



Los fundamentalistas son siempre los otros...

Raúl Páramo Ortega

Exroducción de
Ricardo Ávila y Raúl Páramo Ortega

Colección
Estudios del Hombre
Serie Ensayos

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

Los fundamentalistas
son siempre los otros...

Los fundamentalistas son siempre los otros...

Raúl Páramo Ortega

Extrroducción de
Ricardo Ávila y Raúl Páramo Ortega

Colección
Estudios del Hombre
Serie Ensayos

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

270.82

PAR Los fundamentalistas son siempre los otros... / Raúl Páramo Ortega; Ricardo Ávila y Raúl Páramo Ortega, extroducción. Guadalajara, Jalisco : Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, U. de G., 2017.

272 p., (Colección Estudios del Hombre ; 37. Serie Ensayos)

Incluye bibliografía

ISBN 978-607-742-953-1

1. Fundamentalismo. 2. Fundamentalismo religioso. 3. Pensamiento religioso. 3. Psicoanálisis y religión. I. Ávila Palafox, Ricardo, extroducción. II. t.

Primera edición, 2017

D.R. © 2017 UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades
Unidad de Apoyo Editorial
Juan Manuel 130, Zona Centro
44100, Guadalajara, Jalisco, México

ISBN: 978-607-742-953-1

Visite nuestro catálogo
www.cucsh.udg.mx

Ilustración de cubierta: *Máscara de bienvenida*. Etnia wólof, Senegal y Gambia.
Fotografía de Bárbara Gama.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Presentación <i>Ricardo Ávila</i>	9
Raúl Páramo Ortega. Nota biobibliográfica <i>Bárbara Gama</i>	15
Fundamentalismo. Introducción en sentido amplio <i>Ricardo Ávila</i>	21
Crítica e identidad	37
Psicoanálisis, juego y utopía	45
Freud y el problema del conocimiento. Un fragmento	57
Anexionismo ideológico. Algunas referencias a la llamada «teología india»	71
Religión como política. La expoliación religiosa del sentido de la existencia	85
La sacralización y sus efectos secundarios. Notas sobre el poder del cristianismo	111

Reflexiones acerca de la paranoia y la religión. Notas comparativas sobre un álgido problema epistemológico	131
Los fundamentalistas son siempre los otros...	159
Bibliografía general	199
Extroducción a dos voces <i>Ricardo Ávila y Raúl Páramo Ortega</i>	219

Presentación

Ricardo Ávila

La idea de urdir este libro resultó de una animada tertulia y de una sólida amistad que suma años. El primer eslabón de esa relación fue la lectura que hice de un libro de Raúl Páramo, *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario*, que por mera casualidad cayó en mis manos. Aquel texto llamó mi atención porque abordaba temas propios del psicoanálisis y del materialismo histórico, que mucho me interesaron durante mis años de estudios universitarios, y respecto a los cuales más de una lectura había realizado. Bajo un título poco convencional, los ensayos reunidos por Páramo en aquel libro me permitieron comprender mejor ciertos enfoques conceptuales de esas corrientes de pensamiento, y más de uno me impresionó con intensidad; pienso por ejemplo en el acceso a la conciencia cierta de la muerte como etapa complementaria e ineludible de la vida. Tiempo después de haber leído *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario*, las circunstancias me permitieron conocer personalmente a Raúl. Entonces pude leer otros de sus textos y comentarlos con él. Por cierto, algunos de ellos me han sido de gran utilidad para interpretar y comprender mejor el fenómeno humano desde el enfoque psicoanalítico y materialista, a partir de lo cual he ampliado mi comprensión de las tramas sociales y sus procesos. En definitiva, sus planteamientos han sido para mí un referente intelectual, y en más de una ocasión han operado como lentes morales a través de los cuales he mirado —y lo sigo haciendo— la realidad humana, la realidad social toda.

En aquella tertulia que menciono abordamos varios temas de interés común, pero nuestra charla derivó en la cuestión del fundamentalismo, hasta hace poco tema erudito y, en el presente, tópico de actualidad, aunque tratado generalmente de modo superficial. Entonces, sobre la base de su enfoque y experiencia psicoanalíticos, y desde la perspectiva del materialismo histórico, Raúl Pá-

ramo subrayó la necesidad de abordar ese tema desde sus raíces más profundas, es decir, las que se entierran hasta eso que psicólogos, psicoanalistas y muchos otros llamamos *inconsciente*, donde, según su punto de vista, germinan y se desarrollan los elementos que dan origen al «estilo de pensamiento fundamentalista», como él nombra a dicho fenómeno. Para este discípulo de Igor Caruso, la comprensión de ese modo de pensamiento ha sido uno de sus más importantes ejes de estudio y pesquisa —una suerte de hilo de Ariadna de su quehacer intelectual y profesional—, el cual ha cultivado durante su dilatada carrera profesional que ya suma más de medio siglo.

Decidimos pues, al final de aquella animada conversación, hacer una selección de sus escritos que mostrase la presencia primordial y la persistencia en la conciencia del animal humano del «estilo de pensamiento fundamentalista». Raúl seleccionó entonces una serie de textos, que luego de algunas consideraciones temáticas, conceptuales y editoriales quedaron en número de ocho; los cuales contiene este volumen. Sus materias van de la identidad del sujeto de cara a la crítica, hasta el estilo de pensamiento fundamentalista. Este último texto presenta algunas de las numerosas aristas del tema en cuestión, que el autor ha desarrollado en extenso en otro trabajo.¹ El que aquí se presenta e intitula este libro es un fragmento adaptado de aquél. En ambos textos, Páramo llama la atención con insistencia sobre los cimientos del estilo de pensamiento fundamentalista, los cuales se hallan en ciernes en uno mismo, como se ha señalado, aunque nadie lo reconozca, y por el contrario, se pretenda encontrarlo sólo en *los otros*, los que catalogamos como «auténticos fundamentalistas». Por cierto, esta actitud de ver la paja en el ojo ajeno sin mirar la viga en el propio, recuerda aquella sentencia de Sartre sobre la percepción de los congéneres, me refiero a la frase «l'enfer c'est les autres!», con la cual, creo yo, el filósofo existencialista se refería paradójicamente a sí mismo —y por extensión a cada sujeto—, portador ineluctable del infierno —del propio, por supuesto—, como ocurre a muchos, ¿no es cierto?

He señalado que Páramo ha desarrollado en otro texto, en extenso y desde diversas vertientes, la cuestión del fundamentalismo. Sin embargo, por razones de espacio y de la organización del eje conductor de sus reflexiones en torno

¹ Raúl Páramo-Ortega (2008). *Fundamentalisten sind immer die Anderen. Freud in Zeitalter des Fundamentalismus*. Disponible en línea.

al tema en este compendio, sólo algunas partes de aquel texto han sido reproducidas en este volumen. Esto explica por qué decidimos redactar una «Introducción en sentido amplio»: porque consideramos oportuno presentar al lector no iniciado una sucinta panorámica sociopolítica e histórica del tema, que va un poco más allá del tópico en boga. En ella se presentan, también brevemente, los textos seleccionados.

Para cerrar este volumen, Raúl me acordó urdir entre ambos una «Extrroducción a dos voces». Empero, ¿qué sentido tiene hacer una extrroducción, si numerosas de las diversas aristas de la problemática del fundamentalismo ya habrían sido tratadas en los textos seleccionados para este volumen? Es cierto que una vez ultimado todo argumento, en particular el escrito, deja establecidos sus preceptos y conclusiones, con lo cual se sobreentiende que quien lo escribió fijó la última palabra sobre el tema —la suya—, al menos. Pero ello es sólo parcialmente cierto, porque en cuanto se concluye un argumento, éste desvela resquicios e insinúa senderos por donde se cuelan y transitan otras reflexiones sobre el tema del que se trate, es decir, nuevos debates, pesquisas o estudios que se situarán más allá de las conclusiones específicas que un autor dado haya establecido en su argumentación. En este sentido, los textos de Raúl Páramo compilados en este libro tienen sus propias conclusiones, pero a su vez, como se ha dicho, en ellas están presentes los intersticios y los trayectos para desplegar nuevas reflexiones y debates. Así, en torno al intrincado tema del fundamenta-lismo, como respecto a muchos otros propios de la naturaleza humana, deba-tir conclusiones y aportar nuevas reflexiones es tarea pertinente y apasionante.

En consecuencia, por la importancia del fenómeno sociocultural llamado fundamentalismo, por su ingente impacto social y por la necesidad de su cabal comprensión, nos pareció pertinente realizar una recapitulación donde se debatiesen algunas de sus facetas y aristas concomitantes. Esto explica el por-qué de la «Extrroducción a dos voces» con la que cierra el volumen. Se trata de un ejercicio de diálogo llano para ampliar nuestra comprensión de ese comple-jo fenómeno psicoanalítico y sociocultural; para señalar los resquicios que habrá que ensanchar para introducirse y dilucidar aquellas de sus facetas que perma-necen aún oscuras; y para dar pasos por los senderos temáticos concomitantes que dicha problemática atisba.

Al ser quizá el componente distintivo más adelantado de su condición evolutiva, desde que es tal, el animal humano concibe ideas, inventa historias y forja sistemas doctrinarios, algunos muy complicados, otros de plano inescrutables. Por medio de ellos interpreta al mundo, lo define e incluso lo transforma, aunque apenas le sea tangible. Empero, la mayoría de esas elaboraciones mentales y sus definiciones respectivas no dejan de ser elucidaciones que adolecen de parcialidad y provisionalidad. Son bosquejos interpretativos que ofrecen al tercer chimpancé —como llama Diamond (1994) al animal humano— alguna certeza, alguna seguridad o de plano enajenación. En este orden de ideas, los textos elaborados por Raúl Páramo en torno al pensamiento fundamentalista no abandonan su condición de ensayos interpretativos, los cuales se originan en esa parte nodal del animal humano que llamamos mente, ámbito de las ideas y de conciencia, destacadamente. En cuanto ensayos no son pequeños y de «temas gigantes», como califica Enzesberger (2016) a los elaborados por Michel de Montaigne, el patriarca del ensayo. Son por el contrario extensos, de densa trama argumentativa y gran agudeza analítica, que no dejan de interpelar al lector, al menos ese fue mi caso.

Amén de que se esté o no de acuerdo con los argumentos y reflexiones del autor de *Los fundamentalistas son siempre los otros...*, me parece de elemental justicia hacer notar, por lo menos, su empeño de décadas por intentar comprender al humano desde la perspectiva de su mente y su conciencia. De la misma manera, me parece que hay que reconocer el esfuerzo personal del sujeto histórico que se asume como tal, y que con inteligencia y consistencia, pero también con consecuencia y con observancia tenaz del pensamiento crítico —léase autocrítico— y dialéctico, se asume como hombre de su tiempo, comprometiéndose con él.

En cualquier caso, compartir con Raúl Páramo, mediante este libro, algo de su tesón intelectual de décadas, me significa un homenaje a su persona, al sujeto histórico del que mucho he aprendido; aprendizaje que, entre otras cosas, me ha sido de enorme utilidad para hacer, al menos, uno de mis personales ajustes de cuentas ideológicos, no menor, por cierto. Vale.

La Toscana, diciembre de 2017.

REFERENCIAS

- Diamond, Jared (1994). *El tercer chimpancé*. Madrid: Espasa Calpe.
- Enzensberger, Hans Magnus (2016). *Panóptico*. Barcelona: Malpaso.
- Páramo Ortega, Raúl (1982). *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario*. México: Martín Casillas.
- Páramo-Ortega, Raúl (2008). *Fundamentalisten sind immer die Anderen. Freud in Zeitalter des Fundamentalismus*. Disponible en <http://psydok.psycharchives.de/jspui/bitstream/20.500.11780/1055/1/Fundamentalisten_sind_immer_die_Anderen_2008.pdf>

Raúl Páramo Ortega. Nota biobibliográfica²

Bárbara Gama

TRAYECTORIA

Raúl Páramo Ortega realizó sus estudios de Medicina en la Universidad de Guadalajara, y fue en esa misma ciudad donde se interesó por vez primera en el psicoanálisis. Dicho interés lo indujo a buscar una formación psicoanalítica dentro del Círculo Vienés de Psicología Profunda, donde trabajó bajo la tutela de Igor Caruso, con quien estableció una larga y estrecha amistad. Fue nombrado miembro ordinario del Círculo Vienés en 1964. Al regresar a México participó en la fundación y organización del Círculo Mexicano de Psicología Profunda, en 1969, y luego, en 1970, en la del Círculo Psicoanalítico Mexicano, donde dirigió seminarios de técnica psicoanalítica durante varios años. Al mismo tiempo, mantuvo frecuentes períodos de reanálisis con Rudolf Ekstein y Hilda Rollman-Branch, en Los Ángeles, California.

En 1977, en Guadalajara, Páramo fundó el Grupo de Estudios Sigmund Freud, donde entre 1979 y 1995 editó 14 números de la revista *Cuadernos Psicoanalíticos*. Desde que volvió de Viena ha mantenido una intensa actividad profesional e intelectual en México, así como en Alemania y en Austria. Ha sido conferencista huésped en el Instituto Sigmund Freud de Frankfurt, así como en varios otros institutos psicoanalíticos en München, Frankfurt, Nüremberg, Hamburg y Salzburg, y en el Instituto Interamericano de Derechos Humanos de San José, en Costa Rica. Entre 1995 y 2007 fue un activo colaborador oficial del Instituto de Antropología y Etnopsicología de la Universidad de

² Apoyada en el texto de David Pavón-Cuellar, «Raúl Páramo-Ortega: contribuciones teóricas e intervenciones críticas», en *Teoría y crítica de la psicología* 3, 324–335 (2013).

Köln, Alemania. Acumula más de 150 publicaciones y ha sido autor y coeditor de varios libros y artículos en alemán, así como en español.

El trabajo de Páramo ha sido crucial para establecer y difundir en México la perspectiva crítico-analítica de Igor Caruso. De la misma manera ha introducido y divulgado ideas de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y del psicoanálisis contemporáneo; ha promovido el trabajo reflexivo y de investigación psicoanalítica en diversos ámbitos sociales, culturales y políticos, y ha trabajado por la evolución y consolidación de aquello que podría describirse genéricamente, de modo quizá inexacto y bastante aproximativo, como la izquierda freudiana en México.

El principal referente respecto de la postura crítica de Raúl Páramo ha sido el ya mencionado Caruso, quien se opuso a la desviación médica y adaptacionista de la Asociación Internacional de Psicoanálisis durante la posguerra, proponiendo como alternativa una orientación más intelectual y filosófica, fenomenológica y sociológica, en la que se revaloriza la relación conflictiva de la personalidad con el mundo.

En la fundación del Círculo Mexicano de Psicología Profunda, participaron Armando Suárez y Raúl Páramo, discípulos directos de Caruso, así como Jaime Cardeña, disidente de la Asociación Psicoanalítica Mexicana. Este primer círculo solo subsistió hasta su disolución en 1973. Suárez y Páramo renunciaron a él desde 1970, para fundar, en 1971, el aún existente Círculo Psicoanalítico Mexicano, que se caracteriza por su posicionamiento crítico y su combate abierto contra cierta institucionalización, ideologización y medicalización del psicoanálisis.

El posicionamiento abierto y progresista del Círculo Psicoanalítico Mexicano se evidenció de manera concreta, no sólo en la hospitalidad con la que acogió a los analistas que huían de las dictaduras militares del Cono Sur, sino también por su decisión de permitir que los homosexuales pudieran graduarse como psicoanalistas, lo cual estaba prohibido en la Asociación Psicoanalítica Mexicana. El dicho posicionamiento resultó crucial, dado que fue la única institución en México, durante varios años, que abrió la formación psicoanalítica a todos los profesionistas, no sólo a médicos y doctores en psicología. Esto último en concordancia con su proximidad al freudomarxismo, la antipsiquiatría y la teoría crítica.

Más allá de su participación dentro de los varios cuerpos de trabajo ya mencionados, el conjunto de la inmensa obra escrita y oral de Páramo, que se

extiende por más de cinco décadas, se concentra en un proyecto radical encauzado y animado por los siguientes vectores: la misión esclarecedora del psicoanálisis y su función como teoría crítica emparentada con el marxismo (Páramo, 1998), su funcionamiento como sobria crítica de las motivaciones humanas (1974), su vocación atea y su correlativa oposición al pensamiento fundamentalista y a la alienación religiosa (1974, 1998), el potencial críticosocial del psicoanálisis en general, así como el efecto emancipador o libertario del conocimiento del inconsciente (1993), y la convicción de que el psicoanalista debe ofrecer las armas de la crítica a la sociedad en la que vive (2004).

En principio, el proyecto de Páramo ha intentado depurar el psicoanálisis de aquello que lo habría pervertido en las últimas décadas: por un lado, las ideas religiosas y el pensamiento fundamentalista (1998); y por el otro, las contaminaciones ideológicas que provienen de la medicina, particularmente de la psiquiatría concebida como agente policiaco de los valores sociales reinantes (1982).

El psicoanálisis, tal como lo acomete Raúl Páramo, constituye «un verdadero corte epistemológico en relación a la psiquiatría»; de hecho, a los ojos de Páramo, Freud aparece como «el primer antipsiquiatra» (1982, pp. 161-162). La opción freudiana iría a contracorriente de la tendencia médica y psiquiátrica, específicamente norteamericana, en la que se reduce el psicoanálisis a un método terapéutico; un tratamiento al servicio de lo que la sociedad prescribe como sano, adaptado, adecuado, todo ello en franco detrimento de la investigación científica y de una crítica social que debe cuestionar las prescripciones de la sociedad (Páramo, 1977).

CRÍTICA EXTENSIVA

La propuesta de este autor desborda la práctica psicoanalítica en sentido estricto y penetra, con el agudo filo de su crítica, las más diversas esferas de la cultura y de la condición humana. De la crítica de la religión, Páramo pasa a la crítica de la medicina y de la psiquiatría; cuestiona el individualismo, el capitalismo, el positivismo y el prestigio revolucionario. En sus debates siempre habrá una crítica a la ideología, consecuente con su particular perspectiva epistemológica: una conciencia de la ignorancia que considera indispensable para el aprendizaje (Páramo y Fors, 2006), la cual permite reivindicar una suerte de negatividad

epistemológica. Es así que puede apreciarse la discrepancia fundamental del psicoanálisis con la confianza extrema en el positivismo; y de la misma manera, es posible distinguir la posibilidad de conocimiento fiel y directo de los fenómenos por medio de la observación y la experiencia (Páramo, 1993).

CRÍTICA DE LAS IDEOLOGÍAS SUBYACENTES A LA COLONIZACIÓN Y LA EVANGELIZACIÓN

Las reflexiones de Páramo en torno al proceso de conquista, colonización y evangelización del Nuevo Mundo, y específicamente de la región mesoamericana, empezaron precisamente en el contexto de las celebraciones con motivo del quinto centenario del descubrimiento de América. Su motivo: indagar aquello en lo que radica la identidad unitaria y unificadora de los latinoamericanos y específicamente de los mexicanos. Páramo subraya que desde un principio imperó cierta proclividad al fatalismo, a la irresponsabilidad y a la ineficacia, pero también hay riqueza en la capacidad expresiva, talento artístico, ingenio en las estrategias desarrolladas para sobrevivir y resistencia a la adversidad (1992). En publicaciones posteriores se refiere a dos procesos de la conquista —el espiritual y el material— mediante las denominaciones respectivas de *anexionismo ideológico* y *anexionismo militar*, que delata en las acciones de dos célebres obispos de los siglos XVI y XX respectivamente: Bartolomé de las Casas y Samuel Ruiz, a quienes caracteriza como «colonizadores con piel de benévolos evangelizadores» (Páramo, 2001, p. 101).

CRÍTICA DE LA CRÍTICA

Cuando Páramo manifiesta su esperanza en la emancipación de los pueblos latinoamericanos es consecuente: por una parte, siempre ha manifestado opiniones favorables de cara a la acción revolucionaria sincera y auténtica; y por otra, ha exteriorizado abiertamente su simpatía por la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). En el plano teórico, la misma confianza, por llamarla de algún modo, se ve reflejada en la tenacidad con la que persevera en una crítica indisociable de la emancipación y de la acción revolucionaria. Su extensa y vigorosa obra, animada toda ella por la crítica, es el mejor testimonio de la confianza del autor en un ejercicio crítico, entendido como posibilidad de au-

tonomía; radio de acción propia del campo del pensar y del actuar, más allá de lo validado por la autoridad, por la tradición o por el poder (Páramo, 1977).

La certidumbre de Páramo Ortega en la crítica no responde a un optimismo ingenuo e irreflexivo. Por el contrario, está basada en una recelosa reflexión: una crítica de la crítica en la que se señala todo aquello que la crítica no debe ser para poder ser digna de confianza. En concordancia, el autor subraya la importancia de ampliar lo más posible la consciencia de nuestra ignorancia, que no duda en calificar de dimensiones astronómicas (2006).

Para no concluir, dado que apenas se comienza, baste puntualizar que la trayectoria teórica y empírica de Raúl Páramo contiene valiosas reflexiones e ideas que enriquecen considerablemente la teoría y la crítica del psicoanálisis, cosa que también hace con disciplinas tan diversas como la filosofía, la epistemología, la sociología, la antropología, la etnología o la historia. Estas son razones suficientes para presentar en este volumen una pequeña pero sustanciosa muestra de su pensamiento crítico.

REFERENCIAS

- Páramo, Raúl (1974). «Crítica de la religión en el marco del psicoanálisis». En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 107-114). Valencia: Universidad de Valencia.
- Páramo, Raúl (1977). «Crítica e identidad». En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 231-236). Valencia: Universidad de Valencia.
- Páramo, Raúl (1982). «Psicoanálisis, psiquiatría y medicina». En *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario* (pp. 161-172). México: Martín Casillas.
- Páramo, Raúl (1988). «Freud y el problema del conocimiento (un fragmento) ». En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 177-190). Valencia: Universidad de Valencia.
- Páramo, Raúl (1992). «El trauma que nos une. Reflexiones sobre la conquista y la identidad latinoamericana». En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 65-92). Valencia: Universidad de Valencia.
- Páramo, Raúl (1993). «Conocimiento y emancipación». En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 169-176). Valencia: Universidad de Valencia.

- Páramo, Raúl (2001). «Anexionismo ideológico –con algunas referencias en relación a la llamada ‘teología india’». En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 93–103). Valencia: Universidad de Valencia.
- Páramo, Raúl (2004). «Historia del psicoanálisis en México». En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 323–335). Valencia: Universidad de Valencia.
- Páramo, Raúl, y Fors, María, E. (2006). «La intolerancia inconsciente a la ignorancia. Un obstáculo en el proceso de aprendizaje. En *El psicoanálisis y lo social: ensayos transversales* (pp. 191-202). Valencia: Universidad de Valencia.

Fundamentalismo. Introducción en sentido amplio

Ricardo Ávila

El 13 de noviembre de 2015, un grupo de terroristas que se reivindicó del llamado Estado Islámico perpetró una matanza en una popular sala de espectáculos nombrada Bataclan, en París, así como en otros dos lugares de la capital francesa. El saldo de ese ataque fue de 137 muertos y 415 heridos. Aunque hacía poco ya habían sido perpetrados otros actos terroristas en París —por ejemplo, el hartó simbólico a la sede del semanario Charlie Hebdo, con un saldo de 12 muertos y 11 heridos— y en otras ciudades de Europa, como en la terminal de Atocha, en Madrid —en marzo de 2004 y más cruento que los anteriores, que dejó 193 muertos y 2057 heridos—, el asesinato colectivo de la sala Bataclan, simultáneo al del barrio de Saint Denis y al del restaurante Le Petit Cambodge, por alguna razón se convirtió en un hito, un referente que hizo que las naciones de Europa y Estados Unidos, además de varios países no «occidentales», adquirieran plena conciencia de que habían comenzado a transitar por un periodo histórico donde los actos terroristas se habían convertido en moneda corriente. Los diversos atentados cometidos después de esa fecha dan cuenta fehaciente de ello.

Ya desde antes, pero destacadamente a partir de noviembre de 2015, los voceros de la opinión pública escribieron cientos de cuartillas tratando de explicar esos actos abominables, sugiriendo entre líneas y no tanto, que había que acostumbrarse a sobrevivir con tan atroz realidad. En México, por ejemplo, se dijo, para «asustar al lector», que las religiones organizadas como el islam —el sistema de creencias reivindicado por los terroristas que actuaron en París y otros lugares— suelen acompañar e inclusive engendrar procesos de agudización de la violencia. También se señaló que esos actos tienen explicaciones históricas —por tanto, causas—, más allá de su contenido dogmático o de la na-

turalidad extrema de la fe que los impulsa (Arriaga, 2015). Dicho de otro modo, que la religión puede entrañar violencia y que esta es, *per se*, consustancial a la sociedad, es parte de su tejido, reside en él latente.

También se argumentó que los actos terroristas pueden ser motivados por pensamientos de índole utópica, es decir, ideas que operan como escapes de la razón, como idealización de imposibles. Empero, cuando estas motivaciones derivan en posiciones extremas, como inmolar personas para «lograr el ideal», se convierten en práctica radical, violenta, alejándose por completo de su naturaleza primigenia, es decir, la sola idealización. Dicho de otro modo: se desvían de su cualidad de imaginar e intentar hacer realidad concepciones meramente ideales, que como tales no atropellan al congénere (Soto, 2015). La cuestión es que las utopías religiosas, las que ofrecen redenciones metafísicas, irremediablemente se tornan políticas porque se engendran y desarrollan en la *polis*, con lo cual quedan sujetas a los hombres que las manipulan hasta la violencia en nombre de sus intereses, bien terrenales, por cierto.

Desde una perspectiva socio-antropológica, también se dijo que los jóvenes franceses —de origen o nacionalizados— que se radicalizaron durante los últimos años —decidiendo practicar el islamismo militante, o de plano, el yihadismo terrorista—, lo hicieron porque a través de sus actos encontraron un sentido de pertenencia, un valor social de cara a sus «inútiles vidas», sepultadas por la marginalidad social. Y en ese sentido, se argumentó que el «antisemitismo y antioccidentalismo de esos terroristas europeos [de confesión musulmana,] explica mucho menos su actitud que su fracaso familiar, social, escolar y [por consecuencia] su marginalidad» (Martínez de Munguía, 2016, p. 9). En este sentido, se comprende por qué el número de jóvenes convertidos al islam en su mayoría, pasó de unos cuantos cientos en 2001 a más de 25 mil en 2006 (Bobineau y Tank-Storper, 2008, p. 109). Este dato expresa una radicalización social no tanto de acendrada fe religiosa, sino de una conversión ideológica contestataria y por consecuencia militante. Así, el incremento del terrorismo en Europa puede ser explicado, no tanto como un fenómeno puramente religioso, sino más bien como uno socio-político, con marcadas aristas de índole psicológica.

En este último orden de ideas, el pensamiento crítico de Raúl Páramo, no sólo como psicoanalista versado sino como observador inquisitivo de la realidad, de sus acontecimientos y de sus expresiones sociopsicológicas, examina ciertas manifestaciones que ponen en evidencia las pulsiones primarias que

dictan el comportamiento humano. Así, uno de sus textos aquí incluidos («Reflexiones acerca de la paranoia y la religión») ayuda a explicar la adhesión al islamismo radical de miles de jóvenes franceses a partir de su condición de sugestionabilidad acrecentada, cuya causa es su marginalidad social.

Debido a la prensa y a los medios masivos de comunicación en general, el vocablo *fundamentalista* reapareció en el lenguaje público hace unas tres décadas, cuando comenzó a ser utilizado para identificar, *mutatis mutandis*, a diversos grupos de confesión islámica que impugnaban en diverso grado las políticas de ciertos países occidentales en Oriente Medio. Pero esas políticas no eran «nuevas», sumaban entonces cientos de años. Sin embargo, sus antecedentes menos antiguos datan de hace siglo y medio aproximadamente, cuando los intereses económicos de naciones europeas colonialistas, particularmente Gran Bretaña y Francia, concibieron e impulsaron una geopolítica a la medida de sus intereses en aquella parte del mundo. Tres fueron los ejes nodales de dicha geopolítica: primero, la apertura del Canal de Suez para agilizar las rutas comerciales con Asia y el Pacífico sur; segundo, la prospección y explotación de los ricos mantos petrolíferos existentes en esa área; tercero, la Declaración Balfour, de noviembre de 1917, por medio de la cual el gobierno británico reconoció como legítima la aspiración del pueblo judío a contar con un territorio nacional en Palestina, y cuya consecución se formalizó entre 1947 —con la aprobación de las Naciones Unidas de la partición en dos de los territorios palestinos— y 1948, cuando Israel se declaró independiente y formalizó la fundación de su Estado. Desde entonces, las tensiones políticas, los conflictos armados y las guerras se han sucedido e incrementado en esa zona.

Por razones referenciales, de la dilatada retahíla de atolladeros respecto de Oriente Medio vale la pena mencionar dos de ellos ocurridos en años recientes. El primero, la llamada Primera Guerra del Golfo (pérsico), desencadenada por el presidente de Estados Unidos, George Bush padre, en 1991. La causa de esa conflagración fue la recuperación de los pozos petroleros de Kuwait, territorio reivindicado e invadido por Sadam Hussein, presidente y figura dominante de Irak, férreo personaje político, impulsado y entronizado en la presidencia de ese país a partir de los intereses geopolíticos de los propios países occidentales. La segunda rémora consistió en los atentados terroristas del 11 de septiembre

de 2001 contra las llamadas Torres Gemelas de la ciudad de Nueva York, piedra angular del sistema financiero global, y contra el edificio del Pentágono, en Washington D. C., capital de la nación más poderosa del mundo.¹

Se puede decir que esos dos eventos marcan el inicio de la «globalización» del terrorismo, particularmente de corte fundamentalista, cuya imagen y percepción concomitante han bien sabido difundir los *media* internacionales, no sin su buen dejo de amarillismo. Con todo, hay que dejar sentado que el terrorismo no es exclusivo de los fundamentalistas, hoy así llamados: la historia toda está plagada de actos, acciones sistemáticas y políticas terroristas. Y es importante agregar que no todo fundamentalismo deriva *a fortiori* en violencia y terror.

Aunque los fundamentalistas suelen desplegar sus creencias como ideas coherentemente estructuradas que a menudo blanden como filosas espadas ideológicas, ellas no constituyen *per se* ideologías religiosas estructuradas. De hecho, existen fundamentalismos claramente doctrinarios que no se consideran religiosos. Empero, todo pensamiento que se conciba y declare infalible tiende a ser absolutista y se convierte en religioso en sentido amplio,² incluso aunque se asuma laico, y no es raro que derive hacia la intolerancia. En el caso de los fundamentalismos asumidos como laicos, el principio de infalibilidad en torno al cual estructuran sus creencias, como el de cualquier religión, dificulta las relaciones horizontales propias, en teoría, de los sistemas sociales abiertos, no verticales, tolerantes e inclusivos. De esas consideraciones y otras más, se constituye la reflexión de Páramo en torno a la inherencia del fundamentalismo en

¹ Hay quienes opinan que esos actos abominables fueron en realidad inducidos y manipulados por los servicios de inteligencia norteamericanos. Inclusive, algunos señalan que al menos parte de ellos fueron montajes concebidos para el consumo visual mediático. Como haya sido, esos eventos marcaron el inicio de una nueva escalada terrorista de alcance global, sustentada en un fanatismo y violencia exacerbados, que han puesto en vilo a la opinión pública mundial.

² Entiéndase aquí por pensamiento religioso en sentido amplio a todo aquel que no puede ser sometido al criterio de la prueba y que, sobre todo, requiere de preceptos morales a través de los cuales concibe al mundo. Con dichos preceptos, establece su propia cosmovisión, generalmente unívoca y declarada infalible, a la vez que se le considera de observancia universal.

la condición humana, discusión que plantea en *Los fundamentalistas son siempre los otros* (2008).

Las ideas que dan pie a cualquier pensamiento fundamentalista surgen en principio en el ámbito privado. Sin embargo, en tanto que son portadoras de formas de pensamiento religioso en sentido amplio, tienden naturalmente a incursionar en el ámbito público y estructuran movimientos sociales —*per se* políticos—, porque la naturaleza de sus ideas es moral —léase moralista— como todo pensamiento religioso. Con todo, el reformismo que dichas ideas pregonan no necesariamente marcha en sentido progresista, puesto que las reglas morales que establecen son en el fondo reaccionarias. Ese es el contexto en el que Raúl Páramo escribe *Religión como política*, donde plantea que toda religión brinda un sentido a la vida, a la existencia, con lo cual ésta adquiere un poder enorme que termina por situarla en la esfera de la acción política.³ En este sentido se pueden mencionar tres ejemplos de fundamentalismo político-religioso o religioso-político, que por su naturaleza se fusionan y confunden: la reforma de la iglesia cristiana lanzada por Martín Lutero, por medio de la publicación de su *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (95 Tesis); el establecimiento por parte de Adolf Hitler y sus partidarios, en la Alemania nazi, del pretendido «Imperio de los mil años», cuya piedra angular ideológica fue *Mein Kampf* (Mi lucha), libro escrito por él mismo; o el movimiento llamado de «Revolución cultural», impulsado por Mao Tse Tung, mediante el cual trató de retomar el liderazgo absoluto y radical del proceso revolucionario en China, y cuyo prontuario fue su 毛主席语录 (Libro Rojo).

Dicho lo anterior cabe agregar que, en tanto que difusores de ideas y saberes con pretensiones universalizantes, los movimientos fundamentalistas siempre y pronto propagan sus ideas entre el gran público, e intentan controlar los medios educativos formales —la escuela— e informales —los *media*— para ganar el mayor número posible de adeptos. Pero si sus enseñanzas no logran eco mediante la difusión o si se enfrentan a la ignorancia o a la resistencia, los movimientos fundamentalistas tienden a radicalizarse, a asumir posiciones fanáticas y extremistas.

³ No está de más recordar que Émile Durkheim señaló que la política era una religión sustitutiva.

El Diccionario de la Lengua Española (RAE, 2018) precisa que el término fundamentalismo procede de la palabra inglesa *fundamentalism* —*fundamental*—, que en español corresponde a «fundamental», adjetivo al que se agrega el sufijo «ismo» —como en inglés *ism*—, el cual indica el sentido de práctica a la que se refiere el término.

En adición de la definición puntual de la palabra, el DLE añade tres acepciones para el término *fundamentalismo*: 1) Movimiento religioso y político de masas que pretende restaurar la pureza islámica mediante la aplicación estricta de la ley coránica a la vida social; 2) creencia religiosa basada en una interpretación literal de la Biblia, surgida en Norteamérica en coincidencia con la Primera Guerra Mundial; 3) exigencia intransigente de sometimiento a una doctrina o práctica establecida.

Además del nexo que se establece en el DLE entre el término *fundamentalismo* y la aplicación rigurosa del Corán, es importante precisar que la segunda definición establece una relación directa entre el fundamentalismo y equis interpretación literal de la Biblia, otro texto religioso. Dicho de otro modo, el sentido más extendido del término *fundamentalismo* se halla en relación directa con interpretaciones de dos posturas religiosas, en este caso las que sirven de *fundamento* a dos de la tres religiones monoteístas que existen en el mundo, también llamadas religiones del libro.⁴ Sin embargo, la tercera acepción del DLE, que tendría que considerarse como la de sentido estricto, establece que el fundamentalismo puede entenderse como la exigencia intransigente de sometimiento —como lo suelen ejercer prácticamente todas las religiones— «a una doctrina o práctica establecida». En suma, las tres definiciones señaladas están íntimamente ligadas a sistemas de ideas preestablecidos, cuya interpretación y observancia debe ser inflexible, compacta e inquebrantable, y donde no hay lugar alguno para el pensamiento propio, el del individuo, el del sujeto social.

⁴ Tres son las religiones que se sustentan en la autoridad del libro, las tres monoteístas. El judaísmo se afirma en la Torá, el cristianismo en la Biblia y el islamismo en el Corán. Desde luego, en mayor o menor grado y dependiendo de las circunstancias y periodos históricos, estos tres sistemas de creencias religiosas han ostentado, y lo siguen haciendo, posturas y prácticas fundamentalistas e integristas. El judaísmo, la más antigua de las tres, cuenta también con sus movimientos fundamentalistas, que se manifiestan con mayor o menor intensidad, según la situación política del momento.

Hasta años recientes era creencia generalizada que la palabra *fundamentalismo* había surgido con los movimientos sociorreligiosos de inspiración islámica, y que era parte inherente y exclusiva de ellos. Pero el término surgió en Estados Unidos a principios del siglo xx,⁵ como reacción al laxismo en que habían caído las interpretaciones de las Sagradas Escrituras, específicamente a propósito de sus *fundamentos*. Se trató, de hecho, de un retorno tajante a una interpretación primordial —*fundamental*— del cristianismo según la Biblia, reivindicando con ello su «infallibilidad». Esta influencia de la concepción fundamentalista instituida por la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos hace más de un siglo, y que en la práctica permeó con mayor o menor intensidad a todas las ideologías cristianas protestantes, sigue vigente en los preceptos ideológicos de las diversas religiones protestantes que se practican en Norteamérica y más allá. Por eso se argumenta que es difícil aplicar en estricto sentido y sin ambigüedades, el término *fundamentalista* fuera de los Estados Unidos. Por otra parte, hay que decir que dicha influencia se halla al alza entre las asociaciones religiosas de ese y otros países, tanto como su penetración en diversos círculos sociales.

Al fundamentalismo también se le llama integrismo; se habla por ejemplo del integrismo islámico. Pero ese término no apareció en el ámbito cultural musulmán. En el presente algunas corrientes de pensamiento religioso o protorreligioso son identificadas como integristas, como el movimiento *haredi*, del judaísmo, o el movimiento lefebvrista francés. El vocablo *integrismo* fue acuñando en la España decimonónica, y con él se identificaba a quienes asumían posturas políticas que pugnaban por la subordinación del Estado a la Iglesia Católica —reivindicando de paso, por supuesto, la salvaguarda del credo—, pero utilizando como plataforma el rechazo a los cambios provocados por los procesos modernizadores, especialmente los propiciados por la tecnología, y reivindicando, por el contrario, respuestas tradicionalistas.

⁵ De finales de la década de 1910 data el término fundamentalista. Fue la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana de los Estados Unidos la que estableció los «Cinco Fundamentos necesarios y esenciales de la fe cristiana: 1) La inspiración de la Biblia por el Espíritu Santo y la infalibilidad de las Escrituras como resultado de dicha inspiración. 2) El nacimiento de Cristo del seno de una virgen. 3) La creencia de que la muerte de Jesucristo fue una muerte vicaria. 4) La resurrección en cuerpo de Jesús. 5) La realidad histórica de los milagros de Jesucristo (Wikipedia, 2017).

En cualquier caso, tanto la noción de fundamentalismo como la de integrista, se sustentan en la autoridad del libro que se considera sagrado. En él están contenidos los preceptos que establecen una visión determinada y exclusiva del mundo, y en él también se plantea la existencia de un ámbito metafísico al que es posible trascender, ¡claro!, a condición de observar los fundamentos de «El libro» mismo. Y debido a que éste es considerado como la autoridad máxima en un sistema religioso dado, la observancia de los preceptos contenidos en él es primordial para el creyente; es decir, comportarse como buen practicante para asegurarse un lugar en el paraíso así concebido. Empero, dicha observancia rebasa el ámbito estrictamente privado, en este caso el del sentimiento religioso del creyente, personalísimo, con lo cual el comportamiento público de este queda sujeto a los fundamentos del precepto religioso del que se trate. Así, un asunto de creencias personales deviene público, en la misma medida en que la religión se torna práctica política y llega a convertirse en ideología estricta, radical, intolerante e intransigente, brote perenne de tensiones sociales. Es en este aspecto, entre otros, donde cobra sentido la afirmación de Páramo, en *Crítica e identidad*, sobre las instituciones políticas o religiosas, o ambas, que como tales entrañan el ejercicio del poder, por lo que son naturalmente intolerantes a la crítica externa o, peor aun, a la interna.

La aparición del fundamentalismo en Norteamérica, en tanto que recuperación e interpretación estricta e inflexible de los preceptos bíblicos, puede ser percibida como una renuncia a formas de pensamiento modernas, donde la necesidad ideológica y psicológica de la deidad por parte del individuo, es cada vez menos requerida; su necesidad y evocación disminuyen paulatinamente. Desde esta perspectiva de la renuncia al cambio social y de los influjos de la renovación, de los requerimientos impuestos por ideologías y creencias religiosas, del mantenimiento forzado de instituciones eclesiales, es posible comprender cómo coinciden ideologías religiosas en apariencia dispares. Este caso del fundamentalismo norteamericano, surgido a principios del siglo xx, parte de la misma matriz que el fundamentalismo islámico en general, cuyo renacimiento puede situarse en 1979, con el triunfo de la revolución de los ayatolas en Irán.⁶ De hecho, la

⁶ Los antecedentes del fundamentalismo islámico datan de hace siglos. Así, el sunnismo

reacción/revolución de los ayatolas fue percibida en Occidente, particularmente entre la opinión pública de orientación liberal, como una respuesta contundente a la puesta en marcha de procesos modernizadores radicales que excluían de sus beneficios a grandes mayorías; pero también y sobre todo, a un abandono de tradiciones sociales y religiosas añosas, profundamente arraigadas en la conciencia de la mayor parte de la población de esa nación.

En este orden de ideas, se argumenta que la década de los años sesenta es el periodo en el que emerge una ruptura epistemológica tajante en las prácticas religiosas en general, uno de cuyos caminos es la vuelta a lo sagrado, vuelta también conocida como la «revancha de Dios»: aparecen nuevas religiosidades, producto paradójico de los rampantes procesos de cambio social (Bobineau y Tank-Storper, 2008, p. 87). En el caso de la revolución de los ayatolas en Irán, la «revancha de Dios» consistió en una vuelta obligada a la aplicación estricta de la ley coránica, sobre todo respecto a los mandatos a observar en el ámbito público, que es donde tiene lugar la actividad política pasiva o militante; es el caso del fundamentalismo islámico, que sin importar su orientación teórico-religiosa, parte de supuestos sencillos: antes que nada, se esgrime que el islam fue glorioso en el pasado gracias a la observancia estricta de la *sharia*;⁷ luego, que Occidente pervirtió y corrompió la moral, lo que causó que aquel pasado resplandeciente fuese arruinado; y por último, que la caída inevitable de Occidente habrá de permitir el renacimiento pleno del islam.

