud, al anunciar estas leyes en detalle, no hizo sino formular de antemano las que Ferdinand de Saussure sólo habría de sacer a luz algunos años más tarde, abriendo el surco de la lingüística moderna?" ("**El psicoanálisis y su enseñanza**", p.428).

- Creo que resulta ya posible destacar algunas de las diferencias sustanciales entre Lacan y Freud. Para que este deslinde quede más claro, conviene distinguir entre el **habla del hablante** y el **hablante del habla**. A Freud le interesa perseguir, aprehender, escuchar el **habla** del hablante, lo que dice en lo que dice, en la forma en que lo hace o en los silencios **significativos** que aparecen en él. Freud no pone en duda la **realidad anímica** –consciente o inconsciente- que, mediante la

síntesis de la apercepción, deviene sujeto, y sujeto que habla, que habla para decir o para ocultar, para decirse o desdecirse. Lacan acepta, desde luego, este punto de vista -¡que es el punto de vista de todo psicoanálisis!-; pero, empujado por su concepción gramaontológica, investiga al **hablante** del habla y llega a la conclusión de que, sin más ni más, la estructura de éste es idéntica a la del habla del hablante.

- El secreto del sueño está, para Lacan, también en la lingüística. Y no sólo porque el inconsciente –que es el personaje fundamental de los sueños- está estructurado "como" un lenguaje, sino porque su manera de operar en el ámbito onírico corresponde también a la filología. "El sueño –dice Lacan- tiene la estructura de una frase" (**"Función y campo de la palabra"**, p.257). En nuestros sueños se realizan los diferentes tropos que examina la retórica. Nuestros sueños se desenvuelven en metonimias, sinécdoques, metáforas, etc. El sueño del niño, por ejemplo, "representaría la ideografía primordial" y el del adulto "el empleo fonético y simbólico a la vez de los elementos significantes" (**"Función y campo de la palabra"**, p.257). Superficialmente parecen coincidir Lacan y Freud en la estrategia interpretativa de los sueños. Si Freud dice que, aunque el trabajo onírico va de lo **latente** a lo **manifiesto**, la interpretación psicoanalítica penetra de lo **manifiesto** a lo **latente**. Lacan recusaesta terminología, pero la que propone (la de significante/significado) **parece** coincidir con la freudiana: para él, en efecto, aunque el **significado** genere, en la retórica del sueño, el **significante** (que corresponde a lo **manifiesto** en Freud), la interpretación del sueño debe "leer" en el significante el **significado** oculto (que corresponde a lo **latente** en Freud). Parecen coincidir; pero "detrás" de lo **manifiesto** y lo **latente** freudianos hay una

> **realidad anímica** que “habla” de cierta manera o tiene cierta lógica, mientras que detrás del **significante** y el **significado** lacanianos no hay nada...porque para Lacan el lenguaje no es la “materialización” del pensamiento o del inconsciente como lo es para Freud, sino la realidad última y constitutiva del sujeto.

Dos son las formas fundamenmtales en que, de acuerdo con Freud, opera el trabajo onírico: la **condensación** (Verdichtung) y el **desplazamiento** (Verchiebung). Aunque el inconsciente se despliega con relativa libertad en el sueño, la represión no deja de existir. Y ésta es la que, al pasar del contenido **latente** al **manifiesto**, reelabora el material onírico en esas dos formas principales de estructuración. La condensación es la unificación, por parte del durmiente, de varias personalidades –o situaciones- en una sola, mientras que el **desplazamiento** es el reemplazo de una imagen personal –o una circunstancia- por otra. En ambos casos hay un **ocultamiento**, disfraz o enmascaramiento “exigido” por la represión.Lacan considera que, pues el inconsciente se halla estructurado como lenguaje, y la realidad misma del sujeto es una realidad simbólica, lo que acaece en el sueño, o lo que se expresa en el delirio del soñante, son tropos o figuras retóricas. Los tropos más socorridos son, en efecto, la metonimia y la metáfora. La **metonimia** consiste en tomar la parte por el todo. Por ejemplo: tomar la vela por el barco (**“La instancia de la letra”**, p.485). La **metáfora**: tomar una palabra por otra (**“La instancia de la letra”**, p.487). A partir de esto, Lacan va a llevar a cabo un doble reemplazo: el **desplazamiento** por la **metáfora** y la **condensación** por la **metonimia**. Por eso nos dice: La **Verdichtung** “es la estructura de la sobreimposición de los significantes donde toma cuerpo la metáfora” (**“La instancia de la letra”**, p.481). Y también: “La **Verschiebung** o desplazamiento es...ese viraje de la significación que la metonimia demuestra” (**“La instancia de la letra”**, p.491). A la

sustitución, pues, **de un término por otro** –fenómeno al que Freud llama **desplazamiento**- Lacan lo considera, y le da ese nombre, **metáfora**, y a la **combinación de un término con otro** –estructura a la que Freud denomina **condensación**- Lacan lo considera, y lo nomina así, **metonimia** (**"La dirección de la cura"**, p.602). En resumidas cuentas –concluye Lacan- "El tyrabajo del sueño sigue las leyes del significante" (**"La instancia de la letra"**, p.492). Parece un juego de manos inocente o la búsqueda de una terminología que no se preste a lecturas naturalistas. Pero ademas de que, en sentido estrictamente lexicológico, resulta dudosa la sustitución –porq ue los términos tomados de la retórica no dejan de tener una buena carga de ambigüedad-, algo, y muy importante, arrastra consigo el reemplazo. ¿Qué es, en efecto, lo que se oculta aquí? Lo diré con todas sus letras: se trata de la transmudación de la psicología y el psicoanálisis (que tienen como su "objeto" de análisis el alma –sea lo que ésta sea-) por algo a lo que podríamos llamar **semiología psicológica** o **semiótica anímica**, cuyo trasfondo filosófico o concepción del mundo infraestructural es esa forma de **idealismo subjetivo** que es lo que he llamado **idealismo subjetivo lingüístico**.

Para que adquiera peso la aseveración precedente, basta preguntarnos por la noción que sostiene Lacan sobre el hombre, el sujeto, el yo. "La ley del hombre –dice, en efecto, nuestro pasicoanalista- es la ley del lenguaje" (**"Función y campo de la palabra"**, p.261). El hombre no es "lo que come", como creían los materialistas vulgares, o "lo que piensa", como sostenían los cartesianos, sino que "el hombre **es** lo que habla". "El hombre habla, pues, pero es porque el símbolo lo ha hecho hombre" (**"Función y campo de la palabra"**, p.265). Pero dejemos las reflexiones antropológicas de lado y veamos qué entiende Lacan por **yo**. Él hace una diferencia entre **moi** y **je** que no deja de ser interesante; pero deliberadamente sitúa esos conceptos diferenciados al interior del lenguaje, definiendo a **moi** como una

"construcción imaginaria" y a **je** como una "posición simbólica del sujeto" ("**El estadio de espejo**".., p. 87). A veces Lacan aduce que lo que él dice, formula o descubre es lo que quiso decir Freud. O también que Freud **apunta** hacia algo que no pudo expresar del todo, y que él, pertrechado por una metodología pertinente (lingüístico-estructural) y una intuición profunda (anti-cientificista), dice a cabalidad. De ahí que escriba: "Para saber cómo responder al sujeto en el análisis, el método es reconocer en primer lugar el sitio donde se encuentra su **ego**, ese **ego** que Freud mismo definió como **ego** formado de un núcleo verbal..." ("**Función y campo de la palabra"** p. 291). En realidad, para Lacan, todo el aparato psíquico depende del lenguaje. El **yo**, el **superyó** y el **ello** están enmarcados por él. Sus tres registros –de lo imaginario, lo simbólico y lo "real"- se dan contextuados por la semiótica. M. Klein, por ejemplo, pese a sus atisbos, no rompe el cascarón cientificista del psicoanálisis anquilosado porque no logra ver ese entramado simbólico en que se conforman tanto la conciencia como el incosciente. Por eso es que dice: la escuela kleiniana no puede salir del contrasentido en que se encuentra "por no entrever siquiera la categoría del significante" ("**La dirección de la cura**" p. 617). La noción del significante es "necesaria para toda articulación del fenómeno analítico" ("**La significación del falo**" p. 668). El falo, por ejemplo, no es una fantasía, ni un objeto en cuanto tal. No es el pene o el clítoris. No es el órgano sexual, como creía E.Jones, sino que "el falo es un significante" ("**La significación del falo**", p.669)...

Páginas atrás afirmé que indudablemente se puede decir que el alma humana, el sujeto, el yo o el hombre **tienen** un lenguaje o, si se quiere aludir a otra esfera de cuestiones, **tienen** una lógica. Y conviene añadir que la **lectura** de ese lenguaje y la **interpretación** de esa lógica poseen un incuestionable valor epistémico. Pero si se dice –

como lo asienta Lacan- que el alma humana, etc., no sólo **tiene** sino que **es** un lenguaje, se volatiliza su realidad y se cae en lo que podríamos llamar el **panlingüismo** que acompaña indefectiblemente al idealilismo subjetivo lingüístico, de idéntica manera a que si se dice que el alma del hombre, etc., no sólo **tiene** una lógica sino que **es** una lógica, se evapora asimismo su realidad, cayendo en lo que se ha llamado el **panlogismo**

2. Tema recurrente en Lacan es el de la **significación** y sus dos componentes: el **significante** y el **significado**. Habla también, desde luego, de la relación entre los significantes –que llama la **cadena de significantes-** a los que ve como "anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos"("**La instancia de la letra**", p.481). Pero lo más relevante de su posición es la "precedencia del significante sobre el significado" ("**El seminario sobre la carta robada**" p. 22). Para que no haya dudas al respecto, Lacan lo explica de esta forma: "El significante tiene función activa en la determinación de los efectos en que lo significable aparece como sufriendo su marco" ("**La significación del falo**" p.668).

También el tema del empirismo interesa a Lacan. Pero la experiencia no es, para él, una modalidad de la práctica, que implique el lenguaje, desde luego, pero que se halla conformada por muchos otros elementos. Lacan fija así su posición, que yo llamaría de **empirismo lingüístico**: "Lo dado de la experiencia es de entrada el lenguaje" (**"Más allá del principio de realidad"**, p. 76). Todos estos argumentos van sugiriendo y delimitando poco a poco la **posición filosófica** del psicoanalista francés. Pero no pocas veces esta última resulta expresada con toda nitidez, sin tapujos ni ambigüedades: "Es el mundo de las

palabras –dice- el que crea el mundo de las cosas" ("**Función y campo de la palabra**", p.265). Y también que es preciso desprenderse "de la ilusión de que el significante responde a la función de representar al significado" ("**La instancia de la letra**", p.478).

Al arribar a este punto, me gustaría poner de relieve que, en contra del **idealismo semántico** o de la **correlación de principio lingüística** que le es propia, la concepción **materialista** (implicada en la inferencia apodíctica que trasciende el enclaustramiento de los pares **sujeto/objeto** y **palabras/cosas**), tiene una idea diferente de lo que es y cómo opera la **significación**. Antes que nada conviene tener en cuenta que, con anterioridad a la cosa o a la situación **nominada**, existen la cosa o la situación **innominada**. Por ejemplo, antes de que el hombre hablara del **big bang** o de la **expansión del universo**, estos fenómenos ya existían aunque no hubiera nadie, si ese fuera el caso, que registrara su existencia y le diera nombre. O también: antes de Freud, los individuos padecían el **complejo de Edipo**, aunque no supieran de su existencia ni lo hubieran bautizado con tal denominación. Existe, por consiguiente, lo que me gustaría llamar la **prehistoria de la significación**. Esta prehistoria abarca la naturaleza en su totalidad y está integrada por el conjunto de cosas (procesos) y situaciones **prenominales**. Mas llega el hombre y, con él, el haz de prácticas que constituyen la historia de las diferentes historias. Llega el hombre y su capacidad de conocer y nominar, o de nominar y conocer. Es entonces que surgen el significado –el referente, el correlato- y el significante –el signo, el símbolo. El significante es siempre, como decía Husserl, **conciencia de**. Es indefectiblemente una señal que **apunta hacia** un significado. A este señalamiento referencial podemos llamarlo **intencionalidad primera**. En este sentido, pero sólo en éste, se puede coincidir con la **correlación de principio lingüística** en que no hay significante sin significado ni significado sin significante. La preeminencia de uno o de

otro depende del enfoque: si la preocupación central es el proceso epistémico implicado en el **señalamiento**, tendrá preeminencia el **significante**. Si la preocupación principal es el contenido en cuanto tal de lo **señalado**, tendrá primacía el **significado**. Pero el proceso de la significación no termina ahí, porque además de la **intencionalidad primera**, que va del significante al significado, hay una **intencionalidad segunda**, que va del significado **semántico** al significado **real**. El **significado semántico** es **la-cosa-para-la-palabra** (o el **objeto-para-mí**) mientras que el **significado real** es **la-cosa-en-sí-misma** (o el objeto en su existencia **indepediente de la cognición**). Las dos intencionalidades no se dan separadas, sino que lo hacen en el **todo continuo** intencionalidad primera-intencionalidad segunda. El idealismo subjetivo, y también el idealismo subjetivo lingüístico, aceptan sólo, o hablan de, la **intencionalidad primera**. Hume, por ejemplo, y en cierto sentido también Kant, se quedan en esa intencionalidad porque, según ellos, el significado es **fenoménico** y toda transobjetividad es imposible. Punto de vista éste que será retomado por Mach, Avenarius, el neopositivismo del Círculo de Viena y buena parte de los filósofos del lenguaje contemporáneos. En resumidas cuentas, entonces, la intencionalidad primera forma parte del significante y la intencionalidad segunda surge del significado. La **correlación de principio** sólo acepta la intencionalidad primera (la conciencia de...). Pero las posiciones del realismo gnoseológico y, de manera contundente, del materialismo filosófico, establecen un nexo necesario entre el **cogitatum** y la realidad.

3. Varios de los discípulos y seguidores de Freud rompieron con sus tesis y se deslindaron de él. No podemos llamarlos **revisionistas** porque, lejos de considerarse freudianos, se declaraban orgullosamente iniciadores de una posición diversa. Tales son los casos bien conocidos de Jung, Adler y otros más.

El caso de Lacan es distinto. La frase famosa de éste –cuando se dirigía a sus alumnos en el Seminario de Caracas, 1980-: “Ustedes, si quieren, sean lacanianos. Yo, por mi parte, sigo siendo freudiano”, nos indica claramente que su intención no era crear otra teoría o iniciar una concepción divergente, sino perfeccionar el psicoanálisis (freudiano) **al interior** del propio psicoanálisis, luchar porque no se estancara, en una palabra, **revisarlo**. Hay muchos cambios de detalle en la teoría y la práctica, la concepción y la clínica; pero todo esto es realizado por Lacan con el declarado propósito de poner al día el psicoanálisis freudiano, limpiarlo de residuos naturalistas provenientes de la época y la atmósfera cultural en que se desarrolló el creador del psicoanálisis. La forma en que trató de llevar a cabo tal empeño consistió en “vaciar”, por así decirlo, el alma humana de todos los “fantasmas energéticos” con que la concebía Freud y poner en su lugar la lingüítica; pero no mediante la débil concepción de que el alma **tiene** lenguaje, sino con el concepto fuerte de que **es** lenguaje. No puedo precisar en este sitio cuánto benefició o cuánto perjudicó esta transmutación de terreno al psicoanálisis. Se abandonó en efecto el horizonte positivista o el enmarcamiento materialista mecanicista que condicionó la práctica teórica de Freud; pero esto –que tendió a agilizar o dinamizar la concepción- cayó en un nuevo, y me sospecho que más grave, enclaustramiento: el idealismo subjetivo, en la forma, ya analizada aquí, de una **correlación de principio lingüítica**, en donde, incluso, se da inalterablemente mayor preeminencia al significante que al significado o, para decirlo de otro modo, al “camino descendente” que al “camino ascendente”.

Mi posición es muy otra. No puedo estar de acuerdo, claro es, con los residuos cientificistas, más que nada terminológicos, que imperan, en medida importante, en la psicología y en la metapsicología freudianas. Mi punto de vista tira más por el lado de la dialéctica y su principio fundamental de que –sin olvidar la unidad de los campos- no se puede **reducir** lo anímico a lo bioquímico, como no se puede **reducir** lo bioquímico a lo físico-mecánico.

El intento lacaniano de **dialectizar** la concepción fisicalista que subyace en la producción freudiana –por lo menos en la utilización de palabras y conceptos científicos de época- no puede, pues, sino recibir mi anuencia. Pero la caída en el idealismo subjetivo me parece peor, si cabe, que la tendencia positivista o materialista vulgar que campea o parece campear en la obra –más que nada inicial- de Freud.

Yo propongo otra salida: echar mano de ciertas categorías que respeten la fluidez dialéctica que caracterizan en general los análisis y explicaciones realizados por Freud, sin comprometerse –lo cual no significa tampoco manifestarse en contra- con ninguna de las hipótesis o teorías explicativas que proporciona la ciencia al respecto. Para que se entienda con claridad lo que busco decir con esto, voy a aludir a las razones por las cuales Lenin consideraba que, para el **materialismo filosófico**, maduro y autoconsciente, la **materia** era una **categoría**. La materia, en efecto, debía ser concebida como un **concepto general** que aludía al **ser objetivo en cuanto tal**, independientemente de la forma y el dinamismo que había tenido, en el pasado, que tenía en la actualidad y que tendría en lo porvenir. La materia, considerada como categoría, no puede identificarse, entonces, con ninguna de las concepciones que de ella ha tenido, tiene y tendrá la ciencia. Si el materialismo **se**

subordinara a alguna de estas descripciones, hipótesis, teorías que brinda la ciencia respecto a la estructura última de lo material, al ser negada aquélla, o superada por una concepción más pertinente, el materialismo carecería de base y, en el mismo sentido en que la noción científica cedería su puesto a una nueva formulación, y para regocijo de toda suerte de idealismos, se vendría abajo... La **categorización** de la noción de materia, salvaguarda permanentemente la validez de la posición filosófica materialista porque, aceptando lo que tiene en común toda realidad, es decir, su **carácter objetivo**, se abstrae de las teorías circunstanciales que la ciencia va ofreciendo sobre ella.

Esta idea de lo que es una categoría difiere, resulta obvio, de la noción kantiana de categoría. Para Kant las catergorías son los conceptos más generales usados por el entendimiento para legislar el mundo de los fenómenos. Su carácter es, pues, subjetivo. Son síntesis generadas por todo sujeto posible (o sujeto trascendental) para poner orden en lo real y poder conocerlo. Las categorías en sentido materialista aluden no sólo al fenómeno, a la cosa para nosotros, sino a la realidad en cuanto tal. Son conceptos que parten de la evidencia que trae consigo la inferencia apodíctica de que más allá del fenómeno está la esencia o de que el significado, como dije, tiene una intencionalidad segunda que apunta al objeto real, esto es, a la materia considerada como categoría.

Propongo emplear el término **impulsividad** en lugar de **energía**. La impulsividad es una categoría por medio de la cual se alude al dinamismo de la psiqué, sin caer en o comprometerse con los planteamientos de la psicología empirista que se caracterizó por intoducir conceptos físicos o bioquímicos para explicar la estructura y los conflictos del alma. Al hablar de **impulsividad** me refiero al movimiento, las contradicciones, la función y la

disfunción del “aparato psíquico”. Ya la ciencia nos dirá –o irá aclarando- cómo opera el cerebro, qué papel juegan las neuronas, los analizadores, las dendritas y el sinapismo. Establecerá un día una hipótesis, mañana la completará o la superará y pasado mañana dará con algo inesperado. Por eso el psicoanálisis no puede trasladar sin más los conceptos científico-naturales a su campo, porque estos últimos están en incesante proceso de transformación o, si se quiere, de perfeccionamiento. La **impulsividad** alude, pues, a **la dialéctica inherente a la subjetividad**. La subjetividad, por su lado, es también una realidad: la **realidad anímica**. El alma depende, qué duda cabe, de la materia altamente organizada. Para entender los conflictos y el dinamismo de esa realidad relativamente estable, hay que aludir a la impulsividad o sea al movimiento y a las contradicciones que le son propias y que surgen y se desarrollan en contacto permanente con lo social. Pero el concepto **realidad anímica** es, asimismo, una **categoría**. Con esta noción se quiere aludir al sujeto, al existente, con independencia de la idea científica que se tenga de él. En este planteamiento categorial, por consiguiente, la materia alude al **afuera** y la realidad humana (con la impulsividad de sus pulsiones o afectos) al **adentro**.

CAPÍTULO XXIII

PARA SUPERAR LA CORRELACIÓN DE PRINCIPIO

23.1. El rebasamiento de la correlación de principio

El inicio de mi filosofar –la **correlación de principio**- no deja de tener peligros. Al hacerlo así, abordé la cuestión filosófica a partir de una tesis que resulta entrañable patra los idealistas subjetivos: la de que el comienzo en filosofía tiene que fundarse en premisas incuestionables o, si se prefiere, en graníticas evidencias. Este punto de vista es sostenido –independientemente de las diferencias que hay entre ellos, desde Fichte y su contraposición del **yo** y **no yo** (asimilados en lo que él llama la **yoidad pura**), hasta los empiriocriticistas, los empiriosimbolistas, los neokantianos, los neopositivistas del Cóiculo de Viena, los desconstructivistas y no pocos de los filósofos del lenguaje contemporáneos. La **correlación de principio** acarrea peligros porque la mayor parte de los que afirman su existencia, y que la ven como un principio verdaderamente firme, ya no pueden rebasar el núcleo evidencial de la correlación epistémica. Si la **correlación de principio** es, para mí, **relativa**, pista de arranque, verdadero trampolín para pesquisas ulteriores, para los idealistas subjetivos es **absoluta** y toda pretensión de rebasamiento del núcleo en cuestión es calificada de metafísica, dogmática o simple y llanamente desprovista de sentido.

}

A lo largo de este texto he indicado la manera en que se puede y se debe romper con la **correlación** de marras, para abandonar la abstracción del aislamiento y dar pasos firmes hacia la **concreción** que aparece tanto en el **universal concreto** como en lo **singular** visto no desde sí mismo, sino desde la plenitud de relaciones de lo universal. Por eso podemos hablar, y éste será el título de los siguientes incisos, de cómo la economía política, la

sociología, la psicología profunda, la cultura, la filosofía y la política rompen con la **correlación de principio**, y qué tesis novedosas podemos incorporar en cada campo para entender la situación del hombre contemporáneo y visualizar, si es que nos es dable hacer tal cosa, la posibilidad de humanizar al hombre y todas las consecuencias que se desencadenarían si se pudiera llevar a cabo este ambiciosísimo proyecto.

23.2. De cómo la economía política rompe con la correlación de principio

El existente no sólo está vuelto hacia fuera, viviendo lo otro y detectando lo externo, sino también se haya vuelto hacia adentro, teniéndoselas que ver consigo mismo. También, desde que nace, es incorporado o arrojado a ciertas formas de convivencia interpersonal. Ve la luz, y forma parte de una familia, una clase social, una raza, una nación. Nace, además, a un sistema económico en donde, cuando crezca, va a jugar un papel determinado: obrero, empleado, capitalista, banquero, consumidor, etc. De la misma manera, y por idénticas razones, que el capital no ha dejado de existir, las clases sociales, y su conflictiva coexistencia, han reafirmado de forma contundente su presencia histórica. Sé que existen una serie de teóricos –ideólogos, diría yo- que niegan tanto la existencia del capitalismo como la de las clases sociales. La economía actual –la globalización, las transnacionales, la especulación financiera, el intento de "regular" la economía a través de organizaciones mundiales de carácter económico, etc.- es algo cualitativamente diverso de aquello que entendían los clásicos de la economía y sus seguidores por capitalismo. La sociedad, por otro lado, ha dejado de estar dividida tan tajantemente como en el pasado. La ley que predomina en la actualidad es la de la **capilaridad** social, tanto ascendente como descendente, de modo tal que los agrupamientos rígidos del pasado –las clases sociales- ya

no se pueden detectar en la actualidad. Argumentos de este jaez, más otros varios de análoga vulgaridad, se dan para pontificar que el capitalismo se ha esfumado y que las clases sociales –en especial la de los propietarios y los desposeídos- han quedado como antiguallas en el museo de la historia.

Mi convicción es estrictamente la contraria. No tengo ningún reparo en afirmar que hay más capitalismo que nunca y que la polarización clasista se ha mundializado. No necesito argumentar demasiado para llegar a estas conclusiones. Basta decir que las características esenciales, definitorias y señaladas del modo de producción capitalista están en todas partes, porque este sistema ha crecido espectacularmente tanto en extensión como en intensión, y que las clases sociales –engendradas por esta formación social- muestran su permanente confrontación histórica en el nuevo capitalismo de la globalización.

La tesis ideológica de la **estratificación**, por ejemplo, que en un momento dado se pretendió levantar contra la teoría de las clases sociales, bien pronto mostró su carácter superficial y apologético de un sistema, el capitalista, basado en la explotación, pero que, por razones de conveniencia y funcionamiento, desea ocultar la existencia y permanente reproducción de la sociedad de clases. La teoría de la **estratificación** habla de diferencias pero no de antagonismos, de posiciones pero no de contraposiciones. Hace alusión a las diferencias **cuantitativas** entre las personas y los grupos, pero no a las antítesis **cualitativas** existentes entre ellos. La tesis de la **estratificación** es justa si y sólo si se subordina a la concepción clasista de la historia. Si hablamos, por ejemplo, de la gran burguesía, la burguesía mediana y la pequeña burguesía, estamos identificando correctamente tres **estratos** de una **clase social**, tres agrupamientos **cuantitativamente**

deslindados de una misma cualidad: la de ser dueños de los medios de producción en mayor o menor medida, a diferencia del otro sector –el de los trabajadores asalariados- que, por razones **cualitativas**, pertenecen a otra clase...

La teoría de la **estratificación** también es válida y puede ser útil si se aplica a la tercera clase –la **intelectual**- de la que he hablando en múltiples ocasiones. La **clase intelectual**, en efecto, se diferencia **cualitativamente** de la clase **trabajadora manual**: una es dueña de los medios **intelectuales** de la producción y otra se halla desposeída de ellos. Una vez aceptada o puesta de relieve esta diferenciación **cualitativa**, podemos y debemos tomar en cuenta que no todos los intelectuales se hallan en el mismo nivel, sino que, por razones **cuantitativas**, podemos hablar del gran intelectual, el intelectual mediano y el pequeño intelectual.

Según el marxismo, el capital engendra su sepulturero: la clase trabajadora. Pero resulta importante interrogarse: ¿cuál es o debe ser el sujeto histórico del proceso de cambio? La pregunta me parce pertinente porque soy de la opinión de que, lejos de ser cierta la socorrida opinión de que el sujeto histórico ha hecho mutis sin más ni más en la historia (como quieren algunos), estoy convecido de que, por lo contrario, se ha transformado y ampliado.

Este es el tema de mi opúsculo **La actualidad de Marx en el siglo XXI...** La consecuencia más importante del análisis de la teoría del valor en las condiciones de la globalización y mundialización del capital, fue la toma de conciencia de cuál es el sujeto histórico correspondiente a nuestra época.

Lo anterior me llevó a la idea de que el sujeto histórico que lucha por dar al traste con el régimen capitalista, no es siempre el mismo, sino que, generado por las condiciones concretas de la formación social, varía históricamente en concordancia con ellas. En una época el sujeto histórico -como factor empírico-decisivo- era principalmente el proletariado industrial. En otras el campesinado en lucha. En otras más la alianza obrero-campesina. En la actualidad -lo diré de manera inicial y deliberadamente imprecisa- es la **sociedad civil...** ¿Por qué llegué a esta conclusión? Ya lo dije: arribé a tal idea después de repensar la teoría del valor de Marx expuesta fundamentalmente en **El capital.**

El trabajo humano no sólo produce mercancías -productos destinados al cambio-, sino también genera, en y por ellas, valor. Toda mercancía tiene que poseer, para verdaderamente serlo, tres características esenciales: **valor de uso, valor de cambio y valor** (como sustancia). El **valor de uso** de una mercancía está compuesto por la cualidad o el conjunto de cualidades de que se halla dotada o con la que ha sido creada, que satisfacen una o más necesidades humanas, del orden que sea. El **valor de cambio** hace alusión al precio, esto es, a la proporción en que unas mercancías pueden ser cambiadas por otras o, para hablar de la economía capitalista que implica dinero, en que pueden ser vendidas o compradas. El **valor** es el trabajo socialmente necesario para producirlas. El trabajo genera no sólo valor, sino plusvalor, no sólo reproduce, en la mercancía por él fabricada, el capital constante y el capital variable que configuran su costo de producción, sino que, a partir del momento en que ha realizado la reproducción de la fuerza de trabajo (el capital variable) gesta nuevo valor (o valor excedente) que, en la sociedad capitalista, va a parar a manos del dueño o los dueños de los medios de producción.

Aunque Marx, respondiendo a su época, tiende en general a considerar las mercancías en su aspecto **cosístico -**como productos tridimensionales que ocupan un lugar en el espacio y el tiempo y que satisfacen una necesidad-, tuvo la clarividencia de proporcionarnos la **definición estructural** de la mercancía y pudo advertir, por ende, que la propia fuerza de trabajo, fuente de todo producto destinado al cambio, deviene mercancía en la sociedad capitalista. La fuerza de trabajo, en efecto, tiene carácter mercantil -aunque sea más que una cosa, la creadora de cosas- porque posee valor de uso, valor de cambio y valor. Su **valor de uso:** generar mercancías durante una jornada. Su **valor de cambio:** la proporción en que se cambia por dinero (salario) y su **valor** (como sustancia): el trabajo requerido para producir los bienes de todo tipo que entran en la satisfacción de las necesidades de subsistencia del trabajador y su familia.

Hacer énfasis en la estructura definitoria de la mercancía llevó a Marx a diferenciarse tajantemente de sus precedentes teóricos y a subvertir los planteamientos habituales de la economía política. Los economistas que preceden a Marx hacen una tajante separación entre el operario y la mercancía resultado de su esfuerzo laboral. El trabajador es el **sujeto del trabajo** y la mercancía **el objeto de la acción productiva.** No es posible confundir al operario con los productos tridimensionales o las cosas que salen de sus manos y que están destinados a la satisfacción de una necesidad material o de una necesidad espiritual. Como Marx, en lo que al criterio para identificar una mercancía se refiere, no se limitaba al destino de la producción, sino que tomaba en cuenta su estructura definitoria, advirtió que en el trabajador en cuanto tal había una cierta cualidad, a la que dio el nombre de **fuerza de trabajo,** que poseía, como cualquier satisfactor o cosa fabricada por los obreros para

realizarse en el mercado, todos los factores que comprenden la **estructura definitoria** a que he aludido y que, por ende, cabía plenamente dentro de la noción de mercancía.

No sólo las mercancías generadas por la fuerza de trabajo eran mercancías, sino que también lo era la **fuerza de trabajo** que las generaba. Este fue el primer combate contra lo que me gustaría denominar la concepción **cosística** de la economía premarxista y de buena parte de la economía postmarxista vulgar. Esta modificación de enfoque no fue ni con mucho irrelevante y sin consecuencias, ya que con ella se introdujo en la economía política el concepto de **explotación.**

Pero, además de la fuerza de trabajo y de los productos destinados al cambio, ahora podemos hablar de otro tipo de mercancías. La razón por la cual Marx no vislumbró éstas -o que lo hizo de manera fragmentaria y con titubeos- depende, creo, de las condiciones históricas que le tocó vivir. Pero hagámonos esta pregunta: en un mundo donde las esferas de la circulación y los servicios se desarrollan y expanden vertiginosamente ¿qué ocurre con la teoría del valor?

Salgámonos un momento de la esfera de la producción e instalémonos en la de la circulación. Los productos elaborados en las fábricas y talleres o cosechados en el campo tienen que enajenarse en el mercado. Pero frecuentemente, este último no se halla cercano al lugar de producción y las mercancías tienen que ser trasladadas por medio de alguno de los transportes de carga que ofrece la sociedad capitalista. Veamos el caso de los ferrocarriles. ¿Los ferrocarriles constituyen un servicio comercial o una industria? ¿Son empresas productivas o improductivas? ¿Generan plusvalía o no? Voy a adelantar mi

respuesta: me parece que los ferrocarriles son una industria **sui generis:** lo que fabrican son **viajes** de pasajeros y **traslados** de mercancías. Los viajes y traslados tienen un carácter mercantil porque reúnen todas las características de la estructura definitoria de la mercancía: el valor de uso de ambos reside en la utilidad del desplazamiento de un lugar del espacio a otro; su valor de cambio, en el precio que se cobra por llevar a cabo tal cosa y que en general recibe el nombre de **pasaje** en el primer caso y de **tarifa o flete** en el segundo; su valor, finalmente, se basa en el trabajo socialmente necesario para realizar dicho transporte. Estamos, pues, ante una industria que no se halla enclavada en la esfera de la producción, sino en la del comercio y que en vez de elaborar mercancías-producto, genera **mercancías-circulación.** ¿Por qué podemos llegar a la afirmación contundente de que los viajes y traslados son **mercancías** y que, por tanto, tienen un valor y un plusvalor? Condición fundamental de ello es **hacer abstracción de su carácter entitativo para quedarse sólo con su estructura definitoria.** Los desplazamientos en el espacio de objetos tridimensionales (satisfactores) o de personas no son cosas ni se consumen de igual manera que las mercancías-producto tradicionales, pero no pueden dejar de considerarse como mercancías generadas en lo que se podríamos denominar el **ámbito productivo de la esfera de la circulación.** Los viajes y traslados no son entes tridimensionales. No son cosas, sino **locomoción de cosas;** pero el traslado de algo en el espacio y el tiempo **es tan material como el algo que se traslada.**

Es importante subrayar que de la misma manera que el rebasamiento de la concepción cosística de la mercancía en el caso de la fuerza de trabajo, realizada por Marx, se funda históricamente en el crecimiento del proletariado industrial y en la consolidación del mercado de la mano de obra, la superación teórica de la concepción cosística del trabajo

productivo es asimismo un producto histórico: depende del auge y evidente importancia de los ferrocarriles y otros medios de transporte.

En su inicio, el capitalista industrial era su propio comerciante. Él era dueño no sólo de los medios materiales de la producción, sino, en medida importante, propietario de los medios materiales de la circulación. Una vez que su fábrica elabora ciertos productos, él se encargaba de almacenarlos, trasladarlos al mercado, exhibirlos y venderlos. Con el desarrollo del capitalismo, estas diversas fases de la circulación se fueron desglosando hasta aparecer un conjunto de **empresas comerciales**, con una relativa autonomía, dedicadas a resolver los problemas de almacenamiento, traslado, exhibición y venta de los productos de otras firmas agro-industriales.

Me gustaría destacar aquí la existencia de tres formas diversas de empresas comerciales: a)las dedicadas al **almacenamiento** y que producen la **mercancía-conservación**, b) las dedicadas al **desplazamiento de las mercancías** y que elaboran la **mercancía-traslado** y c)las dedicadas a la **exposición y venta** y que fabrican la **mercancía-exhibición**. Una formulación, conceptuación y clasificación con estas características, tiene que repugnar a quienes, de común acuerdo con la tradición, identifican las mercancías con los productos tridimensionales destinados al cambio e interpretan las diferentes fases de la circulación como los procesos improductivos pero necesarios para que las mercancías se transformen en dinero. ¿Por qué considero la conservación, el traslado y la exhibición y venta como **mercancías**? Porque, auxiliado por la **definición estructural** de la mercancía, no me detengo en la forma cosística del producto sino que, trascendiéndolo, como Marx lo hace con la fuerza de trabajo, advierto que no sólo tiene carácter mercantil el

producto tridimensional destinado al cambio, sino que también lo tienen la conservación, el traslado y la exposición de las mercancías, que se generan en diferentes empresas desglosadas.

Pongamos el ejemplo del almacenamiento. En los almacenes, bodegas, instalaciones de depósito, se crea un producto específico al que he llamado la **mercancía-conservación.** Ello se debe, voy a insistir, a que en dicho negocio podemos reconocer un valor de uso, un valor de cambio y un valor. El valor de uso: el depósito y la conservación de las mercancías. El valor de cambio: el precio que le cuesta al dueño de las mercancías dicho depósito. El valor (como sustancia): el trabajo socialmente requerido para el almacenamiento.

Los mismos tres componentes básicos de la definición estructural de las mercancías aparecen en las **mercancías-traslado** (ferrocarriles, barcos, camiones de carga, etcétera) y en las **mercancías exhibición** (grandes tiendas, supermercados, centros comerciales, etcétera).

Pasemos ahora a los servicios. Los servicios son aquella parte de la economía que produce satisfactores destinados a dar respuesta a uno o varios de los requerimientos humanos, de preferencia de primera necesidad, pero también de lujo. Tiene que ver, por ende, con el nacimiento, el desarrollo, la salud, la reproducción y muerte del ser humano. En la actualidad hay grandes empresas, con instalaciones amplísimas y con todos los medios materiales necesarios para su función, que crean **bienes-servicio** (o mercancías serviciales) relacionadas con alguna o algunas de las fases de la existencia: maternidades, hospitales, escuelas restaurantes, espectáculos, agencias de viaje, funerarias, etcétera.

En las **mercancías-servicio** generadas en todas estas instituciones, hallamos que la definición estructural de la mercancía puede aplicarse sin reserva. En todas hay un **valor de uso** de la mercancía -o una utilidad del bien-servicio-; en todas existe un **valor de cambio** -un precio que el usuario debe pagar por el servicio-y en todas hay un **valor** (como sustancia) que no es otro que el trabajo socialmente necesario -al interior de las grandes empresas de servicio- para producir, en todas u cada una de sus fases, la mercancía-servicio de que se trate.

¿Cuál es, por ejemplo, el **valor de uso** de una maternidad? La respuesta es clara: se trata de los nacimientos. Cuando los bebés nacían en casa, la mercancía-servicio **alumbramiento** aún no había nacido. Cuando aparecen empresas -maternidades- dedicadas a este fin, las cosas cambian tajantemente. los hospitales entregados a la realización de este servicio, tratan de que los alumbramientos tengan lugar en las mejores condiciones tanto para el niño como para la madre. El **valor de cambio** es el precio del servicio, es decir, la cuenta que es necesario devengar para tener derecho a los servicios de la empresa. El **valor** es, en fin, el trabajo socialmente necesario de autoridades, médicos, enfermeras, afanadoras, etcétera, que se requiere para que el cometido de la empresa -los nacimientos- pueda llevarse a feliz término.

Es muy sencillo hallar los tres componentes de la definición estructural de la mercancía en todas estas empresas de bienes-servicio. La sociedad que vivimos es una sociedad empresarial. los grupos económicos empresariales no se limitan ahora a elaborar mercancías-producto en la ciudad y el campo, sino que se han ido adueñando, y lo

continúan haciendo, de la esfera del comercio -creando mercancías-circulación- y de los servicios -generando mercancías-servicio.

Si la teoría del valor se universaliza, o sea, si se la ve no sólo en la industria, sino también en el comercio y los servicios, también se universalizan las teorías de la plusvalía y de la explotación. No sólo hay una plusvalía industrial (del campo y la ciudad), sino también una plusvalía comercial y una plusvalía de los servicios. La suma de las tres plusvalías nos da la **plusvalía social** que puede ser definida como **el trabajo social no retribuido del trabajador colectivo, que va a parar a manos de la burguesía (como síntesis de los capitalistas que operan en todas las ramas de la economía).**

En el ensayo **La actualidad de Marx en el siglo XXI...**hablo de muchos otros temas**,** análisis, desarrollos que no voy a tratar aquí, fundamentalmente por razones de espacio: examino, por ejemplo, el papel de la banca; escribo sobre el proceso histórico que llevó a la conversión de los servicios en mercancía-servicio y la comercialización en mercancías-circulación; aludo al surgimiento de una red de **sociedades empresariales** que se dedican a generar, no sólo mercancías-producto, mercancías-circulación y mercancías-servicio, sino valor y plusvalor en todas partes (universalización de la teoría del valor); hago referencia a las muy importantes supervivencias del pasado (sobre todo en los países atrasados como el nuestro) y me refiero a la impresionante extensión del concepto de trabajador asalariado.

No sólo los obreros industriales o los jornaleros agrícolas están explotados, sino también son víctimas directas del capital (y las transnacionales) los trabajadores de todas las grandes empresas ubicadas en la esfera de la circulación y en la de los servicios. Tan

explotados como los obreros industriales y agrícolas son las enfermeras, los trabajadores bancarios, las meseras**,** todos los operarios, en fin, de las empresas comerciales, bancarias y de servicio. Si pensamos que en general a este conglomerado de personas se le denomina **sociedad civil,** tenemos que concluir que la inmensa mayoría de ésta se halla formada de trabajadores asalariados o, lo que tanto vale, que el grueso de los **ciudadanos** está explotado. Por eso el **sujeto histórico** que ha de luchar, que está empezando a hacerlo, contra el neoliberalismo (y el capitalismo en general) se ha ampliado de modo espectacular. En dicha noción hay, sí, algunos propietarios, grandes o pequeños**;** pero son una minoría y confío en que sus intereses no podrán predominar a la larga en esta sociedad civil convertida en sujeto histórico. Resulta esencial, entonces, que los integrantes de la sociedad civil tomen conciencia **-**lo cual no es fácil por diversas razones**-** de que forman parte de los explotados, también de que la exacción de plusvalía no sólo tiene lugar en las empresas agro-industriales, sino en las que ellos trabajan y que, por ello, habrán de luchar contra el régimen de explotación generalizada en que se hallan ubicados.

Este nuevo **sujeto histórico** tiene que dar con su forma de organización y lucha, que no puede ser otra que la **autogestión**. Tendrá que pugnar no sólo contra el neoliberalismo, que es una de las formas del capitalismo, sino contra el modo de producción capitalista. Su forma de organización y lucha no pueden ser los partidos (ni siquiera los llamados comunistas) porque todos ellos, amén de defender de diferente forma el capitalismo o un régimen de dictadura burocrática, son **maquinarias de heterogestión**, verticalismo y antidemocracia. La lucha por la creación del **modo de producción autogestionario** será posible cuando el nuevo sujeto histórico -la sociedad civil- se organice de manera

autogestiva y emprenda **desde ahora** la **Revolución de revoluciones articuladas (RRA),** a la que inicialmente di el nombre tan sólo de Revolución Articulada (RA).

23.3. De cómo la sociología trasciende la correlación de principio

1.El sistema capitalista puede ser definido como un régimen **ternario** y **polivalente**. Lo llamo **ternario** para indicar que las clases sociales fundamentales del sistema no son dos sino tres. La sociología marxista opina, como se sabe, que, si hacemos abstracción de supervivencias clasistas del pasado y de sectores intermedios sin consistencia, la sociedad burguesa se desdobla en dos clases esenciales: el capital y el trabajo asalariado. Estoy convencido de que no sólo existen estos dos agrupamientos clasistas en esta sociedad, sino tres: la clase burguesa, la **clase intelectual** y la clase trabajadora manual. Reemplazo, pues, la concepción **binaria** o **dicotómica** habitual por una concepción **ternaria**. Lo llamo **polivalente** para mostrar que, además de las contradicciones clasistas, y en articulación con ellas, en el régimen capitalista hay otro tipo de contradicciones: gobernantes/gobernados, hombres/mujeres, jóvenes/adultos, ciudad/campo, etc.

¿Cuál es la razón de que en el sistema capitalista aparezca fenoménicamente como un régimen **binario** y por qué su carácter **ternario** queda oculto a la reflexión sociológica y económica? Porque tanto los **intelectuales** (la fuerza de trabajo intelectual) como los **manuales** forman parte del **salariado**, con lo cual, de conformidad con esta óptica, por un lado están los capitalistas, dueños de las condiciones **materiales** con las que se produce, y por otro, los trabajadores en general, desprovistos de esos medios productivos y que se ven en la necesidad de vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario. La concepción

binaria se basa, por consiguiente, en la afirmación de que en el lado de los burgueses se hallan los poseedores y en el lado de los trabajadores asalariados se encuentran los desposeísdos. Mas si introducimos en la reflexión el concepto de **medios intelectuales de producción**, y si nos preguntamos quiénes poseen tales medios y quiénes carecen de ellos, advertimos que la intelectualidad, en el sentido amplio del término, se define por el hecho de detentar dicha práctica teórica, mientras que los manuales se caracterizan por hallarse desposeídos de las condiciones **intelectuales** que requiere la producción.

Entonces, si en vez de emplear el concepto confuso de **clase trabajadora** (asalariada), contrapuesta al capital, hablamos de un **frente asalariado** compuesto de trabajadores intelectuales y de trabajadores manuales, también contrapuesto al capital, resulta que hay tres clases sociales: el **capital** (dueño de los medios de producción **materiales**), la **clase intelectual** (dueña de los medios de producción **intelectuales**) y los **trabajadores manuales** (desposeídos tanto de medios **materiales** como de medios **intelectuales** de producción). Adviértase, sin embargo, que, para salir del **binarismo**, se tiene que trascender la definición tradicional de clase social –que se sustenta exclusivamente en la propiedad o no **material**- para **ampliarla** en el sentido de que también existe o no una propiedad **intelectual**.

Si nos impusiéramos el deber de acatar la definición de **clase** dada por los clásicos del marxismo, la intelectualidad no sería una clase social. Pondríamos de relieve entonces un carácter de esta clase –ser **asalariada**- e inhibiríamos otro –ser dueña de medios **intelectuales** productivos. Resultado: nos instalaríamos cómodamente en el **binarismo** ortodoxo y en todas las implicaciones políticas que lo acompañan.

No obstante, es importante señalar que una ciencia se desarrolla frecuentemente poniendo en entredicho sus definiciones básicas e iniciales o, si se quiere, llevando al banquillo de los acusados algunos de sus conceptos fundadores. Pondré un ejemplo. Para la economía premarxista, desde los mercantilistas y fisiócratas hasta Ricardo, la definición de mercancía es la de que es un **producto destinado al cambio**. El producto puede ser **material** o **espiritual**; pero es algo producido por el hombre, **objetivado** por la acción productiva del trabajo, y llevado a cabo con la intención de intercambiarlo por otras mercancías (trueque) o por dinero (intercambio simple de mercancías: M-D-M). La definición clásica de mercancía supone, por consiguiente, que se trata de un **producto objetivo** generado por la **subjetividad creadora** de la fuerza de trabajo.

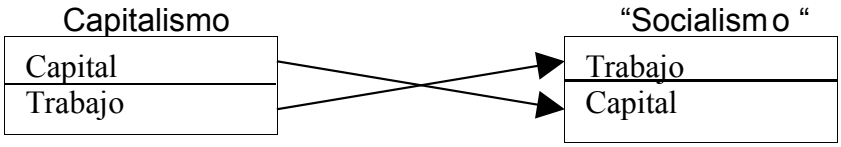
Marx no se conforma con esta definición. Analiza los componentes esenciales de la mercancía –algunos entrevistos ya por Smith y sobre todo por Ricardo- y subraya, como es bien sabido, que toda mercancía, para serlo, no sólo tiene que ser un producto destinado al cambio, sino poseer un **valor de uso**, un **valor de cambio** y un **valor** (o sea el trabajo socialmente necesario para producirla). Una vez aclarado lo anterior, Marx hace ver que no sólo los productos de la fuerza de trabajo tienen el carácter de mercancías, sino que también lo posee la misma fuerza de trabajo que ha generado esas mercancías. Lo cual significa que hay dos tipos de mercancía: la **mercancía objetiva** (producida por el trabajador) y la **mercancía subjetiva** (la fuerza de trabajo producida por el sistema). La fuerza de trabajo puede ser considerada como mercancía, aunque **mercancía subjetiva**, por las mismas razones que todo producto destinado al cambio, y producido por la fuerza de trabajo, puede considerarse de igual manera: porque posee **valor de uso**, **valor de cambio** y **valor**.

Repárese entonces que Marx no respetó la definición tradicional de mercancía. Si lo hubiera hecho, no habrían nacido ni la teoría de la plusvalía, ni la teoría de la explotación ni, en una palabra, la economía política marxista.

Si extendemos el significado del concepto de **clase social**, sin perder una parte de su sentido original, se amplía la visión que podemos tener de la sociedad capitalista como ocurre con la redefinición de mercancía dada por Marx.

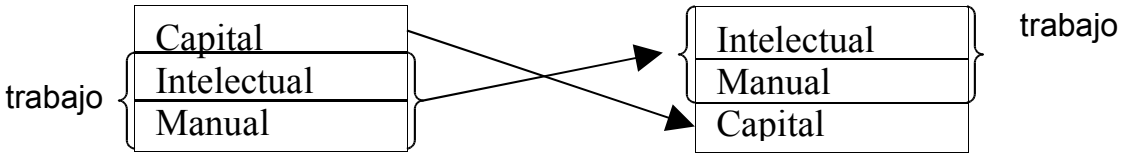
¿Cómo realiza la redefinición de clase social, sin perder una parte de su sentido original, la ampliación del significado de la misma? La extensión tiene lugar cuando pone de relieve que la esencia de una clase social es la apropiación de medidos de producción por parte de un agrupamiento social. Ahora bien, como la apropiación puede ser **material** y puede ser **intelectual**, las clases sociales que eintervienen en la sociedad capitalista se generan mediante un proceso **apropiativo-material** (capital/trabajo) o mediante un proceso **apropiativo-intelectual** (trabajo intelectual/trabajo manual). La existencia de una clase en sentido **apropiativo-intelectual** no niega la existencia de una clase en sentido **apropiativo-material**. No niega su existencia pero sí conlleva la ampliación teórica del concepto de clase social.

Si somos partidarios de la concepción binaria de las clases sociales, porque nos atenemos dogmáticamente a la definición tradicional de clase, se concibe el cambio social emancipador de la siguiente forma:



La llamada **dictadura del proletariado** es, en efecto, un supuesto trueque de contrarios: el polo negativo del régimen capitalista (trabajo) se transforma en el polo positivo del sistema "socialista", y el polo positivo, explotador, del capitalismo (capital) se convierte en el polo negativo, reprimido, del sistema "socialista". Repersión que conlleva el propósito, según se decía, de destruir la clase burguesa para generar un régimen sin clases sociales.

Pero como en la realidad social, en vez de predominar el binarismo, existe una conformación ternaria del sistema, el cambio trae estas consecuencias:



Hay, sí, un trueque de contrarios; pero como el polo negativo del régimen capitalista no es una clase sino un frente (el frente asalariado) o, lo que tanto vale, como no es un agrupamiento **homogéneo**, sino **heterogéneo** (en sentido clasista), el trueque de contrarios arroja la consecuencia, desde la perspectiva de los trabajadores manuales, de que se cambia un amo por otro: el amo capitalista es reemplazado por el amo intelectual (burócratas, técnicos, hombres de ciencia, etc.).