Buena parte del mundo vive hoy en medio de dos cosmovisiones de la realidad, que corresponden en términos generales a los ámbitos culturales llamados Oriente y Occidente. El extremismo de estas dos cosmovisiones se ha recrudecido durante los últimos años, en última instancia debido a las tensiones provocadas por los inevitables procesos de cambio social, prácticamente de naturaleza autocatalítica.⁸ Pero más allá de toda forma, estos dos modos de ver

entierra sus raíces hasta el siglo IX de la Era común, mientras que el origen del chiismo es situado en el siglo VII, luego de la muerte de Mahoma. De principios del siglo XX es la fundación de la agrupación llamada «Hermanos musulmanes» —1928—, cuyo objetivo era la construcción de un Estado islámico, así como la propagación de la *Jama'at al tabligh*, que significa «Sociedad por la propagación del Islam», que en la práctica luchaba contra el colonialismo británico (Bobineau y Tank-Storper, 2008, p. 80).

⁷ Código de derecho islámico.

⁸ Cuando se habla de autocatálisis en el ámbito de los procesos sociales, se hace referencia

el mundo embozan intereses políticos y materiales, y buena parte de ellos son defendidos por medio de posturas fundamentalistas radicales o extremas, cuyos hitos más notables son: los atentados del 11 de septiembre de 2001 perpetrados en Estados Unidos por los «nuevos mártires de Alá», así llamados por los islamistas radicales; la «guerra santa» entablada por fuerzas reaccionarias de Occidente; la constitución del «Estado Islámico» que ha impulsado una guerra feroz y fratricida, como todas; así como la ola de atentados terroristas realizados en tiempos recientes en nombre de una deidad todopoderosa y de la ilusa promesa de un más allá pleno de felicidad, al que es posible acceder por mandato divino, claro, si se *anula al otro, al que no piensa como uno mismo*. Esta anulación del otro es una de las preocupaciones recurrentes en el corpus de trabajo de Páramo; el ejemplo de ello en este libro es su exposición sobre *La sacralización y sus efectos secundarios*, donde aborda la demonización del otro, en tanto que trampa del pensamiento fundamentalista.

Los fundamentalismos religiosos son inherentes a sus propias religiones, pero todos ellos representan en última instancia expresiones de intereses políticos específicos, materiales, y todos han recurrido a manifestaciones violentas. Como consecuencia de lo anterior, hoy son reconocidos el fundamentalismo cristiano, el mormón, el judío, el islámico, el hindú, etcétera. Sin embargo, en sus anales no todas las religiones fueron violentas. Un ejemplo de ello es el cristianismo primitivo, que se extendía desde el Bósforo hasta el sur del actual Egipto. No fue el caso del islam, ya que desde sus inicios su profeta afirmó en varias ocasiones que Dios haría prevalecer esa religión por encima de todas las demás (Flori,

a la capacidad con que cuentan algunas circunstancias específicas —como ocurre con ciertas moléculas en los procesos químicos— para generar reacciones que aumentan gradualmente su propia velocidad a partir de su acción autocatalítica, lo que les convierte en importantes e inclusive determinantes en los dichos procesos sociales. Un ejemplo de ello es la aplicación de algunos aspectos de la física cuántica en la transmisión de información: en pocos años, esta circunstancia específica dio origen a la red informática mundial, circuito donde los *quanta* que transmiten información viajan a velocidades cercanas a la luz, prácticamente, lo que ha cambiado dramáticamente las relaciones sociales —entre otras maneras, acelerándolas progresivamente—, y creando además muy diversas aplicaciones. Ejemplo de ello son las llamadas «realidades virtuales», cuya influencia en dichas relaciones sociales es progresiva e incierta.

2015, p. 8). Esto abrió la vía para un programa de conquistas, lo que explica la rapidísima expansión del islam, desde Asia central hasta la península ibérica, entre los siglos VII al XV. Por otra parte, al contrario de Jesús, Mahoma no establece una distinción entre la acción religiosa y la acción política o la militar, lo que propicia que quienes se asumen como herederos del segundo se conviertan de facto en jefes de Estado y jefes de guerra, con derecho, en teoría, a la obtención de una quinta parte de los botines de guerra así obtenidos (Flori, 2015, p. 76).

Además de lo planteado, hay que señalar que «las ideas de guerra santa y la promesa de paraíso para quienes mueren con las armas en la mano, están manifiestamente en el pensamiento islámico desde sus orígenes» (Flori, 2015, p. 9). Y de la misma manera, hay que decir que la fusión de guerra santa y promesa de paraíso, descarta cualquier objeción moral para matar en nombre de Dios, tanto en el ámbito de la política como en el de la religión (Flori, 2015, p. 9). Con todo, como bien lo ha señalado Francisco, el papa de los cristianos católicos, en el contexto de un comentario suyo sobre los conflictos religioso-político-militares en los países de Medio Oriente, «todas las religiones tienen fundamentalistas» (*Información*, 2016).

Si como se ha señalado, toda religión tiene devotos fundamentalistas que han impulsado y desatado guerras «fundamentales» —religiosas o santas—, aquellos y estas han estado siempre presentes en los procesos históricos. Un ejemplo sobresaliente de este comportamiento es la concepción de la guerra santa que cundió y se difundió en Europa durante los siglos IX y XI, antes de la primera cruzada. En efecto, en 1095, «Urbano II otorga recompensa espiritual a la cruzada que se dirige a Jerusalén» (Flori, 2015, p. 77), con cuya participación se asume un acto penitente que exime de los pecados. La cruzada entonces se convierte en una «guerra en pos de la santidad», que es, se decía y creía, santificada por el V «verdadero Dios».

La «recompensa religiosa» establecida por Urbano II, tiene como antecedente la conversión de Constantino en el año 311. Al cristianizarse, el emperador romano adquirió, por ese solo hecho, la responsabilidad de defender a los cristianos perseguidos, pues ello era concebido como una causa justa, que según San Agustín, legitima el principio de «guerra santa». De esta suerte los «justos guerreros» cristianos terminaron coincidiendo, *mutatis mutandis*, con los aque-

rridos yihadistas musulmanes. Y dado que las acciones de ambos estaban armonizadas en tanto que guerras de religión, poco importaba si la *yihad* era una conquista y la cruzada una reconquista, o viceversa; ambas atendían a la misma lógica: un pensamiento fundamentalista que evocaba y asumía lo «expresado por deidades infalibles», verdaderos sustentos metafísicos, debidamente cimentados en intereses terrenales: religión y guerra santa hermanadas...

En tanto que hechos históricos, se supondría que las referencias a las cruzadas serían eso, historia. Sin embargo, hoy en día estas pueden encontrarse en la prensa de Beirut, Damasco o Jerusalén, sobre todo en la de orientación chiita (Guillebaud, 2015, p. 72). Pero esto no es explicable solo como una especie de reflejo histórico condicionado. Se revela así porque a partir de la Primera Guerra del Golfo, su principal instigador, George Bush padre, invocó a Dios y a la «guerra justa» antes de desencadenar su «Tormenta del Desierto», en pos del petróleo del Golfo Pérsico; guerra que atizó la perenne inestabilidad política en Oriente Medio y más allá, con su secuela de excesos, violencia y crímenes atroces. Algo similar hizo George Bush hijo, quien como presidente de la nación más poderosa y conspicua de Occidente, en su «Discurso sobre el estado de la Unión» de 2002, habló del «Eje del Mal» —refiriéndose eufemísticamente al entonces presidente de Irak, a sus aliados y asociados, pero con la mirada bien puesta en el petróleo que abunda en esa región del mundo—, planteando enseguida la imperiosa necesidad, para Occidente —léase Estados Unidos— de llevar a cabo una «cruzada» para destruirlo (Guillebaud, 2015, p. 72).

Al invocar a Dios para pelear contra «El mal», y en consecuencia contra «los infieles», el líder norteamericano y sus más cercanos aliados y seguidores tenían en mente —deben seguir teniéndolo— fundar un «nuevo orden mundial [...] justo y luminoso», bajo la égida de Occidente y con el liderato de los Estados Unidos, por supuesto. Una nueva religión global —una suerte de mundialización religiosa—, sustentada en la economía y las finanzas, cuyas creencias y valores habrían de terminar por domeñar a todas las demás religiones, sobre todo a las que profesan los «fanáticos» que se oponen a ella, profesen lo que profesen.

Las reacciones ante tales posturas ideológicas y políticas de los países occidentales son frecuentes, sobre todo en la producción historiográfica y literaria árabe. Ellas dan cuenta de un sentimiento de animadversión y belicosidad manifiesta hacia Occidente, ómn que de hecho nunca ha desaparecido y es ya mi-

lenaria. En efecto, millones de personas en Oriente Medio analizan la historia en términos de oposición a Occidente, argumentando que las Cruzadas no han terminado, al tiempo que denuncian una «yihad cristiana». Y agregan que es indispensable, para enfrentar las agresiones occidentales, entronizar a un soberano excepcional en el califato que dirija una *yihad* permanente contra esos otros «infeles»: los de Occidente (Zouache, 2015, pp. 78-80). Así las cosas, los fundamentalismos de uno y otro signo se hallan más vigentes y activos que nunca, y, como los polos de signo diferente, terminan por atraerse. Mientras, sus respectivos militantes gozan de cabal salud, siempre dispuestos a matar en nombre de sus dioses. En este sentido Páramo no se equivoca cuando afirma en *Los fundamentalistas son siempre los otros*, que vivimos en una época fundamentalista.

En términos generales, la opinión pública de Occidente equipara la noción de fundamentalismo con las manifestaciones antioccidentales que ocurren en varios países de confesión musulmana. Al mismo tiempo, simpatizan con los grupos que se oponen a los gobiernos autoritarios de esos países. Hay que recordar que las actividades de dichos grupos son de alguna manera la consecuencia de los procesos de descolonización iniciados hacia mediados del siglo XX, cuando se pusieron en marcha afanosas políticas de laicización y secularización social, en buena medida propiciadas por países occidentales, las cuales alcanzaron a permear a sectores importantes de la población. Aun así, la perenne desigualdad en la distribución de la riqueza social, las promesas incumplidas declaradas como parte de los procesos de modernización, el arraigado tradicionalismo ideológico que ensalza e idealiza un pasado mítico —siempre mejor que el presente—, pero sobre todo, los intereses materiales de ciertas élites mezclados con sus haberes ideológicos, atizan de un modo u otro el antioccidentalismo porque les es de gran utilidad, aunque debajo de la mesa establezcan alianzas políticas e impulsen pingües negocios con las élites de los mismos países occidentales, objeto de sus ataques.

Por lo demás, el fundamentalismo islámico se entiende a sí mismo como la sola vía para superar los problemas de las sociedades modernas. Con base en tal percepción, adquiere sentido la hipótesis de Meyer (1989a, 1989b), así como la de Dubiel (1992), en el sentido de que el fundamentalismo en ge-

neral es una rebelión contra la precariedad radical de los Tiempos Modernos⁹ y sus conflictos intrínsecos, primordialmente los de orden existencial (Bobineau y Tank-Storper, 2008, p. 82). En tal contexto adquiere su propio sentido el juicio del jeque Mohamed Salem al-Madjissi, predicador de gran influencia en Mauritania: «Occidente —dijo— probó el comunismo, el socialismo, el cristianismo, la laicidad, y todo eso fracasó en el plano económico y social; también en el campo de la seguridad. Hoy el Islam es la última alternativa, no hay de otra» (Mergier, 2016, p. 56).

De la misma manera, adquiere sentido la expresión «la revancha de Dios», un Dios que recobra a sus siervos para alejarlos de la increencia.¹⁰ Pero no sólo se trata del Dios de los musulmanes, sino también el Dios de los cristianos así como el de los judíos; es decir, los dioses de las tres religiones basadas en «El libro», libro que cada una de ellas concibió y escribió. Pero parece que no sólo se trata de la «revancha de Dios» —bien pensada y manipulada por hombres de este mundo—, sino de una suerte de «reencantamiento del mundo» (*Wiederverzauberung der Welt*), una vuelta al pensamiento religioso (Whitebook, 1995), al pensamiento mítico y mágico, en tanto que respuesta a una realidad cada vez menos comprensible y crecientemente abrumadora que orilla a los sujetos al inmovilismo y al encantamiento, que renuncia a la razón y al pensamiento crítico, y que termina por habitar y manejar la mente de las personas (Kakar, 1997). En este punto, hay que decir que en *Psicoanálisis, juego y utopía*, Páramo plantea que una de las acepciones del término *utopía* es la que crítica al tiempo en que se vive, incluso cuando este opera con paralizantes promesas consoladoras, como retornar al pensamiento religioso, al mítico y al mágico.

En definitiva, como lo señaló el biólogo Richard Dawkins a propósito de la fe como impulso evolucionista, luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001: «la fe revelada no es una tontería inofensiva; por el contrario, puede ser una tontería letalmente peligrosa».¹¹ A esto habría que agregar que la posibilidad

⁹ Aquí la noción de «Tiempos Modernos» se entiende en su sentido histórico más amplio y multifacético, que corresponde genéricamente con el de «modernidad».

¹⁰ Es el tema del ensayo de Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde* (París, Seuil, 1991).

¹¹ Véase: https://es.wikipedia.org/wiki/Richard_Dawkins

de anular la peligrosa letalidad de la fe revelada —asumida como verdad absoluta— solo es posible mediante la asunción de pensamiento propio, autónomo. El quid de la cosa es que, en la difícil tarea de superar los dictados de nuestro propio pensamiento religioso, tanto como el de cualquier otro, se requiere de un consistente pensamiento crítico, autocrítico, y mejor aún, dialéctico.

REFERENCIAS¹²

- Arriaga Cuadriello, Mario (2015). «Para asustar al lector». *Milenio Digital*, Sección Opinión, 30 de noviembre.
- Bergoglio, Jorge Mario, alias *Francisco* (2016). «Todas la religiones tienen fundamentalistas». *Información*, diario digital de Alicante, 7 de diciembre.
- Bobineau, Olivier y Sébastien Tank-Storper (2008). *Sociologie des religions*. París: Armand Colin.
- Dubiel, Helmut (1992). «Der Fundamentalismus das Moderne». En *Merkur*, 9-10, Sep. - Oct.
- Flori, Jean (2015). «Les origines de la guerre sainte». *Histoire. Hors-Série*. Junio, pp. 8-12.
- Flori, Jean (2015). «Le jihad est une conquête, la croisade, une reconquête». *Histoire. Hors-Série*. Junio, pp. 76-77.
- Guillebaud, Jean-Claude (2015). «Le brasier du Proche-Orient brûle encore». *Histoire. Hors-Série*. Junio. pp. 78-80.
- Información* (2016). «El Papa: “Todas las religiones tienen fundamentalistas”». 07 de diciembre de 2016. Disponible en: <http://www.diarioinformacion.com/sociedad/2016/12/07/papa-religiones-fundamentalistas/1836901.html>
- Kakar, Sudhir (1997). *Die Gewalt der Frommen – Zur Psychologie religiöser ethnischer Konflikte*. München: C.H. Beck.
- Martínez de Munguía, Beatriz (2016) *Europa enmarañada*. Nexos 457, enero.
- Mergier, Anne Marie (2016). «Censura por miedo al terrorismo». *Proceso* 2049, 7 de febrero.
- Meyer, Thomas (1989a). *Fundamentalismus-Aufstand gegen das Moderne*. Hamburg: Rororo Verlag.

¹² Las referencias a los trabajos de Dubiel, Meyer y Kakar, citados en este texto, fueron incluidas a sugerencia de Raúl Páramo.

- Meyer, Thomas (Ed.) (1989b). *Fundamentalismus in der modernen Welt*. Frankfurt: Suhrkamp.
- RAE (2018). «Fundamentalismo». *Diccionario de la lengua española*. Disponible en <<http://dle.rae.es/?id=IbmbRma>>.
- Soto Antaki, Maruan (2015). «La otra utopía». *Milenio Digital*, Sección Opinión. Noviembre 30.
- Wikipedia (2017). «Fundamentalismo cristiano». Wikipedia. Disponible en <https://es.wikipedia.org/wiki/Fundamentalismo_cristiano>, consultado el 5 de enero de 2018.
- Whitebook, Joel (1995). «Athen und Mykene-Zur Integration klassischer und neuerer psychoanalytischer Theorie». *Psyche*, 3: 49.
- Zouache, Abeès (2015). «Les croisades ne sont pas terminées». *Histoire. Hors-Série*. Junio, pp. 78-80.

Crítica e identidad¹

I

Críticar es, en cierto modo, preservar la propia identidad. «Yo pienso así, tú piensas de otra manera. Yo no me confundo contigo, tengo mis propios pensamientos, mis propias fronteras, mi propia identidad».²

No es raro encontrar, sobre todo entre personas menores de treinta años, una peculiar angustia, tal vez propia de nuestra época: *la de no parecer suficientemente críticos*. Tal vez, la angustia de ser crítico cuando se es joven significa el miedo de perder la identidad propia, aunque también es cierto que la angustia de perder, ya no sólo el sentido crítico sino el hipercrítico, forma parte de esa misma consideración. Quien se encuentra en tal situación parece decir «no me avasallen con sus opiniones, no las acepto; aceptarlas sin más significa una amenaza para mi identidad, implicaría confundirme con ustedes». Esto parece más que razonable, siempre y cuando no brote de un ánimo temeroso que seguiría diciendo para sí: «Coincidir con alguien resulta amenazante para mí. ¿Dónde quedo yo?» Mientras no se aseguren ciertas reservas de identidad propia, la identidad de los otros, expresada en sus opiniones, resulta amenazante, «mientras yo no sea yo mismo, no me puedo dar el lujo de aceptar que el otro sea otro». Así, estamos frente a una de tantas imposibilidades de diálogo. A propósito de

¹ Artículo original de la *Revista del Colegio De Bachilleres*, núm. 6, julio-septiembre 1981, pp. 97-103, México (versión ampliada de: «Kritik und Identität». *Materialien zu kontroversen Fragen der Psychologie und ihrer Grenzgebiete*, núm. 9, 1977, pp. 42-63, Salzburgo, Austria).

² En la edición del corpus de trabajo de Raúl Páramo fue necesario discriminar el uso de comillas para señalar una cita, llamar la atención sobre una reflexión sumaria, una expresión irónica, o la tipografía itálica para subrayar ideas clave.

esto Erikson (1956, p. 138),³ señala con razón que «el auténtico encuentro con el tú, es el resultado y al mismo tiempo la prueba *par excellence* a la que puede someterse un sentido de identidad». Ante el debilitamiento del sentimiento de la propia identidad, el «otro» se ha convertido en amenaza para «mí». Conforme se acentúa en exceso el sentimiento del «yo», nuestra *civilización occidental* ha dado al traste los valores del sentimiento «yo-nosotros» (Caruso, 1974) o de la «conciencia del clan» (Parin, 1977). Al acentuarse en exceso el «yo» se activa, más que nunca, el ejercicio de la crítica para no *perderse en el nosotros*.

Como fenómeno correlativo a la hipercrítica, existe el de nunca criticar. A fin de cuentas, el temor de disentir parece incluir el propósito de preservar la identidad. Es decir, «yo soy tú, me apego a tu identidad. Me apego a la identidad del pasado —léase tradición— que hago mía, sobre todo si esa identidad anterior está revestida de autoridad. De esa manera yo participo de la identidad de los otros. Yo me uno a los otros ante el miedo de perderme. El grupo me protege. La identidad del grupo la hago mía; la identidad de la institución me la apropio. Lo mismo hago con la identidad nacional o con la identidad del partido político, o de la comunidad religiosa, etcétera. En el peor de los casos pierdo mi identidad en la masa a-crítica. No es fácil llegar a una postura dialéctica inmerso en la tensión que brota de las contradicciones en mí. Soy yo unitario, y al mismo tiempo soy otros en la medida en que me configuran».

II

Criticar es también un mecanismo de defensa derivado de la proyección; es la razón de atacar en el exterior lo que también está en el interior. Tal parece que nos guiamos por el imperativo de colocar *lo malo afuera; ergo, criticar a los otros puede ser un esfuerzo desesperado por mantener el equilibrio*. Es nuestra necesidad de un omega (Schindler, 1957) en el grupo familiar que hemos introyectado.

Un defecto del sentimiento de identidad, que al mismo tiempo es el ejercicio más vil de la crítica, se encuentra en quien se alimenta de las vidas ajenas en lugar de vivir la propia. En dicho caso no existe una empresa propia, sino empresas de otros de las que, si no es posible adueñarse, deben al menos des-

³ Fue decisión editorial reunir la bibliografía referida en los siete ensayos de Raúl Páramo en un apartado general. Puede consultarse a partir de la página 199.

truirse: la envidia no tolera otra alternativa. Estos comportamientos de envidia manifestados por medio de la crítica han llevado a algunos a considerarla como el intento final, desesperado, de participar de la gloria del artista. En esta línea están los críticos que se convierten en agentes publicitarios del artista; esto, si el artista acepta otro agente publicitario que no sea él mismo. Si el crítico —en este caso el crítico de bajo nivel— no logra identificarse con la producción artística o con el artista, entonces se convierte en su detractor. A este tipo de críticos se les podría nombrar gallinas, que cacarean cada que otro pone un huevo; el cacareo será para denigrar o glorificar el producto. El auténtico crítico convierte su ejercicio en un verdadero arte que puede enriquecer tanto al creador como al público. En ocasiones el crítico de arte se convierte en cómplice de la fabricación artificial y tramposa de falsos valores, obedeciendo así a inconfesables fines publicitarios, comerciales, y desde la ética marxista, al servicio de la clase dominante. *Estas anotaciones sobre la producción artística también son válidas para la llamada producción científica*, que no deja de estar bajo el efecto de modas y luchas mezquinas.

III

Criticar como intento de situarse por encima de lo criticado es también un fenómeno muy conocido. Equivale a decir: «Tú sólo has llegado hasta aquí. Mediante la crítica yo estoy yendo más lejos. Me coloco sobre tus hombros sin reconocerlo, y al hacerlo pretendo ver más lejos que tú». La crítica nociva es la que se inspira en una frase del tipo: «Yo lo hubiera hecho de otro modo. Me disgusta que tú lo hayas hecho como lo hiciste». Esta frase apenas oculta la formulación: «Me disgusta que lo hayas hecho tú, no yo. Me molesta tu paternidad y tu productividad».

La capacidad de discernimiento crítico es tal vez la característica más conspicua del ejercicio intelectual. Desde luego no se habla aquí de lo que puede llegar a ser la crítica como género literario emparentado con el ensayo, sino a que *el ejercicio de la inteligencia es crítico per se*. El trabajo creador —en cualquiera de sus manifestaciones— implica discernir, diferenciar, criticar y también decidir. En este sentido, la crítica es el único intento viable en medio de nuestra oscuridad. Caminar a tuestas es la única manera que nos queda. Quien cree tenerlo todo claro, no necesita del ejercicio intelectual crítico. Le sale sobrando.

IV

Como ninguno de los primates, el ser humano posee un potencial por demás agresivo. Posee la más agresiva de las armas: la palabra. Esto no es dicho con intención retórica, sino en el sentido más serio y estricto del término. Pocas armas pueden lograr tan grandes efectos destructores con tan poco gasto de energía. Pocas armas pueden afectar tanto al ser humano como la palabra. Pocas armas pueden ser tan sutiles y efectivas en su aplicación. Pocas pueden usarse con tal margen de protección para quien las acciona. Es la más portátil de todas ellas. Todas estas propiedades las puede reunir la palabra con sus múltiples formas de aplicación destructora: la mentira, la murmuración, la crítica nociva, la calumnia, el insulto, la insinuación o la sugestión.

Aquello que nos es indiferente no nos produce sentimientos agresivos. Se agrede lo que es motivo de nuestra envidia, odio, rivalidad o celos. Agredir por mera defensa propia ante una provocación injustificada es más bien raro. Agredimos más que todo para preservar nuestra identidad, presumiblemente amenazada por el otro. «Entre yo y el otro se interponen mil fantasmas». Ante la amenaza de la pérdida de identidad, todo mundo conoce la reacción agresiva acompañada del «ahora van a saber quién soy yo».

V

Tal vez la crítica comienza cuando el niño se percibe como un ser separado de la madre. Ahí empiezan las posibilidades de divergencia; de hecho, ahí comienza la idea: «tú no estás a la medida de mi deseo, yo no soy la medida del tuyo, ni de tus necesidades». Criticar significa discernir, separar, «hasta aquí llego yo, y ahí empiezas tú». Para no disolvernarnos en los otros (Jacobson, 1974) —léase despersonalización, escisión esquizoide—, buscamos también con autocrítica los propios contornos. Necesitamos palparnos a nosotros mismos, más allá de lo meramente físico. La carencia de autocrítica probablemente se corresponde con una relación madre-hijo en la que ésta ha colocado masivamente su narcisismo en el hijo.

No debemos confundir el acto de criticar con la ansiedad por encontrar lo negativo. Entiéndase por ansiedad la angustia que acompaña a la perturbación respecto de la percepción del tiempo. Dicho estado impide: 1) la contem-

plación global del producto a criticar; 2) la consideración de su contexto; 3) la posibilidad de resumir y repetir el resumen como prueba de comprensión lograda; 4) la crítica propiamente dicha.

Criticar es también decirle al otro «me molesta que seas así, deberías ser como mi yo-ideal. Me molesta que no seas la imagen de mi yo-ideal. Primero te idealicé y luego te agredí, y tal vez no hubiese llegado a lo segundo, sin la idealización primera». De todo esto se deduce que sólo se critica lo que se ama, lo que se lleva dentro, y con lo que uno no está enteramente conciliado. Criticar es no tolerar por completo la diferencia, la alteridad el otro, si la redundancia es posible. Weissman (1967) ha señalado una correlación de proporción inversa entre crítica y productividad, en ese caso la crítica es una especie de germinación negativa. Crítica e intolerancia —respectivamente tolerancia— son conceptos subrepticamente enlazados.

Criticamos porque no toleramos. La crítica mesurada, objetiva, modesta, respetuosa —tolerante, en una palabra—, resulta *rara avis*. Por cierto, tolerancia no significa ausencia de contornos propios. Una crítica tolerante rezaría así: «tú eres así y yo soy de otra manera, pero eso no es motivo de agresión, sino de enriquecimiento». La agresión proviene generalmente de la premisa, «tú debes ser mi yo-ideal. Si no lo eres, me quedo trunco, incompleto, sin yo-ideal; ese apéndice depositario de lo que los demás me impusieron como tarea ideal por llevar a cabo, y que no he realizado; sin éste me quedo con una sensación de minusvalía». Buscar un *ideal del yo* que venerar, es buscar un líder que ponga orden y dé dirección a nuestro núcleo gregario. Colocamos en el ideal del yo nuestra necesidad de un «alfa del grupo internalizado» (Schindler, 1957).

Tolerar la crítica supone una identidad bien definida: «sé suficientemente bien quién soy yo, como para no perder el rumbo con la crítica de que soy objeto». También es sabido que de quien menos se tolera la crítica es de quien más se ama; recibirla produce la más grave amenaza a la identidad, «significa que tú, amado(a) mío(a) ya no eres yo». *Sobreviene la escisión*, la ruptura, la separación que el amor intenta paliar. Este fenómeno se observa, por cierto, tanto en el tipo de elección amorosa narcisista, como en el tipo de elección amorosa anaclítica⁴ (Freud, 1914a).

⁴ Término que de forma genérica remite a una noción de apoyo, de sostén. Véase *Tuana-
lista.com* (s. f.) (N. del E.).

Ser vulnerable frente a la crítica refleja una identidad tambaleante. Erikson (1957) cree que la identidad es un problema al que estamos enfrentados *continuamente*, es decir, «no se trata exclusivamente de quién soy yo, sino de quién estoy siendo, sobre todo mediante mis actos. Mi identidad no la tengo ya hecha, sino que se encuentra en devenir constante».

El primer crítico del niño es el rostro de la madre, ya sea benévolo o de rechazo, en quien se ha visto por vez primera como en un espejo. Desde entonces el ser humano conservará para siempre la necesidad de ver el rostro del interlocutor para leer en él si se está siendo aceptado o rechazado; ello con todos sus posibles matices. No ver a los ojos del otro cuando se habla, puede significar: «estoy tan seguro de mí que no necesito siquiera saber tu opinión», o bien: «estoy tan inseguro de mí que prefiero no ver el rechazo», o también, «prefiero que no leas mis ojos, temo lo que puedas leer en ellos».

La problemática de la crítica es tan ubicua como lo es el de la identidad: la llevamos con nosotros.

VI

Cuando aquí hablo de «verdad», no me refiero a la correspondencia estricta entre el intelecto y la cosa externa, sino a esa «verdad» que según la tradición hebrea, no es otra cosa que el «sentido». Es decir, la significación coherente que se va labrando críticamente en la interacción con el mundo. No es una «crítica pura» (*reine Kritik*) en el sentido en que lo expresa Bruno Bauer (1808-1882), que, a fuerza de criticar su propia base de sustentación, gira inútilmente en torno de sí misma, según señalaba Marx. Se trata más bien de una crítica dialéctica.

El ejercicio crítico no es sólo el instrumento intelectual *per se*, ni tampoco el funcionamiento mismo de la razón. Es también la posibilidad de autonomía en un radio de acción propio de los ámbitos del pensar y del actuar, más allá de lo validado por la autoridad, la tradición o el poder, cuya naturaleza es, más bien, fabricar sobreentendidos intocables. La capacidad crítica es el elemento necesario para ir perfilando y enriqueciendo nuestra identidad.

Todo tipo de instituciones, que por serlo entrañan el ejercicio del poder —la Iglesia, el Estado, etcétera—, temen la crítica y la contrarrestan amenazando con retirar la identidad. Sólo teniendo una muy fuerte identidad personal se puede estar en condiciones de soportar que la institución —léase la sociedad en

general— retire al sujeto el sustento de su identidad. Una institución, el Estado por ejemplo, mientras más débil y pobre, en el sentido moral del término, será menos tolerante a la crítica; por consiguiente, más y más represivo. Uno de los más eficaces instrumentos de control consiste en amenazar la identidad, «tú ya no eres *esto* o *aquello*, te retiramos la cartilla».

VII

La poca tolerancia a la *duda* y el afán angustioso de conseguir la verdad, nos hacen reaccionar con una crítica agresiva: «Yo ya tengo la verdad, nadie venga a ponerla en entredicho». Nuestras dificultades para ejercer la inteligencia en forma dialéctica nos hacen creer que hay una verdad abstracta, y que el problema reside en encontrarla, como si se tratase de un objeto. La postura epistemológica que aquí expongo, y que se encuentra dentro del pensamiento psicoanalítico, es que el ejercicio crítico de la inteligencia no busca la verdad, que no existe como tal, sino que busca la construcción de hipótesis que le den un sentido provisorio a los problemas que nos plantea la realidad. Se trata de hacer progresivos y coherentes tanteos, exploraciones que permitan entender mejor la realidad en movimiento que, por cierto, está llena de contradicciones y ambivalencias. Aquí la verdad es entendida como construcción de sentido —luz, explicación— que permita sobrevivir, a pesar de la condena que la razón impone para encontrar un sentido donde apenas hay alguno. Si envejecer entrafía una identidad sólida, no esclerosada, habrá tolerancia.

VIII

Chismear es una de las formas degenerativas del acto de criticar. Es la ociosidad de élite, burguesa en este caso, de tambaleante identidad, que busca solazarse en reales, posibles o imaginarias violaciones a las normas establecidas —de otros, por supuesto.

El chisme está al servicio del *establishment*, en la medida que busca anatemizar a quien pudiera poner en entredicho los valores convencionales. El chisme es el órgano defensivo, a la caza de quienes *hacen* aquello que los otros que chismean quisieran *hacer*, pero no se atreven. El chisme cumple una fun-

ción conservadora, además de ser el entretenimiento favorito de los estratos sociales ociosos.

Todo avance en el proceso de conocimiento se sustenta en el descubrimiento de una nueva identidad: «esto no es lo que yo creía que era». El peor obstáculo para el conocimiento es el cúmulo de sobreentendidos. Formulado desde el ángulo de la identidad, el sobreentendido es: «*Esto es esto*, es idéntico a *esto*», con lo cual las diferencias se borran. Todo fenece siendo igual a sí mismo.

Psicoanálisis, juego y utopía¹

Acerquémonos primero a una definición del juego. En su famoso libro *Homo ludens*, escrito en 1938, Johan Huizinga sostiene que todo juego es, antes que nada, una actividad libre; el juego por mandato ya no es juego (1968, p. 29). El ser humano, y también el animal, juegan porque encuentran gusto en ello y en esto consiste precisamente su libertad. No es una tarea, tampoco es un lujo ni es sólo el remanente de un exceso de energía como lo pretendían teorías anteriores. El juego no es la vida corriente o la vida propiamente dicha. Más bien, consiste en escaparse temporalmente de la vida hacia una esfera de actividad que posee su tendencia propia, que transcurre, se practica, agota su curso y su sentido dentro de sí misma. El juego comienza y termina en determinado momento; esto constituye una de sus características. Una vez que se ha jugado, permanece en el recuerdo como creación o como tesoro sensible, es transmitido por tradición y puede ser repetido en cualquier ocasión. La posibilidad de repetición también constituye una de sus propiedades esenciales. En su aspecto formal, Huizinga define al juego, en tanto que acción libre ejecutada «como si...», y sentida como si estuviese «fuera» de la vida corriente, a pesar de que puede absorber por completo al jugador sin que exista en ello interés material ni se obtenga provecho alguno. Se ejecuta durante un determinado tiempo y un determinado espacio. Se desarrolla en un orden sometido a reglas, y da origen a asociaciones que propenden a rodearse de misterio o disfrazarse para diferenciarse del mundo habitual.

Pasemos ahora a revisar la concepción freudiana del juego. Veamos qué pudo aportar Freud en este sentido y las relaciones que guarda la utopía con el

¹ Artículo original de *Psychologie und Gesellschaftskritik*, núms. 2-3, 1981. En castellano es un capítulo de Páramo Ortega, Raúl (1982). *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario*. México: Martín Casillas.

juego. Lo central de su concepción psicoanalítica del juego lo encontramos en el libro *Inhibición, síntoma y angustia*, en el que afirma: «el yo que ha experimentado pasivamente los traumas, los repite activamente en una reproducción mitigada de los mismos» (1926, p. 529). No es otra la forma en que el niño se comporta con respecto a todas sus impresiones penosas; éstas las reproduce en sus juegos, buscando con ello pasar de la pasividad a la actividad y dominar psíquicamente sus impresiones.

En el artículo *Sobre la sexualidad femenina*, Freud hace notar que en cualquier sector de la experiencia psíquica —no sólo en el de la sexualidad— es dable observar que: «una impresión pasivamente recibida, evoca en los niños la tendencia a una reacción proactiva. El niño trata de hacer por sí mismo lo que acaban de hacerle con él o a él. He aquí una parte de la necesidad de dominar el mundo exterior al que el niño se encuentra sometido y que puede llevarlo, inclusive, a esforzarse por repetir impresiones que, a causa de su contenido desagradable, tendría buenos motivos para evitar. El juego del niño también tiene el propósito de completar una vivencia pasiva mediante una acción proactiva, anulándola con ello en cierto modo (1931, p. 529).

Hacia 1920, en su libro *Más allá del principio del placer*, Freud observa sobre el mismo tema que los niños repiten en sus juegos todo aquello que en la vida les ha causado una intensa impresión, y que de este modo procuran una salida a la energía de la misma, haciéndose —por decirlo así— dueños de la situación. Pero por otro lado, vemos con suficiente claridad que todo juego infantil se encuentra bajo la influencia del deseo dominante de esa edad, el de ser mayores y poder hacer lo que los adultos. Freud destaca, pues, el carácter fundamentalmente repetitivo del juego, en tanto que instrumento esencial para arreglárselas con el complejo mundo instintivo interior del niño y su opresivo mundo exterior (1920, p. 13). Casi sin querer, aquí estamos evocando características de la utopía.

Erikson señala que es altamente significativo que el juego sea más intenso cuando el periodo de la sexualidad infantil llega a su fin, y cuando esa gran barrera que es el tabú del incesto desaparece. El impulso sexual y la energía intencional se apartan de los mismos padres que despertaron por primera vez la ternura y la sensualidad, mientras que las fantasías sexuales amorfas del niño son desviadas hacia un futuro que tiene metas fantásticas, al principio, pero que luego se van haciendo más factibles (1963, p. 95).

Si partimos de la base de que el juego es un intento de soportar la realidad, de confrontarnos con ella, y si aceptamos también que la única realidad que el hombre parece no poder aceptar es la idea de la muerte, podemos concluir que de ésta resulta el juego con el que más desesperadamente tratamos de arreglárnosla —que evocan todos, de alguna manera—, el de la separación, el de la desaparición de alguien, el conocido juego de «las escondidas». En nuestra opinión, éste constituye el juego por excelencia. Freud, que tanto se ocupó de la dialéctica Eros-Tanatos, naturalmente se interesó en el juego de hacer desaparecer algo, a alguien o a sí mismo a voluntad, con la posibilidad de hacerlo aparecer nuevamente; y asimismo describió sus observaciones sobre el juego de las escondidas, y su variante de hacer desaparecer y aparecer sucesivamente un objeto (1920, pp. 14-15).

El autor tuvo la oportunidad de convivir varias semanas bajo el mismo techo con un niño de año y medio de edad y con sus padres. En general, el niño presentaba una conducta normal. Sin embargo, practicaba un curioso juego, el cual repetía incesantemente: cualquier objeto o juguete que tuviese en la mano lo arrojaba lo más lejos posible de sí y fuera del alcance de su vista, haciendo exclamaciones o balbuceos fácilmente interpretables como «¡fuera!». Para Freud, las implicaciones de este juego se fueron aclarando poco a poco, así como su relación con la ausencia de la madre que lo dejaba por varias horas. Como variante de este juego, el niño utilizaba un carrito con un hilo amarrado que arrojaba lo más lejos posible, igualmente fuera del alcance de su vista. En lugar de jugar con él, como podía esperarse de un niño de esa edad que juega a arrastrar un cochecillo, utilizaba el hilo para recuperar el carrito y hacerlo reaparecer lentamente; la reaparición era recibida con muestras de júbilo. El niño encontró una variante más, cuando tuvo la oportunidad de hacer desaparecer su propia imagen frente a un espejo que estaba a su alcance. En resumen, este niño no jugaba a ninguna otra cosa que no fuese desaparecer y reaparecer un objeto —a voluntad, sin duda—, un juguete o su propia imagen, para repetir activamente lo que padecía pasivamente, a saber, la desaparición y aparición de su madre. Parafraseando a Freud, ¿cómo está de acuerdo con el principio del placer el hecho de que el niño repita como un juego un suceso penoso para él? Se querrá quizá responder que la desaparición de la madre tenía que ser presentada como condición preliminar de la alegría de la reaparición, y que en ésta última se hallaba la verdadera intención del juego. Sin embargo, en es-

te caso la acentuación de la primera parte del juego, el arrojar, el echar fuera, tiene otro significado: la satisfacción de un impulso reprimido vengativo contra la madre por haber abandonado al niño, que querría decir algo así como «te puedes ir, no te necesito, soy yo mismo el que te echa» (1920, pp. 11, 13). Este juego puede ser considerado como la forma más primaria del posterior juego de los niños mayores conocido como el de «las escondidas», en el que reiteradamente se pasa por la angustia de la desaparición, tanto de los otros como de uno mismo, según sus variantes, para posteriormente gozar la reaparición a voluntad de sí mismo o de los otros. En nuestra opinión, encontramos aquí el intento de re-elaborar el trauma de la separación que es la prefiguración de la única separación definitiva: la muerte.

En el lenguaje preverbal del juego, el psicoanálisis intenta leer las fantasías inconscientes que pugnan por expresarse y liberarse así de un conflicto o simplemente digerir una situación ordinaria de carácter conflictivo. El juego en sí es un intento de elaborar fantasías inconscientes. Klein, citada por Lebovici y Widlöcher (1980), ha desarrollado en mayor medida la terapia psicoanalítica a través del juego, observando que éste no responde sólo a la satisfacción de los deseos, sino también al triunfo y dominio sobre su realidad frustrante, gracias al proceso de proyección de los peligros internos sobre el mundo exterior. De ahí el aforismo: «el juego transforma en placer la angustia normal del niño».

No hay que olvidar que la realidad no es plenamente percibida por el niño. El periodo en el que empieza a distinguir el reino de la fantasía del de la realidad comienza a partir del tercer año de vida, y termina aproximadamente poco antes de iniciarse la pubertad. Y así, como hace notar Zulliger (1963), en tanto que adultos, creemos que un niño «juega», pero en realidad no juega, salvo en el falseado criterio del adulto. Para el niño está aconteciendo algo que es completamente serio y no solamente un juego. Con el objeto de librarse de hechos no placenteros, el *yo* del niño utiliza toda clase de objetos externos para dramatizar situaciones, en ocasiones inversas a las que le impone la realidad. La negación de la realidad es en general uno de los motores del juego durante la infancia. Cuando el niño ha experimentado situaciones que le producen angustia, trata posteriormente de dominarlas, reviviendo una y otra vez el trauma en los juegos, como también sucede en los sueños. El niño no sólo dramatiza el pasado, sino que también anticipa lo que espera que suceda en el futuro. Notemos nuevamente la analogía con la utopía.

En ocasiones los niños piden que los adultos les narren reiteradamente determinados cuentos, lo cual permite al niño elaborar su angustia en la presencia tranquilizadora de un adulto. Cada repetición disminuye la cantidad de angustia asociada, hasta agotarse. Así pues, el juego de un niño no es simplemente la realización de un deseo, sino que frecuentemente está entremezclado con la superación de un conflicto. Un juego infantil bien entendido, sería tan útil como un sueño bien analizado.