Adviértase, por consiguiente, cómo se amplía la visión de la estructura y destino del capitalismo, si se trasciende la definición tradicional de clase social. La **ampliación** de un concepcto es legítima, a mi modo de ver las cosas, cuando dicha operación arroja claridad teórico-política y nos permite comprender mejor aquello que pretendemos transformar. Y este es el caso de la **agrandada extensión** de la noción de clase social, ya que si hablamos de clases sociales (género) definidas por la apropiación **material** (una de sus especies) y por la apropiación **intelectual** (otra de ellas) entendemos cuál es la configuración real de la sociedad capitalista y cuáles son sus leyes de tendencia. Y este doble conocimiento le puede servir a la clase trabajadora (manual) para visualizar el camino de su emancipación. **Ni en el marxismo ni en el anarquismo existe una teoría pertinente de lo que es la intelectualidad en general y de la intelectualidad que existe en y por el capítalismo.**

La **intelligentsia** no es una capa, una fracción o un estrato de la burguesía. No lo es tampoco de la clase obrera manual. Cabe, sí, dentro de la denominación genérica de proletariado o clase trabajadora; pero, en el seno del trabajo en general (productivo o no, asalariado o no) mantiene diferencias **cualitativas** con el trabajo manual. No es un estrato de la burguesía porque éste se clasifica de acuerdo con la **cantidad** (y **calidad**) de medios de producción que posee (de tal modo que podemos hablar de gran burguesía, mediana burguesía y pequeña burguesía). Las capas mantienen, pues, diferencias **cuantitativas** entre sí; pero no se distinguen en sentido cualitativo: todos los capitalistas poseen medios **materiales** de producción. No es tampoco un estrato de la clase obrera manual, porque ésta carece no sólo de medios de procción **materiales**, son también **intelectuales**. Los estratos de la clase trabajadora manual –repetiré- son capas también diferenciadas **cuantitativamente** pero no **cualitativamente**: se puede hablar, en efecto, de obreros muy

calificados, de calificación media o no calificados, y ello alude a una diferenciación **cuantitativa**; pero todos tienen la misma **cualidad**: la de estar desposeídos de medios **materiales** e **intelectuales** de producción, y de hallarse condenados, por ende, a realizar un trabajo que, por hacer uso de madios **materiales** de producción y elaborar productos físicos, debe ser considerado como trabajo manual.

La **intelligentsia** no es tampoco una **rama** o **esfera** de la burguesía o de la clase trabajadora. Las ramas son las áreas de aplicación del capital o el trabajo. No hay una rama especial de la economía que fuera la rama de la intelectualidad, en virtud de que los intelectuales **operan en todas las ramas de la economía**: hay intelectuales en la esfera de la producción, en la de la circulación y en la de los servicios.

Los |**intelectuales** no son, tampoco, un **sector** de la economía. Los sectores se desdoblan de acuerdo con la forma material de su producto. El sector I elabora medios de producción. El sector II medios de consumo. Los intelectuales no forman una especie de sector III. Son elementos necesarios tanto en el sector I cuanto en el sector II.

La **intelligentsia** no es una **casta** porque las castas son agrupamientos, cohesionados mediante lazos religiosos o nobiliarios, que carecen de capilaridad social y que, por no hincar sus raíces determinativas directas en la infraestructura económica, sino en otras determinaciones, carecen del tipo de consistencia de las clases sociales[1] La

[1] Es claro que, detrás de las **castas**, frecuentemente hay o hubo una **propiedad** que históricamente fundó el lazo cohesionador. Los condes, duques, marqueses fueron originalmente tal cosa porque eran **dueños** de un condado, un ducado o un marquesado. Ciertos aristócratas, pertenecientes a la casta de la nobleza –fundada en la pertenencia de un título nobiliario- pueden haber perdido su propiedad, pero siguen siendo nobles. Aun refiriéndonos, entonces, al **orígen económico** de la casta, vemos que la intelectualidad plebeya- no puede asimilarse a dicha casta, ya que la propiedad a partir de la cual se originó la casta es una propiedad **material** o **territorial** y no la monopolización de ciertas condiciones **intelectuales** productivas.

sociedad capitalista, y la lucha de clases que le es inherente ha traído consigo, por esa razón, una paulatina descomposición de las castas. Las clases en general –y la intelectualidad no es una excepción- no se hallan cohesionadas de necesidad por motivos religiosos (como las castas en la India) o por títulos nobiliarios (como la nobleza de la Europa anterior a la revolucilón francesa). Las clases sociales –y la intelectualidad reproduce también dicho fenómeno- no prohiben sino permiten y hasta exigen la capilaridad social (tanto ascendente como descendente). Hincan, además, sus raíces en la infraestructura económica. En el capitalismo la razón de fondo de que exista la división entre el capital y el trabajo es económica, pero también lo es de que exista la división, en el seno del trabajo, entre el trabajo intelectual y el trabajo manual. La existencia y la lucha del capital y el trabajo no tienden a descompooner al trabajo intelectual (contrapuesto al trabajo manual) como si fuera una casta, sino, por lo contrario, coexisten conflictivamente con la **clase intelectual**, dando a luz una lucha de clases más compleja que la visualizada por una simple vilsión **binaria** de la sociedad capitalista.

La **intelligentsia** no es asimismo una **clase social en el sentido tradicional del término** porque no es detentadora de medios **materiales** de producción. Sin embargo, si ampliamos deliberadamente, como dije, la noción de clase social hasta abarcar no sólo a los detentadores (o no) de los medios **materiales** de la producción, sino de los medios **teóricos** de la misma, la intelectualidad –no en su sentido restringido y académico, sino en su amplio sentido social- puede ser definida como una **clase social**. No una clase social en sentido apropiativo-**material** –insisto- sino una clase en su sentido apropiativo-**intelectual**; especificación diferencial ésta, que no debe hacernos perder de vista lo que hay, asimismo, de común entre ambos tipos de clases. La forma de existencia de las dos especies de clases sociales es su **lucha**. No existe por un lado el capital y por otro el trabajo, de tal manera que

su pugna, accidental y superable, sólo requiere, como opina la **ideología burguesa**, **armonizarse**. Ni hay tampoco por un lado el trabajo intelectual y por otro el trabajo manual, de modo tal que su pugna –secundaria frente a la anterior- dé a luz una serie de episodios, fortuitos y circunstanciales, que deben también armonizarse, como lo demanda **ideología intelectual**. La forma de ser de ambas contradicciones es la **unidad y lucha de contrarios**. En un momento dado, la lucha de clases puede hallarse velada o postergada, pero, si la antítesis que le sirve de matriz se deja intacta, nunca se la verá desparecer, porque debe su existencia no a dos polos que se asocian sino a dos contracdicciones que se implican esencialmente. La lucha de clases, por otro lado, se complica en el capitalismo porque no sólo el capital y el trabajo se hallan en pugna entre sí, y porque no sólo el trabajo intelectual y el trabajo manual viven en perpetuo conflicto, sino porque la **clase intelectual** mantiene contradicciones no sólo con la **clase manual** sino con la **clase burguesa**. Es una clase que, por razones estructurales, se revela como **dominante-dominada**. Dominante respecto al trabajo manual, dominada respecto a la burguesía. La lucha de clases en el capitalismo se complica porque no sólo entran en contradicción los dos polos de las clases sociales en el sentido **apropiativo-material** (capital/trabajo) o los dos polos de las clases sociales en el sentido **apropiativo-intelectual** (trabajo intelectual/trabajo manual) sino que **ambos tipos de clases entran o pueden entrar en conflicto**. Es bueno hacer notar, sin embargo, que, como el polo inferior de las clases en sentido apropiativo-material y de las clases en sentido apropiativo-intelectual, es el mismo, porque los trabajadores manuales carecen simultáneamente de medios **materiales** e **intelectuales** de producción, el cuadrilátero clasista (capital/trabajo; trabajo intelectual/trabajo manual) se convierte en el juego **ternario** de las clases definitorio de la sociedad capitalista (**capital/trabajo intelectual/trabajo manual**).

La teoría de la clase intelectual, traducida en guía para la acción, tiene como su expresión organizativo-práctica la autogestión.

Una evidente limitación de ciertos teóricos autogestionarios –de origen marxista o anarquista- es que no han superado la posición **binaria** de las clases sociales en el sistema capitalista o, lo que tanto vale, no han sospechado las consecuencias que trae consigo la asunción de dicha tesis. Es cierto que llegan a concibir la autogestión como la conquista de la **autonomía** (autoorganización y autogobierno de los trabajadores), pero como emplean de modo confuso y ambiguo el termino **trabajadores** (porque no toman en cuenta la heterogeneidad clasista entre los intelectuales y los manuales), al pretender hacerse de una organización laboral autogestionaria, la "expropian" a los burgueses pero acaban por entregársela a los intelectuales o a los políticos de experiencia. Lo anterior nos muestra la conveniencia de hablar no sólo de la expropiación **económica** de la **organización laboral** (contra los burgueses), sino también de la expropiación **cultural** (contra los representantes de la **clase intelectual**).

Estoy, sí, a favor de la autoorganización y autogobierno de los trabajadores, porque pienso que en ello reside la esencia organizativa de la autogestión; pero como sé que, en el seno de los trabajadores, hay una **clase intelectual** (explotada por el capital y que mantiene privilegios frente a los manuales), la expropiación de la **organización laboral** de la que hablo es no sólo **material** sino **intelectual**. La autogestión implica, por consiguiente, no sólo la socialización de las condiciones **materiales** de la producción, sino también de los medios productivos **intelectuales**.

Esto no quiere decir que el autogestionario esté en contra de la teoría o el teorizar. Pero la teoría puede oponerse heterogestionariamente, a los trabajadores cuando se halla al servicio de los dueños capitalistas de los medios **materiales** de la producción, o puede oponerse, también heterogestionariamente, a los manuales, cuando se halla puesta al servicio de los dueños de los medios **teóricos** de la producción. Lo anterior nos habla de diversos tipos de intelectuales.

Intelectuales **burgueses** o **aburguesados** son aquellos que fungen, en lo que a las cuestiones orgnizacionales se refiere, como agentes o consejeros de los dueños de los medios **materiales** de la producción. Son quienes proponen, imaginan, programan, establecen las formas, novedosas o no, en que la patronal se apropia de la **organización laboral**, la jerarquiza heterogestionariamente.

Intelectuales **para sí** son los que operan como agentes o asesores de los dueños de los medios **intelectuales** de producción, es decir, de sí mismos o de la **clase intelectual**. Los intelectuales **para sí**, en lo que a la cuestión de organización se refiere, muestran en general dos actitudes diversas: por un lado, se ponen de parte de los manuales en contra de los patrones y, por otra, coincidiendo con sus propios intereses de clase, se sitúan "a distancia" y se contraponen a los trabajadores manuales. Están a favor de expropiar a los burgueses la **organización laboral** incautada por aquéllos; pero son favorables a reemplazar su apropiación **burguesa** por su apropiación **intelectual**. Son partidarios, pues, no de crear la verdadera autogestión, sino de sustituir la **heterogestión capitalista** (llevada a cabo por los intelectuales burgueses o aburguesados) por la **heterogestión intelectual**

(tecnocrático-burocrática). Es de subrayarse, sin embargo, que ellos dan con alguna frecuencia el nombre de **autogestión** a la **heterogestión intelectual**. No advierten, no quieren o no pueden advertir, que una **organización laboral** en que no se subvierte la división del trabajo y en que, por consiguiente, subsiste y se perpetúa la división vertical del mismo, esto es, la división entre el trabajo intelectual y el trabjo manual, es una forma de organización puesta al servicio de la heterogestión tecnoburocrática.

Intelectuales **proletarios** o **proletarizados** son aquellos que surgen del proletariado manual y expresan sus intereses, o que, perteneciendo a otras clases, se ponen al servicio de éste. Son en realidad los agentes **teóricos** de la autogestión. Están a favor, como todos los trabajadores manuales conscientes, de expropiar a los expropiadores en el momento oportuno, de sustraer la **organización laboral** de las manos del capitalista y del intelectual y ponerla al servicio de los propios trabajadores[1].

Si por **revolución económica** entendemos la socialización de los medios **materiales** de la producción, y si por **revolución cultural**, la socialización de los medios **intelectuales** productivos, la autogestión implica la articulación revolucionaria (o la **revolución articulada**) de ambas revoluciones.

Una organización laboral –con un grupo capitalista rector en su seno- sin **revolución económica** equivale a **heterogestión capitalista**. Una organización laboral con **revolución económica**, pero sin **revolución cultural**, equivale a la **heterogestión intelectual**. Esta es

[1] Un colectivo de trabajadores manuales no debe nunca dejar de ejercer su control –ni rígido ni obrerista vulgar- sobre los intelectuales, aunque sean proletarios o proletarizados, ya que la propiedad de éstos de medios **intelectuales** productivos frecuentemente los hace portadores, de manera más o menos incosciente, de una tendencia hacia la heterogestión técnica, burocrática o "científica".

la razón por la cual de común “la autogestión”, concebida al margen de la **revolución cultural** deviene una forma organizacional **tecnocrática** o **burocrática**. Una organización laboral, finalmente, con **revolución económica** y con **revolución cultural** equivale a la **autogestión**.

La autogestión es no sólo, por ende, la autoorganización y autogobierno de los trabajadores, **sino el ámbito en el que debe tener lugar la revolución articulada por medio de la cual, expropiando a los expropiadores se socialicen los medios** materiales **de la empresa y los medios** intelectuales **de la intelectualidad industrial.**

Es claro que la socialización de los medios **intelectuales** de la producción no puede parangonarse con la socialización de los medios **materiales** de la misma. Mientras la primera, por ejemplo, es un **proceso**, la segunda es un **acto**, etc. La autogestión implica llevar a cabo el **acto** expropiatorio de los medios **materiales** de la producción (para anular la influencia de la clase capitalista en la organización labora) y realizar el **proceso** de la socialización de conocimientos y experiencias (para liquidar el influjo de la **clase intelectual** en la organización autogestionaria).

2.En varios de mis escritos, sin exceptuar éste, he puesto el acento en la existencia de la **clase intelectual**. La tesis, recordemos, es la siguiente: en el modo de producción capitalista, hay un grupo social que, originándose en las relaciones socioeconómicas del régimen, se caracteriza por encarnar una estructura **apropiativa**, una estructura **productiva** y una estructura **reproductiva**. La clase intelectual se diferencia, en efecto, de la clase

burguesa y de la clase trabajadora manual por su estructura **apropiativa** particular (es dueña de la **práctica teórica especializada** de la sociedad); se distingue también de ambas clases por su estructura **productiva** específica (logra que los medios intelectuales de producción que posee conviertan su fuerza de trabajo intelectual en más o menos productiva) y se diferencia, finalmente, de las dos clases mencionadas por su estructura **reproductiva** (reproductiva en el doble sentido de la expresión: como la clase susceptible nop sólo de producir sino reproducir (ampliadamente) conocimientos e ideología, y de reproducirse incesantemente como clase). ¿Por qué he hecho énfasis en la existencia de la **clase intelectual**? Porque estoy convencido de que esta clase, aparentemente inorgánica y dispersa, surge en la sociedad capitalista como uno de los peligros fundamentales con los que puede tropezar, como ha tropezado, el bloque de trabajadores manuales en su lucha por la desenajenación de la sociedad. La primera manera de combatir esta clase es denunciarla, mostrar su estructura, sus contradicciones internas, sus leyes de tendencia. Si no se hace tal cosa, seguirá imperando en la izquierda en su conjunto una **ideología intelectualista** que tiene como su pieza maestra rechazar la existencia de tal clase, con argumentaciones tan débiles y escolásticas como la de que, puesto que los "clásicos" nunca consideraron a los intelectuales como clase, no es permisible, conveniente o científico hablar de ella. La esencia de la ideología intelectualista consiste en rechazar la existencia de la clase intelectual **en la teoría**, y permitir **en la práctica** que, mediante la **revolución proletario-intelectual** (tenida por socialista) pueda dicha clase acceder al poder.

La tesis de la clase intelectual (segmento de una teoría más amplia, a la que he dado el nombre de **Revolución Articulada**) no sólo denuncia teórica y políticamente la existencia de un grupo social con intereses particulares dentro del capitalismo, sino que interpreta y

generaliza un sentimiento, intuición o instinto que existe frecuentemente en los trabajadores manuales: el vislumbre de que los intelectuales (como los patrones, aunque en otro nivel) son por lo general enemigos **de clase**. No sólo por ser representantes del capital. No sólo por eso. Sino porque, **en sí mismos**, poseen una serie de características que los contraponen no circunstancial sino históricamente a los trabajadores físicos.

La tesis de la clase intelectual trae consigo ventajas enormes para la lucha revolucionaria. Posibilita que las organizaciones laborales combativas sean no sólo **independientes** sino **autónomas** o, lo que es igual, que no sólo desconfíen de la burguesía (característica fundamental de la mera independencia) sino también de la intelectualidad. Esta tesis vuelve a tomar en serio la divisa clásica de la Primera Internacional: la liberación de la clase obrera tendrá que ser obra, por necesidad, de la propia clase obrera. Pero la tesis de la clase intelectual conlleva un peligro: la desviación del **manualismo** u **obrerismo vulgar**.

El manualismo es la actitud de los trabajadores manuales, derivada de su instinto antiintelectualista, consistente en el menosprecio o la subestimación de la cultura en general y de la ciencia en particular. Es un embate no sólo contra el monopolio de los conocimientos, sino contra los conocimientos en cuanto tales. Un rechazo no sólo a la **clase intelectual**, sino a los medios **intelectuales** de la producción cultural.

El manualismo es una especie de **movimiento luddita** en el plano de la cultura[1], ya que pretende destruir los medios de producción culturales –la ciencia, las obras de arte, las

[1] John Ludd fue un obrero inglés que encabezó, como se sabe, los "motines contra las máquinas". Todo movimiento enderazado a destruir los medios materiales de producción recibe, por eso mismo, el nombre de luddita.

reflexiones filosóficas, etc.- sin advertir que ellos no son negativos de por sí, sino que es su monopolización por parte de una élite lo que los convierte, o puede convertirlos, en factores antipopulares.

Pondré algunos ejemplos al respecto. Al parecer, ocurrieron casos de extremo **manualismo** o **antiintelectualismo** en la Revolución Cultural China y el movimiento de los Kamer rojos de Kampuchea (dirigidos por Pol Pot). La destrucción de obras de arte, la quema de libros, la aniquilación física de intelectuales, etc. fueron algunas de ls expresiones de este manualismo genocida. El obrerirsmo vulgar, al combatir la cultura y al pugnar por la destrucción de los medios **intelectuales** de producción, combate de hecho la posibilidad y la necesidad de que se geste una **intelectualidad de la clase manual**. El manualismo es, por eso, la otra cara de la ideología intelectualista: su acción tiende a desarmar teórica y culturalmente (y, por tanto, prácticamente) a los trabajadores que dice defender. En efecto, el trabajo manual podrá (y deberá) prescindir de la intelectualidad (que constituye una clase ajena y contrapuesta a los trabajadores físicos) cuando, empezando por sus trabajadores conscientes y conscientizables, se adueñe de los medios **intelectuales** de producción y construya una intelectualidad **intraclasista** o, lo que es igual, una intelectualidad emanada de la propia clase.

Todo manualismo tiene en común un claro repudio, conscientemente o no, a la necesidad de conquistar el armamento teórico-político por parte de los trabajadores manuales o la prédica de que, para la lucha, sólo se precisa la decisión, la experiencia adquirida o el conocimiento empírico e inmediatista. Los obreros y campesinos quedan, así, inermes frente a sus enemigos. Pese a su antiintelectualismo, son fácil presa de la

manipulación intelectual. Ciertos grupos e individuos, en efecto, tras de promover en la masa una tendencia manualista o hacerle mañosamente el juego al obrerismo vulgar mediante la "denuncia" de los intelectuales, logran atraer a los trabajadores a una política burguesa o a una política intelectualista. Hay, entonces, dos tipos de manualismo: el burgués y el intelectualista.

El **manualismo burgués** es un dispositivo ideológico empleado frecuentemente por los políticos capitalistas y por la burocracia **charra** de los sindicatos. Consiste en promover o alentar en los obreros y campesinos la idea de que sus principales enemigos son los intelectuales: estudiantes, maestros, teóricos, etc. Que lo son porque traen consigo "ideas exóticas", porque tienen privilegios, porque viven visten y piensan de modo distinto a los "verdaderos trabajadores". Con frecuencia estos políticos burgueses privilegian al administrador o técnico de una empresa, lo presentan como el enemigo principal de los trabajadores, mientras ocultan al dueño o a los dueños de la fábrica. El manualismo burgués pretende tender una línea divisoria entre los trabajadores manuales y los intelectuales socialistas; pero no entre los obreros y los capitalistas. Los políticos de esta clase intuyen claramente que la intelectualidad revolucionaria encarna **intereses de clase** distintos y aun opuestos a los del capital privado. Pugnan, entonces, por evitar la influencia de los intelectuales en las masas, y saben que, para lograr tal designio, nada mejor que echar leña al instinto intelectualista que acompaña naturalmente a los trabajadores físicos, hasta conducirlo a sus expresiones manualistas más exacerbadas. Se trata, sin duda, de una actitud diversionista a la cual se prestan frecuentemente los obreros y campesinos porque, además de ver con resquemor y desconfianza a los intelectuales, carecen de los medios **intelectuales** de producción (que les podrían permitir hacer frente a la **ideología**

manualista de la clase burguesa) y sufren, por razones sociales, de apatía y temor a autogobernarse.

La izquierda tradicional no sabe que hacer frente a esta situación. Como sólo denuncia a un enemigo (la burguesía) y silencia o desconoce al otro (la intelectualidad), como denuncia la propiedad privada de medios **materiales** de producción, pero no se autodenuncia como parte de la **clase intelectual**, responde al instinto anticapitalista de las masas, pero no a su instinto antiintelectualista. Resultado: esta izquierda tradicional, en el supuesto caso de que la burocracia sindical y los políticos burgueses sean más hábiles y oportunos, queda marginada de las masas y como agente de ideas extranjerizantes, nostálgicas y antimexicanas.

El **manualismo intelectualista** es el dispositivo ideológico del sector histórico (**o para sí**) de la clase intelectual. Es, en términos generales, el punto de vista que sostiene el marxismo-leninismo. Aquí hay un cambio de terreno respecto al manualismo burgués. No se denuncia e increpa ya a los intelectuales con el objeto de beneficiar a la burguesía, sino que se combate la idea, la posibilidad, el proyecto de crear una intelectualidad obrera, de carácter intraclasista, desclasada descendentemente y presta a solidrizarse con los intereses históricos del proletariado manual. Lo anterior se evidencia de manera patente en la tesis leninista de que la clase trabajadora no puede ser socialista basada en sus propias fuerzas, lo cual sería cierto si dicha clase no pudiera engendrar en su seno una intelectualidad obrero-campesina. Pero el leninismo saca una conclusión diversa: como la clase obrera no puede ser socialista por sí misma (y es utópico suponer que se pueda gestar una intelectualidad de los trabajadores manuales) se requiere entonces, de manera imprescindible, una intelectualidad partidaria (extraclasista) supuestamente científica y

revolucionaria. Los obreros y campesinos no necesitan prepararse teórico-políticamente para autodeterminarse. Para eso está el partido. El manualismo intelectualista que pugna por la conquista y desarrollo de la teoría por parte de la organización política de vanguardia combate de hecho a quienes pretenden promover entre las masas una verdadera teorización tendiente a sustituir a los intelectuales extraclasistas por la paulatina gestación de una intelectualidad obrero-campesina. Dicho manualismo está en el fondo en contra de la exportación a los trabajadores manuales de los medios **intelectuales** de producción (de quienes poseen cultura política), está en contra de las escuelas de cuadros abiertas, en contra de la autogestión, en contra de la rotación de camaradas en los puestos directivos, en contra, por último, de la educación autogestiva. Dicen que a la masa le basta, en la lucha contra sus enemigos, la generalización de sus experiencias, el conocimiento empirico, el minucioso análisis de lo "concreto", en una palabra, el pragmatismo más vulgar.

El manualismo no sólo se expresa de manera violenta, rabiosa y compulsiva (como destrucción de la cultura), sino de modo más sofisticado y sereno: como subestimación, indiferencia o desinterés por la teoría y la preparación cultural. El manualismo no logra advertir que, y esto hay que decirlo de manera tajante, **sin el cultivo y desarrollo de la práctica teórica (al lado, desde luego, de otros factores) no existe la posibilidad de crear el régimen social que siente las bases para la desenagenación social.**

El **manualismo**, aunque frecuentemente haya acompañado a los diversos intentos de revolución cultural, es el polo opuesto, el antípoda de esta última, ya que si la esencia de la revolución cultural consiste en la pugna por socializar la cultura, el manualismo tiende a dejar a los trabajadores huérfanos de conocimientos. Es, asimismo, uno de los fundamentos del

sustituismo[1] Es decir, de aquel proceso por medio del cual el partido sustituye a las masas, la dirección partidaria sustituye al partido y la Comisión Política sustituye a la dirección. El partido sustituye las masas porque consiente o fomenta en ellas su incapacidad teórico-política. El Comité Central sustituye al partido y la Comisión Política sustituye al Comité Central por idénticas razones. **El combate contra el sustituismo tendrá que pasar necesariamente, entonces, por la lucha contra el manualismo y su magnificación de la ignorancia.**

Dos formas muy características del **sustituismo** son el **aparatismo** y el **caudillismo**. El **aparatismo** ("socialista") es aquella posición política, propia de esa burocracia que se genera fatalmente en las organizaciones políticas habituales, que tiene como su característica fundamental, consciente o no, la lucha del aparato por sustituir a las masas. El aparatismo desconfía de los trabajadores. Se horroriza frente a la posibilidad de organizaciones autónomas de masas de verdad. Insiste machaconamente en el eficientismo. En una "buena división del trabajo" al interior de la organización política. El aparatismo desemboca necesariamente en la tesis de la imprescindibilidad de un partido externo a las masas que, como su "intelectual colectivo", sepa orientarlas en su lucha por la emancipación del trabajo. **En realidad, los países que se autoproclamaban oficialmente socialistas tenían en buena parte su origen en los autoproclamados partidos socialistas o comunistas.** Estos partidos no eran, en el fondo, sino el anuncio, **in nuce**, del régimen intelectual (burocrático-tecnocrático) que engendrarían al hacerse del poder.