Nuestra civilización occidental es en buena medida antiplacentera. La socialización de la pulsión erótica ha tenido un costo demasiado elevado: ha sacrificado el placer por el trabajo. Incluso la forma más específica del juego, el trabajo, le ha sido enajenada al ser humano, al convertirlo en simple fuerza del trabajo productivo. De esto surge un prejuicio respecto al juego del niño. Equívocamente, el adulto considera que el niño no está consagrado a tareas serias, por lo que el acto de jugar sólo puede realizarlo en el momento concebido para ello. O sea que el juego es convertido en una actividad no-trabajo, reservada a un lugar y un tiempo determinado, diferente, ajeno y alejado del lugar de trabajo. Según esta concepción, el niño sólo tiene derecho a jugar cuando ha concluido sus deberes escolares. Si esa es la actitud primordial del adulto, aunque intente darle un valor pedagógico al juego, parte de antemano de una falacia, la del antiplacer, la del antijuego. Por un lado, el trabajo debe recuperar su placer; por el otro, las fronteras entre el trabajo y el juego no deben ser tajantes. El adulto, sobre todo el adulto que no tiene integrado suficiente placer en su trabajo, manifiesta un dejo de desprecio hacia juego del niño.

Una de las formas de perpetuar la opresión es encarcelar la imaginación, y ¿qué mejor forma de lograrlo que coartando el juego? Este cumple una función liberadora y subversiva de cara a lo establecido, en cuanto que es una actividad placentera por excelencia. El juego de la vida rechaza la opresión de la muerte. La muerte interrumpe la vida; se encaja en la separación, en el error, en la agresividad, en la represión, en la alienación. La vida por el contrario, es gozo, es placer.

El orden cultural de nuestra sociedad exige logros y realizaciones grandes en extremo. La continuación de la marcada dicotomía entre juego y trabajo, es decir, entre placer y trabajo, es concebida como una consecuencia del sometimiento a la cultura industrial, en la que predomina una moralidad o moralismo respecto del trabajo, que convierte tanto al deporte como al juego en activida-

des fundamentalmente competitivas. Incluso la actividad sexual queda dotada de un sentido de obligación. El juego seductor que preside al acto sexual es tan escaso, que Freud llegó a pensar que la sexualidad humana presentaba indicios de involución en lugar de evolución.

Marcuse (1968, p. 11) subraya que fue Charles Fourier (1772-1837), socialista utópico francés, quien primero notó la diferencia entre una sociedad libre y una no-libre. Fourier habló de una sociedad posible donde el trabajo podría recuperar sus elementos lúdicos —incluido el trabajo socialmente necesario—, de tal manera que fuese organizado en concordancia con las inclinaciones placenteras de los individuos. Entonces, el campo cada vez más amplio de la libertad llegaría a ser, en verdad, un campo de juego, del libre juego de las facultades individuales. Así liberadas, ellas generarían nuevas formas de realización y de descubrimiento del mundo. Se trataría de un juego no enajenado, de un trabajo no enajenado, donde, por ejemplo, el trabajo que los niños emprendiesen voluntariamente en forma de juego, imitaría el trabajo que los adultos realizasen placenteramente en beneficio de la comunidad.

Fourier (citado en Cole, 1964) plantea la necesidad de adaptar las instituciones sociales a los deseos humanos naturales, en lugar de sacrificar en exceso las inclinaciones naturales en beneficio de instituciones prefabricadas por la tradición en vigor. Insistía también en que el trabajo debería ser naturalmente placentero y suficientemente variado para hacer justicia a la diversidad natural de las necesidades psicológicas. La concepción que Fourier tenía de la educación estaba en concordancia con lo anterior: quería que los niños siguiesen sus inclinaciones naturales y que aprendiesen diferentes oficios, uniéndose libremente a los mayores en una especie de aprendizaje diverso. Sostenía que la mejor manera de aprender era hacer, y que el mejor camino para que los niños quisiesen aprender era darles la oportunidad de hacerlo.² Dejándolos que eligiesen libremente, decía ese autor, adquirirían con bastante facilidad el tipo de conocimientos hacia los cuales se sentirían naturalmente atraídos.

Por otro lado, Shaked opina que en el juego se crea una situación social sin marcas de opresión (1967, p. 105). Es una creación del principio de placer, que supera la tiranía de la realidad opresiva. Se produce una tensión que tiende hacia la relajación, haciéndose placentera con la aparición de esta última. Así,

² En este punto, Fourier es un precursor de Piaget.

la tendencia de los instintos hacia la disminución de la tensión —el instinto de muerte mencionado por Freud— es lúdicamente representada y elaborada. El psicoanálisis también se sirve del juego para liberar a los analizados, no sólo por medio de la cura psicoterapéutica del juego entre niños, sino también gracias al ejercicio de libre asociación que hacen los adultos, que en realidad es un juego de fantasía que produce relajación y una distensión de las fuerzas personales inhibidas. En el mismo orden de ideas, Caruso, citado por Shaked (1967), señala que los instintos parciales no reprimidos en una cultura no opresiva, conducirían en última instancia a una ampliación del horizonte, y colocarían al *yo*, mediante juego y simulaciones, en una situación creativa, en una cultura dominada por el placer.

¡Utopía!, podría exclamarse. En efecto, es una utopía pero no en el sentido despectivo —no olvidemos que el hombre es el único capaz de concebir utopías—. En opinión de Caruso (1974, p. 126), puesto que el hombre puede reconocer el límite como límite, puede poner todo límite en tela de juicio. La auténtica utopía es la contrapartida de la entropía, del principio de muerte. La meta de toda utopía es en última instancia la superación de la muerte. Como el juego, la utopía refleja, antes que nada, los deseos y angustias del hombre, y sólo después se convierte en intento de tomar en propia mano su derrotero.

Caruso concibe la utopía incluso como una especie de «función innata del hombre», lo que correspondería a lo que Bloch (1969) llama «conciencia anticipadora» (*antizipierendes Bewusstsein*), «sueño hacia adelante» (*Traum nach vorn*) o «principio de esperanza» (*Prinzip Hoffnung*). El mismo Caruso ha señalado el aspecto dialéctico de la utopía, las dos caras de su significación: insatisfacción y huida. La primera como fuerza positiva crítica y transformadora, la segunda como huida protectora de la miseria real. Para este autor la utopía constituye, en su dosis óptima, el prerequisite y la condición de lo creativo (1974, p. 143).

Kolakowski señala, y con razón, que hasta ahora ningún movimiento social, y tal vez ningún descubrimiento científico, han podido prescindir de alguna utopía (1970, p. 161). Esta opera como organizadora de la esperanza para que los valores del grupo lleguen a realizarse; es la condición previa de las revoluciones sociales.

Utopía significa literalmente «el lugar que no existe». La necesidad de utopía brota de la condición de infelicidad, frente a la cual se esboza un intento

de transformación. Es producto de la insatisfacción; o bien, camino de huida ante la miseria real. El psicoanálisis ha encontrado estos dos aspectos con toda nitidez en el juego, tanto en el niño como en el adulto.

A propósito de la utopía como «carencia de lugar», Caruso (1974, p. 154) señala que, curiosamente, la mayoría de las veces los hombres ven la felicidad en un lugar donde ellos no están. Ya sea un lugar perdido del que fueron expulsados —por ejemplo, el mítico Edén—, o uno que se encontrará después de la muerte —por ejemplo, el mito de El Cielo—. Si nos situamos en lo cotidiano —y esto expresado trágicamente—, si se quiere que alguien no deje de apreciarnos, no debemos acercarnos demasiado, porque lo que llegase a sentir como «su lugar», podría perder su encanto.

Engels (1969) ha señalado que el socialismo científico, a diferencia del socialismo utópico, debe concentrar su energía en el análisis de las fuerzas sociales, de las que emanarán las renovaciones radicales, que no se adquieren con la ingenua predicación de ideales abstractos. No es posible fundar una sociedad nueva simplemente apelando a la consciencia de los hombres, a su voluntad racional, sin tomar en cuenta las circunstancias históricas del momento, las estructuras económicas de base, ni los laberintos ciegos de lo inconsciente.

El psicoanálisis no ha producido ninguna utopía. Nadie en el psicoanálisis ha proclamado una nueva sociedad en donde el inconsciente sea conquistado, de tal manera que reinen sólo motivaciones racionales conscientes. Sin embargo, tanto el psicoanálisis como el marxismo pugnan por acrecentar la conciencia del hombre, como un camino para salir de la alienación. Una manifestación degenerada del psicoanálisis ha tomado cuerpo en aquella forma de práctica psicoanalítica que se pone al servicio del orden establecido, en lugar de cuestionarlo como lo hizo el revolucionario Freud. El psicoanálisis, en su afán de acrecentamiento de las consciencias, es también —y no en menor grado— crítico de las ideologías. Pretende asimismo analizar las utopías personales, es decir, los sueños y los juegos. Intenta descifrar los elementos de una realidad escondida de la que se huye, y propiciar una transformación hacia la que se apunta. El psicoanálisis es una curiosa mezcla de optimismo militante y pesimismo teórico, carente por completo de ilusiones (Caruso, 1974, p. 144).

Toda utopía implica una crítica de su tiempo; incluso las utopías que operan como paralizantes promesas consoladoras. En este tipo quedan clasificadas las utopías religiosas, hacia las que incluso pueden degenerar las ciencias

mismas cuando adquieren ciertas características. Las utopías brotan de nuestras más radicales impotencias. Entre más radicales sean, más intensas serán nuestras necesidades de utopía. Dado que el hombre quiere trasponer desde siempre los límites que detecta como tales —es decir, que constantemente busca lo que esté más allá de su comprensión o más allá de la muerte—, ha querido usarse como valor probatorio que ese «más allá» existe, simplemente por un finalismo ingenuo, según el cual el hombre no podría tender hacia algo en donde no haya final feliz. La argumentación es de una ingenuidad conmovedora. Está plenamente en el reino del deseo, de la fantasía, de la utopía: «Debe haber un más allá porque necesitamos un más allá que le dé sentido a los sinsentidos en que estamos inmersos: separaciones, muertes o sufrimientos inútiles y absurdos». La consigna de muchos parece ser: «debemos construirnos un paraíso en el más allá, que compense nuestras desdichas». Este tipo de deseos parecen hablar, más bien, de una necesidad universal de utopías, en cuanto función innata que refleja nuestra insatisfacción y huida ante la propia realidad mortal y las mil facetas de su negación.

No tendría objeto ocuparse de todas estas ilusiones pueriles si no constituyesen una fuerza política que concierne a todo lo que tenemos como tarea en este «más acá». Para Marx, como para Freud —incluso para alguien como Gandhi, que es percibido como religioso—, la fuerza que proviene de la religión es eminente reflejo y vehículo de fuerzas y realidades políticas que no se pueden desatender impunemente. Marx (1971) considera que la crítica de El Cielo es la crítica de lo que ocurre en la Tierra: se trata de un asunto eminentemente terreno. Y por tanto, la crítica de la religión es el presupuesto de toda otra crítica. Precisamente una forma degenerada del pensamiento utópico es la ilusión consoladora: el primero lanza a la acción transformadora, la segunda paraliza; el primero sabe que lo realizable depende del hombre mismo, la segunda se entrega a la providencia o a las leyes de la historia. En este último caso puede darse una forma desviada de marxismo.

La utopía como método de pensamiento, es decir, lo que Ruyer (1971, p. 159) ha llamado «método utópico», que consiste en atreverse a pensar todas las posibles alternativas y todas las ficciones más extremas que puedan dar alguna nueva luz, ha subido a categoría epistemológica. En el experimentar utópico, en el libre juego de la fantasía, se encuentra el germen de nuevos descubrimientos. No fue otro el modo en que se descubrió el método de asociación libre,

que permite el descubrimiento de capas sumergidas en el inconsciente. Esto ha ocurrido en todas las ramas del saber. El pensamiento utópico parece ser una constante del pensamiento humano. Incluso hoy en día se puede hablar de una «resurrección de la utopía» (Duveau, 1971), que tal vez sea desesperada ante la impotencia para la transformación adecuada de la realidad.

Declarar algo como utópico es un intento de aferrarse a lo establecido, que la utopía pretende transformar. Combatir las utopías es la forma más clásica de preservar el *statu quo*. Es por esto que en nuestro medio, conformista y estático, predomina el matiz peyorativo para una palabra que de suyo no lo tiene *per se*. Se ha notado, de paso, que el desarrollo del lenguaje refleja el medio social en que se emplea.

Puesto que la ciencia —según Aristóteles— comienza a partir del asombro, la utopía comienza con la ciencia (Ruyer, 1971). En este sentido, Le Roy (citado por Ruyer) nos hace notar que en su primera fase, que es la fase realmente creadora, no se puede distinguir entre el verdadero descubridor y el utopista. Por otro lado, la utopía puede ser un suspiro y un engañoso consuelo para el futuro. Caruso (1974) ha señalado al cristianismo y al marxismo como las dos más virulentas utopías de Occidente. Ya antes Gramsci había llamado al cristianismo la más grande utopía que ha producido la humanidad (1962, p. 355). Este se orienta a un mundo de deseos y produce por encantamiento un «más allá». Por el contrario, el marxismo desdeña cualquier compromiso con la muerte y se propone modificar al mundo para que éste sea más humano y más lleno de sentido. En este punto el psicoanálisis coincide nuevamente con el marxismo, cuando expone que el hombre se ve obligado a sacar el mejor provecho de su precariedad. En la ideología del psicoanálisis, llama la atención, no sólo que no cree en ninguna felicidad eterna, sino que además cree que el mundo es apenas salvable. Ciertamente el marxismo tampoco cree en ningún mundo bienaventurado, pero sí cree redimir al mundo (Caruso, 1974).³

Una visión del presente sin ilusiones puede dar pie a la coartada paralizante más reaccionaria, que de suyo no tiene nada que ver con esta visión en

³ Sin embargo, recientemente y con justa razón, Nenning (1994) ha señalado que toda la palabrería sobre la muerte de la utopía marxista no significa otra cosa que «renuncia a tu utopía de una sociedad mejor y conténtate con la utopía oficial del capitalismo». Freud señaló que el lado flaco del marxismo estriba en haber subestimado la agresividad humana y no haber tomado suficientemente en cuenta la subjetividad.

sí. Una visión optimista puede dar pie a una actitud igualmente paralizante y reaccionaria. Una desviación del pensamiento de Freud sería la pretensión de que es factible mejorar el mundo sin modificar también la subestructura de las relaciones de producción. Nuevamente en palabras de Caruso (1974, pp. 155-156), la utopía marxista representó una decisiva desmitificación de la escatología judeo-cristiana. El marxismo reconoció que en la carrera contra reloj entre la vida y la muerte, no se ganaba ni con una proyección a un «más allá» ni tampoco con una racionalización mística y atemporal. Es por eso que el marxismo se dispone a transformar el mundo con los instrumentos de un pensamiento dialéctico crítico, y con una praxis coherente con este pensamiento, aplicable no a un «más allá», sino a este mundo.

Pensándolo bien, transformar el mundo significa implícitamente querer superar la fuerza de la muerte con la fuerza del acrecentamiento de la conciencia. En esta premisa vuelven a coincidir marxismo y psicoanálisis. Es por eso que nos parecen inconsecuentes aquellos «freudo-marxistas», que por motivos de una táctica optimista niegan el «instinto de muerte» freudiano. Justamente, el optimismo del marxismo es igualmente una gran debilidad en su sistema, como el triunfalismo cristiano lo es del «más allá» (Caruso, 1974). Aquí entendemos el optimismo marxista como una desviación. Para ello recuérdese a un marxista tan auténtico como Gramsci (1962), para quien el optimismo, generalmente, no es más que una manera de defender la pereza propia, la irresponsabilidad y la predisposición a no hacer nada. Se coloca esperanza en los factores ajenos a la propia voluntad y laboriosidad, se los exalta, y la persona parece arder en ellos con un sacro entusiasmo. Y el entusiasmo no es más que una adoración de fetiches. El único entusiasmo justificable es el que se hace acompañar de una voluntad inteligente, una laboriosidad inteligente, una riqueza inventiva de iniciativas concretas que modifiquen la realidad existente.

Las formas religiosas de las utopías alienan mediante transposiciones, de cara a una prometida «allendidad»⁴ a la que nadie asistirá para exigirla. Las formas científicas de la utopía parecen ser fermentos necesarios para nuevos descubrimientos de la realidad. Las formas sociales de las utopías son revoluciones en ciernes.

⁴ De *allende*, que significa más allá de, al otro lado.

En fin, podríamos tal vez considerar a la utopía en sus dos vertientes: como solución de deseo y como deseo de solución.

APÉNDICE

El «principio esperanza», término consagrado por Ernst Bloch (1969), no es una continuación del concepto de la virtud cristiana de esperanza, sino una filosofía de la orientación humana hacia el futuro, o como lo expresa Bloch mismo, una «ontología de lo-que-aún-no-es» (*Ontologie des noch-nicht-Seins*), que al mismo tiempo está constituida por «lo-que-aún-no-es-consciente» (*noch-nicht-Bewusstes*) y por «lo-que-aún-no-ha-llegado-a-ser» (*noch-nicht-Gewordenes*) en la naturaleza. En el «principio esperanza» se percibe la intencionalidad universal del «autodesarrollo hacia delante» (*Selbsterweiterung nach Vorwärts*). Para Bloch, la materia «está-siendo-en-lo-posible» (*in-Möglichkeit-Seiende*).

El humanismo ateo del «principio de esperanza» transforma la espera del bíblico «Reino de Dios», en la idea de la auto-realización orientada al futuro del hombre, el mismo que construye esta tierra, la tierra de promisión. Para Bloch (1972), en el hombre hay una continua «intención utópica». El «principio esperanza» tal vez podría llamarse también «principio utopía».

Freud y el problema del conocimiento. Un fragmento¹

FACTORES SUBJETIVOS EN EL CONOCIMIENTO

Considerando la perspectiva cognoscitiva, inclusive la psicología académica ha establecido que puede existir una percepción sin conocimiento propiamente dicho. Uno de los ejemplos clásicos es la percepción visual de la escritura china por alguien ajeno a ella. En otras palabras, después de la percepción puede añadirse o no el conocimiento en sentido estricto.² Asimismo, se habla de grados de exactitud en el conocimiento, que van desde la mera detección de un objeto que simplemente se descubre como existente, para avanzar luego en gradientes de conocimiento —algo rojo—, prosiguiendo hacia una precisión mayor —un tulipán rojo—, hasta llegar, por ejemplo, a «aquel tulipán rojo que me regalaron»; y así sucesiva y progresivamente.

El conocimiento pasa por todos los filtros estrictamente subjetivos, es decir, que se incorpora a los recuerdos concretos de una historia personal. El conocimiento tiene un impulso intrínseco que lo condena a ser reconocimiento; reconocimiento —subjetivo desde luego— de lo previamente dado. Valga seña-

¹ Capítulo original de *El Psicoanálisis y lo Social. Ensayos transversales* (2006), pp. 177-190.

² Conocimiento, en general, es el acto por el cual un sujeto se adueña mentalmente de un objeto para descubrir sus propiedades. El presente manuscrito es un intento por definir el «conocimiento» desde la perspectiva freudiana. Aquí, el conocimiento es una mera aproximación a la realidad, necesariamente interpretativa. Para ello pasa por una multitud de filtros sometidos todos a influencias inconscientes. Por otro lado, para Freud el inconsciente, en estricto sentido, no alcanza a ser objeto de conocimiento directo. El psicoanálisis se aparta de la idea según la cual el conocimiento es el proceso que permite «encontrar la verdad». La tal «verdad» es, desde la epistemología freudiana, sólo una hipótesis aproximativa que da sentido a lo que se percibe.

lar que aquí se utiliza el término «subjetivo» sin implicación peyorativa —como suele usarse con frecuencia—, sino en forma meramente descriptiva. El conocimiento lo realiza un sujeto y por lo tanto no puede ser sino de origen subjetivo. Ciertamente, si permanece exclusivamente subjetivo deviene alucinación. Si no, de todos modos es percepción subjetiva, sustentada en mayor o menor medida por lo objetivo. En el recién nacido, lo objetivo y lo subjetivo empiezan a diferenciarse lentamente a medida que avanza su desarrollo. En principio, lo objetivo es lo externo a secas. Es así que las observaciones sobre la ontogénesis fundamentan las consideraciones aquí expuestas.

Como si todo esto fuese poco, recordemos que todas las percepciones de los sentidos están entrelazadas entre sí. Se puede afirmar, hasta cierto punto, que no poseemos cinco sentidos sino sólo uno. Veamos un ejemplo tomado de Leisi, citado por Dürr (1981), quien señala que, en efecto, en el inglés antiguo las denominaciones de los colores significaban al mismo tiempo una gama de sentimientos inherentes. Así, el vocablo *grene* quería decir al mismo tiempo verde, favorable y fructífero. El polo opuesto es el de los neopositivistas que quieren definir los colores o el dolor, por ejemplo, con una terminología precisa «neurofisiológica moderna», plagada de crípticos y oscuros neologismos supuestamente científicos. De acuerdo con esto último, el psicoanálisis tendría que reducirse a la terminología neurofisiológica para adquirir respetabilidad (Pribrim, 1981). Con el mismo fin, aunque desde otra perspectiva, Schaffer (1976) intenta «modificar todo el lenguaje» psicoanalítico. En este punto tendré que referir a Lacan —al joven Lacan—, citado por Saal y Braunstein (1982), cuando afirma que la ciencia es una ideología de la supresión del sujeto. Lacan se refiere, desde luego, a la pretendida ciencia o a las pretensiones de ciencia, aunque dicho autor, con sus prestidigitaciones del lenguaje, frecuentemente sacrifica los conceptos y se coloca en el otro extremo, el de las teorías que devienen «teorías» —así, entre comillas— que pecan de excesiva subjetividad, cuasi alucinatoria (Götze, 1986).

LA CONTRATRANSFERENCIA CONTEMPLADA DESDE LO EPISTEMOLÓGICO

Posterior a la aportación del fenómeno de la transferencia en la problemática epistemológica, surgió el más álgido, el de la contratransferencia. Paula Hei-

mann es una de las investigadoras que más valor mostró para proseguir en la línea tan cautelosamente iniciada por Freud. Curiosamente, uno de los artículos pioneros de Heimann (1950) fue pronunciado en 1949 en Zürich, durante el décimo sexto congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Esto ocurrió a pesar de serias advertencias en contra por parte de sus colegas.

Después de algunos titubeos y resistencias, Freud *planteó la contratransferencia como instrumento directo de captación del inconsciente del analizado, por el inconsciente del analista*. El hecho de que en principio se trate de una percepción inconsciente —lo cual no deja de ser en cierto modo una contradicción en sí misma— lo vuelve un asunto frágil y delicado. Amenaza la respetabilidad científica —científico-natural, se entiende— del psicoanálisis. El analista, se supone, debe tener una «actitud contra-transferencial básica de orden epistemológico» (Páramo, 1988), que le permita cierta permeabilidad a sus propias sensaciones, fantasías, sentimientos y pulsiones de cualquier índole, porque sólo así podrá ver indicios de lo que está ocurriendo consigo mismo, con el analizado y entre ambos.

Una de las resistencias que mostró Freud para escribir sobre el tema fue, tal vez, que este tipo de acontecimientos psíquicos puede colindar peligrosamente con la parapsicología. De hecho, uno de los descuidados trabajos pioneros de Deutsch (1925) se refiere precisamente a los llamados fenómenos ocultos durante las sesiones psicoanalíticas. Desde antes, Freud textualmente planteó:

[El psicoanalista] debe orientar hacia el inconsciente emisor del analizado su propio inconsciente como órgano receptor, comportándose [...] como el receptor del aparato telefónico lo está respecto del emisor. Como el receptor transforma de nuevo las oscilaciones eléctricas [...], el psiquismo inconsciente del médico está capacitado para reconstruir ese mismo inconsciente con los productos del inconsciente que le son comunicados» (1912, p. 381).

Apenas es posible encontrar en Freud una afirmación epistemológica más osada; representa la más seria inclusión de lo subjetivo en el campo del conocimiento. El racionalista Freud, incluso el racionalista que busca llevar al campo de la razón la sinrazón del síntoma, del sueño y de la locura misma, linda ahora un campo peligroso, el de la más total arbitrariedad. A partir de esto, el *con quién* analizarse cobra su importancia más radical y más consecuente con

el método psicoanalítico mismo. En efecto, el analista trabaja estrictamente *desde* su subjetividad y *con* su subjetividad.

En lo que refiere a la contratransferencia, ya he señalado (Páramo *et al.*, 1979) que el lugar teórico y práctico que se le dé, es un buen criterio para medir el grado en que la metodología psicoanalítica está presente. Precisamente de ahí surgió la necesidad del llamado análisis didáctico, el análisis del «control» y, sobre todo, el del reanálisis. No está de más mencionar que, lógicamente, adquiere igual importancia el hecho de que el analista deba pensar más de dos veces a quién va a aceptar en el análisis y a quién no.

Además de la metáfora del teléfono que ilustra la comunicación entre inconscientes, Freud hace referencia al mismo fenómeno electromagnético en su estudio sobre el arte de Miguel Ángel, en el que muestra la profunda impresión que provocan las grandes obras de arte. Cuando alguien vibra emocionalmente, por ejemplo, ante el *Moisés* del pintor, «no puede tratarse de una aprehensión meramente intelectual [de quien lo contempla], sino que ha de ser suscitada nuevamente en nosotros aquella constelación psíquica que engendró en el artista [su] creación» (1914b, p. 173). Freud habla aquí de comunicación de inconsciente a inconsciente.

En este punto se vuelve urgente proseguir las investigaciones empíricas sobre la empatía y la comunicación preverbal, para llegar a comprender en qué consiste la comunicación de inconsciente a inconsciente; ciertamente, hay aquí un campo inmenso por explorar. En este sentido, los trabajos de Kutter (1985) y Krause (1979) son de la mayor importancia. Conviene también mencionar a Calegoras y Berti (1986), quienes refieren a un método muy prometedor para la investigación empírica de la relación analizado-analista. Lo que se conoce, y por consiguiente, lo que el analista conoce e interpreta, está determinado no sólo, como dice la psicología académica, por memoria o repertorio de reacciones, sino que adquiere significado *desde el inconsciente*, con la serie de mecanismos defensivos operantes que perturbarán las posibles cadenas asociativas.

ENCUENTRO SUJETO-OBJETO: REALISMO SIMBÓLICO

Me adhiero a las ideas desarrolladas por Caruso (1955c) en cuanto a que el conocimiento humano es un *conocimiento simbólico*. Para este autor, el conocimiento no es ni el mero reflejo de la realidad externa ni creación propia, sino

que es un encuentro *selectivo y activo* entre ambos. Es al mismo tiempo introyección de la realidad externa por el sujeto, y proyección del sujeto hacia la realidad exterior. El símbolo no representa una comunicación total, sino que a fin de cuentas es un *pars pro toto*.³ Asimismo, el símbolo es siempre ambivalente, o si se quiere, opaco y transparente al mismo tiempo (Wegeler, 1985). Así llegamos a lo que se ha llamado *realismo simbólico*, o también *realismo dialéctico*. Lorenzer (1981) se sitúa en el mismo orden de ideas cuando afirma que todas las formas del conocimiento humano son simbólicas. El *homo sapiens* es considerado *zoon symbolicon*. Dicho autor expone que son símbolos todas las objetivaciones de la *praxis* humana abiertas a su expresión, por medio del sonido, la escritura, la pintura u otras formas que fungen como portadoras de significado. De igual manera, considera que las formas culturales son símbolos, la sedimentación de formas de vida sociales. El lenguaje mismo, en cuanto destilado de formas sociales, «es un instrumento forjado por otros para mí, de tal manera que yo recibo los beneficios, aunque también cierto inevitable grado de alienación».

En epistemología, el *realismo simbólico* sostiene que la realidad no es ni *mera apariencia* ni la *esencia* de las cosas. «Cuando yo tengo algo en mis manos, tengo algo real, aunque estoy lejos de percibirlo como realmente es». El *realismo simbólico* es un encuentro dialéctico entre realidad interna y externa.

En este punto cabe señalar que el «perspectivismo» de Nietzsche es el precursor más inmediato de la epistemología psicoanalítica. Así, el autor sostiene que la única forma de ver es la perspectivista: el conocimiento es sólo *una* perspectiva del conocimiento, a lo que añade, con sus clásicas formulaciones extremas, que «nuestra “objetividad” y nuestro “concepto” sobre alguna cosa serán tanto más perfectos, cuanto *más* libertad de acción le dejemos al afecto, y entre *más* ojos, diversos ojos, contemplan lo que queremos conocer» (citado por Bolz, 1985). Subraya Nietzsche, en la misma cita, que el perspectivismo convierte la pregunta socrática, ¿qué es eso?, en algo más modesto, ¿qué es eso para mí?; «al añadir el *para mí*, confieso que no puedo afirmar nada con valor absoluto, sino que lo relativizo, añadiendo que esto o aquello es sólo real o aparentemente real *para mí*» (Bolz, 1985). Trasladado al campo psicoanalítico, equivale a introducir la contratransferencia al inter-juego analista-analizado.

³ Una parte por el todo (T. del E.).

PSICOANALIZAR ES FUNDAMENTALMENTE INTERPRETAR

Si Nietzsche da un paso adelante respecto al «perspectivismo» de Leibniz (1646-1716), Freud profundiza y problematiza el perspectivismo nietzscheano. La consecuencia ineludible del perspectivismo es que la cantidad de interpretaciones posibles de la realidad escale a un número infinito. Así, hacer una interpretación en el sentido de técnica psicoanalítica significa dejar de lado las otras interpretaciones posibles, simplemente ignorándolas. Dicho de otro modo, el psicoanálisis, en tanto «hermenéutica profunda» (*Tiefenhermeneutik*), va eligiendo los puntos de emergencia que propulsen el avance de la construcción que introduzca *más sentido* con menos gasto, y al mismo tiempo propicie el trabajo de conocimiento progresivo en el analizado mismo. Es decir, se trata de moverse en un «círculo beneficioso», en el que entre ambos se produzca conocimiento simultáneo o alternante. Esto es lo que Thomä y Kächele (1985) han bautizado como «círculo hermenéutico», en el que una interpretación no clausura nada. De suyo, la posibilidad de seguir interpretando se extiende en forma infinita. Un simbolismo nos remite a otro y así sucesivamente. No podemos llegar a la realidad misma, no podemos llegar a la supuesta «esencia» de las cosas. Wittgenstein (1979, p. 45) expresa que lo que ocurre no es que el símbolo ya no pueda interpretarse, más bien no se interpreta. La anotación 234 del autor explica por qué Freud habló de que el análisis es, en estricto sentido, *interminable*.

En este texto, entiendo la interpretación psicoanalítica como un intento de incorporar el material del análisis, a un contexto más amplio para develar el sentido de algo, incorporándolo a un contexto lo más integral posible. Interpretar es *contextualizar*. Por ello, Maturana, citado por Brocher y Seis (1986), ha señalado, y con razón, que el observador —el analista— que sigue una interacción verbal se topa con equívocos, precisamente ahí en donde el *acceso al contexto* en que se da la interacción está obstaculizado. *Interpretar es proponer un sentido, un significado diferente al consagrado o al manifiesto*. Es *develar* lo que ya estaba ahí, pero sin haber sido detectado.

En un ya clásico artículo sobre «la operatividad del símbolo», Lévi-Strauss (1971) expone que el punto central de la interpretación consiste en establecer la relación entre el símbolo y el objeto simbolizado. Lorenzer (1970) diría que *interpretar es re-simbolizar, corrigiendo en esta segunda simbolización lo equivocado de la simbolización patógena*. Lévi-Strauss señala en el artículo citado,

que la interpretación genera un lenguaje en el que mediante una reformulación, puedan expresarse directamente estados que de otra manera no serían en absoluto formulables. Se trata pues de posibilitar un conocimiento en forma más ordenada, y a su vez hacerlo vívido y entendible. En el tiempo de su publicación, Lévi-Strauss se encontraba, sin duda, «contaminado» por el psicoanálisis, y si los psicoanalistas no le hemos prestado atención a este artículo, que no he dudado en llamar clásico, es porque Lévi-Strauss hace una lectura psicoanalítica de la intervención de los chamanes de la etnia *cuna* de la selva de Panamá, y no de los psicoanalistas que practicamos nuestra clásica actividad interpretativa. Con esto no quiero decir que los psicoanalistas operamos en forma idéntica a la de los chamanes, o «solamente» como ellos, sino que, *por un lado existe una lectura psicoanalítica de la actividad de ciertos chamanes, y por otro, que mal haríamos los psicoanalistas en ignorar los ineludibles substratos mágicos del llamado hombre civilizado.*

Desde la plataforma de la epistemología psicoanalítica, la realidad no se nos da tal cual, sino que es interpretable, justamente. La univocidad es inadmisiblemente. Un solo significado es sustancialmente desconfiable si no se complementa con otros. La más simple de las percepciones tampoco puede ser unívoca, y por supuesto, tampoco absolutamente confiable: es una interpretación de quien la percibe, por lo cual, es obviamente polisémica.

Desde el punto de vista de la lógica, la interpretación en psicoanálisis procede tanto por vía inductiva como deductiva. Mediante el instrumento de la «atención flotante», el analista capta incongruencias de sentido —lagunas, tropiezos y disonancias— entre afectos y contenido. Actúa *in vivo*, retroalimentándose de los efectos que va produciendo en el analizado. Estos efectos tienen como meta llevar a cabo un proceso que propicia en el analizado el paso de material de su inconsciente a su consciente, en una forma y grado tal que resulte admisible para él mismo; es decir, tomando muy en cuenta que la formulación de la interpretación va a tener ya un efecto. O sea, que la interpretación pronunciada frente a un analizado tiene también una vertiente «instrumental» y no sólo una vertiente semántica y explicativa. Desde el punto de vista meramente gnoseológico, las interpretaciones tienen la misma calidad que cualquier hipótesis científica. Klimovsky lo expresa así:

Una interpretación es una especie de teoría en miniatura acerca de lo que hay detrás de un fenómeno manifiesto. De ese modo, interpretar implica producir un modelo o una hipótesis de modo semejante a lo que haría un físico cuando quiere señalar lo que hay detrás de un efecto (1986, p. 434).

La interpretación pretende ayudar a recorrer el camino en dirección estrictamente opuesta a los torcidos vericuetos que impuso la represión, entendida ésta como la suma de todos los mecanismos que entorpecieron la máxima comprensión de lo que ocurrió intra e inter psíquicamente. Además, no hago aquí una diferencia sustancial entre interpretación propiamente dicha y las «construcciones» —o «reconstrucciones»— en técnica psicoanalítica.

Interpretar es *traducir*, en el sentido más estricto y no meramente metafórico. Al traductor también se le llama, y con razón, *intérprete*. Así pues, si interpreto bien otorgo: a) información sobre sí mismo al analizado; b) establezco una nueva conexión que hace patente un nuevo significado; c) comunico algo cuyos efectos puedo utilizar como retroalimentación correctora o ratificadora (Etchegoyen, 1986). De forma análoga al intérprete, el analista tiene la tarea de transmitir el contenido mental —de quien lo pronuncia en una lengua diferente—, a los demás ahí presentes. Al traductor le está encargado transmitir un significado en forma diferente, en lo formal, pero equivalente en lo sustancial. Para ello es necesario recorrer un largo y difícil camino común a ambas profesiones: la del psicoanalista y la del traductor o intérprete. Ya en 1913, Freud sostenía que las interpretaciones del psicoanálisis son, en primer lugar, traducciones de una forma expresiva extraña a nosotros, a nuestro pensamiento.

Cuando interpretamos un sueño no hacemos otra cosa sino traducir. El analista es el intérprete —al servicio del analizado— encargado de traducir el lenguaje inconsciente al lenguaje consciente. El intérprete —sea psicoanalista o intérprete en el sentido estricto del término— necesita primeramente, y también empáticamente, *captar y entender el material que produce el interlocutor*. Tal vez tengamos que decir que es un material que «emana» del analizado para dejar suficientemente claro qué silencios, posturas y demás, emanan del paciente. En este primer estadio cualquier buen traductor pasa por alto los «ruidos» secundarios que provienen de las imperfecciones del emisor, para comprenderlo en su totalidad. Entre las imperfecciones de la emisión contamos con «incorrecciones gramaticales, incisos fuera de tema, repeticiones innecesarias, adjetivos que no

concuerdan con el sustantivo, plurales en vez de singulares, lapsus, defectos de pronunciación, etcétera (Freud, citado por Porfirio, 1983, pp. 86-87).

Salta a la vista que si bien el analista es un traductor, lo es de manera peculiar, lo que desde luego implica algunas diferencias. Por mencionar sólo una, digamos que mientras el intérprete pasa por alto un lapsus del sujeto emisor, en un momento dado el lapsus —o cualquiera de los «ruidos»— podría llegar a ser, para el analista, la ocasión pertinente para articular, precisamente ahí, una nueva conexión clave para dar un sentido nuevo a la locución. Como he subrayado líneas arriba, es tarea del intérprete *captar y entender el material del interlocutor*. Obviamente, el psicoanalista tiene como meta traducir de un lenguaje no-consciente a uno consciente. El traductor cuenta con una plataforma lingüística lo más convencional posible, con sus leyes y posibilidades propias que, dicho sea de paso, hacen a un idioma más apto para ciertos ámbitos del pensamiento que para otros. El analista utiliza como plataforma no sólo el lenguaje convencional común al analizado, sino que debe partir de una *plataforma pulsional de amplio espectro* y abierta, es decir, permeable, para otorgar al propio analizado el paso al campo de su conciencia —sin censura alguna—, a cualquier pulsión⁴ manifiesta en ocurrencias, sentimientos, cambios corporales u otro fenómeno de cualquier índole. Mis propias represiones como analista van a restringir la *plataforma pulsional* asequible a mi conciencia, y como muy temprano lo hizo notar Freud, eso ya marca el límite de mi capacidad de analista, y a su vez me expone a realizar «convenios inconscientes». Langs (1975) los llama *misalliances*, que desde luego perturban los fines terapéuticos y suelen producir, además, efectos muy desagradables para la higiene mental del propio analista (Calegoras y Berti, 1986).

Lorenzer señala que, a diferencia del traductor, al psicoanalista se le presenta la labor agregada de intentar descifrar un «lenguaje privado» de infinitas variables. De este modo el autor considera que es una tarea específica del analista «la superación de esa particularidad —privatización— en el uso del lenguaje», así como «recobrar la desgarrada y falseada conexión del lenguaje» (1970,

⁴ Pulsión (*Trieb*): Es aquello que mueve al organismo en la búsqueda de un fin placentero ligado a la satisfacción de necesidades primarias. La pulsión busca disminuir el estado de tensión provocado por una excitación corporal y su correspondiente representación psíquica. La pulsión es el punto donde lo psíquico y lo físico se tocan.

p. 196). Esta «superación» y «restauración» se realiza mediante la interpretación. Se trata del acto de la palabra que se desliga de un orden anterior para introducir otro.

El mismo Lorenzer introduce un alto grado de complejidad al llevar legítimamente el concepto de «juego lingüístico» (Wittgenstein, 1979) al campo psicoanalítico. Los juegos lingüísticos son entidades unitarias que abarcan no sólo el uso del lenguaje, sino la *praxis* vital (*Lebenspraxis*) y la comprensión del mundo que *inherentemente* entrañan. El juego lingüístico es acto, el lenguaje es praxis; están ligados a su uso y aplicación concreta en el lenguaje cotidiano, y comprenden sus efectos y funciones en un contexto social. Aplicado al psicoanálisis, este concepto da cuenta de las muestras o modelos comunicativos que se dieron en las primeras relaciones objetales⁵ que van a marcar el lenguaje a usar, así como de la existencia de un influjo en dirección contraria, es decir, que el lenguaje en sí va a marcar también las relaciones objetales. Aquí, al utilizar el término «lenguaje» incluyo intencionalmente el sentido, tanto de *langue* como de *parole*,⁶ según la distinción de Saussure, es decir, tanto el lenguaje como un todo estructurado, orgánico, cuando se habla del griego o del alemán, como en el sentido que se refiere a la locución fáctica verbal de quien enuncia para comunicarse.

Aunque sea para señalar una laguna en las investigaciones psicoanalíticas —si hacemos excepción de lo aportado por Lorenzer y otras investigaciones realizadas en Grönningen y Frankfurt— mencionemos que es necesario utilizar los instrumentos conceptuales de la lingüística para engranarlos con la teoría psicoanalítica de las relaciones objetales. Me estoy refiriendo a los conceptos lingüísticos de *sintáctica*, que se refiere a la relación entre sí; *semántica*, que atiende a las relaciones entre las palabras y los objetos, entre el significado y el

⁵ Las llamadas relaciones objetales se inician en el momento en que termina la diada, es decir, la simbiosis total con la madre. En este caso «objeto» u «objetal» no es peyorativo a pesar de que se refiere a personas. Las relaciones objetales se refieren al complejo mundo de relaciones entre las personas. El uso de la palabra relaciones —o relación— trata desde luego de interrelaciones, y puede ser de una gran variedad de tipos, según el momento evolutivo y la psicopatología de las personas en cuestión. Una persona puede ser calificada de «objeto» en la medida en que hacia ella apunten las pulsiones, sin que con ello se le niegue la cualidad de sujeto.

⁶ Según Saussure, *langue* y *parole* (lengua y palabra) son separables. *Langue* es «un sistema de signos que expresan ideas». *Parole* es la vertiente verbal, individual y concreta de la lengua (Saussure, 1998, p. 42).

significante, prescindiendo de los sujetos que están usando el código; y *pragmática*, que presta atención a los sujetos que utilizan el lenguaje y a las circunstancias concretas de ese uso. En los juegos lingüísticos se reflejan las pertenencias culturales y de clase que también se pueden dar entre analista y analizado. Obviamente, los juegos lingüísticos del analizado difieren de los juegos lingüísticos del analista.