[1] Del que habla el joven Trotsky en **Nuestras tareas políticas**.

El **caudillismo** es aquella posición política, propia de ciertos dirigentes de masas, que tiene como uno de sus aspectos más relevantes la tendencia a que un individuo (el caudillo) sustituya a las masas. En general el caudillismo, como casi todas las modalidades de poder, va acompañado de un vanguardismo solapado. El caudillo sostiene que en su esfera de influencia no hay dirigentes ni necesidad de ellos. Pero él acaba por convertirse en imprescindible, eminencia gris, última palabra, en una especie de **tlatoani** o emperador indiscutible, aunque soterrado.

Es interesante observar cómo, con frecuencia, los aparatistas combaten a los caudillos y cómo éstos imprecan contra los primeros. Se trata de una polaridad en que las masas no tienen voz ni voto. Ambas posiciones políticas utilizan el **manualismo practicista** para volverse insustituibles. Los unos queriendo contraponer un aparato a las masas, los otros deseando entronizarse solapadamente como los eternos dirigentes o tribunos del pueblo.

23.4. De cómo la psicología profunda rompe con la correlación de principio

1. Dentro de ciertos límites, puede decirse que la ruptura y desestructuración de la **correlación de principio** arroja al existente **fuera de sí**. Esta afirmación resulta a todas luces paradójica porque la evidencia del **afuera** se da enclaustrada en el **adentro** de la cognición. Pero esta intuición, el saber **en mí** que **fuera de mí** ocurren cosas y más cosas –torbellino de sucesos con pasado y con futuro- no debe llevarnos –mi convicción es ésta- a la idea subjetivista de que el conocimiento apunta pero encierra o señala pero fagocita, sino al aserto de que el hombre trae consigo la increíble y portentosa capacidad de aprehender sin tergiversar o, para ser más precisos, de conocer y al propio tiempo restar

incesantemente, con verdadera vocación correctiva, las perturbaciones que puede traer consigo, y que de común trae, la función epistemológica del existente. Pero cuando hablo del **afuera** no sólo me refiero a la naturaleza o a la sociedad, a las cosas naturales o artificiales, al cosmos del que formamos parte o a la ADN que nos constituye, sino al inconsciente que es el **afuera-de-la-internidad-del-yo.** Para la conciencia, en cierto sentido, este contenido del inconsciente es tan **exterior** como el mundo que nos rodea y los otros que nos circundan. Es un **afuera** que puede **interiorizarse** –al menos en parte- pero cuyo status o manera de ser es el ocultamiento y la marginación. El rompimiento y desestructuración de la correlación primigenia arroja al existente **fuera de él** en el doble sentido que postula la exterioridad de lo mundano y la exterioridad (interna) de la parte inconsciente de la psiqué. Por eso la ruptura de la **correlación de principio** nos arroja en brazos del psicoanálisis. Pero, a mi modo de ver las cosas, hay dos formas esenciales de psicoanálisis: el **heterogestionario** –que hereda el dirigismo y autoritarismo psiquiátrico- y el **autogestionario** que se mueve en la dirección opuesta.

2. **Hacia un psicoanálisis autogestionario.** El simultáneo interés por la autogestión y el psicoanálisis me lleva a examinar y proponer un nuevo tipo de terapia al que le he dado el nombre de **psicoanálisis autogestionario**. El principio fundamental de éste puede resumirse en la fórmula: **la finalidad expresa, consciente y deliberada del psicoanálisis es el autoanálisis**.

Mis reflexiones al respecto comienzan haciendo una crítica a quienes creen poder "resolver" sus problemas psíquicos con una mera introspección, un ejercicio meditativo o un "autoanálisis" epidérmico, sin contenido psicoanalítico. La introspección superficial tropieza

indefectiblemente con las defensas o la coraza que ofrece el propio aparato psíquico. El psicoanálisis ortodoxo niega con razón la posibilidad de que el ensimismamiento, la autorreflexión o el **autoanálisis silvestre** sean posibles, efectivos, recomendables, porque, entre otras razones, el individuo no puede ser juez y parte de su propio conflicto y porque la pretensión de hacer una autoobservación sincera (descarnada) tropieza inexorablemente con resistencias que el sujeto no puede (o no quiere) desmantelar o hacer a un lado. Promoviendo el método fundamental de la terapia, esto es, el uso de la palabra y la libre asociación de ideas por parte del analizando, el freudismo lograba que el paciente venciera el acoso de la represión, se enfrentara al nódulo oculto de la neurosis y obtuviera el doble fin de conocerse más a sí mismo y disipar en mayor o menor grado la psicogenia de su trastorno.. Freud, se dice con frecuencia, ha conquistado para la ciencia el continente de la psicología. Pero me parece advertir en el psicoanálisis en boga, independientemente de sus corrientes, aunque con algunas excepciones, una tendencia heterogestionaria (o dirigista) que tiene como contraparte, por el lado del paciente, el **infantilismo de la dependencia**. Me detendré un momento en este punto. Soy de la opinión de que la actitud del psicoanalista ante su paciente se diferencia tajantemente, o debería de hacerlo, de la actitud del médico frente al enfermo. En la relación tradicional médico-enfermo, la enfermedad está sólo de un lado. Aunque el facultativo pudiera tener (o no) algún padecimiento, eso no cuenta o no debe contar en el proceso curativo. En la **díada psicoanalítica** hay, en cambio, dos neuróticos enfrentados: el **neurótico-analista** y el **neurótico-paciente**. Si interpretamos la relación psicoanalítica como una rama de la medicina, como psiquiatría sin más, estamos propiciando el dirigismo intrusivo del “médico de las almas” y el **infantilismo de la dependencia** del analizando. ¿Por qué el psicoanalista, en general, parece fomentar la dependencia de su neurótico o, por lo menos, no combatirla con el vigor que pareciera

convenir? ¿Por qué el paciente busca la manera de escabullirse, también en general, a la posibilidad de independizarse de su médico?

En el psicoanálisis hallamos por los menos tres causas principales que, a mi entender, lo llevan a no pugnar por la autonomización de su analizando o, lo que es igual, lo empujan a encarnar una fuerte resistencia a la autogestión psicoterápica de su paciente: una es **económica**, otra **social** y una más **individual**.

En la economía de mercado que nos rodea, y en que el psicoanalista vive de la mercancía **sui generis** que puede ofrecer, un tratamiento largo conviene más que uno corto y un tratamiento frecuente más que uno espaciado. Esta doble conveniencia opera, pues, a favor de los bolsillos del analista y en contra de una concepción de la terapia orientada a sentar las bases, lo más pronto posible, para que el analizando pueda independizarse de la tutela del psicoanalista. Este último tiene argumentos –algunos de ellos de peso- para mostrar la conveniencia de pagar lo que se paga por el número de sesiones a la semana y a lo largo de terapias que duran por años y años. Pero independientemente de su argumentación –que no puede ocultar su carácter justificatorio- salta a la vista el resultado: el convenio económico entre el paciente y el analista sale en apoyo de la dependencia del enfermo respecto a su terapéuta.

Una segunda causa se halla en el **carácter de clase del psicoanalista**. Dado lo escrito con anterioridad, esta causa no resulta desconocida para el lector. Se trata de la psícología que se deriva estructuralmente, en términios generales, de los individuos pertenecientes a la **clase intelectual**. Recordemos: en la sociedad que vivimos no sólo hay

clases en sentido **apropiativo-material** (capital/trabajo), sino clases en sentido **apropiativo-intelectual** (intelectuales /manuales). Lo que diferencia a los intelectuales tanto de los trabajadores físicos como de los capitalistas es que son dueños de un acervo de conocimientos y experiencias a los que he llamado **medios intelectuales de producción**. El intelectual ha adquirido un saber que lo contrapone a la ignorancia. Él es quien dispone, dirige, ordena, en tanto los otros –los desposeídos de conocimientos- se ven en la necesidad de obedecer y obrar de acuerdo con las decisiones que provienen del "otro". En el caso del psicoanalista se trata de un miembro de la clase intelectual que se ha adueñado, en y por el estudio y la experiencia, de **medios psicoanalistas de producción** que le permiten ejercer la profesión que ejerce y llevar a cabo, en la **díada psicoanalítica**, la **tendencia psicológica** característica del intelectual: dirigir, orientar, llevar la batuta (discretamente o no). Él es la **ciencia** frente a la **ignorancia** representada por su analizando, una ignorancia necesitada de auxilio y demandante de atención ilustrada. La psicología dirigista del intelectual no ayuda para nada, tampoco, a un proceso de autonomización del paciente.

La tercera causa tiene que ver con la **psicología individual** del analista. No es raro que la **contratransferencia** de éste, provocada por la **tranferencia** del paciente, se plasme en el sentido de cumplir un papel parental. El infantilismo de la dependencia del enfermo pide inconscientemente, en la **díada**, la presencia de un padre o una madre y esta exigencia suscita en el analista, también de manera inconsciente, una respuesta paternal acogedora y/o severa. La familia es sustituida en este caso por el núcleo familiar psicoanalótico.

Un analista que, en resumidas cuentas, convence a sus pacientes de la necesidad de una terapia larga y con sesiones frecuentes, que tiene la oportunidad de ejercer en la

dualidad psicoanalítica su dirigismo intelectual y que manifiesta, en el mismo ámbito, una **contratransferencia** que se objetiva como rol paterno, etc., no puede inhibir una **resistencia a la autogestión**.

El enfermo entra al análisis, por su parte, como un niño. Tiene un padecimiento **extravertido**, lo vuelca, por así decirlo, al "otro". Considera a su neurosis como el pequeño a su dolor de estómago o a su cefalea: lo padece, pero espera que sus padres se ocupen de su malestar y lo eliminen. En estas condiciones, al neurótico está lejos de molestarle el **dirigismo** del intelectual, la **contratransferencia parental** o la **tarifa** –si no carece de recursos monetarios- de su psicoanalista. Todo esto –que refuerza su **infantilismo de la dependencia**- lo ubica en el sitio del **hijo** frente al padre (o madre, etc.) o, lo que es igual, del enfermo frente al facultativo, ya que todo padecimiento que se entrega en manos del médico o del psiquiatra tiene el msmo carácter de **extraversión**. **La resistencia a la autogestión del psicoanalista se complementa, entonces, con la resistencia a la autogestión del analizando**. Resultado de ello es que, independientemente de las declaraciones formales en contra, la **díada psicoanalista** es, en lo fundamenmtal, un ámbito en que campea la heterogestión y en que se genera o se reedita lo que me gustaría llamar la **neurosis de la dependencia** que embarga a los dos integrantes del análisis.

Mi propuesta[1] (**la finalidad del psicoanálisis es el autoanálisis**) desestructura o deconstruye (Derrida) el carácter heterogestionario de la **díada psicoanalítica**. Ahora el fin, el propósito del análisis es más que la curación, la autonomización del paciente. El porvenir de la **díada** es la **mónada[2]** (el individuo que, tras de su experiencia psicoanalítica, puede

[1] La finalidad del psicoanálisis es el autoánalisis.
[2] El individuoo que, tras de su experiencia psicoánalitica puede autoanalizarse.

autoanalizarse). Explicaré en qué sentido. El analista se tendrá que transformar en un **psicopromotor** y el psicoanálisis tradicional en un **análisis mayéutico**. La diferencia entre el psicopromotor y el psicoanalista estriba en el hecho de que el primero, además de tener o deber tener los conocimientos y la experiencia de todo psicoanalista, parte de un hecho fundamental: combatir las resistencias a la autogestión[1] (al autoanálisis) que existen en el psicoanálisis común en general y en la **díada psicoanalítica** en particular. Combatir su propia resistencia a la autogestión consiste, por parte del analista, en crear las condiciones, desde el inicio mismo del análisis, para que el paciiente –no en cualquier momento sino en el momento adecuado- se emancipe de su influencia, de su palabra, de su dirección. El psicopromotor lleva a cabo con su neurótico un **análisis mayéutico**, es decir, un análisis que no sólo combate las neurosis con la metodología adecuada para ello[2] (la libre asociación del paciente y la atención flotante del analista), sino que, para dar a luz un individuo capaz de combatir por sí mismo sus trastornos, lucha contra la coraza (Reich) o contra la **resistencia a la autogestión** (terapéutica) de él mismo y de su analizando. Este último tiene que **introvertir** su enfermedad y enfrentarse a la posibilidad de ser un **paciente de sí mismo**. Hay, entonces, dos enemigos a vencer: las neurosis habituales y las neurosis de la dependencia, neurosis de la dependencia que no sólo se hallan presentes en el enfermo y el analista, sino que condicionan a e influyen en los trastornos psicógenos que embargan al analizando y, a partir de cierto momento, entorpecen en alguna medida la eficacia del tratamiento.

Si el futuro del **análisis mayéutico** es el **autoanálisis independiente**, su pasado es el **análisis pedagógico** a que, según creo, debe someterse el psico-promotor para poder

[1] Al autoanálisis
[2] La libre asociación del paciente y la atención flotante del analista.

ser lo que es y para realizar con eficacia un **análisis mayéutico**. Existe, entonces, la siguiente secuencia: el análisis pedagógico prepara psicopromotores que, en y por el análisis mayéutico, ayudan a que ciertos pacientes se conviertan en pacientes de sí, o, lo que tanto vale, que llevan a la práctica un autoanálisis no superficial ni epidérmico, sino organizado y capacitado por el psicoanálisis.

En el psicoanálisis tradicional se habla de un análisis previo al mismo: se trata del **análisis didáctico**. Todo psicoanalista, nos dice la ortodoxia, debe ser psicoanalizado. La razón de ello salta a los ojos: el analista no debe engancharse emocionalmente y permitir, por ejemplo, que la transferencia del analizando genere en él una **contratransferencia** que le haga perder la objetividad y conduzca al fracaso de la terapia y hasta al agravamiento de la psicogenia del neurótico. El psicoanálisis común y corriente cae, sin embargo, en una inconsecuencia: pide que todo psicoanalista se psicoanalice, pero esto llevaría a una **cadena interminable de psicoanalistas** que no puede existir. Tarde o temprano la cadena tendrá un principio: alguien que analiza sin ser psicoanalizado, y un fin: alguien (el paciente terminal) que es psicoanalizado sin más. Supongamos que el paciente A es psicoanalizado por el psicoanalista B que a su vez es psicoanalizado por el psicoanalista C, el cual, rompiendo la cadena, psicoanaliza sin ser psicoanalizado o, lo que es igual, sin acudir a un **análisis didáctico**. Esto es lo que ocurre de común: la cadena se rompe al segundo, tercero, cuarto eslabón, pero siempre se rompe. Y en esta ruptura inexorable se halla la inconsecuencia de un psicoanálisis que rechaza todo autoanálisis, afirma la necesidad de la cadena de psicoanalistas y tiene que aceptar el hecho de que alguien analice sin analizarse, en el entendido de que, por la razón que sea, la cadena empírica de psicoanalistas no puede crecer **ad infinitum**. Si, entonces, más tarde o más temprano, alguien psicoanaliza sin ser

psicoanalizado ello trae, o puede traer, consecuencias perturbadoras porque si C no actúa pertinentemente con B, probablemente B no lo haga con A. En mi propuesta no existe este problema porque, gracias a la promoción del autoanálisis independiente, o sea del autoanálisis logrado en y por el psicoanálisis –en su modalidad de análisis mayéutico- sí puede haber un analista que no se psicoanalice, esto es, un psicopromotor.

Hay, entonces, una evidente diferencia entre el **análisis didáctico** y el **análisis pedagógico**: el primero posibilita la acción de psicoanalistas, el segundo de psicopromotores. El primero se orienta en un sentido heterogestionario (su finalidad es la "curación" externa, no la autonomización del paciente); el segundo lo hace en un sentido autogestionario (su propósito esencial es no sólo combatir los trastornos neuróticos, sino lograr el **autoanálisis** independiente del analizando).

Antes de terminar la exposición sucinta de mis ideas sobre el psicoanálisis autogestionario[1], me queda un tema por tratar: el argumento, caro al psicoanálisis ortodoxo, de que el autoanálisis es inaceptable o constituye una falsa terapia porque es imposible vencer las resistencias por sí mismo (valido de la férrea acción de la voluntad) o porque uno no puede ser juez y parte de sus propios trastornos. Esta argumentación es cierta respecto al autoanálisis **silvestre**, es decir, el que se basa en la introspección o autoreflexión habituales. Pero no lo es respecto al **autoanálisis de profundidad** que se logra con el análisis que propongo –cuyo objetivo expreso es el autoanálisis- que presupone el psicoanálisis autogestionario. No es cierto que sólo en la **díada** existe la contradicción o alteridad –entre el analista y el paciente-¸ sino también la hay –y debe profundizarse- en la

[1] Que sería la base para terapias de otro tipo: de grupo, sociales, etc.

mónada, o sea, en el individuo que lleva a cabo su autoanálisis, tras de pasar por el **análisis mayéutico**. En la persona neurótica hallamos siempre un desdoblamiento: entre el **yo neurótico-conservador** y el **yo demandante de salud**. Una parte de la personalidad –de manera sadomasoquista- consiente el trastorno psíquico, lo avala y lo respeta, mientras otra –a veces de manera débil e inconsistente- sueña con ponerles un hasta aquí al malestar y sus síntomas. En la introspección superficial, las resistencias se ponen de lado o emanan del **yo neurótico-conservador**, y el **yo demandante de un equilibrio sano** –en la medida en que se puede hablar de ello- fracasa irremediable y persistentemente. El desdoblamiento en dos del aparato yoico, y el sufrimiento o la angustia que acarrea la disfunción patógena, son la causa que conduce a los individuos a solicitar el auxilio de un psicoanalista. En el tratamiento clínico –si está bien llevado- el **yo demandante de salud** se alía con el analista contra su propio **yo neurótico-conservador**. Esta alianza le permite al paciente romper con la coraza represiva emanada de la neurosis y vigilada por el **yo neurótico conservador**. Verbalizar el nódulo de su o sus trastornos, modificar su conducta y desactivar el trauma o el origen de su padecimiento. Si el desdoblamiento del yo es importante en el psicoanálisis, deviene esencial en la mónada independiente del autoanálisis autogestionario... Aquí, el **yo neurótico-conservador** sigue siendo el enemigo principal; pero el papel del **yo demandante de salud** se agranda enormemente porque, en su pugna, tiene que basarse en sus propias fuerzas, prescindir de las “muletas” de la dependencia y hallar el modo de vencer las represiones emanadas de o suscritas por el **yo neurótico-conservador**. ¿Puede hacerlo? Sí, porque en el **análisis mayéutico** ha aprendido la técnica, psicoanalítica, de la psicología profunda, y porque sabe que el **yo demandante de salud** se halla desdoblado –o debe hallarse- en un **ideal del yo** –o incentivo- y en un **yo del ideal**. La actuación del **yo demandante de salud** en función de un ideal, esto es, de una motivación o un incentivo, no

es fácil ni se da en un acto, es difícil, compleja y puede llegar a buen fin si y sólo si se lleva a cabo en un proceso de adentramiento incesante y descarnado[1] .

Tal vez no resulte ocioso hacer ahora una aclaración: el dirigismo propio del intelectual no sólo se ejerce o puede ejercerse con los miembros de la clase trabajadora manual, sino también con otros intelectuales que, siendo especialistas en alguna materia, no lo son en otras. Cuando un profesionista determinado -un químico, un abogado, un arquitecto, etc.- acude en calidad de paciente a un psicoanalista, se ubica frente a él como la ignorancia frente al saber. Si la antítesis entre intelectuales y manuales es una contradicción de clase, en el sentido apropiativo-intelectual del término, la que se establece entre la sabiduría y la ignorancia (en el seno de una misma clase) es una contradicción interpersonal de especialidades; pero el principio de "saber es poder" no sólo es eficaz en el primer caso sino también en el segundo...

23.5. De cómo la cultura supera la correlación de principio

Otra de las formas de llevar a cabo el método que he escogido en el presente escrito -partir de la correlación inicial y superarla a continuación- es mostrar que el existente nace en un medio cultural. Aunque tomo la noción de cultura en su sentido amplio –que alude al que hacer humano en general con excepción de las prácticas destructivas-, me voy a referir aquí fundamentalmente a las formas de la conciencia que podemos denominar **verdaderas** y a la **ideología** como manifestación especial de la **falsa conciencia**. Para tener una idea clara

[1] Al interior de la mónada hay también una trasferencia; pero no la transferencia objetal propia de la díada, sino una transferencia endopsíquica que sólo puede llegar a materializarse si se profundiza el desdoblamiento yoico. Creo que no es este el lugar para hablar detalladamente de este tópico que resulta algo complicado...

de las diversas formas de la conciencia verdadera (ciencia, cierta concepción filosófica, etc.), deseo salirle al paso a la **desviación pragmatista** que tiene su cuna en la filosofía anglosajona y sus personeros más conspicuos en Pierce, W. James y J. Dewey, en el pasado, y Quine, Davidson y R. Rorty en el presente. La contraposición entre los conceptos de verdad y utilidad, y la sustitución del primero por el segundo, no sólo me parece inaceptable, y expresión directa o indirecta de la "democracia" capitalista, sino plagada de contradicciones y mayúsculas inconsecuencias, como las evidenciadas, para poner un ejemplo, en la tesis pragmatista –tácita o expresa- de que la teoría de la verdad **es falsa**, o la aserción de que, por lo contrario, la **utilidad** es la única posición **verdadera**... No voy a insistir en esto, porque me parece que la verdad y la utilidad, en términos generales, no se contraponen. El develamiento, verbigracia, de lo que es **en verdad** una ley histórica –que implica sólo una regularidad relativa o una regla que admite excepciones- proporciona el campo o la condición en donde puede llevarse a cabo una práctica útil y exitosa. El **principio de realidad** –a diferencia del **principio de placer**- es calculador y se caracteriza por tener los pies en la tierra. La razón por la cual el principio de realidad puede ser útil y dar pie a una transformación, es que refleja dialécticamente lo que **es en verdad**. Por eso el fundamento del **principio de transformación** es el **principio de realidad**. En un enorme número de casos, es evidente que verdad y utilidad se implican y apoyan. Pero a veces no cabe duda de que se separan y contraponen. El poder, por ejemplo, es **mendaz** por antonomasia. Oculta celosamente sus pies de barro, disfraza sus tropelías, vela con especial cuidado su esencia antidemocrática. La verdad, entonces, se le vuelve incómoda y le resulta perjudicial. El poder no puede dejar de mentir, manipular e ideologizar. ¿Por qué está imposibilitado a decir lo que verdaderamente representa? Porque decir la verdad, develar su génesis y estructura, sería abrir los ojos a los dominados y gestar con ello una

situación negativa y hasta riesgosa para su dominación. Al poder le perjudica (o no le es útil) la presencia de la verdad. Pero a los dominados, a los humillados y ofendidos, la denuncia del carácter del macro o el micro poder les resulta la **condición necesaria para su emancipación** –en la conciencia primeramente y en la práctica real en el momento oportuno y favorable para ello. Si al poder le conviene o le es útil ocultar la verdad, para las víctimas del mismo les es favorable e imprescindible, en el sentido de la conveniencia, descubrir la verdad. En los primeros verdad y utilidad se dan separados. En los segundos se dan necesariamente unidos. Esto nos muestra que, al nivel de lo relativo y lo condicionado, al nivel de la sociología y la historia, la unión o separación de los conceptos de verdad y utilidad depende de las clases sociales y su lucha, y depende de la sepración y enfrentamiento, en todos los niveles, entre los gobernantes y los gobernados. El poder y el capital ocultan su esencia **porque les conviene**. La utilidad, aquí, le gana la partida a la verdad. Los dominados y explotados necesitan urgente e imperiosamente saber qué son, independientemente de lo que dicen ser, el poder que los sojuzga y el capital que los encadena. La verdad, aquí, se apoya en y se hermana con la utilidad. ¿Cuándo y por qué la verdad es desplazada por la conveniencia? Tal cosa ocurre cuando los intereses pasan a primer plano. Los intereses que engendra el reiterado ejercicio del poder, por ejemplo, y que se convierten en el férreo basamento de su arquitectura, impelen a los detentadores del poder, cuando es el caso, a ocultar la verdad y a normar sus actos en la más franca y hasta cínica conveniencia. Las clases poseedoras, y más aún los regímenes que expresan sus prerrogativas, tienen siempre un **interés** que defender: la propiedad privada, etc. Cuando se ven en la necesidad de definirse entre decir **la verdad** (cuál es el papel **real** del capital en la sociedad) y actuar de la manera en que les resulta **útil** (velar su esencia y actuar en los términos cotidianos de la explotación), se deciden siempre por lo segundo **porque se hallan**

acicateados por sus intereses. La única clase social que no tiene **intereses particularizados** es el proletariado porque no es dueño mas que de su fuerza de trabajo; careciendo de medios de producción **materiales**, no tiene el **interés** que lleva a divorciar la **verdad** de la **utilidad** a favor de esta última. Pero aquí conviene hacer una aclaración: no todo trabajador asalariado carece de aquel interés que emana de una propiedad. Los **intelectuales asalariados** con dueños de algo de lo que carecen los trabajadores manuales: de medios **intelectuales** de producción o, generalizando, de la **práctica teórica** que les es inherente. Esta parte de la clase trabajadora asalariada sí tiene, entonces, intereses propios y también, por ende, tiende en ocasiones a preferir la conveniencia o la utilidad a la verdad. Soy de la idea, sin embargo, que la contradicción técnico-funcional entre el trabajo intelectual y el trabajo manual puede solucionarse o, mejor, irse solucionando en ese ámbito adecuado para la revolución cultural que es la **autogestión**. Aquí, en las células-sin-partido (cesinpa), el colectivo, que se sabe heredero de la división del trabajo, y que no ignora la existencia de los privilegios que acarrea en sus poseedores la **propiedad intelectual,** lucha constantemente, o debe empeñarse en hacerlo, por subvertir esa división, intelectualizando el trabajo manual y proletarizando el trabajo intelectual. Otra cosa es cuando la **clase intelectual** (burocrático-tecnocrática) llega al poder, como en los países llamados socialistas. En este caso se evidencia que también la **clase intelectual** tiene intereses particulares y que éstos la conducen, fungiendo ahora como clase dominante, a velar la verdad y secuestrar la información, como en los otros casos, y a preferir actuar de común acuerdo con su utilidad o su provechos a hacerlo en consonancia con la verdad.

Si pasamos del nivel condicionado de la historia y de la lucha entre individuos, grupos y clases al nivel más general –incondicionado en cierto sentido- de la filosofía ¿qué sucede

entre la verdad y la utilidad? Los pragmatistas dicen, por ejemplo: “creemos en Dios porque esta creencia es útil” (Rorty). La pregunta es, entonces, ¿útil para quién o para qué? Si respondemos: “útil para consolar a los individuos” o “útil para los gobiernos que prefieren unos gobernados pusilánimes y resignados en vez de un conglomerado en lucha que pugna por su emancipación aquí en la tierra”, se está hablando de una posición que desdeña la verdad en nombre de un provecho singular o particular, de un beneficio relativo y no emancipatorio. En el nivel más general del conocimiento, sólo la verdad, y la concepción filosófica en la que ésta tiene su pleno acomodo, puede hermanarse con la utilidad en el sentido más amplio y profundo del término: como la desenajenación de la especie o como la humanización del hombre. Sólo si aprehendemos el mundo tal cual es en sí mismo, sin aditamentos ajenos, sin las perturbaciones emanadas del deseo, las creencias y los prejuicios, sólo así, repito, el hombre romperá sus cadenas, sus enfermedades y, saltando del reino de la necesidad al reino de la libertad, logrará su emancipación en **cuanto especie**.

Y aquí conviene recordar algo que ya hemos visto y que, en problemas como el que trato, nunca resulta inútil: me refiero al tipo de nexo que hay entre las formas de la conciencia verdadera y las prácticas económico-sociales. ¿cuál es la forma peculiar en que, por ejemplo, se vincula la ciencia con el ser social? Mi respuesta, tajante, es que no es otro tipo de relación que el de **condicionamiento**. La ciencia está condicionada por las otras prácticas sociales, incluyendo la estructura económica y la estructura social. He dicho: condicionamiento. Y quiero añadir: condicionamiento **favorable** o **desfavorable**. Decir que la práctica científica –y otras actividades basadas en la **conciencia verdadera**: filosóficas, artísticas, de la vida cotidiana, etc.- se halla relacionada con las prácticas socio-económicas, es poner de relieve que no hay indiferencia, neutralidad o desconexión entre contexto y

ciencia. La ciencia está condicionada (en lo que a su esencia epistemológica se refiere- favorablemente en ocasiones y desfavorablemente en otras por el ser social. Aún más, y yendo más al fondo, la condición puede ser: **posibilitante** e **imposibilitante**. La primera, aquella que permite la aparición de la práctica científica, puede ser **favorable** (propiciante) o **desfavorable** (obstaculizadora). La condición imposibilitante es aquella, en cambio, que de plano no permite la aparición de la práctica científica, ya sea por la ausencia del objeto científico o porque el poder impide expresamente una investigación que intuye como peligrosa para sus **intereses**. La ciencia no está **determinada** (en lo que a su validez cognoscitiva o a su esencia se refiere) por las otras prácticas (económicas, sociales, etc.), aunque estas jueguen un papel preeminente en sentido social, como en el caso de la práctica económica, interpretada hilemórficamente. La ciencia, y también la práctica filosófica fundada en la conciencia verdadera, **están determinadas por su propia práctica específica** (su **modus operandi** peculiar) y condicionada favorablemente o no –si no hay un impedimento imposibilitante- por el ser social.

El caso de la ideología es muy distinto –como ya lo he explicado. Y lo es porque la ideología **no está determinada autónomamente** por su propia práctica, sino que esta última no es otra cosa que el polo determinado (y estructurado de modo especial) de un polo determinante y estructurante que se puede localizar en el ser social. Las prácticas socio-económicas determinan, por así decirlo, a control remoto tanto el **contenido** como la **forma** de la ideología. **Si la ciencia está condicionada favorablemente o no, por el ser social, la ideología está determinada en última instancia por él**. Esto no quiere decir que la ciencia sea **pura**, si con esto queremos expresar: incontaminada e independiente. En realidad, sólo podrá existir una práctica científica **al margen** de las clases sociales, la ideologización y la

manipulación, en una sociedad sin clases. Pero en una sociedad de clases, como los productos elaborados por la práctica científica pueden servir o perjudicar a la clase que está en el poder, ésta se adueñará de ellos, los pondrá a su servicio, alentará su aparición o tratará de impedir que nazcan o se desarrollen, de conformidad con sus intereses. Lo mismo que he afirmado de la ciencia, debe decirse de la práctica filosófica materialista y dialéctica, es decir, de aquella que se basa en la conciencia verdadera y no en la falsa conciencia de la ideología: se halla asimismo condicionada –y no determinada- por la infraestructura de la sociedad.

Una vez que se ha puesto de relieve el hecho de que la forma de vinculación de la práctica científica –y filosófica en el sentido aclarado- con el ser social es de **condicionamiento favorable o no** y de que la forma de relación de la práctica ideológica con el ser social es de **determinación dialéctica** en última instancia, debemos cuidarnos de no atribuir el tipo específico de vinculación de una práctica a la otra y viceversa. Si, por ejemplo, creemos que la ciencia o **la** filosofía están determinadas por las relaciones socio-económicas, como lo está la ideología, caeremos en un error **historicista**. Error que consiste en suponer (como es el caso de la ciencia y **la** filosofía) no está determinada por la especificidad de su propia práctica sino por un "contexto histórico" o nudo de prácticas que se hallan **fuera de ella**. Si, por lo contrario, creemos que la ideología está sólo **condicionada** por las relaciones socio-económicas, caeremos en un error **formal-idealista**. Error que consiste en suponer que la conciencia falsa (social) está determinada por su propia práctica especulativa y que su relación con el "contexto histórico" no es otra cosa que la de un mero **condicionamiento**. El materialismo histórico no es una ideología sino una ciencia –la ciencia **de la** historia-, y por serlo, no está determinada, en lo que a su validez

cognoscitiva se refiere, por el ser social, sino por su propia práctica específica. Y por serlo, además, sólo se halla condicionada, favorable o desfavorablemente, por el ser social.

23.6. De cómo la filosofía trasciende la correlación de principio

1. La **ley de tendencia** es propia de la historia. Al parecer también surge, junto con la ley de probabilidades, en el nivel de las magnitudes astronómicas e infinitesimales. Las leyes históricas –que hablan, sí, de una regularidad; pero que contienen indefectiblemente excepciones- se diferencian de las leyes físicas del nivel intermedio –newtonianas, laplacianas, maxwellianas,etc.- en que su necesidad –porque de esto se trata- se manifiesta no en la causación inmediata, sino en la propensión, inclinación o tendencia.

El concepto de **ley de tendencia** es un concepto **dialéctico** porque combate la visión reductivista y simplificadora de la historia humana como un capítulo de la física mecánica y la causalidad lineal. La ley de tendencia habla, desde luego, de una determinación (o de una causa que "pone" su efecto), pero de una determinación que se cumple siempre en **última instancia**. ¿Qué significa esto? Que entre lo determinante y lo determinado interviene un cúmulo impredecible de factores que impide la realización inmediata de la causación. Estos factores pueden ser de diferente índole y de orígenes imprevistos –que no excluyen, por ejemplo, la reacción de lo determinado sobre lo determinante, los retrocesos, etc.- pero, en un período amplio de la historia, se muestran como débiles, incidentales o subsidiarios o como elementos que obstaculizan pero no impiden que lo determinante **en la ley de tendencia** se realice **en fin de cuentas** en lo determinado.

En la historia de la filosofía hay, me parece, una **ley de tendencia** que podría formularse del siguiente modo: **existe un proceso de producción de ideas que va de la parte al todo y del todo a la parte de modo constante.** Tomemos como referencia la noción de **sistema**. En la historia de la filosofía se ha entendido por sistema la **supuesta organización total de los saberes**. El **corpus** integral de la filosofía aristotélica, las **Sumas** del aquinita o la **Enciclopedia de las ciencias filosóficas** de Hegel son ejemplos nítidos y

elocuentes de este intento de conjunción plena de conocimientos en una organización en que las partes reciben mayor carga de significado del todo que el todo de las partes. Nada debe quedar fuera. La concepción del mundo debe fagocitar todo fenómeno existente o posible. El cosmos externo debe quedar reflejado a pies juntillas en el cosmos filosófico del sistema. La física y la metafísica deben tener sus **dobles** en el mundo de la reflexión. Se precisa aclarar, sin embargo, que los sistemas tienen o pueden tener antecedentes no sistemáticos. En la historia de la filosofía, no todos los filósofos pretenden dar respuesta a la totalidad de los problemas fundamentales, sino que, sólo algunos, y al llegar la historia de la filosofía a un proceso de maduración determinado, se encaraman, por así decirlo, a tamaño empeño. Otros se las tienen que ver con parcialidades, enfoques, aspectos. En unos hay humildad o conciencia de las limitaciones. En otros, la audacia o la soberbia del que quiere y cree poder alcanzar un conocimiento puntual de todo. A veces hay, asimismo, empeños sistemáticos, deseos de cognición global; pero incapacidad para abordar el intento. Los presocráticos, por ejemplo, **tenían pretensiones de sistema**; querían explicar la realidad en su conjunto a partir de una cualidad –como el agua, el **ápeiron**, el aire o el fuego- o de varias –como los cuatro elementos, las **homeomerías** o los átomos. Pero su metodología, sus conceptos, su categorización eran demasiado primitivos, se acababan de deslindar del pensamiento mítico, se hallaban –pese a su genio y a su pensamiento progresista- en una fase aún silvestre de la investigación. Por eso –en lo que al carácter **sistemático** del pensamiento se refiere- se hallan en una fase menos desarrollada que Sócrates y Platón, y no se diga Aristóteles, que es algo así como el modelo de sistema filosófico en la antigüedad. Piénsese, verbigracia, en que el estagirita tiene, entre otras obras, una que trata de la **Lógica**(el **Organon**), otra que habla de la **Física**, una más de la **Metafísica**, dos de **Moral** (**la Ética Nicomaquea** y **la Ética Eudemia**), otra de la **Poética**, una de la **Retórica**, otra de la **Política**, un **Pequeño tratado de las categorías**, etc. etc. Pero antes de Aristóteles –con excepción, desde luego, de Platón- o no hay pensamiento sistemático o, habiéndolo, carece del instrumental apropiado para expresarse. Los grandes sistemas de Platón y Aristóteles influyeron en casi todos los filósofos importantes de Roma, del período helenístico y del medioevo. La impronta de Platón es evidente en la patrística, Plotino, Porfirio,Clemente, Ireneo, San Agustín, Abelardo, San Anselmo, San Buenaventura y, de algún modo, en los filósofos renacentistas y en Descartes. En cierta medida los planteamientos de estos pensadores giran en torno al sistema platónico. Hay desde luego

diferencias: Plotino, por ejemplo, introduce los conceptos de **emanación** e **hipóstasis** a partir del **Uno**. San Agustín reconsidera las **ideas** como pensamientos de la divinidad y elabora una filosofía de la historia de carácter providencialista en la **Ciudad de Dios**. San Anselmo propone la **prueba ontológica** de la existencia de Dios, de franca prosapia platónica... Nadie tiene la intención de negar el carácter sistemático de la filosofía. Algunos, como Longino, desarrollan temas específicos (sobre lo **sublime**, por ejemplo) y Porfirio sobre la **praxeología** (como lo muestra su célebre **árbol**). Pero la filosofía en la mayor parte de ellos es una mansión, o, mejor, un orbe donde caben o deben caber todos los conocimientos especializados. Lo mismo ocurre, y más aún, con Aristóteles: su sistema influye poderosamente en la posteridad. Al principio, no tanto en los filósofos cristianos, por el desconocimiento de su obra. Pero los filósofos y hombres de ciencia árabes y judíos (Averroes, Avicena, Maimónides, etc.) entran en contacto con la filosofía del maestro de Alejandro Magno, lo traducen, lo comentan y lo dan a conocer a los filósofos cristianos. San Alberto, por ejemplo, ya conoce una parte significativa de la obra de Aristóteles y se plantea la necesidad de llevar a cabo una síntesis entre el conocimiento surgido del uso natural de la razón –cuyo modelo más elocuente es el de Aristóteles- y el conocimiento proporcionado por la **revelación** bíblica. El **averroísmo latino** –cuyo representante más acabado fue Siger de Brabante- discute con el **peripatetismo-escolástico** desde las posiciones de Aristóteles. Santo Tomás, finalmente, se inspira también en Aristóteles y pone la filosofía de éste al servicio de las creencias cristianas. Santo Tomás acuña la noción de **Suma** (en su **Suma Teológica** y su **Suma contra gentiles**)que no es otra cosa que el intento de organizar en una obra el conjunto de conocimientos indispensables para los humanos. Cuando adviene el renacimiento sigue imperando la idea de que el verdadero filósofo es el que escribe un **sistema** o una **todología**. La imagen que continúa imponiéndose es ésta: la filosofía es el tronco del árbol del conocimiento y sus ramas son las diversas disciplinas particulares. La filosofía puede ser platónica o aristotélica, o la mezcla de ambas, o la síntesis de alguna de ellas con el cristianismo, etc.; pero, a partir de este núcleo las “ciencias” particulares reciben su status, significado y esencia. Las disciplinas particulares carecen de autonomía, no tienen método propio –la inducción, verbigracia, no ha logrado desplazar a la deducción. Lo que se pierde en conocimiento real y polifacético, se gana en **unidad**. El sistema pretende ser la **unidad de lo diverso**, pero la diversidad acaba inmolándose a favor de la unidad. A partir,

sin embargo, de la modernidad puede detectarse una ley de tendencia que empuja a los pensadores o a ciertos pensadores a ocuparse de lo particular, y con ello empieza el proceso, con respecto al tronco de la filosofía y hasta de la religión, del desgajamiento de las ramas donde se hallaban, firmemente instaladas, las disciplinas que tenían que ver con **partes** de la realidad, no con el **todo** de ella. Tal el caso, no sin conflictos, de la astronomía. En efecto, la "creencia en la influencia de los astros-dioses sobre los acontecimientos terrestres relegó, lógicamente, la astronomía al plano del culto religioso"[1] La astronomía, durante siglos, fue parte de una cosmovisión que dividía el universo mundo en: el éter -residencia de los dioses-, el mundo sublunar y el globo terráqueo. Ptolomeo sostenía, además de estos tres planos, la tesis geocéntrica, de común acuerdo con los sistemas filosóficos en boga y en oposición a los atisbos geniales, como el de Aristarco, que columbró la solución heliocéntrica.

Copérnico, inicialmente, y luego Galileo, Kepler, Tico Brahe, fundan la astronomía. La desgarran de la **astrología** que formaba parte de la cosmovisión filosófica tradicional. **Fundar una ciencia es separarla del árbol totalizador del sistema.** La lucha por esta fundación es muy difícil y a veces hasta heróica –pensemos en Vanini y Giordano Bruno o en las retractaciones diplomáticas de Galileo frente a una iglesia y una inquisición que no sólo buscaban que permaneciera intacto el **corpus** de creencias ancestrales, sino que se oponían, de hecho, al descubrimiento del continente de la cosmología. La física también pidió la palabra. Ya Descartes y sus continuadores –Malebranche, Leibniz y Spinoza- pugnan por la autonomización de esa disciplina. Gassendi revive el punto de vista democritiano-lucreciano de la conformación atómica de la materia. Pero es Newton a quien en rigor se debe la inauguración de la nueva ciencia y, Sobre todo, de aquellas partes de la física que tienen que ver con la mecánica, el movimiento, la gravitación y la luz. La física ya no es una parte de la filosofía. La **física**, antes hermanada con la metafísica, antes considerada como el pórtico a la **scientia prima**, antes vista, en fin, como el trampolín que llevaba a la idea metafísica del Universo y de Dios, ahora rompe epistemológicamente (Bachelard) con su pasado y se constituye en ciencia independiente, con sus métodos específicos (inducción, observación, experimentación, formalización matemática, etc.) y su

[1] Desiderio Papp y Carlos E. Prelat, **Historia de los principios fundamentales de la química**, Espasa-Calpe, Argentina, S.A. 1950, p 13.

campo de operación determinado. Pronto va a sonar la hora en que la **química** se independice. Con Boyle (S. XVII) –creador de la noción moderna de **elemento**- y, sobre todo, con Antonio Lorenzo Lavoisier (1743-1794), la química se emancipa de la filosofía y, a la manera en que Kuhn explica la emergencia de una ciencia y la revolución teórica y paradigmática que implica, se constituye como disciplina particular. No sólo hay que afirmar, entonces, el lugar común de que la alquimia es la prehistoria de la química (o Paracelso el lejano antecedente de Dalton), como la astrología lo es de la astronomía, sino que mientras la alquimia cerraba filas con la filosofía imperante, la química rompe con su antecedente y se desliga al mismo tiempo de la servidumbre –o relación ancilar- de la teoría de los cuatro elementos (la quinta esencia incluida) y el centro filosófico que unificaba y dotaba de sentido a los "saberes" particulares. Independizadas ya la astronomía, la física y la química, la filosofía continuaba siendo un tronco que, con algún deterioro, conservaba algunas ramas. El continente de la **biología** permanecía, por ejemplo, subordinado a su centro metafísico. Podía hacerlo porque la zoología –para no hablar de la botánica- se había desarrollado, con Linneo, por el lado puramente clasificatrorio. Si la actividad biológica fundamental consiste en la taxonomía, si el método principal para la clasificación de los animales es el empleado por Aristóteles, Porfirio, etc. (o sea el de buscarle a cada especie su género próximo y su diferencia específica), tal concepto de las especies animales como rígidas, inamovibles, sin otra historicidad que la de nacer, desarrollarse, reproducirse y morir, no entraba en contradicción con la idea –incorporada esencialmente en el centro filosófico- de un Dios que supuestamente había creado la diversidad biológica y, en un momento especial de su actividad creadora primigenia, la primera pareja humana. Pero Darwin –tras de algunos precursores como Buffon, Saint-Hilaire, Goethe y , más que nadie Lamarck con su teoría del **transformismo**- inaugura una nueva ciencia: la **biología** (con su basamento **evolucionista**). Independizadas las llamadas ciencias naturales del tronco común de la filosofía, pareció durante algún tiempo que lo cultural, y las ciencias que abarcan sus diferentes partes o secciones, estaba unido consustancialmente a la filosofía y que ésta era en lo fundamental una reflexión sobre las disciplinas culturales, con planteamientos axiológicos y metodológicos –la hermenéutica de Dilthey, por ejemplo- diferentes tajantemente a los empleados por las ciencias de la naturaleza. Recuérdese, en este sentido, las reflexiones de un pensador como Rickert. Pero de repente cambia el status de una disciplina principalísima: la psicología. Algunos autores –como Wundt o Fechner- lucharon por convertir a esta

disciplina de especulativa en empírica. Este planteamiento –el de considerarla una ciencia experimental más- cuestionó ya su fundamento filosófico, al sustituir el método deductivo que hasta entonces le había servido de sustento, por el método inductivo propio de toda ciencia empírica emancipada. Esta nueva psicología –que pronto cayó en brazos del positivismo- adolecía sin embargo de una limitación histórica o de un prejuicio tradicional: el **conciencialismo**. Era una psicología que identificaba el alma con la conciencia y cuando se autodefinía como ciencia del alma (o de la psiqué) quería decir: **ciencia de la conciencia**. Lo inconsciente se hallaba del lado del cuerpo o de la materia. Pero Freud –que no deja de tener, desde luego, antecedentes- rompe con esta concepción y afirma tajantemente que el alma está lejos de identificarse con la conciencia ya que una parte de ella –la más "amplia" por lo demás- permanece soterrada en el inconsciente. El objeto de la nueva psicología cambia espectacularmente: ya no es sólo la conciencia, el yo, la inteligencia,etc., sino que también es aquello que está más allá de la conciencia, pero internamente a la psiqué. La psicología es ahora l**a ciencia de un alma que está formada por la conciencia, la preconciencia y el inconsciente.** Es famosa la reflexión freudiana, en las **Conferencias de introducción al Psicoanálisis**, concretamente en la 18, referente a tres grandes revoluciones teóricas y sus correspondientes cambios de paradigma que hirieron el orgullo o la vanidad de los hombres: la de Copérnico que, al afirmar el heliocentrismo, bajó al hombre del lugar privilegiado central en que se creía ubicado. La de Darwin que, al hablar de la evolución de las especies animales, y al subsumir la especie humana en esta evolución, destronó al hombre de su imaginado status de rey de la creación, y la del propio Freud que, al mostrar la conciencia condicionada por su parte inconsciente, hace que el individuo "ni siquiera sea el amo en su propia casa".

Después de Darwin y antes de Freud, o, lo que tanto vale, después del surgimiento de la **biología científica** y antes de la génesis de la **psicología como ciencia**, Marx da inicio a una ciencia también fundamental: la **ciencia de la historia**. La interpretación materialista de la historia, que es la vía metodológica para arribar a esta ciencia principalísima, se desliga, desde su acta misma de nacimiento, de todo fundamento filosófico metafísico e idealista e

intenta incorporarse a una nueva filosofía –el materialismo dialéctico- que, lejos de hallarse en contradicción con la nueva ciencia instituida, se convierte en su apoyo y salvaguarda al ser un producto –todavía, claro es, insuficiente e inacabado- de la inferencia apodíctica que conduce a gestar un inédito sistema –pero abierto- basado en la puesta en marcha de las condiciones reales de posibilidad de la ciencia de la historia y de toda ciencia.

Después se emancipan del centro filosófico, constituyéndose en ciencias particulares: la ética, la estética, quizás la lingüística, etc. Cabe la entonces pregunta: ¿qué le queda a la filosofía? Y también: esta filosofía, despojada de las ciencias particulares, que antes formaban parte indisoluble de ella, ¿qué es, cuál su estructura definitoria y cuáles sus relaciones con las ciencias emancipadas de la vieja tutela tradicional?

2. A mi manera de ver las cosas, a la filosofía –redefinida como **materialismo dialéctico**- le quedan cuatro partes: **epistemología** , **lógica**, **filosofía del lenguaje** y **ontología**. La epistemología o gnoseología es la teoría del conocer. Habla de la necesidad de dar cuenta de lo que **es** y reconocer, metarreflexivamente, el conocer que da esa cuenta. La epistemología implica una **derivación apodíctica**: ir desde el **fenómeno** (el objeto correlacionado con el sujeto, la **cosa-para-la-conciencia**) hasta la **esencia** (la trabazón interna de lo aparencial). La tesis fundamental de esta epistemología es la afirmación de lo transobjetivo (y el continuo despejar la x del conocimiento) para que pueda darse lo objetivo fenoménico o, lo que es lo mismo, la teoría por medio de la cual aprehendo la esencia, la realidad que se halla en el fondo mismo de lo dado. Esta teoría del conocimiento no sólo me ayuda a buscar y hallar los antecedentes y los consecuentes de lo que percibo (y de aquello **desde** donde lo percibo), sino me auxilia en la convicción de que la **cosa-para-mí**, en su **grund,** es producto no de la percepción o de las condiciones subjetivas del conocer, sino una realidad dinámica que “me pone” el fenómeno y me hace “entrever” su realidad precisamente a través de él. Si no reconocemos en la conciencia la **independencia** del

fundamento objetivo de lo dado, si despreciamos este punto de vista, el precio a pagar es el **irracionalismo** de la **correlación de principio**, el dislate del **idealismo subjetivo** y el **coágulo del absurdo**...