La operatividad de lo que en apariencia es sólo lenguaje —hablo de la interpretación—, estriba en que los juegos lingüísticos calan hondo. «Desprivatizar» y «desesclerizar» los juegos lingüísticos puede producir efectos profundos. La acertada exégesis de Strachey, llamada «interpretación mutativa», permite, en resumen: a) localizar sus impulsos primarios; b) distinguir en relación con el analista lo transferido de lo real; c) aminorar la rigidez de su super-yo, introyectando uno más laxo; d) abrir el camino a nuevo material inconsciente; y e) pasar de lo general a lo particular con el mayor detalle posible (1935, p. 449). En síntesis, una interpretación mutativa es aquella que rompe «el círculo vicioso neurótico» (Strachey, 1935, p. 500). En este sentido, Lorenzer señala atinadamente que «el psicoanálisis es un procedimiento de investigación crítica y de transformación de la estructura de los juegos lingüísticos [...]; el psicoanálisis puede modificar el juego lingüístico del analizado, porque el analista no va a funcionar como juego lingüístico» (1974, p. 28). Digamos que, en el mejor de los casos, no le va a hacer el juego al analizado, aunque sólo fuese porque el analista participa de *otros* juegos. La citada aportación de Lorenzer tiene que ver con las recomendaciones de la técnica clásica, en el sentido de no aceptar los roles que en virtud de la transferencia, a través de la repetición precisamente, el analizado intenta imponer a su analista, por medio de determinados juegos lingüísticos enquistados en el modelo de comunicación que se está transfiriendo. La dinámica y la estructura de la relación entre analista y analizado reflejan una relación patógena de la misma estructura y dinámica que se dio en sus relaciones objetales tempranas.

Para contrarrestar los efectos negativos de tal situación tenemos la interpretación —particularmente de la transferencia—, y la actitud integral del analista frente al analizado. No olvidemos que cualquier interrelación humana, cada acción, incluso cada actitud, conlleva uno o varios *epistemas*. Precisemos un poco lo que se entiende por epistema: para Platón la palabra griega *episteme* significa a secas «saber» o «conocimiento». En cuanto que constituye una

unidad, queda teóricamente delimitado de otros conocimientos o de otras entidades no cognitivas. Valga la comparación, si el metro es una unidad de medida, el epistema es una unidad de conocimiento, que no necesariamente es la unidad mínima y tampoco es necesariamente simple. Lo que el *signo* es para las ciencias del lenguaje, lo es el *episteme* para la teoría del conocimiento; es también lo que el significado para la semántica y lo que el sintagma para la sintaxis de una lengua. Los epistemas no siempre son conscientes ni en sí ni en su articulación con otros.

En la medida en que el ser humano es un ser eminentemente inmerso en la dimensión cognoscitiva, los epistemas lo configuran en tal manera que lo hacen ser lo que es. Desde luego, se puede hablar de epistemas que resumen el saber o conocimiento de una época, o del núcleo de un cuerpo estructurado en saberes. En esta exposición nos apartamos parcialmente de Foucault (2005), para quien los epistemas son estructuras profundas, bastante ajenas a intervenciones humanas individuales o colectivas. Por el contrario, aquí señalamos que más allá de los elementos estructurales —sin excluirlos, desde luego—, están los determinantes individuales o colectivos que son objeto de indagaciones psicoanalíticas, particularmente en el establecimiento de la constitución de las relaciones objetales. *En efecto, las actitudes, gestos, acciones, etcétera, de la madre hacia el infante llevan consigo determinados epistemas que van a tener una influencia definitiva en su desarrollo.*⁷ Frecuentemente, estos epistemas son sólo *implícitos*, por lo que la labor analítica consistirá precisamente en explicarlos y desglosarlos, y esta tarea no solamente se refiere a los dobles mensajes, que, aunque aparatosamente juegan un papel importante en la psicopatología de la esquizofrenia, son por lo menos más obvios y solamente dobles. Cabe agregar que múltiples epistemas entran fácilmente en colisión, produciendo el efecto de «dobles mensajes» o «múltiples mensajes en colisión», que nos recuerdan los *Übersprunghandlungen* (actividades de desplazamiento) investigados en el reino animal, y que resultan de una sobrestimulación contradictoria. Ciertamente queda aún mucho por investigar a nivel empírico para establecer la huella que las relaciones objetales dejan en el lenguaje, considerado no sólo como *langue y parole*, sino

⁷ En este contexto los epistemas son también lo que algunos autores entienden como modelos o *pattern*, en inglés.

en sus tres niveles: sintáctico, semiótico y pragmático.⁸ En un campo tan poco investigado, Arbiser (1978) ha tenido el mérito de señalar particularmente las distorsiones del campo semántico en algunos pacientes. En realidad estas distorsiones son las más frecuentes, y además no es posible separarlas tajantemente de las realizadas en los otros campos lingüísticos considerados clásicos: el sintáctico y el pragmático.

Al traductor le es dable realizar una traducción simultánea. No así al analista que requiere rastrear los enigmas particulares, no sólo del analizado, sino los que se producen en él mismo —en su encuentro con el analizado concreto— y la forma en que sus reacciones intervienen en su capacidad interpretativa. Las reacciones del analista provienen, *grosso modo*, de cuatro fuentes: a) su historia personal; b) su reacción específica ante su analizado; c) las que tienen su raíz en la institución analítica en que se formó; y d) las provenientes del método mismo, en cuanto portador de determinada visión del mundo, que a su vez tiene un lugar en la historia del pensamiento. Al conjunto de estas cuatro fuentes se le llama contratransferencia, aunque no todos los psicoanalistas comparten una concepción tan amplia de este concepto (Páramo, 1984). Este fenómeno —en el sentido más amplio imaginable, extendido aquí hasta abarcar las reacciones del traductor o intérprete frente al texto— se da en mucha menor intensidad y en menor grado de complejidad en el traductor.

No está de más insistir, una vez más, que lo cognitivo nunca es solamente cognitivo, sino que está entreverado continuamente con lo afectivo, lo pulsional y lo instintivo; éste último entendido en el sentido de los etólogos, es decir, primordialmente lo que se manifiesta a través de los llamados «mecanismos desencadenadores innatos», como depositarios de conocimientos filogenéticos adquiridos y fijados.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Podemos llegar a la paradójica conclusión de que al sujeto no le importa tanto si se encuentra dentro de la verdad o del error, de la verdad o de la mentira; lo que en realidad busca secretamente es encontrarse en la zona de la opinión so-

⁸ Ver Goppert y Goppert (1973); Jappe (1971); Köchele (1983); Flader y Leodolter Wodak (1979); Gutwinski-Jeggle *et al.* (1985); Arbiser (1978).

cial que goce de mayor consenso, mayor aprobación. Cualquier doctrina u opinión que cuente con escaso consenso deja desprotegido al sujeto, lo deja atenido a su propia capacidad de juicio. *Una gran mentira protege más que una pequeña verdad*, sobretodo para aquellos a quienes el conocimiento en sí no les importa mayor cosa. A ellos no les importa la verdad como tal, y ello pese a todas a las apariencias en contra: estoy hablando del pragmático.

Fácilmente dejamos la dignidad a un lado. Insisto, *al ser humano —en general— parece interesarle más el consenso que la verdad*. Dicho en otras palabras, le interesa más coincidir con los demás, recibir el apoyo de los demás. De lo que se trata es de salir del estado de incertidumbre. En este sentido y de antemano, es fácil imaginar que mientras estas formas de comportamiento predominen, la opinión de las mayorías será sospechosa, por el mismo motivo que venimos señalando. Por la misma razón, las verdades están ligadas a minorías y además requieren mucho tiempo para instituirse. *Tolerar habitar en zonas de escaso consenso significa tolerar la dosis de incertidumbre propia de la capacidad cognoscitiva deficitaria del ser humano*. El consenso satisface la «necesidad de pertenencia», su contraparte implica la «capacidad de estar solo» (Winnicott. 1958). Todo pensador revolucionario conoce esa ausencia de consenso, que por cierto comparte con el loco.

El conocimiento compromete. Nos coloca frecuentemente en situaciones de no retorno: una vez que sé algo, ya no puedo ser el mismo que era antes de saberlo. Para combatir esto queda sólo el recurso de la represión, el olvido, la negación, el hacer como si no supiésemos, hasta creerlo así nosotros mismos.

NB: obviamente Freud se mostró precavido respecto a los fenómenos parapsicológicos. En su *Interpretación de los sueños*, de 1900, decía que en esa obra se había atrevido a tomar partido a favor de las viejas opiniones de la antigüedad e incluso de las supersticiones, y se había expresado «en contra de las exigencias de la ciencia estricta». Tal vez Freud consideró que, para sus fuerzas, era ya demasiado librar otra batalla para rescatar lo rescatable de la parapsicología, por mínimo que fuese, o porque ameritaba otras explicaciones. Con todo, su honradez intelectual le hizo afirmar frente a Romain Rolland «...no soy un escéptico a ultranza. De lo que sí estoy seguro es de que existen cosas que por ahora no podemos conocer» (Clark, 1981, p. 558).

Anexionismo ideológico. Algunas referencias a la llamada «teología india»¹

La fantasía que tuvieron los griegos de encontrar a sus dioses entre los pueblos bárbaros provino de otra fantasía, la de considerarse soberanos naturales de aquellos pueblos. Pero en nuestros días resulta ridícula la erudición que trata sobre la identidad de los dioses de diversas naciones.

J. J. ROUSSEAU (1762).

Asimilación es el proceso mediante el cual algo pasa a formar parte de otra cosa de manera voluntaria y predominantemente activa. Desde un punto de vista sociocultural, cuando dicho proceso es involuntario e impuesto desde fuera, puede llamarse invasión, conquista o *anexionismo*. A los judíos se les llamaba *asimilados* cuando se incorporaban al catolicismo para sobrevivir. Esto no siempre implicaba una claudicación, sino que podía ser una táctica de adaptación epidérmica.

En biología, asimilación es la integración mediante la cual los seres vivos transforman materias absorbidas en sustancias propias. En sociología, se designa así al proceso mediante el cual interactúan entre sí personas de extracción social y étnica distinta hasta llegar a constituir una cultura diferente, más o menos homogénea o, según sea el caso, una subcultura dentro de una comunidad mayor.² Desde luego, los elementos culturales nuevos pueden quedar encapsulados, a modo de *gueto*. La sociología llama *integración* a la asimilación de inmigrantes. Los teóricos de estos fenómenos sociales señalan que la asimilación se logra cuando los inmigrantes no son detectados como tales, es decir, pasan desapercibidos puesto que han perdido los modos de conducta adquiridos en

¹ Este escrito es subproducto complementario de un trabajo más amplio titulado «El trauma que nos une» aparecido en 1992, en la revista *Dialéctica*, núms. 23/24, año 16, 175-197.

² Es un símil del fenómeno de la cultura chicana que ha desarrollado su propia música y literatura, y difiere de su cultura de origen, así como de la estadounidense. A propósito de asimilación de culturas, Guillermo Bonfil Batalla (1993) nos habla de la simbiosis de culturas.

su cultura de origen. En este sentido, Bartolomé de las Casas (1474-1566) tendría que haber dejado de lado —o dejar para su fuero interno— su lengua y sus creencias cristianas monoteístas, para asimilarse e integrarse completamente con los autóctonos americanos; sin embargo, es evidente que hay transiciones y sincretismos. En cualquier caso, los españoles son inmigrantes a América que no se asimilaron, sino que invadieron, es decir, tomaron posesión de todo lo que encontraron a su paso.³ En dicho proceso, la ideología fue el gran instrumento, lo que aquí llamo *anexionismo ideológico* (Keiler, 1990).

El verbo *anexar(se)* es sinónimo de «apropiarse —generalmente por la fuerza— de lo que colinda con lo mío». Anexarse algo es ir más allá de las fronteras existentes y declararlo «moral y jurídicamente mío. Me lo apropio». El uso predominante del término tiene sus orígenes en el lenguaje colonialista: el de las milicias y del expansionismo imperial, o sea, el del *anexionismo político-militar*. A modo de ejemplo, Napoleón III se anexó Savoya y Niza en marzo de 1860; y la Alemania nazi se anexó el territorio austriaco en 1938 (*Anschluss*).⁴ El término puede aplicarse no sólo a territorios físicos, sino también al ámbito de las ideas.⁵ Durante la conquista de América por de España y Portugal se practicó, desde luego, el *anexionismo militar* sobre los territorios «descubiertos» en 1492. En el caso particular del continente llamado hoy América latina, el *anexionismo ideológico*, complemento de la conquista, ha requerido siglos para su consumación, pues difícilmente puede ser total.

El *anexionismo ideológico* no puede llevarse a cabo con la misma prontitud que el *anexionismo militar*. Hernán Cortés fue siempre más veloz que Bartolomé de las Casas. En el caso mencionado, y según la dialéctica que establece

³ Un caso excepcional en el que un español se asimiló por completo a la cultura invadida fue el de Gonzalo Guerrero. Otro caso, si bien no idéntico al anterior, lo constituyó Cabeza de Vaca, quien llegó al grado de combatir con las armas a sus compatriotas conquistadores. Todorov (1985) dedica a estos asuntos un documentado capítulo sobre «la tipología de las relaciones con los otros».

⁴ Palabra alemana que en un contexto político significa unión, reunión o anexión. Refiere a la incorporación de Austria (Österreich) a la Alemania nazi el 12 de marzo de 1938 como una provincia del Tercer Reich, que llamaron Ostmark (Marca del Este). En 1955 se constituyó el nuevo Estado de Austria (N. del E.).

⁵ Aquí hago uso del adjetivo «ideológico» no en el sentido específicamente marxista, sino en el sentido ordinario que se refiere en general al reino de las ideas, de las doctrinas y de las cosmovisiones.

que los «extremos se tocan», ambos —Cortés y De las Casas— acaban unidos, aunque desde polos opuestos, empalmados por su expansionismo intrusivo.⁶ De cualquier manera, ambos anexionismos suelen ir de la mano, son compinches, se apoyan el uno al otro.⁷ Se trata, si se me permite la expresión, de expandir tanto el «Reino de Dios» como el «Reino del Rey». Desde luego, el anexionismo ideológico es el colonialismo pero con otros medios. La expansión imperial requiere también de caminos menos violentos, como el uso de la propaganda y el adoctrinamiento.

Cuando la propaganda y el adoctrinamiento se constituyen en el evangelio de los cristianos, el proceso entero de colonización recibe el nombre de evangelización y se realiza a conciencia. La evangelización no abandona nunca su meta final claramente teocrática —léase «La ciudad de Dios», el «Reino de Dios en este Mundo»—, que incluye mayores y etéreas promesas y pretensiones aún más alucinantes que las de los gobernantes de hoy. No es casualidad que el estilo de pensamiento fundamentalista (Páramo, 2008) se caracterice por sus pretensiones epistemológicas totalitarias y anexionistas, casi siempre de orden trascendente y afincadas en revelaciones sobrenaturales. Propagar la fe cristiana se convierte en un mandato. Ya no se trata del famoso teólogo Juan Ginés de Sepúlveda, que pasó a la historia como justificador de la guerra contra los indígenas. Por su parte, el manso pastor Vasco de Quiroga afirmaba que lo único que podría justificar la guerra sería que los indios se opusieran a la evangelización; dicho de otro modo, usar las armas si los evangelizados en ciernes ofrecían resistencia a su *anexión ideológica* (Beuchot, 1993, p. 47).⁸ Como si

⁶ Para un análisis detallado de las semejanzas entre De las Casas y Cortés, véase el capítulo 4 de Todorov (1985).

⁷ Jean Ziegler, a quién se le podría considerar el Chomsky suizo, habla acertadamente —aunque en otro contexto— de «armamento ideológico». Ziegler nos hace ver con toda claridad la liga interna entre la violencia ideologizada de las bulas papales, y la ideología propagada. Esta segunda, que podríamos llamar «violencia de cuello blanco», aprovecha la infraestructura de la conquista militar. Me refiero a violencia de cuello blanco como sinónimo de la conquista espiritual evangelizadora que, por cierto, logra una vida más larga que las conquistas meramente militares. Un caso excepcional, en donde la sed de riqueza y de expansión geográfica no estuvo acompañada de ningún afán de «conversión» de los infieles, lo representan los holandeses a partir de 1623, a orillas del río Hudson. (Friederici, 1973-1988, tomo 3, pp. 28).

⁸ En realidad, en las pretensiones de expansión anexionista en el «Nuevo Mundo», la con-

esto fuese poco, Vasco de Quiroga afirmaba que, dado que el régimen político que encontraron vigente entre los indígenas impedía la predicación, era conveniente derrocarlo, pues los Reyes Católicos tenían la obligación de defender y promover la predicación del cristianismo.⁹ En la bien documentada opinión de Krauze, en algunas fases y con sus «fluctuaciones ideológicas», Samuel Ruiz estuvo a favor de una «violencia redentora» (1999, p. 38).¹⁰

Los burdos intentos de anexionismo ideológico se revisten en ocasiones de bellos discursos de apertura, pluralismo y hasta tolerancia. En realidad, el anexionismo ideológico se apodera directamente del pensamiento específico de los otros, y lo declara *in extremis*, si no idéntico al suyo, por lo menos perteneciente a su cosmovisión. Este parece ser el caso de la llamada «teología india», de la cual hablaremos más adelante. Mencionemos por ejemplo, el del teólogo católico Karl Rahner, quien ha hablado de Rosa Luxemburg, socialista, atea y famosa revolucionaria alemana, afirma que ella se encuentra, sin saberlo, en el género de «cristianos anónimos» (Herrmann, 1998, p. 303). *No tomar en cuenta las diferencias que al otro le dan un perfil propio, es una manera embozada de atropellar su identidad.*

Los anexionismos espirituales no son menos eficaces y duraderos que los que actúan materialmente (Ricard, 1986; Friederici, 1973-1988; Gruzinski, 1991). En la matanza de Acteal, víctimas y victimarios tenían un elemento común y no precisamente banal: ambos oraban al mismo dios, introducido y representado por Bartolomé de las Casas, y reintroducido por Samuel Ruiz. En su libro *La conquista espiritual de México*, el historiador Robert Ricard (1986) usaba el término «conquista» en el mismo sentido en que aquí hablo de «anexión». Poco a poco, los términos «conquista» o «descubrimiento» se convirtieron en

notación teocrática constituye el hilo conductor que une a figuras protagónicas, desde Vasco de Quiroga hasta el Samuel Ruiz de nuestros días, pasando por Bartolomé de las Casas, Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria. Sobre este tema, Rene Acuña hace un magnífico estudio preliminar sobre Vasco de Quiroga (1988).

⁹ Este es un ejemplo entre mil de lo que puede significar una supeditación de la política a la religión: la no separación entre Iglesia y Estado puede tener efectos de la mayor importancia.

¹⁰ Como es ya sabido, Ruiz echó marcha atrás a dichas posiciones en cuanto que se hacía, cada vez más inminente, la fase militar del movimiento insurgente zapatista. Con todo, años antes Ruiz mostraba —desde luego y dentro de la suavidad de las formas y del compromiso con los pobres—, francas tendencias teocráticas y anexionistas.

un excelente eufemismo para no llamar las cosas por su nombre. La cumbre de la mistificación y del cinismo la encontramos en la más reciente denominación: «encuentro de dos mundos». ¹¹ Por otro lado, Ricard en su texto utiliza correctamente el término «agregar», en vez de «anexar»: «Ya entonces, desde niños los indios eran *agregados* ¹² a la Iglesia de Jesucristo con el bautismo recibido poco después de su nacimiento» (1986, p. 179). ¿Se puede imaginar un hierro psicológico más incisivo que el de «otorgar nombre»? Ello significa bautizar, y más aún «en nombre de Dios». Con todo, la estrategia de los frailes —que además se hacían llamar «padres», usurpando de paso una paternidad que sólo era real por excepción— no era siempre apresurada, pues frecuentemente hacían esperar a jóvenes y adultos que deseaban ansiosamente ser «agregados», hasta que se diese la posibilidad de tener en las manos lo necesario para «asegurar y gobernar su perseverancia» (1986, p. 179). Según soplara el viento —eso que ahora llamamos oportunidad, o según el caso, oportunismo—, se admitía el bautismo en masa que «hizo posible la formación de una compacta cristiandad en unos cuantos años» (1986, p. 179). Todo esto gracias al formidable instrumento nosangriento del bautismo. Obviamente, existen muchas formas de dominación que no necesitan mancharse las manos de sangre. A los pastores católicos no les ha faltado astucia acumulada. ¹³

Quien realiza el anexionismo opera guiado por la siguiente fórmula: «Los pensamientos del disidente en realidad no son diferentes a los míos, simplemente él no es consciente de que su pensamiento está incluido en el mío». En otras palabras, «de ninguna manera es mi antagonista sino mi compañero, aunque sin conciencia». A propósito, menciono un extremo de obnubilación: he sabido de un autor que afirma que Karl Marx fue cristiano. ¹⁴ Con esto queda planteado lo que vengo diciendo. El anexionista lanza su red para capturar a sus vecinos. Para ello niega las incompatibilidades entre el pensamiento del

¹¹ Se refiere al apelativo de la celebración del quinto centenario del tradicionalmente llamado «descubrimiento de América» en 1492 (N. del E.).

¹² Las cursivas son mías.

¹³ En cuanto a estrategias misioneras se refiere, el maestro de maestros ha sido sin duda el jesuita Mateo Ricci (Fülöp-Miller, 1996). Forzosamente, Samuel Ruiz tuvo conocimiento de las artes de Ricci, se haya acordado o no de él.

¹⁴ Comunicación personal de Porfirio Miranda S.J., 1968.

otro y el *propio*. Banaliza las diferencias para sumar al otro a la propia militancia ideológica. Por otro lado, afrontar la incompatibilidad no es llamar a la guerra.

El obispo mexicano Samuel Ruiz convierte la cosmogonía indígena en teología cristiana y la llama «teología india» (Álvarez, 1998). El procedimiento implica lo siguiente: Dios (el dios cristiano) es todo y además es magnánimo, nada se encuentra fuera de él, nada existe fuera de él. El concepto de «dios» se convierte en total y totalizador. Una parte importante de la estrategia, no sólo de Ruiz, sino de Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y otros tantos,¹⁵ se podría definir en la siguiente fórmula contradictoria: «No queremos imponerles la cultura occidental, pero ustedes, indígenas, son desde luego hijos de nuestro Dios omnipresente. Si con razón les molesta la occidentalización, se las ahorramos con gusto, pero...». No es necesario resaltar aún más las semejanzas con el anexionismo político, expresado paladinamente en la frase: «incluí dentro de mis fronteras el territorio de mi vecino».

Con su teología india, el obispo Samuel Ruiz se convierte en ejemplo contemporáneo de anexionismo ideológico. Según esta nueva teología, los indígenas no adoran ni rinden culto a otros dioses *in extremis*, ni tienen otros conceptos religiosos. En este punto, Bartolomé de las Casas era mucho más respetuoso. Sostenía que los indígenas adoraban a un dios *equivocado*, pero por lo menos se les reconocía como adoradores de *otro* dios (Todorov, 1985, p. 225). Según Ruiz, se trata sólo de las trazas culturales y de época, propias de la condición indígena, que deletrean «invariable y torpemente» el único mensaje religioso y cristiano. De esta manera el catolicismo puede seguir haciendo a un lado los pocos escrúpulos que le hubiesen podido quedar, para proseguir con su labor ideológica misionera, con la que lisa y llanamente somete a sus catequizados; en lenguaje cristiano, son «convertidos». Como señala González Casanova, a los indígenas seguidores de Samuel Ruiz «les enseñaron a interpretar la utopía cristiana del reino de Dios en su propia tierra» (citado por Álvarez, 1998, p. 121). Así, la iglesia católica encontró nuevos métodos para anexar al *tzeltal*,

¹⁵ La crítica de malabarismos tramposos del ilustre teólogo y jurista Francisco de Vitoria (1498?-1546) puede estudiarse en Todorov (1985, p. 185ss). También es digno de mención el estudio de Rojas (1999). Desde luego, las trampas de Vitoria están alojadas en medio de significativas aportaciones a la doctrina de los Derechos Humanos y al Derecho Internacional. Vitoria puede considerarse como anticolonialista, excepto cuando en su alma el teólogo se impone al jurista.

al *chol* y al *tojolabal*. Ruiz, como discípulo de Pablo de Tarso, dice: «Vengo yo a anunciarles el Dios que adoran sin conocerlo». Con esto, «el otro ya no es el otro, sino el que no sabe que coincide conmigo».

Estas posturas exhiben tintes de pensamiento fundamentalista. Según este estilo de pensamiento, «el otro debe pensar de tal manera que consolide mi visión del mundo». El afán de buscar adeptos parece tener, como una de sus raíces, la propia inseguridad en las convicciones. Nadie escapa a esto. Con todo, hay una gama enorme de posibilidades, grados y estilos en el manejo de nuestros puntos de vista. Nuestra brújula ideológica puede caer en la tentación de considerarse infalible, total, única. Podemos refugiarnos en dogmas o por el contrario correr el riesgo del propio y débil ejercicio de nuestra razón. Podemos testificar tranquilamente o imponer a otros nuestro criterio. Podemos convertirnos en inquisidores, misioneros, cruzados o modernos expertos en propaganda. La crítica hacia nosotros mismos la podemos convertir en ocasión de reflexión o en motivo de indignación airada. No creo que los fundamentalistas sean siempre los otros, sino que todos, al no tolerar las diferencias, caemos en *estilos de pensamiento* fundamentalista. Por otro lado, es más fácil deslizarse hacia esa forma de pensamiento cuando se nos ofrece una verdad «revelada», o cuando se sostiene que «el alma humana es en forma natural cristiana».¹⁶

Sin ambages, Samuel Ruiz declara a su entrevistadora, Silvia Marcos, que el evangelio se tiene que anunciar para salvar del error a quien no cree en «El Señor». Textualmente afirma: «Dios tiene una voluntad de anunciarse universalmente a todos los hombres» (Marcos, 1998, p. 45), con lo cual los seguidores de la teología india tienen que encontrar las estrategias para manejar la pluralidad cultural, sin cejar en sus propósitos de dominación espiritual. Paladinamente, declara Ruiz que los indígenas no tienen «ahora signos culturales adecuados a su pensamiento religioso» (1998, p. 46), por lo que los obispos tienen que «actualizárselos». Ello significa que tales signos les deben ser expropiados antes que nada, para luego resignificarlos dentro del cristianismo. Nótese bien, los «actualizadores» y «resignificadores» toman la iniciativa: van al territorio del otro para convertirlo, salvarlo, redimirlo... En otros términos, «Dios quiere eficaz-

¹⁶ Si a alguien se le ocurriese decir que «el alma es naturalmente musulmana, o budista o areligiosa», así le iría. La indignación y la persecución no se harían esperar. Casos extremos o no tanto, publicitados o no publicitados, son parte de la vida.

mente la salvación de todos los hombres, no quiere que nadie muera sino que el pecador se convierta y viva. Entonces la salvación es universal» (1998, p. 48).

La teología india explota a su favor un hecho suficientemente conocido y que a nadie tendría que extrañar, a saber, que los misioneros cristianos deben encontrar puntos comunes en culturas diversas. En efecto, en todas ellas existen y se repiten: en los mitos y rituales, en las angustias y en los intentos de salvación. Todo lo relacionado con creencias sobre la creación, el premio, el castigo, la redención, la resurrección, el juicio final, el nacimiento, la muerte, la cosecha, etcétera, tiene sus raíces en condiciones antropológicas propias del animal humano. Conviene no olvidar que diversas culturas y mitos no son más que pobres —o majestuosos— intentos de «metabolizar» la realidad. El punto es que este hecho no genera derecho alguno que considere «que los fenómenos culturales diferentes a los míos, son versiones equivocadas de mi única y auténtica versión». No hay que confundir la interpretación de un lenguaje o la extrapolación de un rasgo cultural o mito alguno, con el hecho de apropiarse del texto original y declarar —desde la posición del más fuerte— que «mi interpretación es la única que exige credibilidad por ser la fundadora de la realidad». Eso es, a secas, apropiarse de lo ajeno. Desde una perspectiva cultural amplia, cualquier fuerza imperial impone su lenguaje al convertirlo en el oficial. El aprendizaje de los dialectos ajenos, dominados, no se realiza para enriquecerse, sino para infiltrarse y dar curso —desde dentro— a la conquista espiritual, según la llama Ricard (1986).

A lo largo y ancho de sus múltiples pronunciamientos, Samuel Ruiz ha dejado clara su postura de misionero. Su tarea supone beneficiar a los indígenas desde muchos puntos de vista concretos. Sin embargo, el propósito final es innegociable: se trata de que «los indígenas lleguen a tener conciencia de su dignidad de hijos de Dios» (Marcos, 1998, p. 50). Ruiz se muestra como un seguidor del otro «estratega de Dios», Bartolomé de las Casas. La estrategia de este último era suavizar los métodos de adoctrinamiento, de siembra ideológica. Ruiz no sólo los suaviza, sino que se infiltra, penetra la cultura indígena con la mayor sutileza, se hace uno con ella, para después incluirlos en el «Reino de la Palabra de Dios». El nombramiento de diáconos es parte de esta estrategia. A su vez, los rituales cristianos son acoplados benévolamente a algunas costumbres indígenas. La sutileza del método de Ruiz consiste en traducir el cristianísimo «venga a nosotros tu Reino», por un sonoro «¡Resuene, oh Señor, tu tam-

bor a lo largo de la selva...!» [sic] (Marcos, 1998, p. 52). No en balde el factor religioso obligó al llamado subcomandante Marcos a deslindarse de la labor de Samuel Ruiz: «No debemos esperar nada de “la palabra de Dios”, que es más bien, palabra de Ruiz. Más bien hay que liberarnos de cualquier teología» (Subcomandante Marcos, citado por Krauze, 1999, p. 99). De facto, las proclamaciones ateas de Marcos mermaron marcadamente su fuerza insurreccional en el estado de Chiapas. Esto no modifica para nada que en un principio el «subcomandante» y el obispo Ruiz coincidiesen en algunos puntos sustanciales (Krauze, 1999; Meyer, 2000).

Ya que hablamos de infiltración, los microbiólogos han exhibido mecanismos análogos a los que arriba mencionamos. Describen como el virus infiltra la estructura interna de la célula, con el fin de sacar provecho para sí mismo. Aquí no estoy utilizando metáfora alguna: el virus infeccioso se «anexa» a las células circundantes para sacar provecho de ellas y lograr un nuevo equilibrio bajo su dictado e intereses. Una de sus formidables estrategias biológicas es su capacidad de replicarse —hoy en día se hablaría de clonación—, es decir, su reproducción creando copias exactas de sí mismo. El resultado final es una homogenización a costa del huésped que se torna el más débil. Ahora sí, metafóricamente, el huésped es el indígena y el elemento invasor es la cultura cristiana, occidental: el *Tatik*¹⁷ Ruiz, moderno, benévolo y comprometido con los oprimidos, que es al mismo tiempo inevitable e involuntario representante del opresor cristiano, blanco, español, criollo o ladino. Los indígenas apenas hacen otra cosa que no sea defender la tierra que ocupan y las costumbres que llevan en sus entrañas; no pidieron ser evangelizados. Ruiz no puede borrar la historia y, por su parte, refleja bien su origen: nace en el centro geográfico del país —Irapuato, Guanajuato—, corazón del México católico. No es tan difícil rastrear su espíritu cristero y sinarquista, propio de la región que lo vio crecer (Krauze, 1999).¹⁸

¹⁷ En lengua tzotzil significa «padre».

¹⁸ En el agudo artículo de Krauze encontramos un excelente retrato psicológico y una magnífica contextualización histórica de un bien intencionado «Reformador de la colonización», con todas las contradicciones que esto entrañe. La expresión «Reformador de la colonización» es de Bataillon (citado por Beuchot, 1993), y la aplica a De las Casas; yo la extiendo a Samuel Ruiz. Así, ambos son estrategias de su dios, misioneros de corazón, practicantes de la expansión ideológica.

El que piensa diferente, el que tiene ritos y costumbres diferentes, es convertido en apenas remedo del anexionista. El punto de partida lo representa una de las características del *estilo de pensamiento* fundamentalista, a saber: «Yo soy la verdad, lo diferente a mí no puede ser sino el mal y el error. Si obligo a los demás a pensar como yo, mi posición queda consolidada por el hecho de aumentar el número de adeptos a ella. Estaré menos solo. Yo tengo como tarea convertir a los demás a mi pensamiento». El discursar fundamentalista implica también tolerar poco y mal las incertidumbres, es decir, la angustia de las «verdades» provisionales, transitorias, que fabrican pequeños y grandes mitos. La tarea para Ruiz consistía en llevar a los indígenas a «que vean que su cultura y el contenido de la misma están en plena resonancia con su fe cristiana» (Marcos, 1998, p. 39). Ruiz habla de los conversos al cristianismo que deben ir más allá de una conversión aparente, que funciona como «cobertura de aceptación». Propone una «reevangelización» más profunda, cuando lo que está éticamente en entredicho es *cualquier* evangelización. La actitud misionera es la que debe ser puesta radicalmente en entredicho. Es difícilmente justificable el adoctrinamiento, especialmente el que se efectúa desde el poder, en este caso cristiano y español.¹⁹ Aun más, el propósito es que «los indígenas tomen consciencia de que su religión de raíces precolombinas no tiene que llevarlos al desdoblamiento de su personalidad» (Marcos, 1998, p. 41), sino al hacerse unos con la doctrina cristiana. Se trata a final de cuentas de igualar la religión precolombina con la cristiana.²⁰

Samuel Ruiz y sus seguidores ofrecen con éxito su compadrazgo a los indígenas. Es por todos sabido que el compadrazgo es una institución social para atenuar diferencias y conflictos. Pero esto tampoco logra el olvido de lo que significó la conquista espiritual y material de hace 500 años. Curiosamente, la labor del obispo es considerada como incitadora a la rebelión, y en algunos sen-

¹⁹ Vale recordar aquí todas las luchas en contra de colonizaciones materiales o espirituales. Parafraseando a los argelinos en su lucha contra la dominación francesa, se puede decir con ellos: «Si venís como colonizadores, lo único moralmente válido que pueden hacer ustedes —respetables colonizadores españoles y cristianos— es irse de aquí. Mejor no nos ayuden a ser libres ni a salvar nuestras almas... tampoco sean “caritativos”, porque todo esto también es colonización» (Agradezco a Javier Pérez el señalamiento sobre los insurgentes argelinos).

²⁰ Cuando hablo de «religión precolombina», uso el singular para simplificar.

tidos lo es, pero dentro de un marco en donde la dominación espiritual mantiene su prioridad absoluta (Meyer, 2000, p. 132).

La complejidad del fenómeno Ruíz García explica que, de hecho, cuenta con impugnadores y defensores en casi toda la gama de posturas políticas. Es un hecho muy conocido que la educación —catequesis, le llaman— alimenta e incluso propicia la emancipación política. Los misioneros y sus vicarios se muestran solidarios de las aspiraciones libertarias de sus fieles. Incluso se ha visto a menudo que miembros de la Iglesia católica participan directamente en la vanguardia de la lucha de los colonizados rebeldes (Ferro, 2000). Esto ha ocurrido tanto en México, como en Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Colombia, e inclusive en el movimiento rebelde autodenominado Sendero Luminoso, en Perú. Algunos no pueden ahorrarse la persecución de sus superiores. En otros casos su conflicto de conciencia les lleva a abjurar, por lo menos de la institución eclesial o de la orden religiosa a la que pertenecían. La profundidad del conflicto de conciencia estriba en saberse inmersos durante tantos años, y haber sido agentes activos de una praxis devastadoramente alienante para ellos y para sus seguidores; mientras que, por otro lado, sinceramente procuran el bien de los oprimidos de siempre. Los más inteligentes hacen esfuerzos indecibles para negar la radical alienación de la apelación y referencia continua a una palabra supuestamente revelada por Dios. Otros, después de participar tan profundamente en una fe considerada sobrenatural, literalmente no pueden abandonarla, pues se halla rigurosamente cimentada en su infancia. Sólo unos pocos, y como gran excepción, «pierden» la fe, según la expresión en uso. En términos psicoanalíticos, sería catastrófico abandonar un «objeto bueno» tan cuidadosamente idealizado e internalizado.²¹ Desde luego también hay casos —los menos, claro— en que ex-teólogos de la liberación —ahora desde la barandilla de la filosofía— pasan a engrosar las filas de la derecha más reaccionaria imaginable: hablan de teocracia, sin lugar a dudas.

Dentro de la lógica interna del proyecto evangelizador del cristianismo, Samuel Ruiz y Bartolomé de las Casas son simplemente héroes, y para ello no

²¹ Desde las premisas cristianas —consideradas estrictamente incuestionables por tratarse de una fe revelada— las explicaciones aquí expuestas carecen totalmente de sentido. Con todo, sería un objeto de estudio interesantísimo el abordaje de la religiosidad —o areligiosidad— desde la sociología del conocimiento. En ese sentido, los aportes de Max Weber sólo nos abren el apetito.

les faltan méritos personales. Pero desde una óptica que toma en cuenta la brutal conquista y colonización, son en realidad sutiles estrategias que cultivan la prosecución de una dominación ideológica. En suma: colonizadores con piel de benévolos evangelizadores. Por cierto, la diferencia entre éstos y las despectivamente llamadas «sectas protestantes», es que éstas gozan de mayor extensión, éxito y consenso. Está claro que para los teócratas y evangelizadores de cualquier especie, la verdadera alienación radical estriba precisamente en el ateísmo, según dicen. No está de más recordar que mucho antes de que Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud y muchos otros, hablasen de las religiones como enajenación radical, los llamados «Padres de la Iglesia» señalaban que el ateísmo —estar lejos de Dios, negar a Dios— es la más sustancial enajenación. Esta diferencia radical entre creyentes y no-creyentes no tiene por qué ser ni negada ni banalizada, menos aún ser objeto de persecución o desprecio para el que piensa diferente.

Se trata, como decía Goethe, de una *Gretchenfrage*.²² Es decir, en este punto no hay posibilidad de diálogo alguno. Para sobreponerse a tal imposibilidad, un ingrediente indispensable debe ser la aceptación de la diferencia insalvable de los puntos de partida, con su causa histórica y con toda su hondura personal. Los límites del diálogo sólo deben ser sus propios límites. De este hecho no se deriva derecho alguno de ningún tipo de evangelización, ningún tipo de *anexionismo ideológico*, impuesto con sangre o con «métodos suaves». No hay *estrategia* que justifique supuestos fines de salvación, eterna o finita. *De todo esto se deriva, entre otras cosas, la necesidad de la separación entre la Iglesia y el Estado, es decir, la necesidad de la laicidad del Estado* (Sandkühler y Kupper, 1990). De otra manera, se supedita la política a la religión o la religión a la política, en lugar de delimitar claramente sus diferencias.²³ Por otro lado, las dife-

²² Referencia a la obra Fausto. El término se usa para una pregunta incómoda o difícil de responder (N. del E.).

²³ No esta de más recordar lo que significa supeditar el Estado a la Iglesia. En 1923, el rey de España Alfonso XIII (1902-1923), quien luego de besar los pies del papa Pio XI en una ceremonia diplomática oficial, declaró: «No hago una visita de soberano a soberano, la hago como hijo fiel de la Iglesia Católica y quiero honrar aquí al padre común de toda la Cristiandad». Minutos antes, el mismo Alfonso XIII había leído un fervoroso discurso en el que declaraba estar «dispuesto a luchar como un cruzado, en contra de los enemigos de la Religión» (Von Pastor, 1950, p. 782). Desde luego, en México y en nuestros tiempos, la deficiente delimitación entre Iglesia y Estado toma, y puede tomar en un futuro, caminos más sutiles, pero no por ello menos desastrosos.

rencias entre diversas confesiones —o entre creyentes y no creyentes— deben ser posibilidades de enriquecimiento mutuo y no declaraciones de guerra. Lo diferente no tiene que representar necesariamente lo amenazante: el enemigo a combatir. Ni el comunismo, ni el laicismo, ni el protestantismo, ni el paganismo pierden derecho a su existencia. En otras palabras, las más íntimas convicciones no dan derecho a agredir a quienes no coinciden con ellas. Estamos ante la difícil tarea de tratar de educarnos en el ejercicio de *un estilo de pensamiento dialéctico*, aunque sea a ratos... es decir, una forma de pensamiento que avanza nutriéndose de diferencias, contradicciones e incertidumbres. Con todo, no nos hagamos ilusiones: alcanzar tal estadio supone haber alcanzado un alto grado de civilización.

El problema de la *alteridad* atraviesa tal vez todos los ámbitos de la experiencia humana: sexo, razas, religiones, nacionalidades, culturas. La persistente tarea del psicoanálisis estriba en la búsqueda de reintegrar lo «ajeno» —reflejado en los otros—, para hacerlo propio responsablemente: es decir, «también yo...». Aquí Freud y Marx coinciden en una tarea común: hacer retroactiva la propia enajenación, venga de donde venga. O siguiendo a Kant, quien se refiere a la ilustración en sentido amplio —no histórica—, habría que abandonar la dependencia infantil de la que nosotros mismos hemos sido culpables.

Religión como política. La expropiación religiosa del sentido de la existencia¹

Así como la religión resume las luchas teóricas de la humanidad, el Estado político abrevia sus luchas prácticas.

MARX (1988).

Aun aquellas que intentan no sostenerse en templos, las religiones son política o no son. En otras palabras, no pueden escapar en forma alguna a la dimensión política. Esta les es intrínseca, por lo que a partir de ello hablaré de sus abusos políticos.

Aquí se conceptúa la religión como el afán de monopolizar la instauración del «sentido de la vida». El poder que se deriva de ello es parte de quienes fundamentan su vida en valores de lo que llamo «allendidad»; es decir, en un lugar de «otra parte», léase, el ámbito metafísico. Los guías espirituales —confesores en el catolicismo— siempre han sido determinantes en las decisiones por sus «ovejas». Existen muchas formas básicas y sutiles de hacer política al servicio de la religión. En México, un ejemplo que ilustra el poder de la ideología religiosa entre las «buenas conciencias», es cierta pareja con pretensión monárquica: Vicente Fox y Martha Sahagún.²

INTRODUCCIÓN

La noción «sentido de la vida», o «sentido de la existencia», tiene su propia historia, e incluye diversos términos que se pueden utilizar como sinónimos; por

¹ El presente ensayo es un resumen de un texto más amplio. Esta versión apareció en 2004, en la revista *Aufklärung und Kritik*, núm. 1, Núremberg. La traducción fue elaborada por el autor.