La **lógica** es, a mi entender, uno de los dispositivos fundamentales de la epistemología. Incluso la lógica formal nos presta una indudable ayuda para el conocimiento de la realidad. La lógica, aun en su maquinación silogística o en la formalización de la estructura del pensamiento adiestra al intelecto, a la razón o al espíritu, en la faena de hacer derivaciones correctas y, por consiguiente, al ser aplicada a la realidad natural, social o eidética, en la operación de llevar a cabo con pertinencia los requerimientos de la cognición. Esto es más obvio aún en los desarrollos de la **lógica matemática** (desde los **Principia Mathematica** de Russell y Whitehead) o en los planteamientos de la **lógica simbólica** de Frege, Wittgenstein, etc. El caso de la **lógica dialéctica** es distinto. Su papel potencial de factor auxiliar del proceso epistémico no puede ponerse en duda. Por desgracia, poco se ha hecho para desarrollarla. La obra máxima en esta dirección sigue siendo La **Ciencia de la lógica** de Hegel. Pero esta lógica y su contenido –los pensamientos de Dios antes de la creación (Hegel)- está subsumida a la metafísica de un idealismo no sólo objetivo, sino absoluto. A pesar de algunos intentos, atisbos, propósitos de romper con esta lógica, pero sin dejar de tenerla presente, no se ha logrado crear del todo una lógica dialéctica, en la perspectiva materialista, que se constituya para prestar una ayuda esencial al proceso cognoscitivo.

Si la lógica pretende reglamentar la estructura del pensamiento y, en su versión pragmática y dialéctica, adiestrar a la conciencia en la comprensión de la forma dinámica en que fluye, y no puede dejar de fluir, la realidad, la **reflexión sobre el lenguaje** representa

asimismo una ayuda no sólo significativa sino imprescindible para la epistemología. Y esto es así porque, como ya lo he advertido, el lenguaje es el ser-otro del pensamiento. No hay pensamiento claro sin claridad sintáctica. En el sentido que aquí interesa –como partes fundamentales del proceso cognoscitivo- no hay separación –o hiato ontológico- entre la estructura del pensamiento y la estructura de la frase. Hay mas bien unidad, acción mutua, unidad de contrarios. No estoy de acuerdo, sin embargo, en la exageración del punto de vista lingüístico que trae consigo frecuentemente la moderna filosofía del lenguaje cuando pugna por la creación de "lenguajes especiales" o, si se me permite decirlo así, de una especie de "esperanto lógico-matemático" que, en nombre de la precisión y lucha contra toda suerte de ambigüedades y seudoproblemas, intenta sustituir al habla común. En los idiomas que hablamos –tratando, desde luego, de dotarlos de mayor precisión filosófica- no me cabe la menor duda de que podemos expresar ideas claras y distintas. Y aun la ambigüedad inherente al habla común no deja de ser funcional para problemas filosóficos -epistemológico-ontológicos- que son complejos y ambivalentes. No es un secreto ni una novedad que la poesía no pocas veces ve más y más profundamente que la filosofía...

Las cuatro partes de la filosofía pueden ser reducidas a sólo dos: **epistemología** y **ontología**, si tomamos en cuenta que la **lógica** y la **filosofía del lenguaje** forman una unidad con la epistemología. En una palabra, **la epistemología se vale de una buena lógica y un lenguaje pertinente para tenérselas que ver con la ontología**.

La ontología es la parte esencial de la filosofía. La cuestión del ser en general, la entidad de los entes, necesita de la epistemología como el fin requiere de sus medios. Los hombres no podemos acceder a la idea del ser y al ser de la idea sin una epistemología **abierta** al ser. Y hablo de una **epistemología abierta** porque la absolutización de la **correlación de principio** –y la filosofía idealista subjetiva que conlleva- se mueven dentro de una **epistemología cerrada**. La **epistemología abierta** habla, al igual que Kant, de la condición de posibilidad de la experiencia; pero tiene buen cuidado en añadir: condición **real**

de esa posibilidad, porque no sólo busca en los entresijos de la idealidad o en la voz imperiosa del **a priori**, lo que permite tal experiencia, sino que sale en pos de la **causa real** del fenómeno (en cuya representación colabora también, desde luego, el sujeto percipiente), de sus antecedentes y de su función proyectiva. Esta **epistemología abierta** no se conforma con abrir la puerta del noúmeno para tratar de salir de la **correlación de principio** entre el sujeto y el fenómeno, sino que, por así decirlo, salva ese umbral y se entrega al safari de la infinita multiplicidad de los grados del ser. Lo primero que halla es **lo-que-está-allí**. ¿Dónde? **Hic et nunc**. En ese lugar del espacio y en ese momento del tiempo. La primera certeza, que decía Hegel, es la **certeza sensible** que nos va a proporcionar no sólo **lo-que-está-allí** o **a-la-mano** (Heidegger), esto es, el ente o el existente, según sea el caso, sino el **aquí** y el **ahora** que, mediante una **inferencia apodíctica**, se despliegan en **espacio** y en **tiempo**; pero no, o no únicamente, como formas a priori de la sensibilidad –o como instrumentos subjetivos para ordenar el caos de sensaciones-, sino como **formas reales, universales y necesarias, del acontecer de los entes**. La ontología habla, pues, de **lo-que-está-allí**, y el **allí** es el **hic et nunc** de la concepción **cronotópica**. **Lo-que-está-allí** tiene una forma de ser: el **devenir**. El devenir es la entidad del ente, de todo ente y existente. Como el devenir es la esencia de todos y cada uno de los entes, se puede y debe afirmar que la totalidad de los entes **está-en-devenir**. Pero la ontología no sólo detecta **lo-que-está-allí,** sino **lo-que-está**. La afirmación (derivada de las premisas dialécticas que acabo de esbozar)de que “todo cambia con excepción del cambio” (Hegel), no puede ser arrastrada por la corriente inexorable del devenir. Inmovilizar el hecho del cambio, anular la posibilidad de transitar del cambio al no cambio, apuntalar con afirmaciones eleáticas la fluidez imperturbable del río heracliteano, es algo que “existe” de algún modo, pero no como **lo-que-está-allí**, en ese

lugar y en ese tiempo, sino simplemente como **lo-que-está**. **Lo-que-está-allí** tiene como forma de ser el devenir. Lo **que-simplemente-está** no tiene como forma de ser ese devenir. **Lo-que-está**, lo que simplemente **es**, pero no se da encarnado, por así decirlo, en el aquí y en el ahora, es el mundo de la **idealidad**, la **lógica,** las **matemáticas**. El concepto general de hombre, un silogismo bien construido, las tablas de verdad de Wittgenstein, etc., no nacen, se desarrollan y mueren como todos los entes y existentes que se hallan conformados por una mezcla indiscernible de materia y tiempo. Pero existe. Pero son. Y la ontología tiene que tomarlos en cuenta, máxime que, sin ellos, sin la capacidad abstractiva, lógica y matemática de la mente –ahora volcada a las inteligencias artificiales- no podríamos conocer lo que deviene.

3.Pese a los esfuerzos de cierto tipo de filosofía –concebida como metafísica- por conservar bajo su dominio las ciencias particulares e imprimir en ellas la impronta de sus "principios fundamentales", las ciencias no sólo fueron gradualmente independizándose y adquiriendo los prerrequisitos de su función –acotamiento del terreno, autonomía, métodos específicos, etc.- sino que muy pronto desarrollaron la necesidad de establecer puentes, lograr pequeñas o grandes síntesis, entrar, de diversas maneras, en relación unas con otras. Resulta muy importante tener en cuenta dos movimientos que casi son simultáneos: la tendencia de las ciencias a su separación de la filosofía y la tendencia de las ciencias, una vez independizadas, a la reunificación entre ellas. Pongamos el caso de las **ciencias fronterizas**: la química y la biología se desgajan del tronco común de la metafísica tradicional en la edad moderna. Surgen como disciplinas particulares, independientes, que laboran, de manera especializada, en regiones contiguas de la realidad natural. Pero como esta realidad es **una** –aunque las ciencias que estudian el campo sean dos- más temprano que tarde los químicos y los biólogos se vieron en la necesidad de analizar el o los puntos en que convergen y al propio tiempo se diferencian, o empiezan a hacerlo, las dos prácticas científicas. Surge así la **bioquímica** que es una de las **ciencias fronterizas** más características y fecundas. Como producto de esta irrefrenable tendencia histórica a las

síntesis científicas, en la actualidad hay un sinnúmero de **ciencias fronterizas** que intentan establecer nexos entre todas y cada una de las porciones de la realidad que divide la práctica científica para su examen, conocimiento y dominio práctico –en la medida en que esto sea posible. Cierto que existe también, y de manera vigorosa y a veces prioritaria, la tendencia a la especialización –o a la cada vez más singularizada operación científica- pero hay un momento en que el virtuosismo de la investigación del campo o del dominio **interno**, no puede avanzar, desarrollarse con la amplitud y la profundidad deseadas, si no se toma en cuenta el campo contiguo **externo**. ¿Por qué ocurre tal cosa? Ya lo dije: porque la naturaleza es una y la distribución de las regiones de lo real entre las ciencias, o entre cada vez un mayor número de ellas, es sólo una convención utilitaria y artificial para estudiar el cosmos del que el hombre forma parte. La **unidad material del universo**, la ontología de todo **lo-que-está-allí**, es la causa fundamental por la que los personeros de las **ciencias particulares**, tienden a establecer puentes, dan a luz ciencias fronterizas o encaminan sus pasos hacia la **interdisciplinariedad**.

En estas condiciones ¿qué ocurre con la filosofía? Con la vieja filosofía –de carácter metafísico- ocurre que no sólo pierde sus ramas –y todo el frondaje implicado en ellas-, sino que asimismo extravía sus raíces, porque no únicamente se evidencia en ella una tendencia de las ramas a su desgajamiento, sino que salta a la vista, con el cuestionamiento de las bases de la construcción metafísica, que el tronco filosófico tradicional empieza a secarse y marchitar... Al talar el “árbol de la filosofía”, al dejarlo sin ramas, sin tronco y hasta sin raíces, se niega la imagen consabida de la filosofía como una disciplina privilegiada, y por eso **intrusiva**, que fija los principios en los cuales tiene que moverse obligatoriamente la práctica científica. Si se quiere seguir hablando de filosofía –y muchos se empeñan en seguirlo haciendo- es necesario de toda necesidad transformar el status de esta disciplina y de su relación con las ciencias particulares. Hay que eliminar, por ejemplo, el **carácter intrusivo** de la vieja filosofía como ocurre en todos los sistemas filosóficos fundamentales –desde Platón y Aristóteles hasta Kant y Hegel, pasando por Descartes y Leibniz. Pero hay que suprimir, asimismo, el carácter metafísico de la filosofía que es, en lo esencial, la razón de fondo de su intrusividad y, de manera incuestionable, de la pérdida de sus ramas y de la sequedad de sus raíces. Parece, entonces que la solución va por el lado del viejo y el nuevo

positivismos. La filosofía no está **sobre** las ciencias, sino **entre** las ciencias. Aún más. La imagen del árbol-filosofía se invierte: ya el tronco filosófico –con las **raíces metafísicas**- no es el soporte de una ramaje científico que reverdece y florea, sino que el tronco es la unión de todas las ciencias y la copa o la fronda es ahora la filosofía...Ha surgido, pues, la **filosofía científica** (Reichenbach) o, como decían Comte y Spencer, la **ciencia de las ciencias**. Pero...

Pero la metafísica se esconde, se disfraza y mimetiza, pero no desaparece. Se oculta en su autonegación, porque ahora, al subordinar la filosofía a las ciencias, al darles a éstas la última palabra, la filosofía pierde su objeto y, al convertirse en algo así como la **coordinadora** de los datos proporcionados por las ciencias particulares, se halla supeditada a lo que digan estas últimas, sin preguntarse, sin investigar, las condiciones **reales** que hacen posible las ciencias. Sin preguntarse, sin investigar tal cosa porque las posibles respuestas que se den a esos interrogantes, o la práctica reflexiva a ellas asociada, son cuestiones **filosóficas**, seudoproblemas o nociones vacías porque están más allá o más acá de la positividad científica. **Mas esta posición reintroduce, de contrabando, la metafísica**. Se trata de una metafísica que ya conocemos: la metafísica del **idealismo científico**, de la unidad indisoluble entre el **esse**, como campo investigado, y el **percipi**, como dispositivo científico ordenador; se trata del **idealismo subjetivo**, se trata...¡de la **correlación de principio**!

Elocuente sentencia de Nietzsche es la de que si la física aprendiera a volar, se vendría abajo la metafísica. De aquí podemos concluir que la ciencia, como un ave a la que se le ha cortado las alas, vive, picotea, trabaja a ras del suelo, mientras la metafísica, dotada de alas, se pasea sin dificultades por el firmamento de lo trascendente. La frase de

Nietzsche puede adaptarse no sólo a la física, sino a cualquier ciencia: si la biología aprendiera a volar, sería inútil la metafísica, etc. Todavía más: si las ciencias, todas y cada una, aprendieran a volar, la metafísica sufriría un revés en su vuelo y se desplomaría en el acto. **Pero el caso es que la tarea de las ciencias no es volar**, por eso carecen de alas, y si alguna vez lo hacen –o dicho de manera más personalizada: si alguna vez un determinado hombre de ciencia lo hace- es que, además de ser científico y operar en el campo que le compete, se pone las alas del filósofo o del metafísico. El vuelo, las alas, el **ir-más-allá-de-las-ciencias** para investigar las condiciones **reales** de cada una de ellas y de todas en conjunto no es un tema científico, sino metacientífico y la filosofía es la única disciplina que tiene la capacidad de vuelo para llevar a cabo el vuelo ontológico porque su objeto, su tema, no es una región del todo sino el todo en cuanto tal.

Pero no todo lo que va más allá de la física es metafísica, no todo lo que trasciende la **correlación de principio** lo hace en dirección a la metafísica o a la creencia religiosa que introduce lo sagrado, misterioso o **numinoso** (R.Otto) como el núcleo central de la llamada ciencia primera. En contra de lo que opinan el empirismo lógico y la filosofía analítica o, antes, el empiriocriticismo y el empiriosimbolismo, **el materialismo filosófico no es una metafísica**, sino la filosofía que tiene las alas y el vuelo necesarios para impedir que los hombres de ciencia, teniendo tentaciones filosóficas, caigan en la metafísica y el idealismo. El papel de esta filosofía ya no es el de la filosofía tradicional –que tenía bajo su dominio las ciencias particulares- ni tampoco el de la filosofía positivista que, desdeñando la metafísica del **idealismo objetivo** –y en tal sentido el **estadio positivo** pretendía superar al **estadio metafísico**- se entregaba o se entrega a la metafísica del **idealismo subjetivo.** La filosofía de que hablo es, sí, **transobjetiva**, va más allá de la experiencia, pero hace tal cosa no para

encuadrar a esta última dentro de una **weltanschaung** filosófico-metafísica, sino, muy por lo contrario, para **vigilar, custodiar** que la práctica científica y otras actividades, no caigan en las ilusiones místicas, los prejuicios de la metafísica, las deleznables conductas de la superstición. Esta filosofía materialista ya no es ni metafísica ni intrusiva. La única prescripción que les hace a las ciencias es que no pierdan el paso, no echen mano de la milagrería, ni confundan el mundo natural con el (supuesto)mundo sobrenatural. El objeto de la filosofía es la **entidad del ente**. Afirmar esto es lo mismo que decir: su tema es el **ser en devenir** o, lo que tanto vale, la **materia semoviente**. **La** filosofía, este **materialismo dialéctico** que se halla apenas en su proceso de acumulación originaria, no sólo monta guardia para que las ciencias continúen **siendo lo que son** en la tarea infinita que tienen por delante, sino prestándoles ayuda a partir de ciertos conocimientos que le vienen, que le son propios, y la llevan a tenérselas que ver –porque es su tema- con la **unidad material del universo**, con la afirmación de que el **movimiento es absoluto mientras el reposo es relativo**, con la convicción de que en toda la realidad hay **un trueque de lo cuantitativo en lo cualitativo**, o, finalmente, con la afirmación primordial de la **infinitud del ser**.

Creo, entonces, que la imagen de **la** filosofía como un saber especial –el saber de la infinitud- que monta guardia frente a todas y cada una de las ciencias para que no se vayan a extraviar, difiere tanto de la imagen ”arbórea” tradicional, como de la imagen positivista del árbol invertido o de la concepción de la filosofía como **ciencia de las ciencias**.

Pero creo que **la** filosofía ha de tener también otro papel: **el de promover sistemáticamente la interdisciplinariedad. La** filosofía debe captar y generalizar lo que aparece como tendencia espontánea en algunas ciencias –o quizás en todas, pero con un impulso desigual de realización- es decir, la orientación a tender puentes, a interrelacionarse, a completarse mutuamente. **La** filosofía ha de promover no el **eclecticismo**, sino su nivel

más alto o su mayoría de edad: el **sincretismo productivo**. La razón por la que debe hacerlo ya la conocemos: porque la realidad tomada en su conjunto (y que es, ni más ni menos, el objeto de esta filosofía) guarda unidad consigo misma, es **una**, es la **unidad material del universo** y no puede ser investigada, conocida y, en la medida de lo posible, dominada, mientras las ciencias se hallen separadas, en oposición, contrapuestas. Así como la física, la química, la biología se encuentran en un profundo proceso de síntesis y unificación, lo mismo debe suceder entre lo bioquímico y lo psíquico, entre lo psíquico y lo social, entre lo social y lo histórico, etc. **La** filosofía también ha de ser partidaria de la especialización, y aun de la ultraespecialización, que es una tendencia natural de la práctica científica. Pero el requerimiento más importante de la filosofía es la interdisciplinariedad porque a los hombres de ciencia suele ocurrirles o puede pasarles que se encajonen o encapsulen en su disciplina y caigan en lo que se puede llamar el “narcisismo de la disciplina". El ideal **de** la filosofía es, pues, la creación de una nueva y más profunda síntesis de todas las ciencias.

CAPÍTULO XXIV

Hacia una teoría del papel que juega la afectividad en la producción

1. El hombre es un **animal práctico**. No es un ser que sólo intelige y razona, sino que modifica y crea. No es únicamente un **homo sapiens**, sino también un **homo faber**. Es un ente que teoriza la práctica y practica la teoría. Todos los productos de la civilización y la cultura, pero también los de la destrucción llevan el sello de la afectividad creadora del ser humano. Esta es la razón por la que, al iniciar este capítulo, cuyo tema es el papel que juega la afectividad en la producción cultural, estoy convencido de que resulta indispensable comenzar con la noción general del trabajo.

El trabajo implica, en efecto, cuatro elementos: la fuerza de trabajo, los medios de producción, la materia prima y el producto. Al aludir a la **fuerza de trabajo**, al sujeto o al trabajador, hago referencia a un ser que es la combinación no sólo de cuerpo y psique, sino, en la psique, de conciencia e inconsciente. Los **medios de producción** pueden ser **materiales** o **anímicos** (o psicogénicos, esto es, que nacen o se derivan de la psique). Los medios **anímicos** de producción se pueden dividir en **intelectuales** y **afectivos** . Los medios **intelectuales** de producción han sido ya analizados por nosostros; aunque ahora, al examinar el papel de la afectividad en la producción anímica y en el acervo cultural, dicho análisis sufre algunos cambios y matizaciones que conviene tener presentes.

Si el concepto de medios **intelectuales** de producción proviene de Althusser -y se genera en el ámbito doctrinal del marxismo-, aunque después haya sufrido ciertas modificaciones, la noción de medios **afectivos** de producción[1], se basa en el psicoanálisis en

[1] Concepto en el que ha insistido mi amigo José Remus

general y en los planteamientos freudianos en particular: se funda en un Freud que combate y supera el llamado **conciencialismo**, es decir, la psicología tradicional que se estructura a partir de la ecuación de igualdad entre conciencia y psique.

Una importante reflexión metodológica: aunque parto del supuesto de que los opuestos se dan **amalgamados** o **articulados** en la realidad (el producto sintetiza lo material y lo anímico, y lo anímico del producto reúne lo intelectual y lo afectivo), por método he decidido disociarlos y analizarlos por separado. No puede entenderse el **modus operandi** de una mezcla sin analizar el **modus operandi** de los factores que la integran.

Si los medios **intelectuales** de producción están constituidos por las ideas y los conocimientos obtenidos en la escuela y/o la experiencia, esto es, por toda esa **cadena discursiva** que implica sensaciones, percepciones, representaciones, conceptos, inferencias lógicas y metodología[1], los medios **afectivos** de producción están formados por el conjunto de impulsos, sentimientos y neurosis que pueden afectar al individuo: pasiones, temores, envidias, odios, entusiasmos, creencias, etc.[2]

La dicotomía medios **intelectuales** y medios **afectivos** de producción no sólo se relaciona con la diferencia tipológica entre lo **eidético** y lo **emotivo**, sino que se funda en la distinción entre **conciencia** e **inconsciente** (primera tópica de Freud) y, más exactamente,.en la organización sistémica de la psique en un **ello**, un **yo** y un **superyó** (segunda tópica de Freud).

Pondré un ejemplo en que se advierta nítidamente la conjunción de lo material y de lo anímico, por un lado, y de lo intelectual y afectivo, por el otro. Pero, además, donde se perciba sin confusiones cómo intervienen en el proceso creativo el **ello**, el **yo** y el **superyó**[3]

[1] Y más adelante veremos que los medios **intelectuales** productivos pueden "trabajar" sobre un material o una materia prima afectiva.
[2] Y, desde luego, sentimientos ambiguos, ambivalentes o "mal sintonizados": amor odio, atracción-repulsión, etc.
[3] Este ejemplo es, en realidad, el mismo que ponía Aristóteles para explicar su teoría de las cuatro variedades de causación.

El escultor emplea medios **materiales** de producción y materia prima (el cincel, el martillo y el mármol), asimismo medios **intelectuales** productivos (conocimiento de las reglas de la composición, perspectiva, etc.), también medios **afectivos** de producción (la disposición sentimental o la emotividad creadora) y todo ello en función de un ideal (artístico, humanista, etc.). El **yo** del escultor, entonces, utiliza medios **materiales**, medios **intelectuales** y medios **afectivos** (que se originan en el **ello**) en una producción que se hace en función de un **ideal** (de belleza, etc.) o sea a partir del requerimiento del **superyó**. El superyó (o ideal del yo) juega un papel extremadamente importante porque opera como la **causa final** o **teleológica** del acto creativo. El ideal a seguir, según los diversos casos, puede ser positivo o negativo, noble o innoble; pero, independientemente de su carácter y función social, representa siempre la finalidad que motiva, empuja o entusiasma al creador o productor a llevar a cabo su obra.

Los medios **intelectuales** de producción se hallan **en lo esencial** en la conciencia (o en la preconciencia). Los medios **afectivos** en el inconsciente (o en el **ello**), aunque pueden aflorar a la conciencia. El origen de los medios **afectivos** de producción es el mismo que el de las pulsiones: tienen en la biología su condición material posibilitante; pero operan inicialmente en aquella parte de la psique que es el inconsciente.

Es importante hacer notar que los medios **afectivos** de producción pueden ser no sólo **simples** (sentimientos, afectividad) sino **complejos** (en el sentido que le daban a este término Jung y Freud). El complejo de Edipo, el complejo fraterno, el complejo de castración, etc., pueden jugar un papel decisivo -y en ocasiones totalmente inconsciente- en el acto creativo. Las mismas **neurosis** -cuyos síntomas se fundan, como se sabe, en una moción pulsional reprimida- pueden incorporarse al acto creativo, influir en su forma y contenido y transmutar su energía en una de las formas posibles de la sublimación.

Pero antes de pasar adelante, conviene hacer una diferencia entre **pulsiones** y medios **afectivos** de producción. las pulsiones son mociones que buscan un objeto -que puede ser exterior o el propio cuerpo- que les produzca satisfacción. Su naturaleza es la búsqueda de autocomplacencia, no de transformación productiva[1]. Se basan en el **principio del placer** y al ser obstaculizadas por la represión producen disfunciones neuróticas. Los medios **afectivos** de producción son también pulsiones, pero caracterizadas por tener un destino particular: no son pulsiones sólo basadas en el **principio del placer**, sino en el **principio de la transformación** o, si se prefiere decirlo así: son pulsiones que frecuentemente hallan placer en la transformación. Son pulsiones, pues, que intervienen en un acto transformador o que, por medio del esfuerzo productivo, se **desplazan** o **transfieren** al producto elaborado.