² El autor se refiere al Presidente de México y a su esposa, durante el periodo 2000-2006, quienes de facto promovieron un comportamiento político francamente conservador y un acercamiento público e inédito hacia la Iglesia católica (N. del E.).

ejemplo, «significado de la vida» o «plan de vida». También se utilizan meta, propósito, dirección, o *telos*, entre filósofos y biólogos; los estudiosos de la conducta humana hablan del «propósito de la acción». A partir de ahora utilizaré como sinónimos: «meta», «propósito», «significado» y «sentido de la vida».

Ante todo, el sentido de la vida es la expresión de la necesidad básica de responder, de la forma más adecuada posible, a preguntas del tipo: dónde estoy, de dónde vengo, hacia dónde voy... El sentido de la vida es la respuesta —explícita o implícita, reflexiva o irreflexiva— que cada quién otorga a este tipo de preguntas. Anotemos de inmediato que este «sentido» implica pasado, presente y futuro, aunque se trate de una necesidad de cara al porvenir. Es una interpretación del mundo construida con ingredientes teleológicos en dosis diversas. En efecto, todo el mundo quiere saber qué es lo que sigue, qué es lo que se halla en el futuro próximo. Esto no implica necesariamente recurrir a interpretaciones del mundo, teleológicas o escatológicas, dominadas por poderosos principios de supuesto orden metafísico. Los asombrosos fenómenos biológicos que parecieran ser dirigidos por un propósito están condicionados por el medio y son lo suficientemente lábiles como para pretender sostenerse en principios ontológicos y teleológicos.

Aquí sostengo la opinión de que ni los procesos naturales ni la historia tienen un sentido predeterminado. Junto con Marx, considero que la historia misma es una parte de la historia natural, es decir, una parte del proceso donde el hombre aparece en la naturaleza. El «sentido» es, en mi opinión, una noción que no tiene nada que hacer frente a los hechos de la naturaleza. Así pues, no se pueden encontrar respuestas acerca del sentido de la vida en las ciencias naturales. Más todavía: si bien es cierto que las estrategias evolutivas o las configuraciones históricas pueden ser medidas y esbozadas desde cierta racionalidad, no llegan a fundamentar en sí mismas sentido alguno. El «sentido» pertenece a otra categoría, construida históricamente por el hombre. Si se quiere, se trata de un constructo existencial y antropomórfico.

En resumen, echando mano de una formulación de la experiencia cotidiana y subjetiva, usemos la definición de Hans Jonas: «[Sentido] es esa corriente de fuerza psíquica necesaria para realizar todo tipo de tareas cotidianas de la existencia, de corto y mediano plazo» (1997, p. 97).

DIVERSOS INTENTOS DE DAR «SENTIDO»³

Uno de los intentos proviene de la descripción fenomenológica de hechos que aparentemente siguen un plan, como la cadencia de acontecimientos que permiten señalar épocas históricas, que parecen obedecer a un mismo impulso. Otros destacan la repetición de principios de transformación redundante, como *the survival of the fittest*.⁴ Según algunos (Thürman, 1999), dichos principios rectores parecen mostrar metas preconcebidas semejantes a las planeadas por un ser inteligente. Dicho en otras palabras, en algunos casos existen fenómenos que, por necesidad propia, penden a proclamar un plan cargado de sentido. Éste se toma como un punto de partida; se le considera premisa irrefutable de pretensiones sagradas y universales. Esta postura genera palabrería hueca disfrazada de sabiduría (Rentsch, 1996, pp. 235-261). Con esos engalanados discursos se intenta eliminar la incómoda sensación de caos, casualidad, maldad o daño, tanto en la naturaleza como en la historia; de hecho, se recurre con frecuencia al conocido y supuesto «libre albedrío».

El Nobel de Física en 1979, Gaspar Weinberg, comentaba no comprender por qué sus padres, asesinados en un campo de concentración nazi, tendrían que ser ocasión para que sus verdugos ejerciesen su sacrosanto libre albedrío. ¿Acaso sus padres estaban ahí ejerciendo su libertad? A pesar del predominio del «Mal»,⁵ de lo inesperado, caótico y sinsentido de tantas cosas de la vida, nos resulta muy difícil «pensar que hay acontecimientos en el universo para los que no encontramos propósito predeterminado alguno» (Lorenz, 1982, p. 90); tal es aplicable a los acontecimientos humanos o a los hechos naturales. Por otro lado, Blumenberg, especialista en mitos, señala que: «La necesidad de entender la vida —de darle un sentido— se utiliza tramposamente por sí misma como marca de inexpugnabilidad» (1996, p. 687). Es decir, se confunde la necesidad de sentido, con la respuesta religiosa que otorga satisfacción a millones de personas (Caruso, 1979).

³ En esta versión resumida me veo obligado a prescindir del politeísmo como intento de solución al problema del sentido de la vida.

⁴ La supervivencia del más apto (N. del E.).

⁵ El autor usa la noción de «Mal» en sentido ontológico, pero también como definición de un estado incómodo: molestia, dolor o depresión, es decir, en sentido físico, emocional o intelectual (N. del E.).

Señalemos aquí que los hombres felices —que no pocas veces son también tontos— se plantean pocas o ninguna pregunta sobre el sentido de la vida. Por el contrario, quienes poco conocen de la felicidad —con frecuencia inteligentes— batallan durante toda su vida con estas cuestiones. Tenemos que coincidir con Emerson (citado por Gerhardt, 1995), cuando señaló, en broma, que muchas cavilaciones y algunas infelicidades son simple expresión de naturalezas enfermizas; en concreto, dijo que eran producto de dispepsias.

Martin Dornes ha señalado que «en ocasiones simplemente se puede ser feliz —tener suerte— y, derivado de ello, encontrar sentido en todo, sin reflexionar sobre este tema» (1999, p. 541). Cuando alguien tiene un sentido en la vida, ello no significa que haya encontrado la verdad. El sentido de la vida no es una noción con estatus epistemológico.

Reparemos cómo, en términos generales, un órgano sano no se reporta a la conciencia: los médicos saben que cuando percibimos nuestro hígado, algo anda mal en ello. Sin duda, el asunto se complica notablemente cuando se trata del fenómeno de la conciencia: «Es la manifestación última y final del desarrollo de la vida orgánica, y por consiguiente es la más inacabada y la más débil» (Nietzsche, 1980a, p. 44). Tener conciencia de nuestra ignorancia produce un cambio cualitativo: genera angustia en cualquiera. En consecuencia, se busca, lo más rápido posible, refugio, salvación y sentido en la razón, y en la fe... Las tradiciones y las instituciones contribuyen a mitigar dichas angustias, ofrecen al individuo respuestas elaboradas, prefabricadas.

LA RELIGIÓN COMO INSTAURADORA DE SENTIDO

La religión en cuanto postuladora de sentido no tiene como referente a la razón, sino a un sentimiento interior llamado «fe». A pesar de que la religión no tiene por qué pretender monopolizar la cuestión del sentido de la vida, en la práctica queda claro que para las grandes mayorías, la fe y el problema del sentido de la vida confluyen de facto, se convierten en una misma cosa, es decir, les resulta inadmisibles cualquier sentido de la vida que no sea propuesto por alguna religión.⁶

⁶ Curiosamente, en lengua hebrea no existe palabra para designar al ateo en sentido estricto. Simplemente se recurre al prefijo negativo. El concepto «judío a-teo» está más allá de

Aquí entiendo religión en el sentido más restringido: fe —creencia— en un poder sobrenatural, sobrehumano, que interviene activamente en la vida humana. En palabras de Freud: «Las doctrinas religiosas están sustraídas a las exigencias de la razón, autopostulándose por encima de ésta. No necesitan ser comprendidas, basta con que sintamos interiormente su verdad [...] ¿habremos de obligarnos acaso a creer cualquier absurdo?» (1927, p. 350). Con ello, el sentido de la vida, engarzado con la religión, se mueve fuera del campo de la razón. También la metafísica toma caminos semejantes que presuponen creencias. No por casualidad la metafísica florece en el marco de la religión, y es al mismo tiempo su esclava y compañera. También hablo aquí de religión como «una repetición generadora de traumas y conflictos históricos y sociales» (Neubauer y Wilkens, 1997, p. 253). La crítica que Freud hace de la religión respecta los remanentes históricos verdaderos (1927, p. 366), es decir, reminiscencias históricas que en su opinión siguen siendo humanas, terrenas.

EL PSICÓLOGO DE LA RELIGIÓN VIKTOR FRANKL Y SUS EXPERIENCIAS EN LOS CAMPOS DE CONCENTRACIÓN NAZIS

Si me ocupo aquí de los campos de concentración de la época del nacionalsocialismo, es por el hecho indiscutible de que esos acontecimientos constituyen un horror extremo y paradigmático, en donde se manifiesta agudamente la búsqueda de sentido, específicamente el sentido o sinsentido del sufrimiento. En una de sus primeras publicaciones, Frankl habla⁷ —desde el punto de vista de la higiene mental— de sus experiencias obtenidas como psicoterapeuta en los campos de exterminio: «Muchos presos, cuando salieron del cautiverio, tenían la convicción de haber aprendido a no temer a nadie más que a Dios. Para ellos el cautiverio fue una ganancia [sic]» (1959, p. 741). Para este psicólogo, el temor a Dios adquiriría un alto significado salvador y benéfico desde el punto de vista de la salud mental. Dicho efecto resulta innegable, aunque ciertamente a

ese idioma. Así, Freud incomoda a los judíos por su ateísmo y a los cristianos por partida doble, por su ateísmo y por su judaísmo.

⁷ A pesar de que aquí sólo menciono a Frankl, en realidad también me refiero —sin nombrarlos— a otros conocidos pensadores que se han ocupado con frecuencia del «sentido de la vida», mediante toda clase de «hermosas florituras especulativas» —la expresión es de Marx— y de retóricas baratas.

costa de una alienación de graves resonancias sociales. Al parecer, para Frankl el sufrimiento extremo del campo de concentración era una nadería; aunque por el contrario, era una «ganancia» en comparación con lo que se debería temer a Dios. En otras palabras, el castigo de Dios podría ser más terrible, más espantoso que cualquier otra cosa. De tal afirmación se desprendería que debemos cultivar el temor a Dios y estar bien con él si queremos evitar lo verdaderamente terrible. En la lógica de Frankl, la resistencia contra los nazis era secundaria. El genocidio pasaba a ser una «catástrofe natural». La víctima contaba con una imagen de Dios misericordioso y protector, que le proporcionaba un sentido de la vida más urgente que cualquier otra cosa. La lucha contra las causas del sufrimiento no es contemplada como un intento de solución; por el contrario, los sufrimientos en el campo de concentración son menores en comparación con lo que Dios podría afectar a nuestra pobre alma si, empapados de «soberbia pecaminosa», rechazásemos su gracia.

Pretender dar algún sentido al horror indescriptible del holocausto me parece, por decir lo menos, una desvergüenza. Otro sobreviviente del cautiverio, el judío Primo Levi, también se ocupa del sentido de la vida, aunque en otra dirección. Antes que nada, Levi dice, en forma general: «La creencia en un sentido de la vida está enraizada en lo más hondo del ser humano; es un componente básico de su naturaleza. Los que se encuentran en libertad dan a este sentido muchos nombres y discuten ampliamente sobre ello».⁸ «Para nosotros en cambio, aquí [en

⁸ Semejantes discusiones y debates, en ocasiones se convierten en jugosos negocios. El filósofo Ludwik Marcuse (1894-1971) los describe certeramente como «mercaderes venales de la felicidad». Hay que reconocer que no cualquiera es capaz de hacer millonarias fortunas con una mercancía tan volátil; además, con la más peligrosa de las conciencias: la «buena conciencia». Con todo, hay que reconocer en el caso de Frankl —a diferencia de otros promotores del «espíritu» y felizólogos de toda laya— suficientes elementos autocríticos cuando escribe la siguiente anotación: «Cabe decir que hasta cierto punto, todo aquel que desarrolla su peculiar sistema psicoterapéutico, en realidad está difundiendo su propia historia clínica» (citado en Pongratz, 1979, p. 203). Este autor reconoció haberse fabricado su sentido de la vida, dedicando buena parte de ella a que otros encontrasen el sentido de la suya. Esta idea autocrítica sin duda se la «robó» a Nietzsche. También le debe otra que convirtió —desvirtuándola y «espiritualizándola»— en la mercancía más barata e indispensable: a todo «sentido de la vida», a cualquiera. Frankl pretendió darle un sentido a toda ignominia, a cualquier tortura, como la que vivió en los campos de concentración nazis.

el campo de concentración], el sentido de la vida consiste en la posibilidad de sobrevivir para el año nuevo. Esa es nuestra meta, nuestro sentido verdadero. Surge si tenemos la fortuna de ver que el sol se levanta en ese horizonte pantanoso de nuestro alrededor, y sentimos que nos calienta un poco la piel» (1995, p. 84).⁹ Primo Levi piensa en el suicidio; sin embargo, decide seguir luchando.¹⁰ Habla incluso de una cierta esperanza difícil de reconocer. Se trataba de una esperanza absurda, loca, pequeña, si se le compara con la esperanza cristiana. Literalmente dice *uneingestandene Hoffnung*, indicando la dificultad de referirse a una virtud vertical, trascendente, monopolizada por las religiones, pues él se movía en dimensiones humanas, horizontales... de este mundo. Él apostaba a los rescoldos de bondad en el corazón del hombre. Notémoslo bien, no se trataba de una esperanza afincada en abstracciones, sino en posibilidades concretas personificadas por un italiano llamado Lorenzo, que día a día y durante seis meses seguidos, escamoteaba un trozo de pan para el judío Primo Levi. Lorenzo era un trabajador ajeno al campo de exterminio que mantenía viva la llama de las posibilidades humanas de solidaridad, aun con cierto riesgo personal.

Retornemos a las argumentaciones de Frankl. No le negaremos que la fe religiosa se constituye fácticamente en una instancia fundadora de sentido para quien así lo requiere y así lo decreta, a partir de sus sentimientos. Incluso, el judío ateo Freud formuló lo siguiente: «La protección que la fe religiosa ofrece a los creyentes contra la neurosis, queda fácilmente explicada por el hecho de que les quita de encima el peso del complejo derivado de la relación con los padres (*Elternkomplex*), con sus correspondientes cargas culpógenas, tanto individuales como de la humanidad toda. La religión les resuelve dicha problemática, mientras que el incrédulo tiene que resolver por sí solo tal problema» (Freud, 1910a, p. 195).

⁹ Para Albert Speer, amigo al servicio del Führer, su brazo derecho en algunos sectores del aparato nazi, poder trabajar al lado de Hitler era verdaderamente una felicidad «das war Glück» (Sereny, 1997b, p. 156). A pesar de esto —¡oh ironía de la historia!— la reclusión carcelaria fue el posterior destino de Speer. En su diario escribió: «El primer día de cárcel fue un día asoleado. Arranqué las cobijas de mi cama y me extendí en el suelo para recibir el sol... estaba feliz» (Sereny, 1997b, p. 655). Desde luego, es cuestionable que ese sentimiento de felicidad se deba sólo al tenderse al sol. En realidad, daba por terminado el terrible papel de verdugo con toda su carga ignominiosa. Le esperaba la descarga del sentimiento de culpa que le otorgaba por ahora el castigo. De hecho, Albert Speer, deploró enormemente no haber sido condenado a muerte (Sereny, 1997b, p. 687).

¹⁰ Sólo mucho después, viejo y enfermo, escoge el momento de morir.

En este punto no debemos olvidar que incluso los cuadros alucinatorios y delirantes son «intentos de autocuración», es decir, cumplen con funciones «higiénicas en cuanto a salud mental». Dicho de otra manera, cuando el sujeto no puede soportar ciertas realidades internas o externas —intentando llevarlas al terreno de lo manejable, a pesar de todo— recurre a «soluciones» alucinatorias o delirantes, aunque para aquellos con quienes convive resulten indescifrables y absurdas. Para quien las produce, en cambio, adquieren un sentido salvífico. No es casualidad que el contenido de las alucinaciones psicóticas más frecuentes tengan precisamente semblantes religiosos, redentores, protectores o milagrosos. Aquellos judíos que no oponían resistencia alguna a la agresión padecida, no era siempre por impotencia —harto frecuente y mil veces instituida—, sino porque la realidad era de tal modo aberrante, inconcebible —el mal tan concreto y avasallador—, que tenía que ser negado para poder seguir sosteniendo una imagen coherente de su Dios misericordioso.¹¹ También para ellos, el hombre, concebido a imagen y semejanza de su creador, no podía ser tan perverso, tan carente de compasión alguna. La necesidad de conservar semejantes representaciones mentales los llevaba a negar una realidad despiadada, indescriptible. La experta en la época nazi y en especial en la psicología de su élite criminal, Sereny muestra con detalle cómo los sobrevivientes son los que han aceptado la realidad de la maldad humana y han obrado en consecuencia; es decir, se han defendido en revuelta abierta o en organización callada para salir con vida (1997a, p. 214). En otras palabras, quien tiene un conocimiento realista de la maldad del hombre, sabe que en ocasiones el ser humano es el único capaz de torturar. Bien sentaría no rechazar en nuestra conciencia los pequeños y grandes sentimientos agresivos —cotidianos—, incluso hacia nuestros seres queridos.

EL PSICOANÁLISIS COMO PSICOLOGÍA PROFUNDA Y HERMENÉUTICA
QUE ESTABLECE CONEXIONES (*ZUSAMMENHANG-SETZEN*)
ENTRE LO CONSCIENTE Y LO INCONSCIENTE

Freud —ese judío ateo que no tenía sentido alguno de trascendencia— desarrolló un método que cimenta la vida en este mundo concreto, estableciendo

¹¹ Después de haber terminado la redacción de este artículo, encontré explícitamente la misma idea en Hillel Klein (2003, p. 30).

conexiones que le dan sentido. El psicoanálisis da sentido, otorga significado a lo inexplicable. Fenómenos como el sueño o la locura, que antes de Freud carecían de sentido o que recibían explicaciones sobrenaturales, sacras, o meramente químicas, ahora pueden ser descifrados en términos racionales. Pueden ser entendidos sobre una base razonada, conociendo el contexto de su origen y desarrollo, es decir, contextualizándolos históricamente. Nótese de paso, cómo cualquier teoría —sea esta científica o no— representa un intento de dar sentido a lo inexplicable, de conseguir establecer las conexiones de las que surge el sentido. Las teorías son intentos que, por medio de aciertos o errores, ayudan a encontrar orientación en la existencia. Esto ocurre a través de la astrología o de la astronomía, de la alquimia o de la química, de la teología o de la antropología, etcétera. Todas las explicaciones racionales o irracionales son sólo un medio para sobrellevar las angustias indeterminadas —vagas—: el malestar que surge de lo desconocido. Un autor como Zoglauer (1998, p. 39) lo ha formulado con precisión: «Queda claro que en el intento de entender el mundo, [...] siempre queda un residuo incomprendido y con ello carente de sentido. Este resto irracional es clasificado, bien como absurdo o como místico y sobrenatural». Precisamente es este resto, como insiste Zoglauer, el que prepara el camino —no debemos olvidar— a toda mistificación; así, la antropología se corrió hacia la teología (Feuerbach, 1973).

BÚSQUEDA DEL SENTIDO COMO INEVITABLE NECESIDAD DE ORIENTACIÓN

Para nosotros, buscar una orientación significa conocer nuestra situación real, saber los caminos que transitamos, sean éstos espirituales o materiales; orientarnos significa también saber hacia dónde conduce el camino transitado. Necesitamos representaciones o símbolos que nos guíen. Stegmeier (1999, p. 985) define la necesidad de orientación como «el conjunto de capacidades cognitivas que estén de tal forma estructuradas y combinadas entre sí, para proporcionarnos en cualquier situación las representaciones mentales o sensoriales que hagan posible definir nuestra conducta de la forma más realista posible». En relación con esta necesidad inevitable, que por cierto también se puede definir como una necesidad de verdad, Marx nos ha proporcionado cierto esclarecimiento: «se trata de establecer las verdaderas necesidades [de orden material] y no tanto

las necesidades de verdad. De la misma manera, se busca establecer los intereses del proletariado y no los intereses de la pretendida esencia humana, que ignora la condición de clase y se lanza en pos de la verdad, buscándola en el cielo brumoso de la fantasía filosófica» (1848, p. 486). En el mismo párrafo, Marx señala cómo «la necesidad de verdad» frecuentemente nos empuja demasiado rápido —y rehuyendo las contradicciones— a buscar un sentido perenne. Nos empuja a fantasías autónomas y fijas en la estratósfera. Estas pugnas al servicio de nuestra necesidad de orientación pretenden eliminar cualquier duda y cualquier inseguridad existencial. Desde luego, no se trata de negar nuestra necesidad de ubicación y señales para el camino, sino de establecer, precisamente, ciertos valores históricos y culturales que funjan como orientadores. Marx propone llevar las necesidades materiales, las realmente verdaderas, a la categoría de orientación y de guías para la acción. Busca sustituir las frases abstractas que nada dicen, por acciones específicas; el beneficio concreto de la forma de vida del trabajador incrustado y explotado en un sistema de clases. En pocas palabras, está en juego —en el ámbito epistemológico— el viejo debate entre idealismo y materialismo. En el contexto social, la abolición de las clases y la satisfacción de las necesidades materiales, así como el desarrollo de todas las capacidades: emancipación individual y social, sin ilusiones alienantes. En Marx, el meollo de la crítica a la religión tiene que ver con todo lo anterior, que intentaré condensar en la siguiente cita: «Es tarea de la historia, una vez que se elimine cualquier tufo de allendidad de nuestras afirmaciones filosóficas, tratar de establecer lo verdadero de este mundo» (1971, p. 18).

A propósito del sentido de la vida, un clásico de la literatura universal como Dostoievski, señala: «El secreto de la vida humana no está en el mero existir, sino en el sentido que se le otorga a ese existir. El ser humano tendrá deseos de vivir cuando cuente con una clara representación de un sentido por el cual vivir [eso que llamamos nuestra verdad]. Incluso, [uno] estaría dispuesto a morir si no cuenta con ello. No [...] bastaría estar rodeado de todos los bienes que le aseguren la subsistencia» (1996, p. 414). La fórmula más conocida al respecto es de Nietzsche: «Cualquier sentido es siempre mejor que ninguno [...] el sinsentido del sufrimiento, no el sufrimiento en sí mismo, es la verdadera desgracia humana». Y... «Si se cuenta con un porqué vivir, se soporta casi cualquier cómo» (1967a, p. 288). Esa sólida afirmación del filósofo alemán ha sido llevada

por Viktor Frankl a extremos inaceptables y a una mistificación religiosa.¹² No nos engañemos, para Nietzsche —y para quien esto escribe— el sufrimiento no tiene ningún sentido.¹³ Brevemente: «No hay respuesta al grito de protesta frente al sinsentido del sufrimiento» (1967b, p. 327). Criticamos aquí la propuesta de Frankl de tratar —en el sentido de tratamiento médico, psicoterapéutico o *seelsorgerisch*, como él lo llama—, por ejemplo, el sufrimiento de los prisioneros de los campos de concentración, otorgándoles algún supuesto sentido que deja de lado el combate directo a las causas del mal. Otorgar forzosamente un sentido al mal concreto, sea éste de cualquier índole, es desestimar el combate sistemático a sus múltiples y complejas causas. Equivale a consagrar, glorificar en el peor y más frecuente de los casos, una peligrosa coartada: la exaltación a ultranza de un obligado sentido de la vida.

SENTIDO DE LA VIDA MUNDANO *VERSUS* SENTIDO DE ALLENDIDAD

El ser humano es confrontado brutalmente por la naturaleza, por la infinidad de incógnitas que le presenta, es ignorante frente sus leyes y adolece de una radical incomprensión respecto a su origen. A ello se añade el problema del «Mal»: nosotros los humanos nos infligimos unos a otros los más diversos y persistentes daños. De todo esto no hay solución a la vista. Los únicos caminos abiertos parecen ser cuatro, a saber: a) la rebelión¹⁴ y la transformación radical de las formas de organización social establecidas hasta ahora; b) el cinismo al que nos acostumbran los que tienen el poder; c) el salto mortal de la religión, que deposita en las manos de sus dioses un sentido ordenador y justo, pero en «otra vida»; d) la llamada postura existencialmente digna y escéptica, que afronta una

¹² Con ello se ha ganado incontables adeptos. Se convirtió implícitamente en el practicante más moderno de una teodicea. Al respecto podemos decir que es la teoría encargada de eximir a Dios de cualquier injerencia en el «Mal», de este mundo tan visible y escandaloso. Con semejantes servicios al cristianismo, no nos extraña que se instalen cátedras sobre él en universidades cristianas. No han faltado intentos de «anexionar» (Ver Páramo «Anexionismo ideológico», p. 71 de este volumen) a Nietzsche a filas cristianas. Por ese camino se pretende, además, neutralizar al conjunto de su pensamiento, y desde luego el de Epicuro.

¹³ El dolor físico es asunto aparte. Su «sentido» único es de advertir una perturbación en el organismo.

¹⁴ Ver *El hombre rebelde*, de Albert Camus.

realidad de «sentidos» parciales, provisorios y sin pretensiones de verdad única y definitiva. Aquí se impone una humildad epistemológica como instancia ética. Dentro de esta postura se incluye la epicúrea, es decir, una postura opuesta al estoicismo.

Resumiendo, el sentido de la vida se puede dividir, *grosso modo*, en el que se basa en la allendidad y en el que se sustenta en este mundo. El que se apoya en la allendidad nos promete inmortalidad y dogmas seguros, «revelados» por una instancia suprahumana, más allá de lo terreno. Por el contrario, el sentido de la vida es provisorio para el pagano, es concreto y construido socialmente a pulso, con las propias manos, digamos; no promete nada y se da por satisfecho con logros parciales, limitados, respecto a lo que puede entender. Las fantasías de grandeza y omnipotencia son mantenidas a raya. Su postura se contrapone a la visión del hombre que no sólo fabrica dioses, sino que él mismo padece «complejo de dios» (*Gotteskomplex*) (Richter, 1979); es decir, olvida que forma parte inherente de una naturaleza que no domina, y que en sus manos puede incluso tomar una dirección pervertida, autodestructiva.

Algo queda claro: todos y cada uno defendemos nuestro sentido de la vida como cualquier náufrago urgido de una brújula o de un faro en la costa. Esta defensa, en el caso del martirio, resulta especial: se ofrenda la propia vida en aras de un sentido que intenta sellarse y validarse con la existencia propia. Desde este punto de vista, podemos decir que toda guerra —martirio a escala mayor— es también una guerra de religión,¹⁵ una guerra de náufragos peleando por una tabla de salvación que confirme la existencia, que le otorgue validez y legitimación, aun en el ámbito del espíritu. Las causas político-económicas que sustentan las guerras no están desligadas de las cosmovisiones (*Weltanschauungen* y *Weltbilder*); es decir, son al mismo tiempo formas de reaccionar ante necesidades de «orientación existencial». Algunos mártires sacrifican su única vida, otros solamente su «primera...», puesto que al morir pasan a «otra forma de vida». Para el creyente, todo lo que acontece, incluso la propia muerte, ocurre recorriendo los caminos marcados por su brújula infalible, el plan manifies-

¹⁵ También se le puede llamar, según el concepto de moda, «choque de civilizaciones» (Huntington, 2002). Aunque antes de este autor, Pitrim Sorokin (1953), entre otros, hablaba de la lucha entre las diversas concepciones filosóficas —cosmovisiones— que están detrás de los llamados «sistemas culturales».

to o el plan secreto de Dios. Así por ejemplo, Dietrich Bonhoeffer creyó que el cadalso, la horca, era su camino —señalado por Dios— y lo tomó con gusto. Para Kant —en su famosa definición de razón ilustrada—, dicha situación sería la simple postura de un menor de edad; pero al respecto, sin duda, las opiniones se dividen definitivamente. La línea de separación entre creyentes y no creyentes, entre inmanencia o trascendencia de la vida, es de lo más tajante que se pueda imaginar.¹⁶

Por otro lado, también existen los mártires paganos —terrenales, digamos, que aparecen sobre todo durante las revoluciones—, aunque no sean tan evidentes como los religiosos. En ambos casos, los protagonistas ofrecen su vida, aunque hay que señalar ciertas diferencias: Para el mártir creyente o para el suicida, ofrendar su vida tiene algún sentido. En su caso no sólo se trata de la desesperación del sinsentido, sino de, con mayor frecuencia, la expresión de un «sentido» agresivo o de un «mensaje» para aquellos a quienes culpa de su situación sin salida. Por supuesto, existen diversos tipos de suicidio y distintos mártires. Estos últimos son, finalmente, suicidios disfrazados. En el mártir, el elemento de inculpación o de grito de auxilio está suprimido; estos elementos no tienen acceso al campo de su conciencia. Si acaso, se asoman tímidamente, como Cristo en la cruz diciendo: «¡Padre...! ¿Por qué me has desamparado?» A pesar del titubeo de Cristo, la doctrina que legó apunta claramente a otorgar sentido a cualquier situación, aunque ésta sea un baño de sangre. En el cristianismo, y en cualquier religión de allendidad, el sentido de la vida es una premisa que abarca todo y acaba justificándolo dentro de un plano totalizante y con fundamento divino.

Tener metas implica mirar hacia el futuro, implica incorporar la dimensión temporal. Hablar de dimensiones que se extienden a la eternidad, equivale a negar la dimensión temporal. En la visión pagana las metas también se orientan al futuro, pero sin que ello signifique su conversión a la eternidad, lugar donde todo puede posponerse. En esta perspectiva, los límites temporales se convierten en un acicate para vivir esta vida terrenal. En este punto Freud señaló la dificultad para concebir nuestra propia muerte, es decir, la dificultad

¹⁶ A pesar de alguna simplificación que ahora no puedo evitar, no es posible ignorar que, en cuanto a posturas políticas se refiere, en las «derechas» son más comunes los hombres religiosos; las «izquierdas» suelen ser paganas.

para reconocer los límites temporales. Ludwik Börne, que impresionó al entonces joven Freud, señaló alguna vez: «¿Acaso no tomamos fuerza para vivir precisamente negando por momentos nuestra mortalidad?» (citado en Spalding, 1995, p. 52) O, con otras palabras: ¿Acaso no necesitamos negar la muerte para vivir? Precisemos qué tan dañino resulta una sobrepresencia de la conciencia de muerte, como la de su ausencia. La consigna dialéctica sería entretejer los opuestos y ocuparse de vivir con intensidad, de tal manera que quede poco tiempo para morir. Las religiones de allendidad cuentan con la adhesión segura de quienes optan por uno de los extremos: «nunca moriré». Con ello ofrecen a sus adherentes cortar de tajo cualquier angustia de muerte, aunque en realidad tal ofrecimiento no es plenamente asumido.

Por cierto, existen otras formas de protesta frente a la condición mortal. Una de ellas es el fenómeno del enamoramiento, que no por casualidad acrecienta rápida e intensamente el sentido de la vida —los motivos para vivir—, aunque con el inevitable riesgo de caer en su contrario. Esto ocurre cuando dicho amor es frustrado por motivos reales o imaginarios, propios o ajenos; los motivos para seguir viviendo son sometidos a dura prueba. En el misticismo religioso —con refinada astucia, propia de la naturaleza y sus tácticas de supervivencia— se acoplan en perfecta forma el sentido de la vida y el enamoramiento. Bajo el supuesto de que su Dios no les puede fallar, se abrazan a un amor sin riesgos humanos. El Dios amado es quien, por definición, no puede abandonar ni desilusionar. A esa fe se aferra el místico. El amor a Dios se propone como el más puro y seguro de los amores posibles: excelso y único se concibe como la fusión total, el lenguaje de los místicos así lo revela: es la felicidad pura. Sin embargo, como cualquier alucinación sólo es válida para quien la vive. En orden menor, sólo puede ser convalida por los interesados, como agua del mismo molino. En el enamoramiento común encontramos una conducta que parece representar la desesperada protesta inconsciente frente a la fragilidad de todo vínculo, y frente a lo percedero en general. Los amantes se aferran a un posible éxito del amor de por vida —incluida la negación de la muerte— por encima de todas las cosas. Aunque sea marginalmente, mencionemos el hecho de que la depresión —«enfermedad» humana por excelencia— y el estado «agudo» de bienestar en los enamorados, parecen obedecer a una contraposición perfecta. De cualquier manera, si uno de esos estados de ánimo crece, el otro decrece. Al estado permanente de exaltación vital se la llama «manía», y lo en-

contramos favorecido por las instituciones de poder, de todo tipo. No por casualidad las iglesias establecen alianzas con el «Todopoderoso», con mayúscula. Ya Ignacio de Loyola aconsejaba acercarse también a los poderosos de «esta Tierra», con el propósito de acrecentar el poder del catolicismo. Después toman la batuta el Opus Dei y los Legionarios de Cristo. La tradición jesuítica prosigue ahora en otras manos.

FELICIDAD Y SENTIDO: EL SINSENTIDO DEL SUFRIMIENTO

Por definición, el sufrimiento es inhibición, perturbación de nuestra vitalidad; es señal de que algo interfiere en el desarrollo de la vida, sea esto un factor externo o interno. Partimos de la base de que «la meta de la vida es más vida» (Caruso, 1979, p. 208). Ciertamente, más vida incluye el elemento cualitativo, es decir, calidad de vida. En lo que se refiere a la postura ante el sufrimiento humano, surgen diferencias sustanciales entre diversas cosmovisiones: a) El sufrimiento tiene un sentido preeminente, es —como dicen— camino de salvación que encontrará generosa compensación en la posteridad. La prolongación de la vida se sitúa en el más allá. b) El sufrimiento no tiene sentido en absoluto, y en el mejor de los casos, es sólo transitorio, es decir, como preludio de una satisfacción mayor con la que se articula orgánicamente. Cualquier postergación es puesta al servicio de la satisfacción terrena. La satisfacción o la justicia, en caso de llegar a darse, son sólo alcanzables en este mundo. Por el contrario, para quienes esta vida terrenal es sólo el preludio —la primera fase—, se les puede comparar con los equilibristas de circo que cancelan cualquier riesgo gracias a una malla protectora. Ellos saben que su riesgo es inexistente, en la medida en que, gracias a la red, se saben seguros.

Para el pagano, un camino pleno de sentido consiste en estar en contra de cualquier forma de sufrimiento, dolor o infelicidad; para el hombre areligioso estos factores son el sinsentido mismo. Sólo serían admisibles en la medida que provengan de las limitaciones naturales de la existencia, y deben ser —ya que no eliminables— sometidos a un proceso de duelo psíquico realista. Sin embargo, y dado que la mayor parte del sufrimiento humano es producto —directo o indirecto— de relaciones sociales desfavorables, éstas deben ser modificadas radicalmente. En esto estriba el ímpetu del socialismo: el viejo y el nuevo, el anterior al Muro de Berlín y el que le sobrevive. Su elemento utópico, su lucha,

es en último término la modificación de la sociedad —y con ello del hombre mismo—, con miras a la supresión de todo sufrimiento; es la prosecución de la mayor satisfacción posible, material y espiritual, de todos los miembros de la sociedad. En síntesis, y utilizando las fórmulas establecidas por el marxismo, cada cual aporta según sus capacidades, y es derecho de todos que se les otorgue según sus necesidades. O según otra fórmula clásica, el libre desarrollo de cada hombre es condición del libre desarrollo de todos.

Ciertamente, la reestructuración de la sociedad no recurre «al libre arbitrio [ni a las] circunstancias elegidas por [los individuos, como tampoco por] aquellas ya dadas, y que les han sido legadas por el pasado» (Marx, 1852, p. 115). Como es sabido, el marxismo pretende establecer configuraciones sociales cuyos principios básicos establezcan el libre y total desarrollo de cada individuo. Todo ello implica, desde luego, la erradicación de las relaciones sociales vigentes, en las que el ser humano ha sido esclavizado, explotado y degradado.¹⁷ El modelo económico capitalista y su consagración paroxística, el llamado libre mercado, han permeado incluso las relaciones humanas, las han cosificado. El hombre es tratado como mercancía; es mero instrumento al servicio de la maximización de la producción y de la ganancia como objetivo último y prioritario.

Para realizar la reestructuración del orden socialista, la ampliación de la conciencia es al mismo tiempo premisa, punto de partida, y consecuencia de las transformaciones de la praxis. Estamos señalando aquí —dentro de los proyectos de la Ilustración que aún no completa su tarea— un camino teórico común que podrían recorrer el marxismo y el psicoanálisis. Es cierto que en la lucha contra el sufrimiento humano, en ninguna de estas dos disciplinas tiene cabida plan alguno que de sentido al dolor, a base de incorporarlo a las secretas voluntades de un Dios sádico. Para el pagano, el sufrimiento es ignominia y estupidez que nos infligimos los humanos unos a otros. Los males que se derivan de acontecimientos naturales, en ocasiones llevan también las huellas de la estupidez humana. Por otra parte, la naturaleza no incluye en su agenda la protección total a uno de sus integrantes: la especie humana.

Para la visión cristiana, el sufrimiento humano se deriva principalmente de haber nacido en el «pecado original». El hombre sufre las consecuencias de

¹⁷ Es evidente que el problema de la felicidad y del sentido de la vida no son ajenos al marxismo.

sus infracciones a los mandatos divinos. El dolor es justo castigo, es parte de un «plan divino» que le otorga en principio un sentido. En cambio para el pagano, el intento de armonizar el «Mal» y la idea de «Dios» —en la pluma de Leibniz (1646-1716) y la de tantos otros teólogos que llenan bibliotecas— es sólo retórica hueca. La idea de un Dios que permite el padecer de sus criaturas, o que directamente lo desea —sean cualesquiera sus inescrutables designios—, no es más que ignominia pura, sinsentido aterrador, sadismo sin nombre: proyección alucinada de maldad humana que no puede comprender (Safranski, 1997). Para el pagano, el único sentido de la vida consiste en la lucha apasionada por la erradicación de todas las configuraciones sociales que hasta ahora han propiciado la infelicidad, la pobreza, la injusticia, la explotación y las malas relaciones entre individuos y culturas diversas; y por extensión, entre naciones, etnias y clases sociales. No existe justificación ni sentido alguno para el sufrimiento, tampoco hay oficina de quejas.

Buena parte del pensamiento de Marx se inscribe en esa lucha contra la miseria del hombre fabricada por el hombre mismo; busca esclarecer las conexiones entre las relaciones de producción y el curso de la Historia, hasta ahora tan doloroso. Por su parte, Freud busca rescatar las represiones inconscientes que nos determinan sin que lo sepamos; para él lo psíquico y lo consciente no son lo mismo. Las motivaciones inconscientes deben ser esclarecidas y sometidas al mandato de «la razón», y estar en revisión permanente a causa de su debilidad y por las derrotas sufridas frente a las represiones instituidas como norma. El sueño de Freud consiste en ampliar las posibilidades del triunfo de Eros sobre Tánatos. Se trata de ampliar las posibilidades de triunfo, sin que exista garantía alguna de lograrlo. Tanto para Nietzsche, como para Marx y Freud, la religión es digna de crítica, porque ella —explícita o implícitamente— menosprecia la vida terrenal (Irion, 1992, p. 174). En palabras de Freud: «Su técnica [la de la religión] estriba en devaluar esta vida, distorsionando además, en grados alucinatorios, la realidad circundante. Todo esto tomando como punto de partida una inteligencia previamente intimidada» (1930, p. 443).

Años antes, este autor ya había establecido que «las religiones parecen haber logrado postular una existencia después de la muerte, como mucho más valiosa y perfecta. La fase que la muerte cierra, sería rebajada solamente a la categoría de preparación [para la otra vida]» (Freud, 1991, p. 137). Otros métodos que compiten con los usados por la religión consisten en la glorificación de

la Técnica, la diosa Tecné, que inicia sus grandes vuelos con la Revolución Industrial, y que después de sus bodas con el rey Mammon,¹⁸ extiende su poder a todos los ámbitos, y es llevada, además, a la categoría de una religión pagana, si se me permite la contradicción del término. Compite con la religión en la medida en que ofrece protección.¹⁹ Sutilmente ofrece también un sentido de la vida, es decir, se presenta como guía de la existencia y como objeto de culto irrestricto. Se disfraza de racionalidad, elimina la vida afectiva y deja poco espacio a cualquier valoración ética. Esta última no logra dar alcance a la problemática que plantea una tecné que puede incidir en el mismísimo genoma humano, y que además manifiesta pretensiones omnímodas en su carácter de secreta religión de la modernidad. La tecnología, en cuanto filosofía, insiste pragmáticamente en el presente como si fuera una dimensión aparte y la verdaderamente única; adquiere así hábitos mentales propios de una religión. Su exaltación del presente se convierte en una psicología que no presta atención al pasado, ni parece preocuparse por las consecuencias futuras. En todo caso, al futuro lo presenta como progreso inevitable y lineal. Además, confunde progreso técnico con avance civilizatorio. Así pues, no extraña que esta psicología se convierta en rival de las religiones. Ello explica el hecho de que las religiones, sobre todo las monoteístas, reaccionen con recelo o con abierta condena ante lo que consideran una amenaza. Detrás pervive la idea de la máquina como obra del diablo.

Algunas veces —según sus viejas artimañas—, las religiones aprovechan ciertas trazas para sus fines de expansión. Un buen ejemplo de ello son los medios modernos de comunicación, puestos al servicio de su propaganda *fidei*.²⁰ Aun así, no perdamos de vista que los avances científicos le imponen al hombre moderno una conciencia cada vez más clara de su insignificancia substancial dentro de la imponente maquinaria del universo. Ante el impacto de tan difícil

¹⁸ En la Biblia, Mammon es el nombre del demonio que incita a la avaricia. Hoy en día es el símbolo del poder del dinero.

¹⁹ Véase, por ejemplo, la valoración desmesurada y precipitada de los avances de la medicina occidental, que por cierto provoca también, paradójicamente, un renacimiento acelerado de «otras medicinas».

²⁰ Siglos antes buscaron apropiarse de las Bellas Artes. A la fecha, reciben enormes réditos de prestigio por todo lo valioso que crearon y propiciaron en aquellos campos. Con todo, en las obras de Miguel Ángel y Leonardo da Vinci se revelan las pugnas y querellas históricas entre arte sacro y arte pagano.

aceptación, se le impone como más urgente una protectora credulidad en la cual refugiarse: el «retorno de Dios» no se hace esperar. Dentro de esa credulidad reactivada se benefician todo tipo de esoterismos, e inclusive progresa la credulidad respecto de la ciencia, presuntamente bastión inexpugnable de «la Razón», convertida ahora en bendiciones plasmadas sobre una medicina tecnificada.

EL AMOR COMO SENTIDO «ADOPTADO»

Es bien sabida la importancia que el concepto de amor (*Liebe*) tiene en el edificio teórico freudiano. También sabemos que busca liberarlo del monopolio y de las interpretaciones que le da el cristianismo. Para ello Freud reactivó y profundizó su sentido recurriendo a otras lenguas: del griego Eros, del latín Libido. Antes había rescatado la palabra alma, transformándola en la *Psyche* pagana y mortal. Sin concesión, este autor articuló a Eros (*Liebe*) con la pulsión sexual (*Geschlechstrieb*, *Sexualtrieb*). No aceptó que esta última siguiese siendo calumniada, ni el amor mistificado.²¹ Aunque el amor (sexualidad) siguió siendo suficientemente enigmático, muchos pensadores —desde Platón hasta Freud, desde luego— han aportado sus luces. Nadie se podrá extrañar de que una fuerza pulsional tan grande como el amor sea un factor de primer orden en el campo del sentido a la vida. El amor es la encarnación misma de la fuerza vital. De modo explícito, Freud concibió al amor —tendencialmente hablando— como impulso sexual, y a éste como amor, también de forma tendencial. El impulso sexual es para Freud la concreción misma de la voluntad de vivir (1920, p. 53). Además, de entre los métodos y las doctrinas que desde la noche de los tiempos persiguen la felicidad y el sentido de la vida, Freud prefirió aquellos en las que «el amor (*Liebe*) constituye el punto central en la vida» (1930, p. 441).

Un autor como Nietzsche, que ciertamente se encuentra por encima de cualquier sospecha de arrebatos espirituales embellecedores, afirmaba que la espiritualización de la sensualidad, es lo que llamamos amor. En la medida que la praxis cristiana se declara decididamente enemiga de la sensualidad, confirma la aseveración de Nietzsche. Así, afirma que —cito de memoria— la sensualidad es un gran triunfo sobre el cristianismo (1967d). Ciertamente, el cristianismo

²¹ Para una visión histórica y crítica de las relaciones entre el cristianismo y la sexualidad, véase el excelente libro de Kortüm (1996).

propone también al amor como eje y sentido en la vida; sin embargo, el amor que propone es desexualizado y ofrendado a una divinidad. El fundamento de su idea de «amor al prójimo» sigue siendo un deber y, además, un amor dependiente, subordinado a su dios. Quién puede imaginar mejor antagonismo del amor que la *obligación* de amar. Como si fuera poco, se trata de un amor derivado del etéreo y abstracto amor a dios. Fundarlo también en el amor a sí mismo como modelo, no deja de ser tan problemático como el amor que nos tenemos a nosotros mismos. ¿Por arte de qué alquimia se desproblematiza y se inmuniza hacia su antípoda, es decir, hacia la búsqueda egoísta, la de los intereses propios? Como si el amor no fuese por definición la desatención de uno mismo, volcado espontánea y gozosamente en perseguir el beneficio y el bienestar del otro...²² tener sentimientos de ternura y compasión, sea esto comprensible o incomprensible, racional o irracional. El amor es atracción y simpatía. También pasión,²³ y no en último término, el contrapeso de la mortal agresividad hacia los otros y hacia nosotros mismos. Esta visión del amor abarca, mediante mezclas y gradaciones, un extenso abanico de posibilidades, manifestaciones y matices. Salvo casos extremos de patología, está presente en cualquier relación humana, aunque desde luego nunca enteramente libre de su contrario; es una argamasa social por excelencia. El amor no es un asunto que apele a la «voluntad» o que se base en ella. La capacidad amorosa, en su fuerza creativa y motora primaria, es una de las cumbres que puede alcanzar el espíritu humano, no sin antes recorrer un largo y complejo camino ontológica y filogenéticamente hablando. Recordando palabras de Feuerbach, el amor a los hombres (*Menschenliebe*) no debe ser un amor derivado, debe ser «originario». Sólo así el amor puede ser una fuerza verdadera, confiable, no espuria (1973, p. 444). Por amor originario (*ursprüngliche*) el autor entiende el amor referido directamente a la persona amada y a nadie más. A pesar de ser tan obvio, conviene señalarlo para distinguirlo de la predominante interpretación cristiana.

No estoy proponiendo aquí que alguien ame o se enamore para darle así un sentido a su vida. Solamente destaco y describo un hecho que cualquier

²² Explícitamente, Kant lo destaca como: «Propiciar libremente el bienestar del otro», mientras que en Leibnitz está presente así: «alegrarse de la felicidad del otro (felicitate alterius delectari)»; ambos citados por Kimmich (1995, p. 243).

²³ Marx entiende con este término «la erupción sensible de mis facultades. [En ese momento, la pasión] se convierte en mi actividad esencial» (1988, p. 52).

ra puede constatar: los sentimientos amorosos y los actos amorosos que de ahí se desprenden, acrecientan rápida y eficazmente el sentido de la vida. El absurdo de recomendar o prescribir, y en ocasiones prohibir el amor, es un concepto que sólo el cristianismo ha difundido con éxito. Un éxito de graves consecuencias, que no deja de asombrarnos.

Así como en ocasiones nos encontramos con una capacidad amorosa perturbada o disminuida —a veces bajo la incapacidad de enamorarse o la de establecer vínculos sentimentales—, también se da un enamoramiento o amor exaltado. Éste es conocido muy bien en la mística cristiana, o mejor dicho en el catolicismo.²⁴ El fenómeno es conocido como *raptus* religioso y hay bibliotecas enteras al respecto. Un fenómeno pagano —es decir, sin contenido religioso— y lejos del esplendor del *raptus* místico, lo observamos en el también enigmático amor a primera vista, que entraña un enorme gozo de vivir, y otorga, desde luego, sentido a cada instante de la existencia. No está de más señalar que ambos fenómenos parecen estar en proceso de extinción en el mundo occidental y cristiano. Obviamente, no es éste el lugar para extenderme en el tema. Entre más agudo sea el enamoramiento, más irreal resulta la excelencia que se otorga al amado. El amado, sea hombre o dios, se transforma en la personificación del sentido de la vida. Sale sobrando decir que el *raptus* místico es interpretado —la mayoría de las veces— desde la plataforma religiosa, como legítima, admirable y salvífica irrupción de dios en el alma de su criatura elegida. La exaltación y solidez del *raptus* místico está más bajo sospecha de no ser otra cosa que alucinación o delirio de contenido religioso. De por sí la religión, en cuanto ilusión, ha sido tema central de cierta contraparte pensante en el occidente cristiano desde el siglo XIX. Mencionemos sólo las figuras más sobresalientes: Marx, Feuerbach, Nietzsche y Freud.

Recordemos que todo filosofar tiene su inicio en el hecho de sabernos mortales. El uso despótico del poder y el enamoramiento también protestan frente a la condición mortal. No sólo en *Romeo y Julieta*, de Shakespeare, queda plasmado el amor como protesta: mil trágicas veces se ha usado el poder para anular al otro y olvidar así la propia muerte. Por otro lado, el intento de espi-

²⁴ Señalemos de paso la enorme dificultad para encontrar este tipo de fenómenos místicos, tan marcados y peculiares del catolicismo, no así en el protestantismo, el judaísmo, el islamismo o el budismo.

ritualizar el cuerpo es duramente golpeado por el horror de la descomposición del mismo, manifiesto en el olor que desprende en su condición de cadáver. Hay pasajes extraordinarios en Dostoyevski (1996, p. 414) sobre el desconcierto y horror de monjes que descubren el hedor insoportable del cadáver de su guía espiritual, quien supuestamente, gracias a su santidad, debería estar eximido de la fetidez. La construcción de un alma espiritual separada, y por encima del cuerpo, se convierte en una necesidad metafísica. Por otro lado, la colosal industria del entretenimiento cumple a la perfección la tarea de alejar de la conciencia a la propia muerte.

No obvio mencionar otros factores que, además del amor, otorgan sentido a la vida, como la incorporación al tejido social, que fortalece la identidad personal, grupal, familiar, étnica, etcétera. *Last but not least*: la conciencia de la dignidad personal, como invencible conciencia de la propia valoración, acompañada de una postura fuertemente enraizada en la posibilidad interna de no claudicar ante el poder. La profunda convicción que permite rechazar todo trato indigno, así sea acompañado de la pérdida de la vida.

CONSIDERACIONES FINALES

No hay que ser marxista para opinar, con Emil Cioran (1911-1995), que la historia no tiene ningún sentido y que esto debería ser motivo de alegría. La alegría de que habla, la interpreto como la alegría creativa que surge de la praxis; se trata de transformar el mundo, y esto confiere sentido a la vida.

En Marx encontramos pasajes en los que parece buscar leyes naturales que rijan la historia. Ello no significa que el autor conciba la historia como un sujeto. En efecto, escribe que «¡La historia no hace nada. No libra ninguna lucha! Es más bien el hombre concreto viviente que hace todo y que lucha. No es que “la historia” utilice a los hombres como instrumento, sino que ésta no es más que la actividad del hombre que persigue sus proyectos» (1945, p. 98), sean éstos limitados y muchas veces ciegos. Volviendo a Cioran, lo que le alegra es no encontrar en la historia un sentido marcado previamente por leyes naturales, más bien, el reto consiste en transformar el rumbo de la historia en el grado en que nos es dado y con las luces más adecuadas. Vale agregar que nada podemos hacer fuera de las leyes de la naturaleza. Las religiones del más allá, sin

embargo, dicen conocer los secretos de quien estableció las leyes y de quien las manipula a su arbitrio: «resucita a los muertos...».

Para Marx la historia no es la protagonista antropomorfizada. En este tema se separa de Hegel, aunque por fortuna no se desprende completamente de él. Este último afirmó con razón que la historia —digámoslo de algún modo— hace su trabajo a espaldas del hombre. En este sentido, Marx no deja de ser hegeliano cuando subraya que las fuerzas decisivas de las relaciones de producción (*Produktionsverhältnisse*) marcan el rumbo de la historia desde las sombras. Aun así, para Marx el hombre también hace historia en la medida en que interviene en la configuración de las relaciones de producción y en sus efectos ocultos, que como un bumerang retornan y se instalan en el aparato psíquico. Desde luego, es fructífero el intento de establecer leyes como puntos de referencia más o menos estables. Sin embargo, certezas matemáticas o conocimiento anticipado de los acontecimientos son, en la historia, metas inalcanzables.

Para Marx y para Engels, en la historia no existe providencia divina ni marcha predeterminada sobrenatural que juegue con los caminos del hombre, ni para bien ni para mal. En la biología —ciencia natural liberada de la teología— existen propósitos y metas no siempre conocidas por el hombre, y nunca comprendidas en su totalidad. Por cierto, cualquier conocimiento es intrínsecamente inacabado porque el objeto por conocer está en movimiento y nunca se deja alcanzar, es decir, se trata de un proceso de complejidad creciente. Además, aún no podemos distinguir si los índices de azar son sólo, y por ahora, leyes naturales que operan a otra escala que no comprendemos. Por ello, aquí rechazamos tanto una teología, como una teleología otorgadoras de sentido.²⁵ Se podría decir que la teleología es el éxito de una seducción teológica no del todo consumada. El científico natural que prescindiera de ambas tiene que afrontar la inmensa multiplicidad de incógnitas que la naturaleza le plantea permanentemente. Tiene que convertir lo desconocido en conocido, sin tirar por la borda algunos conocimientos que ya han fraguado como leyes. En esta majestuosa

²⁵ Un caso extremo de esto último es Hitzbleck, quien incluso convierte la teleología en teología (1992, p. 174). De manera semejante, en los aforismos del poeta Novalis (Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg, 1772-1801) encontramos: «Nuestra vida entera es alabanza a Dios». O dicho en otras palabras: está permanentemente al servicio de Dios; cualquier desviación de este propósito induce a las religiones a fabricar el concepto de pecado.

aventura del conocimiento puede el hombre encontrar gozo, disfrute y sentido, sin los cuales, por cierto, no podemos vivir. Así establecido, podemos decir que el sentido de la vida es la vida misma (Augustin, 1998, p. 11), y cuando empobrecemos, la vida misma nos empuja a buscar la compensación por medio de ficciones de todo tipo (Freud, 1991, p. 134). El mismo Freud subraya en otro escrito que el amor humano y la lucha contra el sufrimiento (*Menschenliebe und die Einschränkung des Leidens*) constituyen una tarea propiciadora de sentido de la vida (1927, p. 377), señalando cómo «la evolución del individuo sustenta como fin principal (*Hauptsinn*) el programa del principio del placer, es decir, la prosecución de la felicidad y de la satisfacción en general» (1930, p. 500).

Por lo menos algo debe quedar claro: no en todas las personas, ni en todas las épocas, la cuestión del sentido de la vida es necesariamente intensa o importante. Nos hemos apartado de tal manera de la naturaleza y de nuestra pertenencia a ella que nos cuesta trabajo tomar la postura del biólogo Jean-Henri Fabre (citado en Auer, 1995, p. 209) quien afirma: «En forma alguna me indignaría, sino por el contrario coincidiría con aquel que cree que la cigarra emite sus maravillosos sonidos sin preocuparse de su efecto, y solamente lo hace por el placer de sentirse vivo, así como nosotros, en algún momento de satisfacción, nos frotamos las manos». Aunque seamos animales, la conciencia refleja nos divide en observador y observado. Además, una desgracia particular, la de las malas relaciones personales y sociales, nos alienan en forma añadida. O mejor dicho: nosotros mismos somos —parcialmente— los artífices inconscientes de nuestras malas relaciones. De todo esto se desprende una forma «poco natural» en la búsqueda del sentido de la vida: por «poco natural» entiendo la que se aparta de la descripción de Fabre, que atribuye a la cigarra simplemente un gozo natural de vivir.

Lo que el fenómeno de la vida nos muestra de continuo y con persistencia, es que su «propósito» parece ser «acrecentar» y «organizar mejor la vida». Lo cual, por cierto, no elimina lo que con ojos humanos llamamos errores o elementos caóticos e impredecibles en la naturaleza ciega.

Lo que llamamos naturaleza —incluidos los humanos, no lo olvidemos— es en conjunto un «experimento» que sigue siendo indescifrable.²⁶ La vida en cuanto «experimento», hasta ahora exitoso y lleno de maravillas apenas

²⁶ Sólo las religiones —a fin de cuentas también producto humano— dicen haberla explicado y lo continúan haciendo.

descriptibles, no conlleva garantía de éxito total; no tiene, digamos, asegurado su acrecentamiento cualitativo y perdurable. La especie humana tiene el potencial negativo de hacer fracasar el «proyecto vida», por lo menos en cuanto a la especie humana se refiere, y si observamos esto desde el plano individual, el hombre sólo ha conseguido una felicidad precaria y artificial. Desde luego, tampoco ha adquirido inmortalidad alguna, excepto en sus fantasías de resurrección o de vida «eterna» en imaginarios mundos del más allá. Todas estas fantasías se convierten en inagotable impulso buscador de sentido. Hay quienes lo buscan en lo sobrenatural y abstracto.²⁷ Hay quienes nos conformamos con sentidos incompletos, parciales, concretos y, desde luego, sólo de este mundo, aún tan cargado de dolor. En la medida en que se da el sufrimiento en este mundo, nos vemos confrontados con el sinsentido en su más pura expresión.

Por mi parte, diría que la cuestión del sentido de la vida en tanto que problema filosófico, me tiene sin cuidado. Lo que por el contrario me indigna y me rebela, es el indescriptible y extendido sufrimiento humano; sobre todo el sufrimiento humano que podría ser evitado. Si el problema filosófico me es indiferente, hay, por el contrario, muchas cosas que me interpelan: el amor que tengo a muchas mujeres y a muchos hombres, el que profeso a mis hijos y nietos, el que me mueve a luchar por muchas cosas, el que tengo por aprender. Me alegra luchar por llevar una vida sin excesivos sometimientos intelectuales, y sin tener que tirar por la borda la razón para adherirme a fe religiosa alguna. Me alegra intentar abordar mi propia muerte —espero— con serenidad y oportunidad. La meta es saber que el hombre de acción y quien ama, no debe verse forzado a filosofar con premura, en pos de un sentido que ya está dado en las acciones concretas y amorosas. Todo esto no significa, para nada, olvidar que somos animales políticos. No debemos caer en ingenuidades, ni en el olvido de las mil revoluciones pendientes...

²⁷ En algún lugar de su obra, Marx reprocha al cristianismo ser un culto desorbitado del hombre abstracto (1867, p. 93).

La sacralización y sus efectos secundarios. Notas sobre el poder del cristianismo¹

Quien quiere mandar, encuentra a los que deben obedecer.

NIETZSCHE (1980b).

Cuando vinieron, ellos tenían la Biblia y nosotros teníamos la tierra.
Y nos dijeron, cierren los ojos y recen.
Cuando abrimos los ojos,
nosotros teníamos la Biblia y ellos tenían la tierra.

PIEL ROJA (anónimo).

En los últimos años han circulado frecuentes noticias sobre abusos sexuales de niños por parte de integrantes del clero católico. Aunque ciertamente éste no tiene el monopolio de esas prácticas perniciosas, esos hechos se han revelado como un problema grave y de urgente solución. Frente a tan ominosa situación, me parece necesario intentar comprender sus causas estructurales, que son multivectoriales. Adelanto la formulación de mi tesis principal: quienes ejercen tales abusos poseen un inmenso poder espiritual sobre sus víctimas. Éstas se caracterizan por su extrema vulnerabilidad, la cual es inherente a quien está sometido a cualquier sistema de sacralidad o idealización sin límites. Las religiones de allendidad se fundamentan en una supuesta autoridad divina: por ejemplo, la «Divina Providencia en que Dios se manifiesta», pero también en la eviden-

¹ Entiendo el término «sacralidad» como lo sagrado, que constituye el núcleo de toda religión. Utilizo la denominación «cristianismo» como el término más abarcante que comprende las incontables ramificaciones religiosas que consideran a Jesucristo como hijo de Dios, y como centro de la mitología de esa religión. El catolicismo y el protestantismo son las formas más difundidas del cristianismo, y geográficamente más próximas. Este ensayo fue publicado originalmente en 2011 en la revista *Enlightenment & Criticism* núm. 2, de la Society for Critical Philosophy Nuremberg.

te necesidad humana de sensación de protección, especialmente frente al sentimiento de *desamparo*.

I

De acuerdo con los estudios sociales, la herramienta más antigua y más efectiva para legitimar el ejercicio del poder en nombre de Dios, se conoce con el término de *sacralidad* (Erkens, 2002). Weber (2005) lo tuvo claro cuando observó que a los sacerdotes se les encarga la tarea de fijar sistemáticamente el nuevo dogma victorioso —o el viejo—, defendiéndolo contra los ataques proféticos. Asimismo, se les encomienda delimitar lo que es sagrado y lo que no, e incorporarlo a la fe de los creyentes para garantizar y perpetuar su propia autoridad. Por otra parte, según Burckhardt (2010), los principales grupos religiosos reclaman poder en este mundo, a partir del hecho de que sus religiones se presentan como «madres legítimas», generadoras de culturas enteras. Sin embargo, en su afán de evangelización destruyen a las culturas que se encuentran a su paso (Lewis, 1991). En ese sentido, la condición biológico-existencial de desamparo de los miembros de las culturas destruidas, manda sustituir ídolos propios y dioses perdidos por los que propone la nueva religión, como lo ha hecho el cristianismo. Con la palabra *sacralización* queremos decir que lo que es considerado como *sagrado* queda autojustificado por sí mismo, intocable y exento de responsabilidad o de rendición de cuentas a cualquier instancia externa; ajena, digamos. La *idealización extrema*² —*sacralización*, en otras palabras—, es *conditio sine qua non* para el abuso de poder mediante argumentos religiosos. Según Feuerbach (1960) y varios autores más, como Marx y Freud, el ser humano no es *imago Dei*; por el contrario, Dios es *imago hominis*: la teología no es otra cosa que una antropología.

Los procesos de sacralización arraigan en el culto al dolor y a la sumisión. Para el cristianismo, el sufrimiento tiene en sí mismo un alto valor.³ Las

² Curiosamente, en el ensayo de Sebastian Murken (2004), estudioso de las religiones, donde se abordan los conflictos que podrían surgir en éstas, no se menciona en absoluto el fenómeno psíquico de la «idealización». Por el contrario, en el trabajo de Herbert Will (2000) se aborda la cuestión de los conflictos intrareligiosos, aunque de manera tangencial.

³ Por el contrario, en la mitología de los antiguos griegos encontramos modelos divinos y heroicos, prácticamente para cualquier placer.

frases que siguen revelan cómo el cristianismo, en tanto que cultura, promueve la disposición a la victimización: «Debes adorar a Dios por encima de todas las cosas»; es decir, Dios-padre ordena a Abraham sacrificar a Isaac, su propio hijo. Por esta razón, quienes han sido sacralizados alcanzan un alto grado de poder, y su influencia sobre los demás es extrema. Para Feuerbach (1960), el sentimiento de dependencia absoluta es el cimiento de la religión. Incluso antes, encontramos una formulación casi idéntica en Schleiermacher, (citado por Füssel *et al.*, 1990), quien habla de la convicción de total dependencia de algo que es innumerable. Dios es la referencia constitutiva y nuclear del hombre, y sus representantes en la tierra disponen arbitrariamente de ese gran capital espiritual y material. Además, en muchos países colonizados esos delegados poseen un poder multifacético desde hace siglos: ni qué decir de las crueldades cometidas por los religiosos españoles en la América Latina, o por los belgas en el Congo. Tales sucesos, entre muchos otros, nos hablan de una geografía del misionerismo, pero sobre todo del poder. No es por nada que Thomas Mann, en su monumental novela *La montaña mágica*, llama a los sacerdotes «cazadores de almas» y «proselitistas conspicuos».

El cristianismo posee un poder inmenso que, por medio de rituales cotidianos, penetra profundamente en la psique del ser humano. Estos rituales y ceremonias son lo que dan vida, tanto a las instituciones como a sus seguidores. Las iglesias y los integrantes del clero pertenecen al ámbito de lo *sacro*, aunque muchas veces éstos sean hipócritas consumados. En una estructura de jerarquización vertical, los efectos secundarios de tal hipocresía son acallados mediante silencios sistemáticos. El lugar de los legos se sitúa abajo, ellos son los subordinados. Los sacerdotes y creyentes saben que, a fin de cuentas, serán recompensados con creces por el Dios todopoderoso y misericordioso.

En cuanto al celibato, no se trata solamente de ensalzar la supuesta virtud de la asexualidad; se trata más bien de una cuestión estructural cuyo fin último es el de reforzar el poder espiritual como algo «puro» e intocable. El hecho de que los abusos sexuales sean desenmascarados tardíamente muestra que la política eclesiástica de silenciar, así como la sacralización, tienen vigencia desde hace mucho tiempo. Al respecto, la Asociación Psicoanalítica Alemana (Deutsche Psychoanalytische Vereinigung) ha argumentado que «El celibato de la Iglesia católica atrae también a aquellas personalidades que han sido inhibidas en su desarrollo psicosexual, que muestran rasgos infantiles y que albergan la es-

peranza inconsciente de poder asimilar sus conflictos internos y sus miedos a la relación sexual, a través de la soltería obligada».⁴ Con todo, el citado documento apenas palpa la superficie: la crítica a la religión es cuidadosamente evadida. Así, no hay que dejarse confundir por el hecho de que altos representantes del clero, y el Vaticano mismo, hayan guardado silencio frente al comportamiento criminal de tantos de sus sacerdotes. Detrás de lo anterior hay un asunto mucho más significativo: ¿Cómo llega a darse esta complicidad evidente, o ceguera ingenua, ante hechos tan obvios? Hay otra pregunta más profunda: ¿Por qué el hombre necesita de una *idealización* tan cegadora? Junto con Durkheim, sostenemos aquí que lo religioso está subordinado a lo social.⁵ A lo anterior hay que agregar que no se debe obviar el aspecto de las relaciones de producción enunciado por Marx. Aquí queda abierto el tema de las llamadas «macropremisas» (Collins, 1996), que operan implícitamente en cualquier organización social.

Partimos de la idea de que todo tipo de práctica, sea ésta de naturaleza criminal o no, está basada en concepciones teórico-ideológicas, conscientes o inconscientes. La religión como objeto, y la religiosidad como sentimiento subjetivo, son inseparables. Por otro lado, consideramos que «espiritualidad» no es lo mismo que «religión» ni que «religiosidad»; incluso, en el cristianismo se dice: «por sus frutos los conoceréis». Lo que llamo aquí «concepciones teóricas» es lo mismo que Randall Collins describió como «macro-premisas», y Walter Burkert como «categorías básicas para comprender el mundo» (citado por Groh, 2004).⁶ En el cristianismo, una de estas condiciones básicas incuestionables es la presunción de que «todos somos hijos de un Dios omnipotente». Como principio básico, este poderoso dogma concede a los cristianos, en tanto que personas, un supuesto valor agregado. Pero desde la perspectiva atea, se percibe una «distorsión básica narcisista» difícil de digerir. Para los cristianos, los ateos son criaturas inmersas en el error y la desgracia existencial.

Detengámonos en lo que la psicología y la sociología de la religión llaman sacralización/desacralización o desencantamiento (*Entzauberung*: Weber,

⁴ Boletín de noticias de *Psychoanalytische Ressourcen* en la web, consultado en agosto de 2010. Postura oficial de la Deutsche Psychoanalytische Vereinigung sobre el tema de la violencia sexual contra niños y adolescentes en contextos institucionales.

⁵ Se sobreentiende, paradójicamente, que en el cristianismo ocurre al revés: la sociedad debe someterse a un ser transcendente.

⁶ Muchos años antes, Nietzsche habló de «sistemas interpretativos» (*Deutungssysteme*).

2005). Prescindir de cualquier tipo de sacralidad significa mirar al mundo en forma valiente; un mundo que a veces es terrible y que despliega un abanico de realidades que siguen siendo inexplicables, y en donde nos hacemos conscientes de nuestra mortalidad. Lo anterior se afronta sin acudir a instancia sobrenatural alguna, que también puede llamarse magia. Al respecto, Freud (1907a) habló de desacralización como paralelo de secularización, y como polo opuesto de lo que tradicionalmente se logra por medio de mitos, leyendas y religiones. El proceso de secularización va más allá de la necesaria separación entre Estado e Iglesia. La boda de estas dos instituciones sociales ha constituido el cimiento de todo tipo de tiranías, despotismos y absolutismos (Streck, 2002; Cain, 2002). En extenso, Erkens (2002) ha señalado cómo la sacralización se convierte en el más eficaz elemento legitimador de todo poder tiránico, poder que también provoca guerras, desde luego. Por otro lado, tampoco deberíamos confundir nuestra pertenencia al cosmos, echando mano de sacralizaciones místicas o esotéricas de la naturaleza,⁷ pues a fin de cuentas cualquier fe religiosa se sustenta en creencias sagradas.

Para Weber (2005) existe una estrecha relación dialéctica entre el pastor y sus ovejas; las necesidades de ambos se corresponden intrínsecamente. El séquito de los creyentes actúa inevitablemente como fomento, no como sustrato neutral. Pareciera que el ser humano sacrifica su razón en el altar de las religiones de allendidad, en pos de un supuesto gran beneficio: seguridad existencial y vida eterna. Para el creyente, el ateo es víctima de su propia actitud orgullosa y rígida, que entraña su condenación. Friedrich Heer (1916-1983), otro cristiano militante e historiador de la cultura, afirmaba en 1951, que el cristianismo se considera a sí mismo «La Historia», de ahí su enorme poder. Éste es inicio y fin de los tiempos, alfa y omega. La historia terrenal, según el cristianismo, está predeterminada desde la «Creación» y va hasta el «Juicio Final». Cristo ocupa un lugar excelso y absolutamente central que da sentido a la historia toda.

⁷ Obviamente, el panteísmo constituye una sacralización de la naturaleza. El hombre moderno ha ido perdiendo la consciencia de que forma parte del cosmos. Se necesitaría indagar cómo se ha perdido progresivamente esa consciencia. Esto ha ocurrido a pesar de las contribuciones monumentales al campo de las teorías de la civilización, que nos han ofrecido las plumas de Freud, Weber, Adorno, Horkheimer, Toynbee y otros (Fischer, 1999).

La meta final de ésta es la instauración del «Reino de Dios» en esta tierra.⁸ En el mismo orden de ideas, el eminente teólogo católico Jean Danielou⁹ asevera sin el menor rubor: «La iglesia toma posesión del mundo para sanarlo, santificarlo y reintegrarlo a su creador» (1957, p. 64). Desde luego, habla de Dios refiriéndose a «nuestro Dios cristiano» —el suyo—, que reina por encima de todas las cosas. Esto es lo que Link (1990, p. 123) llama un sistema sincrónico, cerrado sobre sí mismo, inamovible, ahistórico. No debería sorprendernos que tal doctrina sea señalada como teocrática. Heer escribió que «nada alienta tanto la confusión de nuestro tiempo como la confusión de nosotros los cristianos, que mezclamos lo divino con lo terrenal, lo espiritual con lo mundano, enloqueciendo con ello al mundo» (1951, p. 383). Un ejemplo de dicha confusión sería el abuso sexual de menores. Heer reprocha a los cristianos el mal uso que hacen de su poder, pero en absoluto abandona la actitud triunfalista del cristianismo —triumfalismo autárquico, desde luego—, cuando dice que éste debe retomar «su poder intrínseco» (1951, p. 383). Según el mismo autor, la fe cristiana consiste únicamente en «la fe en el crucificado, en su reino y en *el poder de su reino*» (1951, p. 393).¹⁰

Sin duda, algunos ministros son carismáticos para su rebaño. Willibald (2010) describe como ese carisma se asienta en una pretendida superioridad, no carente de orgullosa autosuficiencia tocada con ropajes de santidad, que oculte la realidad humana, demasiado humana... La desorientación general termina por montar una gigantesca obra de teatro: en el caso extremo, to-

⁸ Mammon es la divinidad del dinero, y hoy en día el capitalismo y el cristianismo celebran nupcias con él, se apoyan recíprocamente. Esto ocurre, en parte, como efecto secundario particular de la ética protestante adosada al sistema capitalista (Weber, 2005): la economía del mercado, la racionalidad pragmática y las tendencias antiilustración, con sus respectivos principios de rendimiento y en detrimento de los sentimientos. Todo ello al margen de las intenciones originales de Calvino o de Lutero. Las «intenciones» de por sí, según Freud, tienen poca o nula relevancia.

⁹ Danielou es digno sucesor del famoso apologeta Jacques B. Bousset (1627-1704), quien publicó en 1681 el *Discurso sobre la historia universal*, su obra principal. Es un ejemplo paradigmático de servicio ideológico, en este caso para el poderoso Luis XIV. Este monarca consagró el lema: «Todo poder proviene de Dios». Con ello, cualquier absolutismo adquiere fuerza excepcional (Erkens, 2002).

¹⁰ Las cursivas son mías.

dos los miembros de la comunidad se cobijan bajo la máscara de una autosuficiencia sobreentendida.

Las diferentes cosmovisiones religiosas están detrás de las guerras. Un sinnúmero de estudiosos de la historia y la cultura sostienen que hay conflictos religiosos detrás de muchas de ellas (Trimondi y Trimondi, 2006). Deschner (2009), conocedor de las tendencias bélicas presentes en el cristianismo, opina que «sin religiones institucionalizadas [...] se eliminaría un factor poderoso de discordia».¹¹ Freud considera como un conflicto específicamente humano aquello que describe como las consecuencias de «condiciones de poder desiguales», así como los «conflictos de opinión», propios de cosmovisiones distintas (1933a, pp. 14, 16). El estatus de sacralidad es, al mismo tiempo, un estatus de poder sostenido sobre los hombros del séquito de creyentes, quienes a su vez, en opinión de Nietzsche, dan muestra de una moral de esclavos (*Sklavenmoral*): el poder de uno se asienta en la impotencia de los otros. Ejercer el poder es, tal vez, la más grande tentación del espíritu humano: manipular, explotar, dominar... y todo en forma sutil y retorcida. Estas son las consecuencias sobreentendidas de las iglesias como instituciones. El Estado Vaticano es centro jurídico y administrativo con pretensiones y alcances inmensos. Millones de fieles son su soporte espiritual, pero también material y empresarial.

Es indudable que el cristianismo —aquí hablo en especial de la Iglesia católica— ha requerido de sostenes ideológicos para soportar sus cruzadas, conquistas e inquisiciones, tanto materiales como espirituales. Eufemísticamente, sus sacerdotes llaman evangelización a la «instauración del reino de Dios». Sus instrumentos más poderosos son promesas que ofrecen felicidad e inmortalidad, ni más ni menos. Sus súbditos reciben con gusto sus engaños. En el caso de la esclavitud física, el cristianismo siempre ha esgrimido justificaciones ideológicas. Ya en Aristóteles —pilar ideológico del cristianismo— se leía que los esclavos lo eran por nacimiento y los conquistadores lo eran, desde luego, por la misma razón; y en el caso de la conquista del «nuevo continente», se decía de sus habitantes que ni siquiera alma tenían.

¹¹ Además de su obra magna en diez tomos, *Los crímenes del Cristianismo*, existe una entrevista que fue publicada en el periódico Mainpost, el 01 de octubre de 2008, en donde destaca sumariamente este punto (Heringlehner, 2008).

Por otra parte, es de sobra conocido el agudo repudio que muestra la Iglesia católica hacia la sexualidad; cuenta con una larga tradición (Ussel, 1977). El goce sexual —en tanto que cima de todo placer— es el peor enemigo del catolicismo. Pero no es fácil derrotar a la sexualidad: quien sabe de los placeres de este mundo, puede fácilmente perder cualquier interés en promesas sobrenaturales. Fenomenológicamente hablando, los *raptus* místicos muestran rasgos claramente similares a los orgasmos sexuales. No en balde, en el discurso místico se habla de «fusión con Dios», semejante a la de los enamorados.

Durante el Segundo Concilio Lateranense de 1139, se habló del matrimonio de José, pero se excluyó rigurosamente la sexualidad de su vida matrimonial. Mientras que, siglos después, durante el Segundo Concilio Vaticano (1962-1965), se resolvió que el celibato no era parte del dogma cristiano, sino que pertenecía a la ley eclesiástica. Empero, el papa Pablo VI no quiso asumir la responsabilidad de dar el paso significativo que suprimiera el celibato entre sus religiosos. Para entonces, Freud ya había señalado que en caso de una libido insatisfecha, es más fácil caer en comportamientos antisociales o abiertamente criminales (1916a, p. 358).

Para estudiosos de las religiones, como Rudolf Otto (1869-1937) y Mircea Eliade (1907-1986), *lo sagrado es, ante todo, un sentimiento innegable de dependencia y de pertenencia total. Esta disposición interna de dependencia constituye el meollo de la religiosidad*. Sentirse «re-ligado e iniciado», en conexión con un Dios omnipotente, es una respuesta radical frente a la experiencia existencial de indigencia (*Nichtigkeit: Otto*), de impotencia dolorosa, medulares en el ser humano que se sabe mortal. Es, pues, una respuesta afectiva a todo lo inexplicable y ominoso, adjetivado como *numinoso*: es el *mysterium tremendum* y *fascinansum* de la realidad circundante. A partir de la ignorancia, surgen arbitrariamente categorías propias del «más allá» —*mysterium tremendum*—, como intento de dar sentido a lo incomprensible y de lograr el ingreso —supuesto— a un ámbito de felicidad metafísica. Eliade entiende las religiones como el intento desesperado por explicar nuestra insuperable y deficiente inserción en el cosmos, la cual sigue siendo enigmática. Por otro lado, muchos místicos y profesionales del esoterismo describen sus supuestas fusiones con lo *numinoso* —*unio mystica*—, como una experiencia humana posible y altamente conmovedora; pero para lograr tal, la fe absoluta es imprescindible.

La base de todas las religiones de allendidad es la misma. Lo sacro es la instancia ordenadora y la respuesta incuestionable: para los creyentes, ahí reside el sentido de la vida y la verdad absoluta. Lo revelado como «sacro» tiene un valor supremo, incuestionable. Precisamente, la noción de sacralidad define la idea de Dios. Cualquier desorden, pecado o mal, no es más que el camino —preliminar y torcido— hacia el Dios bueno y todopoderoso. Como parte de las estrategias de sacralización, existen las llamadas beatificaciones y santificaciones. El papa Juan Pablo II (1920-2005) declaró santos o beatos a más de mil personas. La cosmovisión que está detrás de esto se puede resumir así: «¡Sed perfectos como nuestro Dios es perfecto!». Esta expresión es característica propia de una ética narcisista. Por su parte, el celibato como símbolo condensa el rechazo atávico a la sexualidad, y constituye el autoelogio de «criaturas elegidas por Dios» (Wokart, 1974).

Lo mencionado antes es una elaborada y eficaz *mercadotecnia del espíritu*. En el islam, el concepto cristiano de beato o de santo corresponde, más modesto, al término «amigo de Dios», mientras que en el budismo se habla de «iluminados». En la iglesia ortodoxa rusa, los mártires y padres de la iglesia muertos adquieren su lugar en el cielo. En la teoría psicoanalítica, la sacralización es explicada como una *idealización del más alto rango*. Freud señala que el amor también, con sus elementos idealizadores, tiene raíces narcisistas: en el otro amamos también aquello que no podemos ser nosotros, «se ama lo que posee el atributo que le falta al yo» (1914a, p. 168). Así, producimos santos y mártires, ángeles y profetas, héroes y salvadores, líderes e iluminados, a los cuales se debe seguir y obedecer. Todo ello gracias a los reforzados procesos de idealización, generalmente inconscientes. Algo parecido puede observarse, aunque con menor intensidad, en las teorías científicas y entre los héroes de las ciencias. Pareciese que lo más importante es que «mis héroes logren lo que yo mismo nunca alcanzaría»: la figura ideal representa y protege a quien la idealiza, y así contribuye a la construcción de la identidad propia, además de favorecer el importante sentimiento de pertenencia social.

Resaltemos aquí la enorme fuerza cohesiva de las *identidades colectivas*: profesiones, milicias, etnias, naciones e iglesias, que pueden tener efectos harto peligrosos, propios de la psicología de las masas. Existen países como México —caso paradigmático—, en donde la cohesión nacional está ligada estrechamente a la identidad religiosa católica. Ello vale también, aunque en diferente

grado, para el caso de la identidad nacional italiana, española o irlandesa, por nombrar algunos ejemplos. El cristianismo sabe aprovecharse de este hecho sociológico. Mi propuesta sería que la cohesión básica planetaria surgiera sobre el fundamento de una comunidad en la que todos los habitantes de la Tierra tuvieran la condición de «ciudadano del Mundo».

No dejemos de mencionar la importancia de la tolerancia. Entiendo a ésta como la forma en la que el propio narcisismo puede convivir con el narcisismo del otro. Cabe mencionar también el hecho problemático de que el *homo sapiens*, con sus respectivos constructos culturales, se encuentra inmerso en un largo proceso evolutivo —o involutivo—, en el que puede influir en cierto grado. Decepcionado de sí mismo, o con el narcisismo vapuleado, el hombre busca apaciguar o compensar tal afrenta por medio de figuras o instituciones idealizadas que lo protegen; por ejemplo, una *identidad colectiva* que cuenta con amplio consenso. Cuando se idealiza altamente a una persona, a una institución o a una teoría, se le integra orgánicamente al *ideal del yo*, pero no se le hace justicia a la persona real. Esto sucede porque no fue decisión propia el que se le pusiera sobre los hombros tareas que más bien están programadas para lograr el propio beneficio anímico. Ahora bien, cuando los objetos idealizados no cumplen de antemano altas expectativas, aumenta el rencor y el deseo de venganza. Por tanto, *denostación e idealización* son procesos idénticos que se desplazan en direcciones opuestas.

En un nivel inconsciente, a veces amamos —idealizamos— para no tener que odiar —denostar—, y viceversa. Por otro lado, el cuadro clínico de la depresión parece ser un milagro al revés. «En la paranoia, las circunstancias están en mi contra. En el milagro el destino opera a mi favor. Lo milagroso se brinca las leyes naturales para mi bien: todo esto se lo debo al Dios omnipotente». La obra milagrosa es la concreción del mandato divino. La providencia es más general y abstracta. El mecanismo de defensa más popular, la proyección, funciona como gozne que se puede mover en dos direcciones, como ya vimos (Páramo, 2015).

El modo de pensamiento dialéctico enseña que la blasfemia puede ser entendida como una oración frustrada, pero también, tal vez, como «una denuncia contra *el escandaloso silencio de Dios*, que se muestra inclemente ante mí». En el caso extremo del *raptus* místico, habría que distinguir si se trata de una fusión apasionada con Dios, de una posesión por parte del diablo o de una

psicopatología grave (Clément y Kakar, 1993; Jurenvilleville, 1994). Cabe preguntarse también si la melancolía,¹² entre otras afecciones, no es sino *una malograda y muy ambivalente forma de nostalgia por el absoluto y total instaurador de sentido llamado Dios*. En este caso, un trabajo de duelo deficiente y la problemática de la separación pueden ser parte constitutiva de tal afección. También se puede hablar de una enfermedad del ideal del yo, es decir una incongruencia entre el yo y el ideal del yo, y entre éste y la realidad externa.