Detengámonos un tanto en la dicotomía freudiana del **principio del placer** y del **principio de realidad**. El principio del placer emerge de la organización corporal del individuo. No es una decisión o una idea. No es un negocio de la conciencia. Es una pulsión. Pero no una pulsión **específica** -como la sexual- que se desarrolla en los límites de su encuadramiento energético, sino lo que podríamos llamar una **pulsión englobante** que tiene tantos cuerpos o lugares donde encarnar como pulsiones específicas -amor, agresividad, etc.- se vayan delineando en el almacén del inconsciente. El **principio de realidad** no es un principio antagónico al anterior. No es un principio del displacer. En cierto modo, es un principio que "persigue iguales fines" (Freud) que el principio del placer; pero después y sólo después de que el yo -oyendo la triple voz de la **realidad**, el **superyó** y el **ello**- se sitúa en la postura más realista y calculada posible para obtener el mayor grado de placer que las

[1] Freud escribe que: "La **meta** (Ziel) de una pulsión es en todos los casos la satisfacción que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión", "Pulsiones y destinos de pulsión" en **Sigmund Freud, Obras Completas**, T. XIV, Amorrortu editores, p. 118

condiciones internas y externas le permitan. Freud escribe: “Al domeñar de este modo las mociones del ello, sustituye el principio del placer, que antes era el único decisivo, por el llamado **principio de realidad**, que por cierto persgue la misma meta final, pero toma en consideración las condiciones impuestas por el mundo exterior real. Más tarde el yo aprende que además de esa **adaptación** al mundo exterior, que acabamos de decribir, hay otro camino para asegurar la satisfacción. También es posible intervenir en el mundo exterior **alterándolo** y produciendo en él deliberadamente aquellas condiciones que posibiliten la satisfacción. Esta actividad se convierte luego en la operación suprema del yo”[1]. A partir de esta cita, me gustaría volver a hablar de tres principios: el **principio del placer**, el **principio de realidad** y el **principio de transformación**. La sustitución del **principio del placer** por el **principio de realidad**, puede acarrear para el individuo tales o cuales ventajas; pero representa, al propio tiempo, como lo reconoce Freud, una “adaptación al medio exterior”. Muchos terapéutas y muchos pacientes se conforman con esto. Aún más. El propio Freud, aunque teóricamente se refiera a lo que he llamado el **principio de transformación** (que está en la base de toda producción) y aunque, incluso, llegue a decir que constituye “la operación suprema del yo”, en la práctica analítica y en la mayor parte de sus formulaciones teóricas hace un énfasis indiscutiblemente mayor en el **principio de realidad** -y sus consecuencias adaptacionistas- que en el **principio de transformación**. El **principio del placer** no surge de la nada ni se gesta por generación espontánea en la razón o en la voluntad conscientes, sino que -insistiré- es producto de la conformación y el funcionamiento del cuerpo humano. Conviene subrayar, siguiendo a Freud, que el tipo de relación existente entre este principio y el **principio de realidad** es, simultáneamente, de unidad y de contraposición, ya que el **principio de realidad** se opone al **principio del placer** no para

[1] “¿Pueden los legos ejercer el análisis?” (1926) en **Sigmund Freud, Obras Completas**, T. XX, op. cit., p. 188.

sofocarlo o nulificarlo del todo, sino para satisfacer, en los marcos de lo posible, algunas de sus demandas. El **principio del placer** funda, pues, en cierto sentido, al **principio de realidad**. Hay que añadir, por otro lado, que el **principio de realidad** sustenta a su vez al **principio de transformación**. Sólo es posible, en efecto, transformar lo dado, o coadyuvar a su modificación, si, abiertos a su comprensión por medio del **principio de realidad**, nos hacemos una idea aproximadamente correcta de su carácter, situación y contenido. Pero de la misma manera en que he afirmado que la base del **principio de realidad** es el **principio del placer**, me gustaría señalar que el fundamento originario del **principio de transformación** es asimismo el **principio del placer**[1]. Hay un hilo conductor que enhebra el principio del **placer** con el de **realidad** y con el de **transformación**. Dicho en lenguaje freudiano, los principios de **realidad** y de **transformación** "persiguen iguales fines" en fin de cuentas que el **principio del placer**, aunque con dos diferencias importantes: el **principio de realidad** le dice al yo -a la parte consciente del yo- qué aspectos del **principio del placer** y en qué proporciones pueden ser satisfechos **en una circunstancia social, familiar e individual determinada**; el **principio de transformación**, por su lado, le esclarece al mismo yo qué aspectos de lo social, lo familiar y lo individual hay que transformar **para** que el **principio del placer** o, mejor, ciertos aspectos o demandas de este principio, puedan finalmente satisfacerse.

Los medios de producción, o algún aspecto de ellos, se proyectan o desplazan al producto y reaparecen en él. Un concepto que nos puede servir para describir este proceso es el de **transferencia**. Los medios **materiales** de producción se transfieren de algún modo a las mercaderías producidas. Si tomamos en cuenta la diferencia entre el **capital fijo** y el

[1] Dice Freud: es "el programa del principio del placer el que fija su fin a la vida", "El malestar en la cultura" (1930) en **A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud**, volumen a cargo de Néstor A. Braunstein, S. XXI, 3ª de., 1985, pp. 35-36.

capital circulante, advertimos que mientras el **capital fijo** (la maquinaria, las instalaciones, etc.) se caracteriza, durante el tiempo que dura su empleo y período de desgaste, por llevar a cabo una transferencia de la **modelación técnica** al producto, el **capital circulante** se caracteriza por realizar un **desplazamiento corpóreo** al producto[1]. En el **capital fijo**, la transferencia se realiza por partes; en el **capital circulante** se lleva a cabo de golpe. La transferencia material implica una transferencia de valor. Sin hablar aquí de la plusvalía, todo producto reproduce el valor del capital circulante empleado en su elaboración y de la parte que le corresponde, proporcionalmente hablando, al dividir el tiempo de empleo y desgaste de la máquina, etc., por las jornadas productivas tenidas durante dicho tiempo. El concepto de transferencia es necesario, por consiguiente, no sólo para entender el desplazamiento material de los medios productivos al producto destinado al cambio y, por ende, para explicarse un primer enlazamiento entre la esfera de la producción y la esfera de la circulación, sino para comprender el desplazamiento de volúmenes de valor desde los medios de producción hasta los productos. No obstante ello, si nuestra preocupación fundamental estriba en tomar conocimiento del valor de la mercancía, no basta la división del capital en capital fijo y capital circulante, porque hay ciertas partes del capital circulante que no generan valor (por ejemplo las materias primas y las auxiliares) en tanto que hay otras que encubren la gestación de valor, tanto del que se requiere para reproducir el valor de la fuerza de trabajo, como del que se necesita para generar un plusvalor. Esta es la razón por la cual la división del capital en capital constante (c) y capital variable (v), a diferencia de la dicotomía precedente, nos proporciona una idea más clara de lo que sucede con la transferencia de valor. El capital constante, en efecto, es aquella parte del capital que se

[1] La **transferencia material** (sin hablar por ahora del valor) tiene, pues, dos formas: la **modelación técnica** (la forma cualitativamente diferenciada que le da la máquina o el instrumento de trabajo a su producto) y el **desplazamiento corpóreo** (la asimilación de ciertos insumos --materias primas y auxiliares-- en y por la mercancía).

invierte en la adquisición del capital fijo y de aquella porción del capital circulante que está representada por las materias primas y las materias auxiliares y que, al tener lugar el proceso productivo, transfiere su valor a las mercancías. El capital variable, en cambio, es aquella parte del capital que se invierte en la adquisición de una mercancía **sui generis** -la fuerza de trabajo- que tiene la capacidad no sólo de crear un valor correspondiente al suyo propio, sino de generar un excedente. El **valor de la mercancía** es c+v+p. Y el **producto de valor** sólo v+p. El producto de valor se obtiene, por consiguiente, al restarle a la mercancía la mera transferencia de valor (o trabajo pretérito) y al mostrar en toda su pureza la fuente del nuevo valor (o trabajo presente). El concepto de transferencia es básico, entonces, no sólo para diferenciar el capital fijo del capital circulante, sino el capital constante del capital variable.

Cuando afirmo que los medios **anímicos** de producción se **transfieren** al producto, empleo un concepto de origen marxista. No estoy aludiendo al concepto freudiano de transferencia. Si tomamos en cuenta que la transferencia, desde el punto de vista psicoanalítico, es "la sustitución de una persona anterior por la persona del médico" (Freud) o sea que es siempre la reproducción de la identificación y/o la elección de objeto que se tuvo "por una persona anterior" (generalmente los padres) y que ahora se proyecta a "la persona del médico", hallamos algunas diferencias importantes entre el concepto marxista y el concepto freudiano de transferencia; pero también algunas coincidencias. La transferencia en el sentido freudiano es siempre involuntaria e inconsciente[1]. La transferencia en el sentido marxista es invariablemente el resultado de un acto deliberado de producción. Aun suponiendo que el productor no sea consciente de cómo y por qué el valor del **trabajo muerto** se transfiere al producto, cuando realiza deliberadamente un trabajo incorpora

[1] No sólo aparece en la terapia psicoanalítica, donde asume la forma de neurosis de transferencia, sino que surge, o puede surgir, en las relaciones interhumanas que se establecen en la vida cotidiana.

trabajo pretérito a la mercadería producida[1]. De la misma manera, aun suponiendo que el fabricante de un producto cultural ignora de qué modo y por qué razón sus medios **afectivos** de producción se transfieren al producto, cuando lleva a cabo voluntariamente dicho trabajo, reproduce de alguna manera la afectividad en lo producido. Lo diré de este modo: tanto el trabajo manual como el trabajo intelectual tienen la virtud no sólo de elaborar productos materiales e intelectuales sino de desencadenar la afectividad del productor e incluso, si es el caso, de transferir sus medios **afectivos** de producción a lo elaborado. La transferencia en el sentido marxista es una **conservación**: el valor del **trabajo muerto** se **conserva** en el producto. La transferencia en el sentido freudiano es una **reedición**: la relación familiar vivida en la niñez se **reedita** en la clínica o la vida actual. La transferencia marxista viene de un pasado inmediato e intencional: los componentes del capital constante que transferirán su valor al producto (máquina, materias primas, etc.) han sido creadas con antelación al acto productivo en que interviene el trabajo vivo **para** que él tenga lugar. La transferencia freudiana viene de un pasado mediato y no tiene nada que ver con lo intencional: la conducta reeditada en la situación psicoanalítica o en la vida cotidiana proviene de una relación familiar, vivida con una gran carga de afectividad en la niñez del individuo, y que, aunque no tiene nada que ver con la **intención** de reproducirse, se transfiere a la situación presente. No obstante, aunque la transferencia en sentido marxista es un concepto esencialmente económico y la transferencia en sentido freudiano es una noción fundamentalmente psicológica, no deja de haber un punto de contacto entre ambos planteamientos: en los dos casos algo generado con anterioridad reaparece (se conserva, se reedita) en lo nuevamente generado.

[1] La razón fundamental de ello reside en el hecho de que la fuerza de trabajo no sólo tiene la capacidad de crear nuevo valor (v + p), sino de posibilitar la transferencia de valor del trabajo pretérito (c) al producto.

Como ya dije, en el producto material elaborado por un proceso de trabajo determinado no sólo se incorpora trabajo pretérito (materias primas, etc.) sino también trabajo vivo. Algo similar ocurre con el trabajo intelectual. Si tomamos en cuenta la tesis althusseriana de las tres generalidades -en que a la Generalidad I corresponde la **materia prima intelectual**, a la Generalidad II los **medios intelectuales de producción** y a la Generalidad III el **nuevo producto intelectual elaborado**- podríamos decir que en la G. III no sólo encarna y se transfiere la G. I (o sea que en el producto reaparece, metamorfoseada, la materia prima), sino también la G.II (el producto intelectual conlleva de algún modo los instrumentos o la metodología que coadyuvaron a su creación). La G. II se transfiere a la G. III o, lo que tanto vale, los medios **intelectuales** de producción se reproducen en el producto de dos formas: como **modelación técnica** y como **desplazamiento "corpóreo"**.

Decía con anterioridad que la **modelación técnica** es la forma cualitativamente diferencida que le da la máquina o el instrumento de trabajo a su producto, y que el **desplazamiento corpóreo** es la asimilación de ciertos insumos -materias primas y auxiliares- en y por la mercadería. Lo mismo podemos decir respecto al trabajo intelectual. La G. II **modela técnicamente** a la G. III. El nuevo producto, en efecto, es el resultado de trabajar una materia prima mediante un instrumental metodológico que la metamorfosea hasta darle un nuevo status teórico. Pero la G. III también se enriquece con los conocimientos, la información, etc., que le proporciona la G. II. La fuerza de trabajo que está detrás de la G. II tiene la capacidad, entonces, no sólo de **modelar técnicamente** (en y por su metodología) a la materia prima intelectual, sino de llevar a cabo el **desplazamiento "corpóreo"** de sus conocimientos, comparaciones, información que enriquecen al producto.

Cito a continuación un ejemplo en que la transferencia[1] de los medios **afectivos** de producción resulte evidenciada. Supongamos que un sacerdote católico decide pronunciar desde el púlpito un discurso navideño. Los conocimientos bíblicos y hagiográficos constituyen su G.II, esto es, sus medios **intelectuales** de producción. Los sentimientos de pasión, optimismo, nostalgia, etc., con que lo hace -y que se plasman en su discurso- conforman su G. II **afectiva**. Su materia prima o sea su G. I no puede ser otra que su **vocación creadora específica** o su **deseo de crear un producto de divulgación religiosa[2]**. Adviértase, entonces, que la G.II puede descomponerse en G.IIa (**intelectual**) y G.IIb (**afectiva**). Y tómese en cuenta, asimismo, que a la G.III, o, sea al producto realizado (a la pieza de oratoria sagrada que se pronuncia en el púlpito) se transfieren la G.I (el deseo de crear el producto), la G.IIa (los conocimientos de la historia sagrada) y la G.IIb (los sentimientos desencadenados durante el acto creativo).

No hay que olvidar, por otro lado, tema al que tornaremos más adelante, que la producción es por lo general producción **para** otro. No podemos olvidar que el **telos** actúa como causa movilizadora esencial de la fuerza de trabajo. Innumerables son los ejemplos, que podrían ser traídos a colación, sobre la presencia o incorporación de los medios **afectivos** de producción en la faena y en el producto que se crea con ésta: la introducción de música en las fábricas, la introyección del fanatismo religioso o ideológico en los ejércitos, la concepción japonesa de la empresa como “familia productora”, la manipulación llevada a cabo por la T.V., etc., etc. Son tantos ejemplos y tienen un carácter y una función tan diferentes que se precisa analizar esto con más cuidado, atención y espíritu crítico.

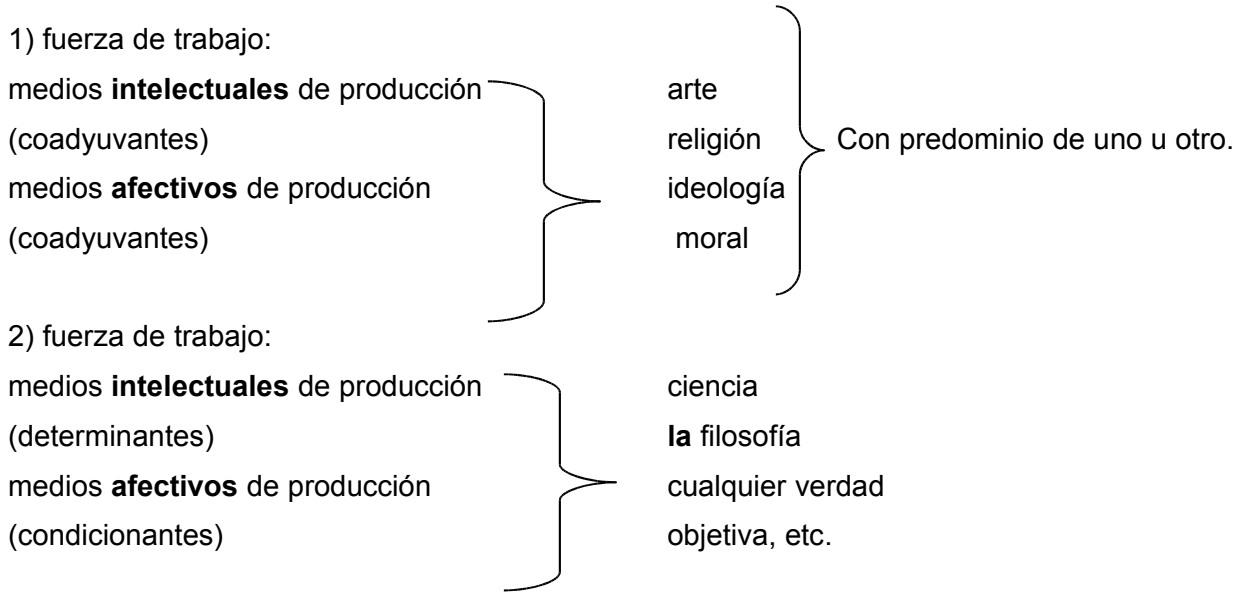
[1] De la G. I a la G. III y de la G. II a la G. III.
[2] La materia prima afectiva se vincula con el superyó o sea con el ideal perseguido en el acto creativo.

En general, hay que sostener este principio: los medios intelectuales de producción conllevan medios afectivos de producción y viceversa. El concepto mediante el cual nos es dable entender esta colaboración de los **medios anímicos** (G.IIa y G.IIb) en la elaboración del producto es la **codeterminación**. No sólo el producto puede estar codeterminado por los medios **materiales** y **anímicos** de producción, sino que la parte anímica del producto puede estar codeterminada por los medios **intelectuales** y **afectivos**: es lo que podríamos denominar la **doble codeterminación de un producto**.

En la codeterminación **anímica**, los dos factores pueden ser: o bien **ambos coadyuvantes**, o bien **uno determinante** y **el otro sólo condicionante**. En el primer caso, tanto los medios **intelectuales** como los medios **afectivos** de producción se transfieren al producto y, entremezclados en él, conforman su naturaleza y cualidad. En el segundo caso, mientras uno, el determinante, se transfiere a lo producido, el otro no se transfiere. En el condicionamiento hay participación creativa, pero no transferencia. En la ciencia, o en cualquier verdad objetiva, los medios **intelectuales** de producción son determinantes, mientras que los medios **afectivos** productivos sólo condicionantes. los primeros se transfieren al producto -la obra, por ejemplo, es el resultado de la modelación técnica-, los segundos estuvieron presentes, actuaron e influyeron en la producción y, por consiguiente, son codeterminantes de ella en unión de los otros, pero no forman parte de la esencia del producto. Cuando Copérnico, Newton, Laplace, Darwin, Mendel, Einstein, etc., llevaron a cabo sus grandes descubrimientos es no sólo posible sino probable que se hayan sentido embargados por tales o cuales manifestaciones de la afectividad (curiosidad, misticismo, deseo de sobresalir, temor, etc.); pero estos elementos de la afectividad que hicieron acto de presencia en su práctica científica, y que por ello operaron como medios **afectivos** de

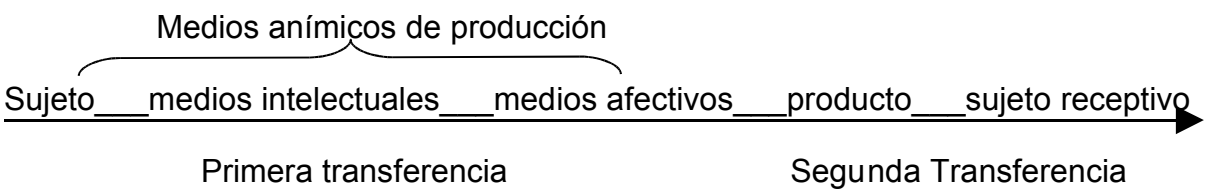
producción, sólo fueron una condición afectiva posibilitante de su trabajo y carecieron de la virtud transferencial de otros factores, como lo muestra el hecho de que en la naturaleza del producto (basada en la apropiación epistemológica de un aspecto de la realidad) no juegan ningún papel.

A partir de esta concepción de la codeterminación se puede hacer la siguiente clasificación inicial de los productos culturales:



2. La producción es, sin embargo, una producción **para** el consumo. No sólo hay una transferencia **en la elaboración** (que va de los medios **afectivos** e **intelectuales** de la producción al producto), sino una transferencia **en la divulgación** (que va del producto al consumidor). Se trata del acceso del producto anímico a la esfera del intercambio.

El esquema de la **doble transferencia** es, pues, éste:



Condición esencial para que se lleve a cabo la segunda transferencia (o **transferencia-divulgación**) es la receptividad del sujeto consumidor. La **receptividad** es la disponibilidad o apertura para recibir y asimilar el mensaje; implica también actitudes y comportamientos intelectuales y afectivos de aceptación, etc., por parte del sujeto receptivo. Los difusores de creaciones culturales que incluyen mensajes afectivos, frecuentemente realizan productos destinados a **preparar el terreno** para que otros mensajes, que requieren de esa labor previa (o de varias consecutivas), sean "inoculados" finalmente al público. Cuando los medios masivos de comunicación difunden cotidianamente en películas, telenovelas, noticiarios, etc., la idea de la violencia como un ingrediente "natural" y necesario de la naturaleza humana, sin lugar a dudas están preparando el terreno para que en el espectador exista una receptividad positiva frente a la posibilidad de guerras, represiones, invasiones o genocidios.

Al hablar de la **producción** y el **consumo** de los productos culturales, no me estoy refiriendo al aspecto mercantil (aunque éste existe o puede existir) sino a dos **actividades estructurales** que se dan articuladas: la elaboración del producto **destinado** a su asimilación, y la asimilación del producto-mensaje por parte de su destinatario. Es cierto que el productor puede vender su mercancía **intelectual-afectiva** (M) a cambio de una suma determinada de dinero (D) a una empresa determinada, por ejemplo una casa editorial, y es verdad que el consumidor individual puede invertir una suma determinada de dinero (D) a cambio del poducto cultural (verbigracia la mercancía libro) que le ofrece dicha editorial (M). Pero lo que nos interesa ahora no es el intercambio de mercancías sino lo que sucede al margen de la **venta** o de la **compra**, esto es, cómo se confeccionó el libro (producción) y cómo fue asimilado (consumo). Nos interesa además otro punto: el **consumo productivo** realizado por ese conjunto de empresas (como la casa editorial) que se ubican entre los

productores -frente a los cuales son demandantes- y los consumidores -ante quienes son oferentes. Marx habla de dos tipos de consumo: el **consumo individual** y el **consumo productivo**. Hay fábricas, en efecto, que producen para el **consumo individual** (por ejemplo un taller productor de zapatos); pero hay otras que elaboran instrumentos o máquinas destinadas al **consumo productivo** (por ejemplo una factoría de los instrumentos productivos requeridos para hacer zapatos). La fábrica productora de instrumentos de producción le vende sus mercancías a la fábrica productora de zapatos, la cual vende al público sus mercancías-zapatos. La cadena de consumos productivos puede ser más o menos extensa; pero tiene que terminar en el consumo individual. Conviene hacer énfasis en que ciertos medios **anímicos** de producción se utilizan no para el consumo individual, sino para el consumo productivo. En lo que a los medios **intelectuales** de producción se refiere, por ejemplo, el autor de un libro de preceptiva y versificación produce para que los poetas escriban después de conocer las reglas: en lo fundamental no escribe para el público, sino para el poeta que necesita **conocer** los cánones de la versificación y los puntos de vista de la poética, es decir, que requiere hacer un **consumo productivo** antes de escribir para el **consumo individual** de sus lectores. En lo que a los medios **afectivos** de producción alude, el compositor que crea una canción para un programa de TV, lo destina asimismo a un consumo productivo. El programa, en efecto, hará uso de esa canción, como de otros elementos creativos, en la forma de un consumo, pero no individual, sino productivo, destinado, ahora sí, a un consumo terminal posterior. Un guionista cinematográfico, finalmente, emplea medios **anímicos** de producción (intelectuales y afectivos) **para** el consumo productivo del cineasta o de la empresa cinematográfica contratante, los cuales consumirán productivamente su creación con el objeto de ofrecer un producto destinado al consumo individual del público de las pantallas grandes o chicas.

Adviértase que, en la sociedad capitalista contemporánea han aparecido una serie de empresas, cada vez más fuertes y numerosas entre los productores de cultura y los consumidores[1]. Todas estas empresas cumplen una función **mediadora**: son empresas dedicadas al **consumo productivo**. Además del Estado, que juega o puede jugar un papel esencial al respecto, nos hallamos con que la TV, el cinematógrafo, la industria editorial, la radio, la publicidad en sus múltiples formas, las direcciones de difusión cultural de las universidades privadas, etc., se ven en la necesidad de **demandar** constantemente productos culturales a los creadores individuales con el objeto de **consumir productivamente** esas elaboraciones y **ofrecerlas** al consumo individual de un público determinado. Frecuentemente, las empresas demandantes condicionan al productor individual que trabaja para ellas. Hacen que los creadores lleven a cabo sus obras dentro de los parámetros o el encuadramiento intelectual-afectivo que a ellas y a su afán de ideologización masiva les conviene. El productor que no se ciñe a estas disposiciones, que genera su creación al margen o a contrapelo de las **intenciones conformadoras** de la empresa (manipulación de masas, mensajes subliminales, generación de necesidades ficticias, etc.) y que se rehusa terminantemente a elaborar un producto enajenado por los intereses mercantiles e ideológicos (intelectual-afectivos) de la empresa demandante, corre el riesgo de que sus elaboraciones no sean adquiridas por la empresa o de que, tras de ser sometidas a la censura, sean modificadas en tales o cuales aspectos para adecuarlas al producto destinado al consumo individual de los espectadores o del público en general.

[1] Empresas que, de común, caen dentro de los procesos de concentración y centralización y generan grandes monopolios de la cultura. Tal el caso de las empresas mexicanas Televisa y Televisión Azteca.

Examinemos en un caso específico -en la **ideología**- el funcionamiento de la primera transferencia (o **transferencia-elaboración**) y de la segunda (o **transferencia-divulgación**). La ideología tiene una **forma** (su apariencia de verdad objetiva, de validez general o de "algo deseable") y un **contenido** (servir a los intereses de una clase social, una institución social o un grupo determinado). Por este divorcio entre su fenómeno y su esencia, la ideología puede ser caracterizada como una práctica teórica -y también, desde luego, con elementos afectivos[1]- que se presenta como **deformante-conformante**: **deforma**, en efecto, la verdad, o parte de ella, con el objeto de **conformar** a la sociedad en su conjunto de acuerdo con los intereses de una clase social, etc. Lo **deformante** tiene que ver con la **transferencia-elaboración** y lo **conformante** con la **transferencia-divulgación**. La ideología cumple su papel si y sólo si la primera y la segunda transferencias operan sin interrupciones. Si hay un individuo o un grupo social que ofrezca resistencias a la **transferencia-divulgación** (por ejemplo, porque es un crítico científico de la ideología o porque pertenece a otra ideología) no hay **receptividad**, la transferencia-divulgación se estanca y el propósito conformante o cohesionador de la ideología se anula.