El melancólico no puede ver —mucho menos admitir— que sus lamentaciones son también denuncias desesperadas contra su Dios amado/odiado, o mejor dicho, contra su idea de Dios. El místico logra la salida cuando asume la posición del objeto odiado para que el Dios ansiado pueda permanecer como el objeto bueno, de la misma manera en que una constelación amorosa infeliz, donde la persona amada es inalcanzable o no corresponde al sentimiento amoroso (Freud, 1914a, pp. 197-199). Según Nietzsche (1967f), el sufrimiento del místico se da «cuando escepticismo y nostalgia se unen», como escribe en el aforismo 74. Los estudios sobre el misticismo y la melancolía se esclarecen mutuamente: «La dinámica básica de la depresión se origina en la imposibilidad de asimilar la pérdida, la separación o el déficit» (Küchenhoff, 2010). Si la hipótesis anterior fuera medianamente sólida, la melancolía sería una enfermedad indecente, imposible para un buen cristiano. Sin embargo, Robert Burton (1577-1640) habla de *melancolía religiosa* en su obra póstuma *Anatomía de la melancolía*, publicada en 1641; este autor considera a la melancolía como una blasfemia. Por otra parte, la depresión común es con frecuencia una forma de protesta contra el orden social o contra lo percedero en general, y el término se utiliza para evitar el apelativo tristeza. La fuerza inmensa del cristianismo tiene su fundamento en una serie de promesas de eternidad y perfección en el reino de Dios. De acuerdo con la lógica interna de la religión —*re-ligare*—, no creer en Dios constituiría la desesperación total, un verdadero abismo, y los paganos se encontrarían en el riesgo constante de suicidio, porque «sólo hay una cosa absolutamente insoportable: no creer en ningún Dios» (Wernicke, 1994); por tanto, los ateos deben sostener una lucha existencial en torno a la muerte de Dios.

La melancolía original consiste en estar separado de esto o aquello. Ello podría ser la clave para entender la profunda melancolía de algunos mis-

¹² Uso aquí el viejo término melancolía, que denomina también la depresión psicótica.

ticos, que consiste en estar separado de Dios, porque la fusión con Dios es imposible;¹³ o en el caso del hombre no religioso, estar separado de un ideal imposible de alcanzar o de la persona amada. El cristianismo sospecha de cualquier placer que no es estrictamente regulado por la voluntad divina.

II

¿Cuántos casos más de abusos de niños deben surgir para indagar con profundidad en la sexualidad humana y en los aspectos originales negativos del celibato religioso? No basta con el indignado distanciamiento moral. Debido a la frecuente predilección de los sacerdotes por su propio sexo, las niñas están relativamente a salvo. Por el contrario, los niños se encuentran en mayor peligro. Es más difícil meterse con niñas; los niños no se embarazan y, en general, son más reservados frente al abuso. La problemática de los atentados sexuales contra niños es un fenómeno de fuerte impacto y exige trabajo continuo para esclarecer sus causas sociales. Se trata de un tipo de crimen que ocurre en muchas naciones y confesiones. Hay casos en México y Latinoamérica en general, en Estados Unidos, Irlanda, Austria, Alemania, Bélgica y otros países. Además, *no sólo se trata de sus efectos nocivos para la sexualidad, sino del daño en la confianza humana mutua.*

La pedofilia —algunos autores prefieren hablar de desviaciones pedosexuales— no es un problema exclusivo del clero católico. En palabras de Georges Bataille (1897-1962), tal fenómeno sería impensable sin los grandes grupos de creyentes que revolotean alrededor de los sacerdotes. De modo resumido, la pedofilia sería una expresión tardía y moderna de la historia cultural del cristianismo, una cultura que adopta una actitud abiertamente hostil hacia ciertos placeres de la vida. Durante la Edad Media, incluso, este fenómeno no hubiese sido concebible como tal, mientras que en otras religiones no ha estado tan presente.

Retomemos el celibato como tema crítico del cristianismo, que tiene a Jesucristo como su personaje central, alabado, dolido y casto. El celibato es el símbolo nuclear de la supuesta victoria del espíritu sobre el cuerpo. De hecho, el cristianismo está en lo cierto cuando proclama como su peor enemigo al goce material, carnal... Feuerbach define el goce y la alegría como la expresión

¹³ Un estudio excelente, pero relativamente corto, se encuentra en Juranville (1994).

más alta de la materia: es la verdadera y original energía vital (citado en Schmidt, 1988, p. 214).

El placer sexual está presente incluso en los estados extáticos místicos de las monjas medievales. Nietzsche decía que «el grado y tipo de la sexualidad del hombre alcanza hasta la cumbre más recóndita de su espíritu» (1967f, p. 61). Sin lugar a dudas, la problemática de la sexualidad humana es universal y hasta hoy no ha sido descifrada; mucho menos conducida de manera inteligente, aunque cada cultura intenta su propio manejo. El cristianismo ha fracasado señaladamente al convertir el amor —la sexualidad, según Freud— en un deber abstracto. El mismo Nietzsche reconoció en el cristianismo una actitud negativa con consecuencias catastróficas, de cara al placer de vivir. También señaló que en Occidente es visible una cierta tendencia involutiva de la sexualidad.¹⁴ Aquí algunas de sus famosas afirmaciones:

Denuncio al cristianismo, levanto la más terrible de las denuncias contra la Iglesia cristiana que jamás un acusador ha pronunciado [...] No hay nada que la iglesia cristiana no haya tocado con su depravación; convirtió cualquier valor en un sin valor, cualquier verdad en una mentira, cualquier integridad en una vileza del alma [...] el más allá como la voluntad de negar cualquier realidad; la cruz como símbolo de la conspiración más baja que jamás haya existido; en contra de la salud, la belleza, la rectitud, la valentía, el espíritu, la benevolencia del alma, en contra de la vida misma [...] Llamo al cristianismo la maldición más grande [...] lo llamo una mancha indeleble de la humanidad (1967e, p. 37).

Por cuanto sé, Nietzsche no emprendió ninguna cruzada bélica, ni quemó en la hoguera a cristiano alguno. Con todo, temo que las imprecaciones de Nietzsche son más acertadas hoy que lo fueron en su tiempo, aunque debemos cuidarnos de no caer en la clásica demonización del otro: la trampa del modo de pensamiento fundamentalista es un peligro constante para cualquier persona.

Hemos señalado con insistencia que el poder de las religiones se entrelaza dialécticamente con la necesidad de protección de sus seguidores. Dostoyevski (1996) ha mostrado que la necesidad humana de adorar a alguien es muy fuerte, lo cual no es otra cosa que una parte de aquello que Nietzsche y Freud

¹⁴ Éstas se mimetizan con de la cultura y con los efectos laterales del capitalismo.

llaman el *instinto gregario*, es decir, la necesidad de pertenencia que proporciona protección y el más amplio consenso.

Lo que el trabajo de duelo no logra se convierte en ilusión engañosa, delirios de grandeza, alucinaciones o melancolía: sin el objeto perdido, protector y bueno —o sea, Dios—, la vida es más difícil. A causa de la insoportable idea de vivir sin Dios, surge la casta de los sacerdotes, una profesión que en todos los sentidos cobra caro por su mediación entre el ser humano y la divinidad. En su *Historia criminal del cristianismo* (1986), Deschner mencionó que los defensores de la religión, o defensores de la iglesia, se esfuerzan en hacer una división oportunista entre la teoría y la práctica de la religión, entre el dogma y la iglesia como institución. Por su parte, Burckhardt (2010) en sus *Observaciones sobre la historia universal (Weltgeschichtliche Betrachtungen)*, escribe que una religión poderosa se despliega en todos los ámbitos de la vida, y tiñe cada momento del espíritu y cada elemento de la cultura: ninguna concepción del hombre puede ser existencialmente neutra, y la división entre teoría y práctica es aun menos posible.

Por otro lado, el cristianismo carga con una larga historia de enemistad hacia el placer. El amor como obligación acaba con la atracción sexual, y es altamente probable que ni siquiera la abolición del celibato fuese la solución para el problema del abuso sexual. El celibato es también un elemento del poder de los sacerdotes. Recordemos el dicho de San Pablo: «Para evitar la lujuria, cada hombre debe tener su mujer, y cada mujer su hombre». La sexualidad es aceptada sólo cuando sirve para la procreación. San Jerónimo decía que la mujer era la puerta hacia todo lo diabólico, mientras que Orígenes, padre de la teología cristiana, se castró a sí mismo para no caer en goces carnales. Por su parte, Santa Lucía se sacó los ojos porque contempló un cuerpo masculino desnudo. Mencionemos por último la figura de la virgen María, exenta por completo de corporeidad.

Quienes creen en Dios son sus mediadores, y ellos mismos administran arbitrariamente su poder para bien o para mal. Pero no sólo se trata de un poder espiritual, sino mundano, fuertemente anclado en las instituciones bancarias.

III

Otra forma de negación del placer es la flagelación auto infligida que aún se practica en la actualidad.¹⁵ San Pablo se expresó en contra de los actos terroríficos de la flagelación pública, pero dio su bendición a la flagelación privada. Otra práctica relacionada es el ayuno, tal vez la forma más leve del autocastigo. El cristianismo, sin embargo, no monopolizó las prácticas ascéticas. Habría que reflexionar si la flagelación, a fin de cuentas, no es la escenificación simbólica de un encuentro sadomasoquista con el Dios imaginario, quien promueve estas prácticas y las impone como el camino que se debe recorrer para llegar a «Él»; y también como testimonio de que el ser humano extirpa todo placer sensual. Desde esta perspectiva, sólo hay una diferencia gradual para alcanzar el martirio. El *leitmotiv* sagrado se mantiene en el centro: es Jesucristo crucificado que sufre por nosotros. Mencionemos aquí la tesis de Durkheim (2001), cuando señala que infringirse dolor a sí mismo tiene como finalidad marcar la ruptura voluntaria del vínculo que une al sujeto con el mundo material.

Las críticas religiosas de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud se dirigen contra todo sistema religioso. Se basan en la filosofía antropológica descendiendo hasta sus raíces. Por su parte, las más recientes investigaciones de Deschner (1986) y de Herrmann (1998), se enfocan en la crítica histórica de personas e instituciones concretas y sus actos criminales. Aunque sea cierto que la iglesia como institución y el dogma cristiano están separados, la frontera entre los dos es extremadamente porosa. Los representantes de la iglesia mantienen el intento desesperado de separar las prácticas sospechosas de los fundamentos teóricos del dogma, aunque tratan de separar lo inseparable.

El enorme poder y la longevidad del cristianismo se explican por su estrecha vinculación con los estados nacionales, pero también con las artes: música

¹⁵ Durante el proceso de canonización de Juan Pablo II, se supo que solía autoflagelarse ocasionalmente. En el cristianismo, la autoflagelación cobra sentido en cuanto que los creyentes se unen de manera mística al sufrimiento de «El Señor». En la historia del cristianismo, esta práctica se estableció en el siglo XIII. Sin embargo, el papa Clemente VI (1290-1352) condenó algunos excesos que se dieron en público, puesto que habían aumentado notablemente durante la pandemia de la peste negra en Europa, cuyo pico ocurrió entre 1346 y 1361. La costumbre fue revivida durante la Reforma y la Contrarreforma. Oficialmente, también se acostumbra entre los chiitas.

ca, arquitectura, pintura y escultura, no así con la danza. Desde muy pronto, sus nupcias con los poderosos del mundo otorgaron al cristianismo enorme poder. Nietzsche dice al respecto: «¡La corrupción de los gobernantes y sus castas han llevado la historia a las mayores equivocaciones! Sin los césares romanos y la sociedad romana, el cristianismo no se hubiera quedado con el poder» (1980b, p. 426). La otra fuente que concede subsistencia al cristianismo es su gran penetración cultural. Para Weber (2005), la versión occidental del cristianismo es sólo uno de los muchos caminos que tomó. Incluso las personas que han sido ateas desde temprana edad o durante toda su vida, pero que han crecido en culturas cristianas, albergan concepciones cristianas del hombre y del mundo, así como estilos de pensamiento concomitantes. Se conserva así la constelación histórica, al menos en parte. Los psicoanalistas y psicoterapeutas lo saben, o por lo menos deberían saberlo: es diferente ser cristiano, culturalmente hablando, que ser cristiano confesional. Además, la organización mundana del cristianismo como constructo social funciona sorprendentemente bien. Hoy en día, limosnas, donaciones y regalos, que en su tiempo perturbaban tanto a Lutero, son substituidas por cualquier tipo de mercantilismo; también peregrinando o por medio de iconos sagrados (Jason, 2010). Dostoievski (1996) llamaba a esto el «negocio romano». No olvidemos que durante la Edad Media, la Iglesia católica romana fue el más grande latifundista en el continente europeo. No contenta con ello, se extendió a otros continentes. El poder de la Iglesia se consolidó también en el hecho de que instauró el latín, durante la misma Edad Media, como lengua oficial, especialmente para su uso religioso y científico.

Dostoievski interpreta a la religión como una huida radical para no enfrentar las decisiones propias de manera consciente y responsable. Además, ahora la tarea de vivir al margen de instancias sobrenaturales protectoras. La huida y la postura gregaria surgen de la necesidad de castidad del clero, que señala ese camino como el que se debe seguir. Cada amo necesita esclavos, y «la libertad de los hombres sólo la compra aquel que tranquiliza su consciencia» (Dostoievski, 1996, p. 414). En la misma obra, en el capítulo «El gran inquisidor», un viejo sacerdote dirige a Jesucristo resucitado las siguientes palabras:

Mejoramos tu acción y la fundamos sobre el *milagro*, el *misterio* y la *autoridad*. Y los hombres se regocijaron de que otra vez serían guiados como un rebaño [...] Les diremos que existe una expiación para cada pecado [...] y ellos nos van a adorar como sus

benefactores [...] y felices y alegremente se van a someter a nosotros [...] porque eso los va a liberar de la gran preocupación y de los terribles sufrimientos de una decisión libre (Dostoyevski, 1996, pp. 418, 422, 423).

El rebaño cree «que vendrá [Jesucristo] de nuevo para salir victorioso, que vendrá con sus elegidos, orgullosos y poderosos en Cristo» (Dostoyevski, 1996, p. 423). El autor subraya que la necesidad de consenso del ser humano es altamente efectiva. Las iglesias no dejan de repetir: «uníos en el dogma». Ello les proporciona poder, la «verdad absoluta» y la alabanza de la supuesta revelación.

Minuciosa y sutilmente, las instituciones eclesiales consuelan, miman y cuidan a sus secuaces. La casta sacerdotal sabe muy bien que los creyentes forman el pilar fundamental de su sobrevivencia espiritual y material. El cristianismo aumenta su poder al acaparar categorías éticas y leyes que castigan «lo malo» y premian «lo bueno». Mencionemos también las poderosas herramientas mágicas del lenguaje, como lo son las fórmulas para exorcizar, consagrar, juramentar y maldecir.

Aún peor que el escándalo de los abusos sexuales de los sacerdotes, es la sumisión y adoración exagerada por parte de la masa de creyentes, que a fin de cuentas otorga poder a quienes cometen esos crímenes. Los abusadores se confían de la juventud, la ingenuidad y la inocencia de sus víctimas. La sacralización conlleva efectos colaterales desastrosos, y sigue siendo un peligroso medio para cometer todo tipo de atrocidades por parte de los sacralizados. Las personas que son objeto de sacralización, a menudo no se consideran simples mortales:

Los halagos han construido una estatua en su interior y se fusionan con ella [...] El súbdito murmura en su oído: Señor, eres sabio, justo, infalible, todopoderoso. Todo lo que haces es alabado por tu pueblo. Nunca te equivocas, y si acaso llegaras a equivocarte alguna vez, aplaudiremos también tus errores (Pacheco, 2009, p. 346).

IV

La iglesia católica observó acertadamente que el placer sexual, que otorga felicidad mundana, es su fuerte rival, pues aleja a los hombres de la felicidad prometida en el más allá. Si la creación entera tiene como finalidad principal adorar a Dios, la Iglesia católica tiene buen cuidado de regular y ordenar todo lo huma-

no. Ahí reside el sentido de su existencia. Es un asunto de poder que requiere de una jerarquización bien establecida. Lo mundano y lo profano quedan fuera del ámbito *sancta sanctorum*. La hembra, mujer menospreciada y maculada, no puede entrar a la casta sacerdotal. Ella sigue siendo la seductora peligrosa que distrae de la adoración a Dios. Dux acertó cuando dijo: «Una vez más, el amor humano es sacrificado por la religión. El lado negativo de la transcendencia es la desvaloración del cuerpo y sobre todo de la sexualidad» (1994, p. 123). El cristianismo, sin embargo, no tiene el monopolio sobre estas ideas nocivas sobre la sexualidad y la mujer. Jiddu Krishnamurti (1895-1986), por ejemplo, cuando tan sólo rozaba a una mujer, se sometía después a largos rituales de purificación. Tal práctica apenas se distingue de lo que el papa Leo I, en 445, les propuso a los sacerdotes casados: no tocar a sus esposas ni siquiera en el lecho nupcial.

Lo «sagrado» es un concepto central en todas las religiones. Aquí se distinguen cinco acepciones del término: a) aislado, a causa de su posición elevada; b) temido; c) prohibido e intocable; d) misterioso; e) respetable. Los monjes, dedicados enteramente a lo sagrado, erigieron claustros completamente separados del mundo. Su oficio conlleva una variedad de privilegios, entre ellos la impunidad: Dios es su único juez y están por encima de las instituciones jurídicas del mundo. Su impunidad se basa en su condición sagrada, que se empeñan en conservar y que es supuestamente incuestionable.

Los tronos de tiranos y dictadores glorificados pesan sobre los hombros de las masas. Es una obviedad decir que cualquier tipo de idealización es el mejor caldo de cultivo para el abuso de los sacerdotes. Muchas veces, tener carisma no es más que un eufemismo para efectuar seducciones sutiles en nombre de la espiritualidad o por medio de la sacralización.

Kant acuñó el término de *puerilidad* (*Unmündigkeit*) como concepto clave de la Ilustración. Las instituciones religiosas que establecen marcadas jerarquías son, sobre todo, instancias que tienen a sus creyentes bajo tutela extrema. Sin embargo, según Freud (1927, p. 371), «el hombre no puede seguir siendo niño para siempre, finalmente tiene que enfrentarse a las adversidades de la vida. Eso se puede llamar la *educación para acrecentar el Principio de Realidad*». Incluso, el poder de las religiones de allendad —en particular el cristianismo— promueve entre sus creyentes comprometer la propia integridad física, aduciendo que tal práctica autodestructiva constituye la supuesta voluntad de Dios.

Habría que estudiar más a fondo las diferencias y semejanzas entre la autoflagelación por motivos religiosos y las lesiones auto infligidas por adolescentes; o en el extremo, entre el martirio y el suicidio. Contentémonos aquí con unos breves apuntes: generalmente, el adolescente dirige este comportamiento dramático a un objeto amado/odiado, con la intención consciente o inconsciente de denunciarlo y hacerlo sufrir. Se puede distinguir el siguiente motivo: «Mira en qué situación insufrible me encuentro... Y mira qué horribles consecuencias tiene tu comportamiento y tu actitud hacia mí». A través de esta agresión inconsciente, el adolescente castiga a un tiempo a sí mismo y al objeto malo, anteriormente introyectado. El objeto malo introyectado es castigado físicamente en su propia persona, que lo contiene como objeto parcial. Por lo general, estos actos representan un grito de ayuda, como también el intento de asimilar una crisis anímica sin solución aparente.

En el cristianismo el modelo es Jesucristo, crucificado y doliente, que sacrifica su vida por los hombres y mujeres pecadores. De forma implícita, en ello está la denuncia contra los hombres que requieren de la sangrienta salvación por parte de Jesucristo en la cruz. Encontramos fundadas semejanzas en la autoflagelación, la castración y el suicidio por motivos religiosos. Su fundamento son las tradiciones milenarias, el consenso es enorme y existen recompensas y premios narcisistas.

Desde la perspectiva del análisis existencial de Ludwik Binswanger (1881-1966),¹⁶ la autoflagelación se situaría en un marco más amplio, el de la depresión, en tanto que decepción insufrible, cuya causa es que el personaje —doctrina, institución, etcétera— no cumplió cabalmente con lo que esperaba quien lo idealizó; en algunos casos se observa el deseo frustrado de fusionarse con el personaje idealizado, ya sea éste la persona amada, el propio ideal del yo, o, entre los místicos, el Dios mismo.

Desde la perspectiva freudiana, la imposibilidad de asimilar la pérdida, la separación y la ausencia, lleva a la depresión como un conflicto que se sitúa entre la realidad y el ideal del yo y el *super yo*. Entre otros factores, se trata de un *duelo socialmente inhibido*; se trata de la fugacidad, de la dificultad de asimilar todo lo que existe como perecedero, contingente e imperfecto. El cristianismo, que niega rotundamente la muerte, es un constructo social poderoso. De

¹⁶ Psiquiatra suizo, pionero en el ámbito de la psicología existencial.

hecho es un factor efectivo de la política toda, apoyado sobre el modo de pensamiento fundamentalista.

La tendencia a buscar verdades absolutas es peligrosa para la humanidad. En su nombre se pueden cometer todo tipo de actos atroces; el abuso sexual es sólo uno entre muchos.

Traducción del alemán: Herdis Wawretzko.
Revisión de Raúl Páramo, Bárbara Gama y Ricardo Ávila.

Reflexiones acerca de la paranoia y la religión. Notas comparativas sobre un álgido problema epistemológico¹

La Ilustración empieza siempre de nuevo, no termina nunca.

FRANZ VONESSE (1991).

La investigación científica no puede estar ausente de dudas y no puede lograr nada más allá de conseguir fragmentos de verdad.

SIGMUND FREUD (1960).

El ser humano debe renunciar a la idea de que todo lo incomprensible puede llegar a ser comprendido. La conversión de lo incomprensible a lo comprensible propicia la investigación necesariamente, aunque prescinde del éxito total.

GOETHE (1829).

INTRODUCCIÓN

Sostengo aquí que tanto las religiones, basadas en revelaciones provenientes del más allá, como la paranoia —es decir, alucinaciones y delirios de toda índole—, conciernen forzosamente a un viejo y complejo problema epistemológico: ¿qué es real —*ciertamente real*, digamos—, y qué es sólo psíquicamente real? —léase ilusión o fantasía. Dicho de otro modo, ¿qué tan confiable es nuestro aparato cognoscitivo? Mi postura epistemológica sobre lo que es mera ilusión y *lo que es real*, se encuentra en el enfoque perspectivista de Reich (1998, p. 181, t2), para quien «lo que fácilmente tomamos como real, debería incluir otras interpretaciones posibles que lo esclarezcan mucho más». Este autor opina que, en

1 Publicado originalmente en 2014, en la revista *Aufklärung & Kritik* (Núremberg) 1(49): 64-84.

efecto, «construimos la realidad externa en el mismo acto de percibirla a través de los sentidos, mediante un proceso complejísimo» (1998, p. 373, t1). Esta opinión no es del todo nueva. Ya en el antiguo Egipto, durante la época de Akenatón, se decía que en el acto visual el ojo irradiaba, proyectaba algo físico hacia los objetos externos —a la manera de un radar que emite ondas electromagnéticas—, que al recibir tales ondas se hacían visibles. En este argumento es evidente la analogía con los amplios desarrollos teóricos de Reich, específicamente en lo que él mismo llama *constructivismo intersubjetivo*.² También abordó la perspectiva evolucionista del proceso de conocimiento que proponen Lorenz (1983) y Riedls (1987).

Freud señala la diferencia entre realidad *fáctica* y realidad *psíquica*. La postura epistemológica de su método es eminentemente escéptica (Hierdeis, 2013). Real-real es, para Eissler (1873-1926) en su famoso *Diccionario Filosófico*, lo que existe más allá de lo pensado. Por otro lado, lo *real psíquico* no requiere necesariamente ser corroborado desde fuera. Como ha señalado Ramón y Cajal, «una alucinación no requiere en forma alguna un estímulo en la retina» (citado en López Piñero, 2006, p. 350), ocurre sin esa correspondencia.³ Estrictamente hablando, lo «real» es *lo que aparece como real*. Esta distinción está presente en el idioma alemán con el adjetivo *wahr-scheinlich*, es decir lo que *parece verdadero*.⁴ Esto no significa en forma alguna que, al margen de nuestro pensamiento, la materia —el mundo externo— no exista. En este orden de ideas, considero a la consciencia psíquica un fenómeno que expresa —o resul-

² Por razones de especificidad y espacio, aquí no puedo extenderme sobre las teorías de Reich con la amplitud que merecen.

³ Un caso especial es la llamada «ceguera psíquica», que presentaron exsoldados norteamericanos cuando presenciaron los horrores de la Guerra de Vietnam. Simple y sencillamente quedaban ciegos a causa del trauma psíquico que les provocaba lo que veían, y esto a pesar de que la retina no presentaba alteración patológica alguna. Estudios electroencefalográficos mostraron que sus retinas reportaban al cerebro estimaciones propias de una visión intacta. Por lo tanto, se puede afirmar que la transmisión de estímulos visuales no es estrictamente lo mismo que la percepción visual. Esto es un caso más que demuestra la complejidad y deficiencia de nuestro órgano de percepción sensorial. Ver Freud (1910a, pp. 95-102).

⁴ Por cierto, en la teoría de la relatividad no se habla de lo verdadero o de lo falso, sino de lo plausible o no plausible.

ta, digamos— de la más alta organización de la materia, aunque ciertamente se halle lejos de su desciframiento.

Por paranoia entiendo la perturbación mental grave,⁵ que en la historia temprana de la psiquiatría era designada como *locura*, y que en sus manifestaciones era, curiosamente, perfectamente compatible con el ejercicio de razonamientos lógicos e incluso brillantes. Türcke describe la proyección como el núcleo central de la psicosis paranoica, también conocida como esquizofrenia paranoide:

Un elemento de nuestra propia interioridad psíquica no aceptada como propia —por ejemplo angustias o deseos— es proyectado, colocado en el exterior [...] La proyección, en cuanto mecanismo de defensa, es un fenómeno psíquico primario, marcadamente primitivo, digamos. Percibir como exterior algo que nos afecta directa e intensamente es el principio de toda alucinación (2012).

Türcke señala: «algo que no se soporta en nuestro interior, *lo volcamos al exterior*; esto es el inicio de la imaginación».⁶ El autor prosigue:

Lo insoportable en el interior se transporta al exterior para adquirir una distancia respecto a ello. Esto sucede al imaginárselo.⁷ La imaginación opera de forma imprescindible y efectiva para enfrentar algo altamente amenazante. Estos procesos de alta complejidad pueden invertir la dirección y el contenido de la pulsión. Están anclados en la ontogénesis y en la filogénesis. Freud los exploró inicialmente en los sueños y, ni más ni menos, los señala como el origen, la fuente de toda actividad mental. Dicho en otros términos, no existe actividad psíquica sin elementos proyectivos presentes a partir de toda percepción sensorial (2012).

También Blumenberg (2006) concibe la proyección como un mecanismo humano básico, y lo define como mecanismo de «orientación prospectiva»,

⁵ Prescindo aquí de un punto de vista estrictamente nosológico porque lo considero impreciso; sólo menciono un ejemplo de vaguedad nosológica: como concepto de orden general, el embarazo fantasma, —pseudociesis—, corresponde centralmente a mecanismos paranoicos, pero no es señalado como paranoia, nosológicamente hablando.

⁶ Las cursivas son mías.

⁷ Significa, literalmente, lo que la palabra alemana señala como *Vorstellung*: lo que se coloca antes, delante (N. del T.).

es decir, como previsión de lo que *presuntamente* está por venir. Subrayemos que tanto la paranoia como la religión se caracterizan por estar orientadas hacia el futuro, literalmente lo *previsible*. En el caso de la paranoia se trata de lo previsible amenazante, mientras que en el de la religión se trata de lo previsible bueno y seguro; en la religión católica se le llama *providencia divina*.

Aunque estamos apenas en la introducción, intentaré ir al grano. Parece justificado hablar de religión como una forma «positiva» de paranoia, en la medida en que proporciona consuelo, mientras que su forma paranoica «negativa» es fuente de angustia.⁸ Es decir, hablamos de una simetría contrapuesta, a la manera de una bisagra que cuenta con un mecanismo eje, que se proyecta en un sentido u otro. Lo positivo, o lo útil, se contempla como religión, que promete felicidad, seguridad y protección (Freud, 1930). Cuando hablo de religión me refiero a la religión cristiana, por ser la más presente en nuestro ámbito, histórica y culturalmente hablando.

En todo lo anterior no hay nada nuevo. Ya desde principios del siglo pasado, Tausk proponía que «para el funcionamiento de los procesos intelectuales resulta indiferente si sacan a la luz el lado negativo [paranoia] o positivo [religión] de la presunta realidad» (1969, p. 359). En todo fenómeno alucinatorio o delirante, Freud (1939a) vio la reacción frente a una realidad insoponible. Por tanto, la paranoia sería una forma multifacética de *magia negra*, mientras que la religión sería una especie de *magia blanca*.

OTROS MECANISMOS DE DEFENSA FRENTE A LO OMINOSO

La idea de la creación implica, paradójicamente, su posibilidad contraria, la destrucción. El creador puede destruir a su criatura, o nunca otorgarle existencia. Estamos ante a la omnipresente paradoja vida/muerte, bien/mal.

En la mitología griega existen las *gorgonas*, monstruos femeninos cuyas cabelleras están formadas por serpientes, y cuya mirada convierte en piedra a quien las mira. Éstas son híbridos de animal y humano, lo cual atenúa su monstruosidad absoluta y hace posible la concepción de contrarios. En es-

⁸ No es lugar aquí para reflexionar sobre otras formas de paranoia «positiva», donde podrían ser situados los delirios de grandeza. Aunque hay también delirios de grandeza de contenido místico, observables, por ejemplo, en Pierre Teilhard de Chardin.

te sentido, se podría decir que el politeísmo es un camino valioso para manejar la ambivalencia de la vida pulsional inconsciente, pues la proyecta hacia fuera (Feuerbach, 1973). En el cristianismo también se encuentra este hibridismo de naturalezas opuestas que se mezclan, es decir, la humana y la divina en la figura de Cristo. Pero desde el punto de vista psicoanalítico, el politeísmo presta más servicios de higiene mental que el monoteísmo.

Hoevels (2002) ha tenido el mérito de explicar cómo un delirio de persecución perfectamente armado —propio de una visión del mundo llena de supuestas situaciones amenazantes y de enemigos, de peligros y de catástrofes de toda índole—, con frecuencia proviene de sentimientos de culpa que buscan pagar su cuota a través de la revancha y del castigo; se trata de fantasías y deseos prohibidos que se dan en el marco de su visión religiosa del mundo, plagada de premios y castigos. Es decir, el viejo dualismo de cielo e infierno. Ahí, como es por todos sabido, la figura del Cristo sufriente actúa como «redentor», como «salvador» que nos liberará de los pecados cometidos por nuestros deseos inconscientes y pensamientos prohibidos. Cristo opera como una especie de pararrayos de todos los pecados de la humanidad. Ahí, el mito cristiano muestra todas sus espléndidas promesas, las cuales le otorgan un poder incalculable.

En un pequeño opúsculo titulado «Justificación de la filosofía», Adorno (1994, p. 11) señala cómo las doctrinas filosóficas, a pesar de renunciar a postular sistemas de validez total, constantemente tienden a desarrollar *sistemas* de pensamiento cerrados y delirantes que constituyen «religiones privadas» —digamos—, que desde la óptica psicoanalítica no son otra cosa que «mecanismos de defensa», como lo son las racionalizaciones, las apologías y las ideologías, en el sentido marxista del término.

Siguiendo la tipología de Balint (1999) de *filobáticos* versus *ocnofílicos*, es permisible suponer que una postura filobática resulta incompatible, tanto con la paranoia como con la religión. En efecto, el filobático arrostra la realidad sin temor y con espíritu aventurero, lo que le permite afrontarla con gusto: sin miedo la ve a los ojos y obtiene placer al llevar sus proyectos a buen término, en forma autónoma y combativa. Por el contrario, el ocnofílico busca protección de manera infantil: se angustia fácilmente frente a amenazas reales o irreales, como las que observamos en el paranoico y en el hombre religioso. La segunda tipología de Balint recuerda la dialéctica entre peligro y protección, que, por cierto, es similar a la tipología que los etólogos establecen en la particular

distinción de las aves: *Nesthocker* (los apegados al nido) y *Nestflüchter* (los que lo abandonan pronto).

LA SUGESTIBILIDAD Y EL PRESTIGIO DEL SUGESTIONADOR

Existe una gran cantidad de exámenes para medir la sugestibilidad. Mencionemos por ejemplo la prueba de balanceo del cuerpo,⁹ en la que una persona está de pie con los ojos cerrados, luego de lo cual se le sugiere que su cuerpo se mueve ligeramente hacia delante. El grado de balanceo que realice el sujeto es una aproximación a su grado de sugestibilidad. Fenómenos análogos, cuyo núcleo es la sugestión, los encontramos en la hipocondría, en el llamado efecto placebo y en la magia negra. La sugestibilidad, pues, se define como una disponibilidad exagerada de seguir al pie de la letra las indicaciones del sugestionador. Se trata de una especie de credulidad inflamada, una influenciabilidad que en algunos casos llega a mostrarse como una forma de servilismo de cualquier orden, consciente o inconsciente: esto es infantilismo o autonomía deficitaria. La ignorancia y los estados de vulnerabilidad extrema son el mejor caldo de cultivo para deteriorar la muy importante función psíquica, como lo muestra la llamada prueba de realidad (*Realitätsprüfung*) de Freud.

Se puede afirmar que la sugestibilidad constituye el terreno más fértil, tanto para la paranoia como para la religión. Evidentemente, la sugestibilidad debilita nuestro sentido de la realidad y nos sitúa en posición de *Unmündigkeit*,¹⁰ en el sentido expresado por Kant. En términos freudianos, se trata de una debilidad de las funciones yoicas. La sugestibilidad estrecha la consciencia, cerrándola a otras expresiones psíquicas no provenientes del sugestionador. En tales condiciones, predomina la búsqueda del consenso amplio y total respecto a las mayorías y su guía, desde luego. Se trata de hacerse uno con «él», igual que en la unión mística, convertirse en «él», en el líder, o por lo menos seguirle incondicionalmente.

⁹ Body sway test, de Eysenck y Furneaux (1945).

¹⁰ *Unmündigkeit* suele traducirse como la condición de ser menor de edad, y por lo tanto no estar capacitado para asumir responsabilidad alguna. También se dice del incapacitado para tener pensamiento y voz propia (N. del T.).

Otros autores hablan de docilidad o disponibilidad exagerada que facilita la adaptación social, favoreciendo con ello toda credulidad religiosa, supersticiosa, esotérica o de cualquier otra índole. Todo esto acrecienta el poder jerárquico totalitario de cualquier organización, ya sea la familia, el Estado, la Iglesia o el partido político. Recordemos aquí que en la religión, la total sumisión a Dios o a sus representantes es exaltada y proclamada como la más grande virtud.

Tanto el hombre creyente como el paranoico se caracterizan por la férrea persistencia de sus convicciones, particularmente ante otras formas de ver el mundo. Su «realidad» es incuestionable y no conoce la incertidumbre. Ellos no tienen duda alguna respecto a lo correcto e incuestionable de su juicio. Digamos que su forma de pensamiento se inclina hacia el dogmatismo. Así, automáticamente se elimina cualquier cuestionamiento relativo a lo correcto y adecuado de su sistema de pensamiento. Igualmente, creyentes y paranoicos dudan y sospechan de las intenciones de aquel que tenga objeciones contra los valores propios de su visión del mundo. En algunos casos consideran a sus opositores como instrumentos de la *magia negra* en su contra. Y paralelamente, se encuentran en la religión en forma de fuerzas salvadoras —burdas o finas— que emanan de la acción divina que les protege; de otra manera no se entenderían los milagros. No en balde las religiones construyen sus doctrinas sobre la base de supuestos prodigios que, desde luego, no tienen relación alguna con explicaciones sustentadas en la razón; y cuando el milagro no se realiza es atribuido a una débil fe.

A propósito de fe y credibilidad en el campo jurídico, cuando se habla de testigos en el curso de un juicio, se distingue entre la credibilidad respecto a la *persona del testigo*, y la credibilidad respecto a la *sustentabilidad racional* de los *contenidos de su testimonio*. En este sentido y extrapolando, la fe religiosa se asienta en la autoridad de la persona o de su representante, que a su vez se refugia en una autoridad incuestionable asentada en una supuesta revelación divina. Todo ello sucede con independencia de cualquier elemento, sea éste racional o irracional, plausible o no. Esto es aplicable, también, al discurso paranoico.

La noción de allendidad presume, inexcusablemente, de ir más allá de cualquier posibilidad de conocimiento. Así, no es de extrañar que los debates sobre religión e ideologías a nada conduzcan. Lo mismo se puede decir de la discusión entre el psiquiatra y el paranoico. Se trata de una disonancia estéril, y desde luego sin salida. En el caso de la paranoia, que suele contar con bajo consenso en su entorno, Freud advertía a sus discípulos que no deberían preten-

der persuadir a nadie: no debían «curar», o como se dice en buen latín, no caer en *furor sanandi*,¹¹ ni menos aún tratar de «salvar». Aquí el autor menciona el «delirio redentorista» (*Heilungswahn*).¹² Por el contrario, la toma de consciencia (*Bewusstwerden*) es un proceso que se realiza de adentro hacia fuera. De todo esto podemos elucidar el sin sentido de pretender curar a alguien —ni siquiera en el sentido psiquiátrico—, sin comprender la organización social e histórica dentro de la que se desarrollan sus trastornos¹³ (Fichtner, 1982).

Es notorio cómo algunos paranoicos y fundadores de religiones buscan salvar al mundo, a la humanidad toda. No es difícil encontrar seguidores de religiones que añoran ser «redimidos», buscando también fortificar su fe. Dadas las bases afectivas y pulsionales del pensamiento humano, toda discusión sobre ideologías o religión está condenada al fracaso. Incluso el escéptico Freud sospechaba de los sistemas filosóficos (Hierdeis, 2013), coincidiendo un tanto con la tipología de cosmovisiones (*Weltanschauungslehre*) de Wilhelm Dilthey (1833-1911). La supuesta virtud de tolerancia hacia los que no piensan como nosotros creemos que deben de pensar, pasa a ser una cuestión de mera sobrevivencia. No se trata de una virtud, sino de realismo indispensable. Podría llamarse *modestia epistemológica*.

DOCTRINAS CIENTÍFICAS Y FILOSÓFICAS, Y SUS CERCANAS RELACIONES CON LOS SISTEMAS DE PENSAMIENTO PROPIOS DE LA PARANOIA

Señalemos la postura feuerbachiana de Freud en lo que concierne a la paranoia y la religión:

¹¹ El celo religioso propio del misionero es un ejemplo claro de furor sanandi; es decir, de «convertir», de conducir a los convertidos por el «buen camino» hacia el propio Dios, deidad de la allendidad. A esto también se le nombra la «Verdad», la «Vida».

¹² Resulta curioso que en alemán se use el mismo verbo *heilen*, cuando se habla de cualquier procedimiento médico o de un procedimiento religioso espiritual. Se trata de una conversión en mayor o menor grado. Como si esto fuera poco, el término *heilig* también significa santo, sagrado.

¹³ En palabras de Wilhelm Reich (citado por Peglau, 2013, p. 120): «Si se intenta cambiar la estructura de la personalidad del individuo de forma aislada, se topará con la resistencia de la sociedad. Por otro lado, si se intenta cambiar solamente la estructura social, los individuos se opondrán. Fracasarán cualquier intento de abordar la problemática por separado».

De hecho, yo creo que una buena porción de la visión mitológica del mundo, que encontramos presente incluso hoy en día en las religiones, no es otra cosa que *manifestaciones meramente psicológicas proyectadas en el mundo externo*, así como los oscuros conocimientos, digamos, provenientes de nuestras percepciones internas. En otras palabras, factores psíquicos y sus interrelaciones inconscientes van a reflejarse en lo que construimos como supuestas *realidades que van más allá de los sentidos* [...] De esa manera podemos concebir los mitos del paraíso, del pecado original, de Dios, del bien y el mal, así como de la inmortalidad. En resumen, es convertir de esta manera la *metafísica* en *metapsicología*. Así pues, a primera vista la abismal distancia entre los delirios paranoicos y las supersticiones religiosas es mucho menor (1901, p. 287-288).

En otro lugar afirma el mismo autor: «Las locuras típicas del enfermo paranoico muestran inquietantes analogías e intrínsecos parentescos con los edificios teóricos de nuestros filósofos» (1921, p. 327). Incluso respecto a sus propias doctrinas —desde sus primeros desarrollos teóricos y a lo largo y ancho de toda su obra—, Freud señala la semejanza entre los «sistemas de pensamiento delirantes» (*Wahnsysteme*) y las doctrinas religiosas. En uno de sus dictámenes sobre el caso Schreber, apunta lo siguiente: «El sistema delirante del paciente alcanza su punto más enfermo al creerse llamado a salvar al mundo y al hombre caído en desgracia. Para realizar dicha tarea habría recibido dones especiales de Dios, directamente» (Freud, 1911). Lo que para el paranoico eran conspiraciones de espíritus malignos, rayos de luz o visiones fantasmales, para Freud eran —como corresponde a alguien entrenado en el método de las ciencias naturales— simples y llanas energías psíquicas de un sujeto mentalmente perturbado. Para Schreber, se trataba de conspiraciones predominantemente malignas provenientes del exterior.

RAPTUS MÍSTICOS/POSESIONES DIABÓLICAS

Los fenómenos místicos representan la plena realización de la fe cristiana: se trata de la vivencia más intensa imaginable de la fe, la vivencia divina más franca posible. Su polo opuesto es, sin duda, la llamada *posesión diabólica* o el estado de desesperanza extrema, que según Kierkegaard, hace imposible cualquier acto de fe en un dios. Por lo menos desde el punto de vista fenomenológico, no podemos dejar de ver sorprendentes analogías entre estos dos polos. Ambos se caracterizan por la profunda convicción de que sus vivencias representan mensa-

jes provenientes de una instancia *sobrenatural*, poseedora de un gran poder. En el *raptus místico* todo está del lado del bien, de la felicidad y de lo sacro, mientras que en la posesión diabólica —apenas es necesario decirlo— todo está del lado del mal, siempre polifacético. Satanás es la personificación de lo más terrible y ominoso, que entraña para el poseso todo lo malo, evidentemente. De hecho, es algo más, algo ajeno: «El diablo se me ha metido» —se dice— mientras que el místico afirma, por su parte, su comunión con la divinidad: «Yo habito en Dios y Dios en mí».