Resulta conveniente recordar que, desde el punto de vista de la posesión o no de medios **intelectuales** de producción, la sociedad se desdobla en dos clases: **clase intelectual** y **clase manual**. Hay que añadir a esto que, desde el punto de vista de los medios **afectivos** de producción, la colectividad se divide en dos agrupamientos: los que llevan a cabo la **primera transferencia** (la **elaboración**) o sea los productos culturales (pero que lo hacen **en vista** a la divulgación), y quienes reciben dichos productos (los consumen) y

[1] Conviene subrayar, en efecto, que la ideología posee no sólo elementos intelectuales: para que la ideología "prenda" en la gente se necesita que conlleve una **carga afectiva** recibida sin problemas por el consumidor.

autorrealizan la **segunda transferencia** (la **divulgación**). O sea, los productores y los consumidores.

Estas dos dicotomías (de lo intelectual/manual y de la producción/consumo **afectivos**) están, en general, entrelazadas hasta formar una sola: el dueño de los medios **intelectuales** de producción es quien, de común, lleva a cabo, en su obra, la **transferencia-elaboración** afectiva **para** divulgarla[1]. Los trabajadores manuales y el resto de la sociedad son quienes, con su **receptividad** -con una receptividad a menudo condicionada previamente- autorrealizan o asumen la **segunda transferencia**[2]. Desde luego que también hay un proceso de producción-consumo inter-intelectual: algunos intelectuales producen una obra destinada a otros intelectuales.

Todos los hombres tienen afectividad y todos pueden ponerla en disposición de producir. Pero no se puede confundir la afectividad **del** productor (transferida al producto o condicionante de él), con la afectividad-mensaje **para** el consumidor (o sea un producto creado con los **ingredientes de la afectividad** necesaria para **conformar** de cierto modo al público). La primera es **espontánea** y las más de las veces inconsciente. La segunda es **deliberada** y en el mayor número de las ocasiones consciente.

La **transferencia-divulgación** se funda en un **juicio intelectual**. No es algo que ocurra, en términos generales, de manera fortuita e involuntaria, sino que responde a un

[1] Mediado, desde luego, por las grandes empresas de **consumo productivo** que operan como aparatos ideológicos de Estado y que son los grandes dispositivos que posee la sociedad actual para reproducir incesantemente sus condiciones de existencia.
[2] Dicho de otra manera: la **clase intelectual** no es la única clase productora de cultura; pero sí la productora de ella por excelencia (y la cultura es el acervo de los productos codeterminados por lo intelectual y lo afectivo). El resto de la sociedad -desde los burgueses hasta los manuales pasando por la pequeño-burguesía- constituye el mosaico de clases que **consume** la cultura producida.

propósito, a un **juicio hipotético**. El **juicio hipotético**, en efecto, presupone la inferencia contenida en la fórmula: "si... entonces": **si** deseo influir a un grupo social determinado en cierto sentido, **entonces** tengo que elaborar un producto con tales y cuales características y hacérselo llegar por la vía apropiada. La **segunda transferencia** se basa, asimismo, en un **juicio teleológico**. El **juicio teleológico**, por su parte, comprende la inferencia contenida en la fórmula: "creo un producto **para**"... El juicio intelectual mediante el cual opera la transferencia-divulgación es, en resumidas cuentas, un **juicio hipotético-teleológico** cuya fórmula es la siguiente: "si creo **para**... entonces". El juicio hipotético-teleológico se vincula con el ideal (o el super-yo del trabajador) ínsito en el acto creativo[1].

Los medios de producción, como su nombre lo indica, están con el producto que van a generar en una relación de **medio/fin**. Se puede decir: para crear este producto **intelectual** (por ejemplo un diagnóstico económico) **se requieren** estos **medios intelectuales** productivos, y también: para gestar este producto **afectivo** destinado a los otros (por ejemplo un sentimiento nacionalista) se necesitan estos medios afectivos de producción. En las expresiones "se requieren" o "se necesitan" aparece con toda claridad el **juicio hipotético-teleológico** que vincula el fin de la producción (afectar o producir un efecto) y el **medio** o los **medios** de que se vale (el producto que contiene elementos afectivos destinados a...). Aquí se advierte, por tanto, que lo que aparece como **fin** en la **primera transferencia** (o sea el producto elaborado), se transmuta en **medio** respecto a la **segunda** ya que la nueva **finalidad** es modificar o afectar en algo a los sujetos receptivos. El juicio hipotético-teleológico es un **juicio intelectual** no sólo porque ve la realización del

[1] Las empresas de consumo productivas se basan invariablemente en el juicio hipotético-teleológico y cumplen la función intelectual-afectiva de preparar la segunda transferencia destinada al consumo individual.

proceso bajo una **hipótesis** o porque visualiza el **telos** de la creación, sino porque toma en cuenta el **doble papel** de fines y medios que juegan ciertos elementos.

El juicio hipotético-teleológico es la encarnadura del ideal. El productor crea algo con la finalidad de... No crea por crear. Toda producción persigue algún resultado. Es claro que hay ideales positivos (que frecuentemente hacen acto de presencia en la práctica científica, artística, auténticamente filosófica, etc.). Pero también hay ideales negativos (que encarnan en la manipulación ideológica, la práctica de la intolerancia, la discriminación racial, etc.)

Como la afectividad **utilizada** (la afectividad "puesta" en el producto **para** afectar al consumidor) es consciente y deliberada, se halla sometida a un **juicio intelectual** y, por ende, a los medios **intelectuales** de producción. Cuando un ayatola dice: voy a hacer un producto (una oración, un discurso, un libro), y voy a hacer uso de las **mass media para** divulgar mi creencia, está convirtiendo su afectividad religiosa en materia prima de una práctica consciente y deliberada y, por tanto, intelectual, o sea de una práctica fundada en ese juicio intelectual que es el juicio hipotético-teleológico y en el ideal a seguir que presupone.

No deben confundirse los medios **intelectuales** de producción con los medios **racionales** de ella. Todo lo racional es intelectual, pero no todo lo intelectual es racional. Hay elementos que están en la conciencia, que pueden ser dispuestos de manera discursiva, que pueden cumplir, en una palabra, una función intelectual; pero que no son racionales. Los conocimientos eruditos de la Biblia, el Corán, el Tao Te King, etc., pueden servir de medios **intelectuales** de producción, pueden ser utilizados como medios y fines

para obtener resultados que tengan que ver tanto con la inteligencia como con el sentimiento. Son “conocimientos” o “información” que, con independencia de su grado de objetividad, pueden ser instrumentados **desde** la conciencia.

Lo característico de los medios **intelectuales** de producción es que son medios **psicogénicos** conscientes destinados a elaborar un producto **intelectual**. Desde luego la afectividad utilizada deliberadamente carece en sí misma de **contenido racional**; pero sí es o ha acabado por ser consciente y se halla sometida a un proceso creativo, apoyado en el juicio hipotético-teleológico, en que la batuta es llevada por los medios **intelectuales** de producción. En consecuencia, detrás de la **afectividad utilizada para**... está la **clase intelectual**: o sea la clase que opera con un material psicogénico[1].

La afectividad **espontánea** no es de clase. Es personal, familiar, de cada quien. Pero no sólo existe un monopolio de los medios **intelectuales** de producción[2], sino también **afectivos**. Pero entiéndase bien: no de cualquier afectividad, sino de los medios **afectivos** de la producción realizada **para** la divulgación.

Todo mundo tiene afectos. Pero no todos están en posibilidad de crear productos de “alta cultura” o de “cultura influyente” -ciencia, filosofía, ideología, arte, religión, moral, etc.- destinados a modificar a los otros, complacerlos, enriquecerlos o manipularlos. Ahora bien, ¿quién monopoliza los medios **afectivos** de producción **utilizados** en la producción cultural

[1] Miembros de la clase intelectual no son sólo los creadores independientes que trabajan para una empresa cultural, sino muchos de los empleados directos de ella.
[2] Como también lo hay, como es obvio, de medios **materiales** productivos.

para conformar o modificar a la sociedad? No es un agrupamiento social específico y separado, sino que es la propia **clase intelectual**[1].

En la sociedad capitalista, los **factores afectivos** utilizados por la clase intelectual están puestos al servicio, fundamentalmente, de la explotación capitalista. En las llamadas sociedades "socialistas", se hallaban orientados a reproducir el poder, los privilegios, intereses e intenciones de la **clase intelectual** (burocrático-tecnocrática) en el poder. En una palabra, eran utilizados para reproducir, sin alteraciones sustanciales, la división vertical y horizontal del trabajo.

Tan es la **afectividad utilizada** un monopolio de la **intelligentsia** que los creyentes de todos los credos se ven en la necesidad de adquirir y emplear medios **intelectuales** de producción para divulgar sus creencias. Todos los individuos que pretenden utilizar los medios **afectivos** de producción (como afectos-mensaje) para influir en la colectividad, independientemente de que sean místicos, moralistas, políticos, educadores, etc., **tienen que convertirse en intelectuales** o, por lo menos, darle una forma intelectual "coherente", "inteligente", "lógica" a su discurso. No es que no existan agrupamientos en que predomine la fe, los sentimientos y lo irracional y en donde el uso de la inteligencia no sea lo prevaleciente; pero si la propaganda **afectiva** de esos grupos quiere abarcar a sectores más amplios de la colectividad, tiene que echar mano necesariamente del juicio hipotético-teleológico y armarse de los medios **intelectuales** productivos que exige la pretensión de reconformar ideológicamente a los sujetos receptivos.

[1] Detrás de la cual se halla, desde luego, el capital: la intelectualidad asalariada en el capitalismo es, en general, una fracción aburguesada de la clase intelectual: no representa a la clase intelctual **para sí**, sino a un sector de ésta que se muestra **fuera de sí**.

Conviene, entonces, redefinir a la clase intelectual como la clase dueña de medios **anímicos** de producción, esto es, de medios **intelectuales** y de medios **afectivos** destinados a elaborar productos conformantes o modificantes del consumidor[1]. Hay, desde luego, múltiples pugnas inter-intelectuales. No sólo existe la lucha entre intelectuales "capitalistas" e intelectuales "socialistas", y la utilización por parte de ambos de medios **afectivos** de producción, sino también la pugna entre intelectuales católicos, protestantes, budistas, mahometanos, etc., etc., los que se ven en la necesidad de utilizar no sólo los medios **afectivos** de producción que emanan directamente de sus creencias, sino los medios **intelectuales** de producción que requiere su función ideológica y que se relacionan con el juicio hipotético-teleológico y todo lo que implica.

A partir de esta redefinición de la **clase intelectual**, se puede hacer la siguiente clasificación de la **producción cultural**:

Estructura productiva	Funciones o productos Funcionales	Predominio o no de un factor o de otro.	
		Intelectual	Afectivo
Medios anímicos de producción (clase intelectual)	Burocráticas	+	-
	Técnicas	+	-
	Filosóficas	+	-
	Científicas	+	-
	Ideológicas	+	+
	Filosófico-ideológicas	+	+
	Artísticas	+	+
	Religiosas	-	+
	Morales	-	+
	Supersticiosas	-	+

[1] Otro aspecto distinto es el origen de los intelectuales: pueden provenir de una iglesia o de otra o también de un medio agnóstico o incrédulo.

El predominio de lo **intelectual** sobre lo **afectivo** es patente en los productos burocrático, técnico, filosófico y científico. El de lo **afectivo** sobre lo **intelectual** en los productos religiosos, morales y supersticiosos. Y el equilibrio (relativo) de ambos factores en los productos ideológicos, filosófico-ideológicos y artísticos. Adviértase, sin embargo, que detrás de las funciones o de los productos funcionales se halla una clase (la clase intelectual) que, dueña como es de medios **anímicos** de producción, puede operar en dicha multiplicidad de campos. La división vertical del trabajo nos muestra la dicotomía **trabajo intelectual/trabajo manual**. La división horizontal del trabajo[1] nos evidencia, si hablamos sólo del trabajo intelectual, que hay intelectuales dedicados a labores **burocráticas, técnicas, filosóficas, científicas,** etcétera.

La **clase intelectual** es, pues, una clase difusora de productos culturales. Aún más: es la clase social productora de cultura por autonomasia. La división del trabajo que se establece entre los intelectuales no tiene otro objeto que elaborar y divulgar el plexo de manifestaciones culturales al receptor o consumidor. La cultura no es, sin embargo, patrimonio único de los intelectuales. Todas las clases de la sociedad pueden crear cultura. Aunque no es el tema que estoy tratando aquí, no puedo pasar adelante sin aclarar que la cultura, en el sentido amplio del término, hace alusión a todas las producciones, deliberadas o no, del ser humano, lo cual me lleva a la conclusión de que no sólo hay cultura burguesa o intelectual, sino también cultura campesina, obrera, urbano-popular, es decir, cultura de la clase manual. Un tema que, en cambio, sí me interesa tratar especialmente en este sitio es aclarar cómo los sectores manuales o no intelectuales de la sociedad influyen, con sus productos, a los intelectuales y a su producción cultural.

[1] O división ocupacional del mismo.

Para responder a esta inquietud, se precisa volver a la diferencia entre una producción **deliberada** y una producción **espontánea**. En general, la **clase intelectual**[1] -que lleva a cabo la transferencia-elaboración anímica **para** divulgarla- realiza una producción **deliberada**. El caso de la ideología lo muestra claramente: deforma la verdad o parte de ella para conformar la sociedad en un sentido determinado[2]. Los otros agrupamientos de la sociedad, o sea los consumidores individuales, que autorrealizan la **transferencia-divulgación** (la segunda transferencia) llevan a cabo, de común, una **producción espontánea**[3]. Producción espontánea suscitada ya sea por las condiciones reales de existencia, ya sea por la "asimilación" de los productos **intelectuales y afectivos (**deliberados) de los productores intelectuales. No sólo hay que tomar en cuenta, entonces, la acción de la clase intelectual al realizar un producto **deliberado** con destino al resto de la sociedad, sino también la acción de los trabajadores manuales y otros sectores al elaborar un producto **espontáneo** que se convierte en materia prima o contenido de una reflexión intelectual. Un ejemplo de esto último es la ideología artesanal y campesina del mutualismo proudhoniano o el predominio casi absoluto de la poesía entre los sarracenos de la época de Mahoma.

Vuelvo al problema de la primera y la segunda transferencias. O, lo que es igual, al problema del emisor (intelectual) y sus receptores. Preguntémonos ¿cómo se realiza la **primera transferencia** cuando se trata de la codeterminación de doble coadyuvancia[4] o cuando se trata de **determinación** (intelectual) y **condicionamiento** (afectivo)?

[1] Sobre todo si está en el poder.
[2] Aunque, en general, el **para** es consciente, y cae así dentro de lo intelectual, hay que analizar la posibilidad -que me parece muy probable- de un **para** inconsciente.
[3] Los niños que están todo el día frente a la T.V., cuando juegan, escriben cuentos o simplemente platican, elaboran espontáneamente productos violentos, enajenados y torcidos.
[4] En que, recuérdese, tanto lo intelectual como lo afectivo se transfieren al producto y forman parte de su naturaleza.

En el producto de la codeterminación fundada en la determinación (intelectual) y el condicionamiento (afectivo) (como la ciencia, **la** filosofía, la técnica, etc.), la vía esencial de acceso del productor al consumidor es la **educación**. En un momento dado, la atmósfera ideológico-sentimental predominante puede obstaculizar la aceptación de esta práctica; pero tarde o temprano acabará por imponerse, siempre y cuando la educación no tenga dificultades para realizarse. Cuando surgió la tesis heliocéntrica, por ejemplo, el prejuicio geocéntrico ptoloméico (de un cardenal Bellarmine, por ejemplo) obstaculizó su comprensión; pero, dado que suponía un conocimiento objetivo, acabó por imponerse, vía la educación, como una conquista científica indudable. La educación es la práctica destinada a develar a los otros el conocimiento objetivo. Aunque lo afectivo no se transfiera al producto -porque se trata de un descubrimiento científico- la **condición afectiva** con que fue realizado, puede ayudar o perjudicar a su adopción o comprensión educativa.

En el producto de la codeterminación basada en la doble coadyuvancia (como el arte, etc.) la vía de acceso del producto al sujeto consumidor es la **receptividad afectivo-intelectual** (dada tras la presentación publicitaria) en que el consumidor o receptor tiene no sólo que comprender o que sentir, sino **comprender sintiendo** o **sentir comprendiendo**, habiendo casos en que casi impera la comprensión en detrimento del sentimiento o viceversa.

No puede ser confundida, entonces, la educación auténtica con la publicidad. La educación es igual a la mostración de lo objetivo. La publicidad equivale a la introyección del mensaje. Entonces, en el caso de la determinación (intelectual) y el condicionamiento (afectivo), se requiere de la **educación** para llevar a cabo la segunda transferencia. En el

caso de la doble coadyuvancia, se necesita de la **educación** y de la **publicidad** simultáneamente. La divulgación no puede ser, por consiguiente, sino la síntesis de la educación y la publicidad.

CAPÍTULO XXV
La autogestión

1 Generalidades.. La autogestión es la libre asociación de los individuos para llevar a cabo ciertos propósitos o tareas. Es preciso no sólo autoorganizarse sino autogobernarse, he repetido en varias ocasiones. El principio autogestionario de la **autoorganización** sale al paso a dos deformaciones muy frecuentes: a) a la apatía organizativa de aquellas personas que, en un país donde no predomina la cultura de la asociación, desdeñan la necesidad de agruparse para obtener tales o cuales fines deseables, y b) a la práctica habitual, realizada por una institución o un poder cualquiera -gubernamental, partidario, religioso- de organizar a los desorganizados para tener en ellos una base de apoyo, un sector popular corporativizado y bajo control. Los individuos se autoorganizan, pues, respondiendo a sus deseos colectivos de integración y, desde el principio, para no caer bajo la tutela o el dominio de un factor externo. El propósito de la autoorganización es, por eso mismo, el autogobierno. El principio autogestionario del **autogobierno** alude a la autonomía del colectivo, esto es, a la autodeterminación del hacer y el pensar del grupo. El autogobierno es la autonomía de la deliberación y la resolución. Desde el punto de vista de la autogestión, los individuos no deben autoorganizarse para caer bajo el dominio de lo ajeno, como ha ocurrido con frecuencia. El colectivo debe tener cuidado y establecer una vigilancia para que los diferentes poderes que pululan en la atmósfera sociopolítica con voracidad de sujeción y dominio, no se aprovechen del grupo autoorganizado, lo infiltren e impidan el ejercicio de su autodeterminación. Por eso la autogestión no es sólo autoorganizarse para autogobernarse, sino también para autovigilarse. El principio autogestionario de la **autovigilancia** es la lucha permanente del colectivo contra la **heterogestión,** es decir, contra las decisiones que vienen de arriba abajo. La autovigilancia es el cuidado, realizado por los integrantes de la célula, de no caer ni en la **heterogestión externa** ni en la **heterogestión interna.** La heterogestión externa no es otra cosa que la supeditación de un grupo, creado por iniciativa propia o ajena, a los mandatos o a la línea de acción de un poder extragrupal, por ejemplo un partido político. La heterogestión interna, que se origina de común cuando se ha superado la heterogestión externa a favor del autogobierno, implica la generación, al interior del grupo, de la división entre gobernados y gobernantes, dirigentes y subordinados o, lo que es muy frecuente, la separación entre un caudillo y su “base”. La vigilancia ejercida por un

colectivo de no caer en la jerarquía organizacional que presupone la heterogestión interna, nos lleva de nuevo al concepto de **revolución cultural**. La revolución cultural es el arma que tiene la organización autogestiva para combatir -para estar permanentemente combatiendo- contra la división del trabajo y su forma espontánea de expresarse.

La autogestión puede ser particular o social, económica o política. Aunque nunca he estado en contra, ni mucho menos, de la autogestión particular y socio-económica[1], me he interesado sobre todo **en la autogestión social (que presupone redes y estructuración organizativa) de contenido político.** Ciertas organizaciones autogestivas tienen que sustituir, a mi parecer, a la organización partidaria, tienen que ser defensivas y ofensivas, y deben poseer un carácter destructivo-constructivo. A este tipo de autogestión le doy el nombre de **autogestión social**. La vieja diferencia entre la **lucha económica** y la **lucha política** de los trabajadores reaparece aquí: la autogestión económica lleva a cabo acciones que no cuestionan el régimen social en que acaecen. Es aún, para decirlo con una frase de prosapia leninista, **la lucha burguesa de la autogestión.** Se trata, en efecto, de una lucha fundamentalmente reformista que no cuestiona la expolotación del hombre por el hombre. La autogestión política, en cambio, es un combate contra el sistema de explotación y dominación imperantes. Los trabajadores se organizan en unidades, se vinculan entre ellos y, mediante lo que he llamado la **democracia centralizada,** eligen y controlan permanentemente un **centro** que exprese los intereses de la base y dé coherencia a la lucha colectiva de la red, para poder vencer primero y sustituir después al régimen capitalista y todas sus instituciones verticalistas y jerarquizadas. La **autogestión social,** no sólo económica sino política[2], es la propuesta social, económica y cultural para la emancipación de los trabajadores. Conlleva un modelo que difiere de todas las modalidades de capitalismo (empezando por el neoliberal) y de los obsoletos programas del "socialismo tecnoburocrático". Es la alternativa.

[1]la que se reúne en unidades autogestivas aisladas y pugna por reivindicaciones económicas o sociales (ecológicas, electorales, de protesta, etcétera).

[2]o que sepa ascender adecuadamente de lo económico a lo político.

2.**Autogestión y subjetividad.** Aunque nunca he dejado de tener presente que la práctica autogestionaria no puede hacer de lado u olvidar las condiciones subjetivas, me parece imprescindible, al arribar a los planteamientos precedentes, hace énfasis en que no es posible la autogestión sin una transformación de la psique. La autodeterminación organizativa es incompatible con dos tipos de personas (o caracteres): la autoritaria y la sumisa. Si. y sólo si, combatimos las tendencias del autoritario (que trata de doblegar al colectivo y rodearse de individuos conformistas) y del sumiso (que teme profundamente tener que tomar decisiones y prefiere acatar las que, en forma de órdenes o disposiciones verticalistas, provienen de los "jefes"), será posible, aunque no de golpe, sino con las dificultades de un proceso nada simple, llevar a cabo la revolución cultural y la subversión de la división del trabajo a ella aparejada. La autogestión organizativa implica, pues, lo que podríamos llamar, y en algún momento así la llamé, la **autogestión individual** o, para decirlo de manera más fluida y exacta, la difícil e incesante lucha por adquirir, en la medida de lo posible, un espíritu crítico y autosuficiente.

En esta clase de problemas no puede haber, me ha parecido siempre, ningún tipo de planteamiento gradualista: es tan falso decir que primero hay que obtener y asegurar la **autogestión organizativa,** y después, favorecida por la anterior, la **autogestión individual** en cada uno de los integrantes de la célula autogestiva, como afirmar lo contrario: que se precisa inicialmente conquistar la **autogestión individual** y más tarde, propiciado por ello, salir al encuentro de la **autogestión organizativa.** Soy de la convicción de que no debemos caer ni en el **sociologismo** de la primera postura, ni en el **psicologismo** de la segunda. Me inclino a pensar que entre la autogestión organizativa y la autogestión individual debía existir esa suerte de acción recíproca a la que podemos llamar apoyo mutuo[1].

[1] Para captar más a fondo mis ideas sobre la autogestión véase mi **Manifiesto autogestionario.**

Indice

Primera parte

Capitulo I: La pregunta del ser y el ser de la pregunta 3
Capitulo II:Idealismo, realismo y materialismo.....23
Capitulo III: El individuo y su inconsiente.....47
Capitulo IV: El origen de las cosmovisiones y los nivels del materialismo.....61
Capitulo V : El ser en la mira / Una lectura de sthephen W. Hawking.....81
Capitulo VI: Existente y familia.....119
Capitulo VII: La identidad y sus dominios.....125
Capitulo VIII: Pulsiones y principios.....133
Capitulo IX: El Hilemorfismo social.....135
Capitulo X: Los problemas de la distribución.....143
Capitulo XI: Pulsión apropiativa y capitalismo.....147
Capitulo XII: ¿La patología del ser?.....153
Capitulo XIII: Tres características del trabajo.....163
Capitulo XIV: El amor enajenado.....169
Capitulo XV: El problema del poder.....179
Capitulo XVI: Poder y sumisión.....191
Capitulo XVII: Posesiones imaginarias, tangibles e intangibles.....197

Segunda parte

¿Qué del porvenir?

Capitulo XVIII: En torno al concepto de enajenación.....225
Capitulo XIX: Reflexionbes sobre la enajenación y la desenajenación de la familia.....239
Capitulo XX: Poder y contrapoder.....261

Tercera parte

Allende la correlación de principios

Capitulo XXI: Hacia una teoría de las pulsiones.....287
CapituloXXII: El existente, las palabras y la realidad.....305
Capitulo XXIII: Para superar la correlación de principios.....323
Capitulo XXIV: Hacia una teoría del papel que juega la afectividad en la produccción.....399
Capitulo XXV: Autogestión.....427