En un estudio sobre los escritos de David Hume acerca de los milagros, Stremminger (2003) cuestiona: «¿Hasta dónde merecen [...] credibilidad las narraciones que aseguran haber presenciado algún milagro?» Incluso para Hume, las religiones basadas en la revelación son claramente irracionales. Sin embargo, por lo menos las tres religiones monoteístas que conocemos se fundamentan en supuestos milagros. Una vez más, paranoia y religión: Dios y el Diablo, el cielo y el infierno, el bien y el mal, oscilando entre el peligro continuo, la paranoia y la providencia religiosa protectora.

La tensión generada entre las pulsiones humanas en dirección opuesta, según lo postula Freud a lo largo de sus obras con su teoría de la ambivalencia, propicia una visión dual —amigos/enemigos— que induce a buscar salidas unilaterales y de corto plazo, que desde luego están erradas. El método dialéctico, por el contrario, propone indagar minuciosamente en los polos contradictorios de la realidad, y permite desarrollar la capacidad de soportar la tensión que surge entre ellos. Es decir, investigar hacia delante y llevarlos a la dimensión *Aufhebung*: de asumir, denegar, elevar a otro nivel. Este enfoque sería una alternativa a los modos de pensamiento dogmático/religioso o patológico/paranoico. Los intentos de separación tajante inducen a equivocaciones fatales, dado que los opuestos están acoplados unos a otros, irremediamente. El bien y el mal están entrelazados en el ser humano. A menudo, las «guerras de religiones» (Trimondi y Trimondi, 2006), al igual que los llamados trastornos de paranoia, suelen tener su base en juicios unilaterales que pretenden, además, ser considerados como verdades totales (Páramo, 2008).

Señalemos dos conceptos básicos que venimos debatiendo: 1) la ambivalencia como estructura psíquica humana fundamental; 2) el mecanismo defensivo de proyección, que según el psicoanálisis opera generalmente de forma inconsciente. Evidentemente, hay grados en las manifestaciones psíquicas de

orden proyectivo. Por ejemplo, epistemológicamente hablando, es sabido que en todo nuevo conocimiento existe cierto grado de proyección —lo que Freud llamo transferencia, traslado, traspaso, en síntesis, proyección—; es decir, proyectar algo conocido sobre lo totalmente nuevo. ¿No estamos acaso frente a una contradicción que nos aporta luz? Señalemos que también hay diferencias y grados en el fenómeno de la fe; por ejemplo, credulidad exagerada, superstición o conducta de tipo paranoico en la vida ordinaria. La locura —en este caso la paranoia— no aporta siquiera precisión absoluta en la nosología psiquiátrica.

De origen, la paranoia es considerada una psicosis prototípica. Este término se utiliza generalmente en forma vaga. Así lo usa Panizza (2005) en sus consideraciones e interesantes reflexiones sobre la psicopatología de Cristo. Recordemos que sus diagnósticos se sitúan dentro del género de la ficción, en cuanto que conciben la figura de Cristo como un personaje no histórico sino mítico, como lo sería, digamos, la psicopatología de Héctor en la *Iliada*, que ocurre en el marco de un género literario mitad ficción, mitad historia. Se podría decir lo mismo de algunos estudios psicopatológicos del *Macbeth* de Shakespeare. Incluso el cristianismo mismo es, en su conjunto, un mito altamente elaborado (Blumenberg, 1996). Por otra parte, la paranoia se puede dividir en subsistemas, en los cuales están presentes las alucinaciones ordinarias que, desde luego, son totalmente reales para el paranoico.

La paranoia es, pues, una psicosis con fuertes alteraciones del sentido de la realidad, que suelen acompañar al sujeto durante su vida entera. El contenido del delirio, con o sin alucinaciones, suele ser predominantemente de orden persecutorio, aunque algunas veces también apunta al delirio de grandeza. Su forma más grave es la llamada esquizofrenia paranoide, tal como la describió el viejo Emil Kraepelin (1856-1926), que se caracteriza por alucinaciones acústicas o visuales.

La «enfermedad mental» de la esquizofrenia paranoide es interpretada de otra manera por el psicoanálisis. Ello entraña una inevitable y delicada polémica epistemológico-fisiológica. El punto crítico es el siguiente: ¿Quién, cuándo y cómo juzga lo que es ilusorio y lo que es real-real? ¿Qué tan confiables son nuestras percepciones sensoriales? Las semejanzas entre una vivencia paranoide alucinatoria y la intensidad de un *raptus* místico o una *aparición* no pueden negarse. Friedrich Schleiermacher (1768-1834) concibe la religión como «un sentimiento de dependencia total», en el sentido de cómo el paranoico o el po-

seído por el diablo dependen por completo de una red de fuerzas malignas. En los casos extremos de *rapto místico* o de la *posesión diabólica*, son observables buenos ejemplos paradójicos —dialécticos— entre el bien y el mal. El entorno en que vive el paranoico es de amenaza, predominantemente; en cambio, el del hombre religioso está lleno de esperanzas, léase de protección absoluta. Según la mirada paleoantropológica de Bilz (1997), el reflejo de Moro en el infante —reflejo de abrazo ante un estímulo desconocido y amenazante— tiene una raíz biológica, filogenética. Bilz incluso se refiere a la condición de desamparo como la angustia primigenia.

Andreas-Salomé (2007, p. 273) describe los sentimientos religiosos como «el resto de una sensación positiva que nunca desaparece» (*positive Restgefühle, die nie verschwinden*). Tal implica una vaga añoranza por el cielo, tanto como una angustia por el infierno, igualmente vaga. Desde su óptica pagana, Andreas-Salomé considera a la religión como una forma particular «de sentirse unido al mundo». Romain Rolland (1866-1944) explica lo mismo y lo denomina «sentimiento oceánico» en una carta a Freud, con fecha 14 de julio de 1929 (Freud, 1960). Por su parte, Freud discrepó claramente en este punto, al no compartir esta vivencia que, además, la consideró como un resto infantil en el desarrollo de la persona. Por otra parte, Andreas-Salomé también nota la diferencia entre dioses buenos y malos —demonios— y las diversas relaciones que entablan con los humanos. El punto central en este asunto queda determinado por el tipo de relación que asume el hombre a partir de lo que le «dicta su corazón». Aquí, tanto el exorcismo como la oración tienen una base común. Kant (2000) habla de *teúrgia*, una añoranza demencial que sostiene comunicación activa con seres sobrenaturales, tanto para bien como para mal.

LA BÚSQUEDA DE LA CERTIDUMBRE EPISTEMOLÓGICA

La paranoia común y corriente no se sustenta en ímpetu misionero alguno, propio del pensamiento fundamentalista. Ella es autárquica —autosuficiente—, como cualquier postura dogmática. Entre los místicos se dan también periodos de dudas tormentosas, aunque ocasionalmente, algo que apenas ocurre entre los paranoicos; por otra parte, en sus neurosis obsesivas ordinarias aparecen con alguna frecuencia fantasías eróticas con figuras sacras de primer orden, como Cristo o la virgen María.

A decir de Jaspers, quien es citado por Kranz (1959, p. 286), al término locura se asignan juicios y percepciones equivocados que «muestran las siguientes características: 1) la firmeza de la convicción a la que se aferran en el marco de una certidumbre subjetiva total; 2) la imposibilidad de influir sobre ellas desde fuera [...]; y 3) la poca plausibilidad del contenido». Curiosamente, las características descritas valen puntualmente para las convicciones de tipo religioso. Repito: 1) notable fuerza de convicción; 2) incuestionable certeza subjetiva, 3) ausencia de influenciabilidad; y 4) escasa plausibilidad del contenido. No puedo menos que pensar que esta analogía es aplicable, tanto a doctrinas religiosas como a ciertas actitudes a propósito de teorías científicas manifiestas. Kranz también subraya lo que Freud podría haber escrito tiempo ha: «aunque la formulación teórica sea impecable, en la práctica es difícil distinguir entre percepciones reales y percepciones demenciales» (1959, p. 287). Pero en el caso de la religión la situación se vuelve más escabrosa, porque las doctrinas religiosas cuentan con un consenso amplio y están profundamente ancladas en el tejido social, y porque han sido declaradas como incuestionables. Cuando cualquier pensamiento científico u opinión religiosa pretenden ser llevados a la categoría de verdades absolutas, entonces nos trasladamos al campo de lo que en otro lugar he descrito como modo de pensamiento fundamentalista, es decir, aquel pensamiento cuya característica central es precisamente la pretensión de incuestionabilidad. Ningún ser humano está exento de caer en el modo de pensamiento fundamentalista. Y como contrapunto de éste, existe y planteamos el pensamiento dialéctico (*vérité en marche*).¹⁴

Hay que mencionar que en los sueños, las locuras, los mitos o las religiones, estamos frente a fenómenos en principio descifrables, interpretables y explicables, los cuales comprenden trozos deformados de la *historia social* que les dio origen. Añadamos en este punto que cualquier afirmación que cuente con escaso consenso social corre peligro de ser considerada locura, fantasía mesiánica, hecho sobrenatural, herejía o cosa del diablo. Quienes cuentan con bajo consenso son catalogados como místicos, epilépticos, fanáticos, idealistas o inadaptados en diverso grado e índole. Con sospechosa frecuencia —o quizá podría decirse que como regla— encontramos paranoicos netos que fundan sectas revoltosas cargadas de espíritu misionero, por medio de las cuales buscan con-

¹⁴ «Verdad en movimiento» (N. del E.).

senso y seguidores. Según este modelo, si una secta consigue consenso amplio se convierte en iglesia: un sistema paranoico individual sube de nivel, se solidifica y encuentra apoyo extenso. Claro, aquí se presenta otra vez, ni más ni menos, la cuestión ¿qué es verdad? o ¿qué es la verdad? En este orden de ideas, Freud se pronunció de forma precavida y epistemológicamente humilde: «El futuro dirá si mis teorías contienen más locura de lo que yo quisiera, o la locura más verdad que otros hoy quisieran creer» (Freud, 1911, p. 315).

Regresemos al concepto de fe. En el prólogo de la primera edición de su obra fundamental *La esencia del cristianismo*, Feuerbach sostenía: «Para el infiel los objetos de fe están más allá de cualquier dimensión racional; pero el que tiene fe está convencido de su verdad, y para él constituyen la razón por excelencia, la verdad misma» (1973, p. 444). Feuerbach utiliza el término «fantasma» para hablar de las revelaciones sobrenaturales. Para el paranoico, al igual que para el creyente, la realidad endopsíquica toma el mando.

PARANOIA E IDENTIDAD SEXUAL

Además del enorme papel del mecanismo de proyección, es muy frecuente encontrar en la paranoia una perturbación de la identidad sexual. Detengámonos aquí en dos casos de paranoia que han sido documentados con precisión y amplitud, y en los que esta perturbación es destacada: el conocido caso del Dr. Schreber, tratado por Freud, y el caso clínico que estudió un grupo de expertos, conocido por el nombre de la paciente, Sally, una mujer de 30 años que presenta como síntoma principal angustia aguda de llegar a convertirse súbitamente en un varón (Jackson Williams, 2007). En el caso del Dr. Schreber, éste presentaba una compleja y profunda obsesión de que cualquier día podría despertar como mujer y no como varón.

Hagamos aquí una anotación arriesgada. Jesucristo y la virgen María, figuras centrales del cristianismo, se brincan la problemática universal de la identidad sexual, lisa y llanamente la dejan de lado. En efecto, en el contexto de la mitología cristiana María elude el acto sexual como paso naturalmente necesario para embarazarse, en su caso del «Hijo de Dios». El supuesto padre es de otra naturaleza, es el «Espíritu Santo», signifique esto lo que signifique. Por otro lado, dentro de la misma mitología Cristo prescinde de toda mujer como objeto sexual: no sólo no es como cualquier varón mortal, tampoco

posee identidades sexuales diversas. Posee, sí —se dice—, dos naturalezas: la humana y la divina, lo cual es aún menos plausible. De acuerdo con Panizza en su estudio sobre la psicopatología de Cristo, éste es un paranoico que funda una secta exitosa que después se convierte en iglesia poderosa. Sin titubeo alguno, Panizza utiliza el término paranoia en el sentido más común, históricamente hablando, es decir, como *locura originaria, basal* (*Ur-Verrücktheit*). Es interesante señalar aquí, a modo de ejemplo, que cuando en alemán se habla del *raptus* místico en el discurso religioso pertinente se usa el término *Entrücktsein*, muy semejante a *Verrücktheit*, que puede ser traducido libremente como *dis-locado, enloquecido*.

En el primer capítulo de la historia clínica del Dr. Schreber, Freud dice: «Poco a poco, las ideas delirantes adquieren un carácter de místico religioso. [Schreber] tiene trato directo con Dios y los demonios le juegan malas pasadas. Veía apariciones milagrosas y oía música sagrada y, finalmente, acabó creyendo habitar en otro mundo» (1911, p. 244). Otra posible conexión entre paranoia y religión se asoma en la obra de Freud, cuando dice que las construcciones mentales extraviadas del paranoico «provienen de los movimientos anímicos generales e incomprensibles de la vida psíquica» (1911, p. 250). Por tanto, la emoción más importante radica tal vez en la ferviente búsqueda de Dios. Desde este punto de vista, la palabra misma «religión», como «*re-ligare*», incluye una *petitio principii*, en cuanto que presupone la existencia de un ser al que el hombre religioso desea regresar, al que desea re-ligarse. Pero esta búsqueda no garantiza, de hecho, que la meta del deseo exista; se trata sólo del pretensión fabricada por el creyente.

Resumiendo, el paranoico padece de una percepción distorsionada de su entorno en cuanto que concibe una actitud hostil y amenazante hacia su persona. El efecto de todo esto lleva a una desconfianza angustiada y agresiva que incluye, no pocas veces, la convicción de ser víctima de una conspiración.

En general, mi tesis pretende ilustrar cómo la religión se puede considerar una paranoia *positiva*. En lugar de delirio de persecución encontramos un delirio de protección; en lugar de inseguridad hay seguridad; en lugar de enemigo hay amigo; bien en lugar de mal; optimismo en lugar de pesimismo; así como salvación que sustituye a la condena. En el sentido de lo dicho, el hombre areligioso sólo cuenta con la *confianza básica* para sobrevivir, que hubiese logrado adquirir durante la relación con su madre. Es fácil pensar que las defi-

ciencias de esta confianza básica de «corte horizontal» —es decir, del ser humano entre congéneres— reactive la necesidad de su búsqueda, y podría decirse que ella se da «hacia arriba», verticalmente hablando.

En el paranoico desaparece cualquier misericordia proveniente de Dios o de algún ídolo. Es por eso que hablamos de la paranoia como religión *negativa*, y de la religión como paranoia *positiva*. El punto cardinal es la perspectiva que subraya la relación con el objeto. Traspuesto al campo ideológico, no se puede separar el bien del mal. Estamos aquí ante pensamiento dialéctico, pensamiento común a Heráclito, Hegel, Marx y Freud.

Se supone bien criado al niño que en su etapa infantil se desarrolla en un ambiente favorable, amoroso y misericordioso, digamos, primordialmente propiciado por los padres. Sin embargo, lo que debería ser sólo una etapa, queda instalado en el adulto como expectativa mágica, como mentalidad religiosa. Por ello no es casual que varios autores, críticos de la religión, subrayen con unanimidad que ese tipo de fijación es precisamente *infantil, ilusoria, delirante, convertida en obsesión colectiva*, en opinión de Freud; o francamente *opiácea*, desde la perspectiva de Marx; o mera *antropología proyectada*, como lo expone Feuerbach; y finalmente, para Nietzsche resulta una *enemistad bárbara hacia la vida*. En otro escrito me he permitido hablar de la sacralización como una *idealización sobregirada*, en tanto que meollo de la religión (Páramo, 2011).

Tanto en la paranoia como en cualquier religión de allendad, la aspiración autárquica eterna y absoluta es un elemento constitutivo central. Esto, desde luego, es una tentación peligrosa para cualquier visión del mundo. Con todo, a pesar de lo que hemos venido exponiendo, también el hombre religioso puede reaccionar de forma paranoide.

PLEGARIA

La oración nos recuerda el «aparato influenciador» de Tausk, específicamente cuando se refería a «la operatividad de una instancia externa». De esta instancia sobrenatural y sagrada, donde podría ser escuchada la plegaria del hombre, provendrían efectos benéficos, como dones y regalos. Para Tausk, este aparato de influencia es una máquina «de marcadas características místicas»; también lo llamó «aparato sugestionador»: «Su función es la transmisión o sustracción

de pensamientos y sentimientos» (1969, p. 380). No podemos observar la analogía entre éste y la plegaria religiosa. También es claro que los grados de distorsión de la realidad pueden ser diferentes y alcanzan niveles altos cuando adquieren consensos colectivos.

Del caso que estudió, Tausk señala una posible inversión: en lugar de algo benéfico puede suceder algo maléfico. Pero en ambos casos permanece el mismo mecanismo paranoide en tanto que patología primaria: la proyección hacia *afuera* en la paranoia, y hacia *arriba* en la religión. Y en relación con el cristianismo, se trata de la condensación del ferviente deseo de orden espiritual señalado por Feuerbach (1973): teología es antropología proyectada hacia arriba. A través de la doctrina de la teodicea, en el cristianismo el mal y el dolor son, en última instancia, transmutados en bien; incluso al interpretarse ideológicamente, las masacres y barbaries más extremas resultan positivas. Sólo los soberbios que rechazan la gracia de Dios merecen la condenación eterna, porque el mal condensado —el diablo— los ha llevado a eso. Wagner escribió sobre los hechos criminales perpetrados por él mismo en Garloch, en 1913: «En todos lados haría falta una purificación de la humanidad. [...] Un gran apocalipsis está por venir», advirtió en las cartas que envió antes de cometer sus crímenes; una suerte de «batalla cultural final» (Bloom, 2011). Wagner se comparó a sí mismo con Cristo y se veía en la cruz como el redentor doliente.

La visión religiosa del mundo y los delirios paranoicos extremos parten de una idea común: el control absoluto de la humanidad y una doctrina fundamental que explique todo. *A priori*, todos los fenómenos naturales parten de una acción divina. La paranoia es un fenómeno predominantemente individual y la religión uno eminentemente colectivo. Panizza (2005) describe toda alucinación como una serie de expresiones específicas de la psique humana. Afirma que cuando predominan los tonos religiosos, la paranoia se vuelve invencible y es introyectada como la verdad misma. Jacobi, citado por Panizza (2005), sostiene que «El delirio, cuando es epidémico, se llama razón», y como principio puede referirse en general a cualquier sistema religioso o filosófico que se cierra sobre sí mismo. El aparato de influencia opera, «en cierto modo, telepáticamente» (Tausk, 1969, p. 363), tal como lo hace la oración del hombre piadoso: la oración es sed de un Dios viviente y se define como un ritual verbal —o no— en pos de un ser trascendental.

PARANOIA Y LOCURA

El mecanismo de defensa conocido como proyección constituye el núcleo de la paranoia, y ésta a su vez representa la locura por excelencia. Además, el delirio se encuentra de por sí en estrecha relación con la ideología.¹⁵ Aquí hablo de la paranoia como locura, y de la religión como ideología. Desde luego, considero que nuestra función cognitiva no es «capaz de distinguir claramente, ni siempre, algo real de algo que, siendo irreal, no verdadero, se encuentra de tal forma empapado de factores emocionales/pulsionales que nos hacen percibirlo como real» (Freud, 1950, p. 187). En oposición a esta idea, un muy alto consenso social puede dificultar enormemente la distinción entre lo plausible y lo no plausible —o si se quiere, lo «verdadero» de lo «falso»—; por lo tanto, lo «real» o lo «no real»: locura o realidad.

La problemática epistemológica no es un asunto que se puede resolver a base de mero consenso. Panizza ha descrito con detalle muchos casos de paranoia religiosa.¹⁶ Un ejemplo extremo de esto, con mezclas extrañas, es la secta anabaptista que se apostó en Münster en 1533, con pretensiones de un nuevo reino divino, asumiendo tintes monárquico/sionistas, que practicaba, entre otras cosas, la comunidad de bienes y la poligamia. Al cabo de dos años, un grupo de príncipes protestantes aliados con el obispo tomaron la ciudad por asalto y dieron fin al movimiento sectario; sus líderes espirituales fueron condenados a muerte (2005, p. 37).

En este caso, como en muchos otros, Dios es vivenciado fervorosamente como un ser sobrenatural *omnipresente* y *amoroso*; y generalmente tal ofuscación no es sobreentendida ni reflexiva ni conscientemente. El paranoico percibe el mundo como un enemigo potencial, peligroso. Para él, la infelicidad siempre está tocando a su puerta. Ese es el núcleo de su visión del mundo. La infelicidad le persigue en sus fantasías o en sus alucinaciones. Freud ve en tales cuadros clínicos un deseo inconsciente, con anuencia o sin ella. En otras palabras, la percepción distorsionada de la realidad tiene como origen primordial las necesidades pulsionales internas, y en consecuencia toma el camino más corto para satisfacerlas: la alucinación (1900, p. 571).

¹⁵ Ideología como racionalización, en sentido marxista y freudiano.

¹⁶ Esto no quiere decir que la paranoia y la religión sean siempre la misma cosa.

En mi opinión, aquí termina todo posible argumento sobre qué es realmente verdadero y qué es ilusión engañosa: soportamos o no soportamos el *no saber*. Por muy atrevido que suene, cualquier otra explicación, incluso racional, resulta finalmente secundaria. Claro, también puede suceder que la argumentación, aquí considerada secundaria, obedezca incluso a una estructuración lógica. El punto de partida —digamos la *macropremisa* (Collins, 1996), o la también llamada *categoría básica para entender el mundo* (Burkert, citado por Groh, 2004)—, se presenta generalmente como modos de pensamiento que obedecen a pulsiones y afectos inconscientes.¹⁷

Para Bruns, *el principio de realidad* (*Realitätsprüfung*) es una categoría básica del psicoanálisis, encargada de «la distinción entre percepción e imaginación, entre realidad psíquica y realidad material, entre lo intrapsíquico y el mundo exterior; asimismo, entre el *Selbst* (sí mismo) y el objeto» (2000, p. 170). Nuestra capacidad cognitiva realiza su mejor tarea cuando evita confundir el deseo con la realidad.

Todas estas consideraciones arrojan cierta luz sobre lo insensato de cualquier disputa en torno a temas religiosos. Aun así, como se sabe, en la historia de la humanidad se ha acumulado una larga lista de *guerras religiosas*.

ALGUNAS ANOTACIONES SOBRE LA PREHISTORIA DE LA ERA CRISTIANA

Desde tiempos inmemoriales, la enfermedad mental ha sido calificada a partir de visiones teológicas; es decir, la peor enfermedad mental es la blasfemia. De antemano, el ateo quedaba jurídicamente descalificado —los juristas se encargaron de declarar el crimen como enfermedad mental—, y se le consideraba enfermo, incluso antes de cualquier psiquiatría o manicomio. De esta manera, las cárceles y los manicomios estaban unidos por un principio: quienes no se adaptasen a la sociedad serían expulsados de ella, mantenidos al margen, de la misma manera que los muertos quedan confinados a los cementerios. El concepto jurídico relativo al exilio adquirió su perfil actual mucho tiempo después, y fue aplicado también a disidentes políticos y a minorías étnicas o nacionales, que

¹⁷ En *La doctrina de las cosmovisiones* (*Weltanschauungslehre*), Dilthey (1991) elabora con detalle esta teoría.

llegaron a ser víctimas de exterminio. Por supuesto, hay grados de marginación de la sociedad dominante, y expulsión de los no adaptados. Éstos pueden ser: a) ateos militantes o no militantes, como los herejes; b) individuos pertenecientes a otras religiones o etnias; c) revolucionarios o extremistas de cualquier índole; d) criminales; e) «locos»; f) personas con diferentes grados de discapacidad física; g) vagabundos, mendigos y personas en pobreza extrema.

Una vez más, detrás de la problemática epistemológica de la normalidad se encuentra la cuestión, ¿qué es real?, y en consecuencia, ¿qué es digno de ser valorado? Por cierto, el principio de realidad se encuentra en peligrosa cercanía con la simple necesidad de consenso; o sea, la coincidencia total con el ambiente social circundante. Esto es lo que antes se llamaba «locura inducida», y ahora tal vez corresponda a cualquier «locura colectiva» que cuente con gran consenso y que goce de los vítores de las muchedumbres. Los contenidos que encontramos con mayor frecuencia en los delirios religiosos se basan en la idea de estar en comunicación directa con Dios, o en la convicción de ser un nuevo Cristo o Mesías que viene a salvar este mundo.

En razón del sistema cerrado en el que basa su concepción del mundo, para el cristiano occidental Dios es el alfa y el omega de la historia. Según esta lógica, la locura primaria es no creer en Dios, lo cual sería, además, una amenaza para la moral del orden social. Como contraparte, cualquier tono emancipador propio del espíritu de la Ilustración, se cristaliza en el mito de Prometeo¹⁸ (Hufnagel, 1989, p. 1466). Por otro lado, en su opúsculo sobre *La psicopatología de Cristo* (2005), Panizza describe con toda minuciosidad cómo la figura de Cristo que se nos presenta, coincide desde muchos puntos de vista con las características propias de la paranoia. No está de más decir que para el cristianismo esta figura queda incorporada a un mito altamente elaborado y amplio que, como cualquier mito, reúne en sí «poesía y verdad». Junto con Panizza, aquí consideramos al cristianismo como un gran mito de compleja elaboración (Jüngst y Meder, 1990), pero en absoluto como una realidad histórica.¹⁹ Panizza también examina otros líderes y profetas religiosos: «He encontrado los mismos fe-

¹⁸ En la mitología griega, Prometeo fue el gigante que desobedeció al dios Zeus y le robó el fuego para llevarlo a los hombres.

¹⁹ Después de investigaciones minuciosas, muchos otros autores han puesto en duda la supuesta historicidad de Cristo. Recuérdese por ejemplo el antiguo trabajo de David Strauss, *Das Leben Jesu* (1835-1836).

nómenos en prácticamente todos los fundadores de religiones, por ejemplo en Mahoma, Buda y Swedenborg [...] En todos ellos he encontrado una marcada adhesión de masas que están dispuestas a obedecerlos» (2005, p. 24). Con estas determinaciones, Panizza se acerca a un análisis literario de «personajes ficticios». Agrega que en el ámbito religioso, dichos líderes se presentan como vencedores predestinados que derrotarán a cualquier enemigo, ya sea el Estado o la ortodoxia eclesial. También es característico de ellos la entrega generosa a su causa, e incluso propician el surgimiento de mártires al servicio del movimiento, también entregados totalmente, quienes a través del martirio quedan ceñidos a la supuesta victoria del movimiento. En estos casos, como en aquellos donde se diagnostica una «enfermedad mental», se hace patente la primacía de la vida emocional que reduce y acaba con el uso de la razón.

FE

Bayle, citando a Rapin, define a la fe como sigue:

proclama la doctrina de que es mejor no conocer lo que Dios nos quiere ocultar. De esta manera, es supuestamente preferible una ignorancia fervorosa como ofrenda al Dios en que se cree y al cual se honra con ello. Ante los abismales secretos que Él ha decidido no revelarnos, la razón natural no alcanza a entenderlos y resultaría, pues, prematuro y débil cualquier intento de esclarecimiento con tan sólo la débil fuerza de la razón» (2003, p. 638).

Las dificultades de soportar la inevitable ignorancia propia, han alcanzado incluso a los ámbitos de las ciencias naturales. Un ejemplo, lo que el físico Karl Heisenberg ha llamado *principio de incertidumbre* o *de indeterminación* (*Unschärferelation*); otro, lo dicho por Karl Popper (1902-1994), quien a lo largo de su obra ha insistido en la imposibilidad de tener algún conocimiento verdadero, con total certeza.

Recordemos que, así como Feuerbach (1973) concibe la teología como mera proyección de la antropología, la figura de Dios puede ser considerada un superyó; se puede decir que es una conciencia de ego proyectada hacia afuera. Por el contrario, los teólogos plantean que la conciencia es un Dios introyectado. Aquí, como venimos argumentando, la paranoia y la religión mantienen un estado de simetría invertida, es decir «la alucinación religiosa tiene un con-

tenido amistoso para el yo, a diferencia de la enemistad que manifiesta la paranoia» (Freud, 1950, p. 101).

Desde luego, la paranoia es un concepto abarcador, general e impreciso. En efecto, las alucinaciones pueden recorrer direcciones diferentes: el mal me persigue o el bien me protege. Cuadros paranoicos de gran intensidad suelen mezclar imágenes angustiosas con descripciones exultantes. En esos casos, lo que para los teólogos es un fenómeno místico, para los médicos es mera patología.²⁰ Para Freud, como es sabido, el mecanismo nuclear de la paranoia es la proyección que alcanza grados alucinatorios o delirantes. Él mismo señala que se trata claramente de formas de defensa patológicas (*pathologischer Abwehrmodus*) (Freud, 1950, p. 97). En la paranoia más clásica, el sujeto se defiende frecuentemente de pulsiones homosexuales, mientras que en la religión, se preserva de insoportables y perturbadoras angustias existenciales que brotan de su radical desamparo y de la carencia de sentido de su vida. En el caso de la religión se trata de un trabajo de duelo malogrado, relativo a la ausencia de una instancia presuntamente sobrenatural que protegería con misericordia a sus criaturas. En palabras de Freud, «La paranoia tiene como tarea defenderse de representaciones mentales insoportables, de tal forma que simplemente sean situadas en el exterior» (1950, p. 99). Nietzsche describe la insoportable idea de que no hay el tal Dios creador del hombre; o en todo caso, que ha muerto. Está claro que el mecanismo defensivo de la proyección corre paralelamente, o se mezcla, con el mecanismo de la negación.

Las definiciones de Dios son múltiples. Incluso, hasta cierto punto se puede decir que el Dios de un sujeto no necesariamente es el Dios de otro. Digamos que cada ser humano fabrica su propio Dios, o cada ser humano —según la dialéctica negativa— se hace una idea particular de su no existencia. Desde luego, epistemológicamente hablando se podría afirmar que las cavilaciones sobre esto no son otra cosa que la añoranza absoluta de certidumbre existencial. Según Cyril Levitt: «Dios representa la coronación de los deseos humanos de ser, finalmente, bendecido» (2010, p. 737). Por cierto, Freud señaló esto en coincidencia completa con Feuerbach.

²⁰ Mencionemos el famoso caso de Madeleine, que Clément y Kakar han descrito con sumo detalle en su libro *Santos o locos* (1993).

Por su parte, Kranz describe lo que llama actitud equivocada del paranoico: «En el mundo del paranoico no existen coincidencias banales o confiables de orden positivo [...], todo obedece a intenciones expresas. Todos los acontecimientos ocurren en forzada referencia a él» (1959, p. 311). El paranoico se sitúa en posición de protagonista obligado. Este autor también describe punto por punto el concepto de providencia en la religión: no hay ninguna coincidencia, todo tiene sentido y es para bien. Incluso en la más profunda infelicidad, los creyentes están obligados a ver en ello un mensaje salvífico de Dios.

EL «MILAGRO»

El milagro es la manifestación más específica de origen divino, mientras que la providencia es, más bien, una revelación de tipo general y abstracto. En oposición a esto, las tentaciones malignas no se atribuyen a deseos internos, sino a la intervención planeada del Diablo. En resumen, hay proyecciones «buenas», «positivas», como el caso de la idealización como defensa, y hay persecuciones «malignas», «nocivas». En la psicopatología en general encontramos paranoias invertidas, como en el caso del síndrome de ser «el elegido», «el salvador» o «el mesías». De ahí deriva todo ímpetu misionero.

El grado de convicción que la alucinación tiene para el psicótico es de la misma índole que la convicción que tiene el creyente sobre el contenido de su fe. La estructura central de la paranoia puede contaminar todo un sistema filosófico, al que se incorpora más o menos armónicamente. Pero como es sabido, cuando la premisa está torcida, las construcciones posteriores se alejan de la razón. Dicho de otro modo, la tendencia a tomar otra dirección se acentúa más y más.

De cualquier manera, la cuestión epistemológica sobre qué tan sólida es nuestra capacidad cognitiva permanece sin solución. Sobre estas bases, cualquier discusión es en estricto sentido fallida. Es decir, no hay ninguna «verdad» que pueda pretender validez general, universal, ahistórica. Ahí estriba la diferencia central entre el modo de pensamiento fundamentalista y el modo de pensamiento dialéctico (Páramo, 2008; Dilthey 1991).

En una carta dirigida a Ferenczi el 11 de febrero de 1908, Freud le dice —a propósito de una recomendación que le hizo para tratar un caso de «paranoia florida»— que «está más allá de las posibilidades terapéuticas», por lo

cual es recomendable «colocarse empáticamente en la postura de la delirante. Cualquier influencia benéfica es posible, pero sólo desde este punto de partida, *y no con argumentaciones de la lógica formal establecida*»²¹ (Freud, 1993). En este contexto y desde su perspectiva de exiliado, el lingüista iconoclasta Pynchon (2012), afirma que la hora estelar de la paranoia empieza cuando los mitos que buscan racionalidad son absorbidos y el logos comienza a alucinar. La paranoia se convierte en una forma de entrenarse para sobrevivir en un mundo en que las certidumbres se han perdido. Estamos frente a una clara regresión, dado que el mito de por sí es una figura de transición entre una forma subjetiva de entender el mundo y la ciencia propiamente dicha, o también la transición entre una fantasía y la realidad histórica.

En la paranoia el sujeto está supuesta y permanentemente amenazado. Por el contrario, en la religión Dios es protección y salvación por excelencia, que nos libraré de cualquier mal; basta creer en él profundamente, honrarlo y obedecerlo. «Si me ocurre algún mal —se puede interpretar—, ocurrió a causa de mi débil fe». En el otro extremo, cuando el paranoico recibe un daño, la causa proviene de la maldad del mundo externo, «en un terremoto —o en cualquier situación de peligro real— me encuentro *privado de la disponibilidad sobre mí mismo*, es decir impotente» (Blumenberg, 1996).

Paul Ricœur logra una construcción teórica, según la cual se establece un cierto parentesco entre la polisemia y los cuadros paranoicos. Dicho autor habla de una *hermenéutica de la sospecha*, y encuentra en Freud, Marx y Nietzsche un método de interpretación común, a saber: hacer visible, en virtud de la represión, lo que está oculto (Ricœur, 1974). Freud no tendría reparo alguno en aceptar que algunos elementos de su edificio teórico pudiesen parecer delirantes. Literalmente decía: «Dado que no temo la crítica y tampoco me resisto a la autocritica, no tengo motivo alguno para no aceptar estas semejanzas que para algunos lectores irían en detrimento de mi construcción teórica sobre la libido» (Freud 1911, p. 315).

Desde el punto de vista religioso, el más mínimo detalle puede ser interpretado como una señal de Dios, omnipotente y benévolo, que algo nos quiere comunicar, pero sólo bajo la condición de que le otorguemos credibilidad total. Según la doctrina cristiana de la llamada teodicea, aun los acontecimientos

²¹ Las cursivas son mías.

más negativos y dolorosos para el hombre, en último termino redundarán en su beneficio porque así lo ha programado Dios mismo. Por el contrario, el paranoico ve siempre intenciones malignas en los demás. Como tales las interpreta, incluso cuando en su entorno no hay realmente motivo para verlas así. Al igual que al creyente en un Dios sobrenatural, al paranoico su juicio le reporta la certeza de estar en lo correcto. Por tanto, los otros estarán siempre en el error: Para la sociedad y para la psiquiatría que avala al sistema dominante ocurre lo mismo, pero en dirección contraria: los cuadros paranoicos constituyen la locura por excelencia, y de manera semejante, los sistemas religiosos condenan severamente a quien no se someta a sus doctrinas. Inquisiciones y cruzadas dan testimonio de ello.

Numerosas publicaciones (Clément y Kakar, 1993) dan prueba de que no hay manera de determinar con certeza cuándo se trata de una enfermedad mental y cuándo de un *raptus* místico de naturaleza divina, como en los casos de Teresa de Ávila o San Juan de la Cruz, entre muchos otros. Las discusiones al respecto siguen vigentes.

A manera de resumen, podemos decir que el paranoico no cree en el bien, mientras que el hombre religioso no cree en el mal. El paranoico ve el mal en todas las cosas. Por su parte, el religioso ve al bien en todas partes. De modo tendencial, el delirio paranoide es individualizado en extremo, y es por tanto altamente subjetivo; en consecuencia, de escaso consenso. Su contrario, la configuración religiosa, es más que nada una construcción colectiva que cuenta con amplio consenso. Entre mayor aprobación encuentre desde fuera, menos será considerada como secta; incluso, a escala mundial los principales grupos religiosos buscan acrecentar afanosamente el número de sus seguidores. Les es propio un ímpetu misionero inclinado a extremismos, por lo que su intolerancia crece respecto a otras ideologías. Porque responden a necesidades humanas muy profundas y extendidas, tanto religión como paranoia poseen fuerzas psíquicas altamente contagiosas. En el caso de la paranoia predomina una imagen satanizada del mundo. Su lugar de confluencia es la idea del infierno. La otra necesidad básica, la de ser protegido, se transforma, mediante el proceso de sacralización, en una visión del mundo salvadora y benévola.

El fenómeno de las sectas es una construcción que está a la misma distancia de ambas posturas, ya que, por decirlo de alguna manera, tiene un inicio individual en la figura del líder, el profeta, el salvador, o la figura de Cristo

como híbrido, entre humano y divino (Panizza, 2005), para después instituirse como *leitmotiv* de colectividades poderosas. Las sectas oscilan entre delirios paranoicos abiertos —por ejemplo la secta de Heaven's Gate en Estados Unidos, en 1997— e iglesias institucionalizadas.

El hombre crea sus representaciones mentales predominantemente a partir de percepciones que le llegan del exterior, del mundo material. Para ello depende de la información de sus cinco sentidos, así como de las propias percepciones, llamadas *propioceptivas*, que provienen del interior de su cuerpo. Feuerbach (1973) postuló lo sensorial como la primera realidad; por consiguiente, sin estímulos sensoriales no se podría dar pensamiento alguno (Walther, 1999). Incluso las alucinaciones se nutren de percepciones externas e internas. Pero se podría decir que los cables por donde transitan tales percepciones están mal conectados, y en consecuencia, más allá de cualquier posibilidad de corrección basada en la razón. Así surge el cuadro alucinatorio que distorsiona la realidad.

Sigue en pie la pregunta epistemológica central, en el sentido de saber si la realidad es absolutamente conocible y razonable. Irónicamente, la Ilustración radicalizada considera a la *ratio* como la más alta divinidad. Se puede apreciar que a lo largo de sus obras, tanto Marx como Freud investigaron los factores irracionales que dirigen al hombre, sin que éste se percate de ello.

SUGESTIÓN

No sostengo aquí que la religión, sin más, sea patológica, aunque reconozco que Freud se inclinó más categóricamente a tal juicio, cuando la llamaba «locura colectiva». Una expresión conciliadora sería afirmar que la religión es una configuración altamente afectiva, y un efectivo mecanismo de defensa contra el radical desamparo y la polimorfa vulnerabilidad del ser humano, particularmente en su condición mortal. Esto lo explica Otto (2004) mediante el término *insignificancia* (*Nichtigkeit*).²² Al decir lo que sigue, Freud atenúa y esclarece su declaración sobre la religión: «en el inconsciente no hay un índice de realidad, de tal manera que no es posible distinguir entre una verdad y una ficción altamente

²² El concepto de *Nichtigkeit* tiene su raíz en la palabra alemana *nichts* que significa «nada» (N. del T.).

catexizada»²³ (Freud, 1950, p. 187). Mucho después, Reich (1998, t2, p. 320) formuló lo que sigue: «La tal verdad tendrá que prescindir de pretensiones absolutas, pues solamente posee un grado alto de investidura (catexis)». La civilización en sí misma es un intento de proteger al hombre de ciertas peculiaridades de su naturaleza escueta, brutal: por ejemplo, su condición precaria radical, esto es, estar destinado a la muerte. Así, la religión es una huida «hacia arriba», mientras que la paranoia es una fuga hacia un mundo irreal.

Panizza (2005) definió la alucinación afirmando que ella es el engaño de los sentidos, a través del cual el hombre reproduce en la imaginación objetos, sin tener para ello el soporte sensorial adecuado. Además, los tales objetos son proyectados al exterior y confundidos con una percepción sensorial real.

Entre mayor sea el grado de sugestionabilidad personal, más fácilmente se cae en la credulidad; o dicho de otra manera, sugestionabilidad y credulidad son lo mismo. Según las investigaciones de Strauss (1960) sobre el meollo del fenómeno de la sugestión, lo importante no es su contenido ni menos aún su estructuración lógica. Lo que va a determinar su efecto de aprobación o de rechazo se deriva de la autoridad que se haya otorgado previamente al sugestionador, ya sea consciente o inconscientemente. El mismo autor destaca que la intensidad con que se expresa el contenido de lo sugerido —y no su racionalidad— será el factor realmente operante. La fuerza que adquiere lo sugerido crece proporcionalmente al monto de la necesidad que tiene el receptor de cara al mensaje de obedecer y ser dirigido por otro a quien desea agradar. Así, la actitud básica «positiva» o «negativa» de orden paranoico está perfectamente entrelazada con el fenómeno de la sugestionabilidad, que, desde luego, va de la mano con una actitud infantil —*pueril*— de quien acepta sin reparo alguno lo sugerido, como cualquier niño antes de llegar a su mayoría de edad, con sus consiguientes responsabilidades.²⁴ En este punto, Freud señaló la pertinencia de aceptar que somos incluso los artífices de nuestros sueños y sus contenidos inconscientes. El autor también sostenía que en apariencia, los delirios colectivos le ahorran al sujeto tener que recurrir a delirios y alucinaciones individuales,

²³ Según Sigmund Freud, y dentro del contexto psicoanalítico, catexis hace referencia a un concepto económico. La catexis hace que cierta energía psíquica se halle unida a una representación o grupo de representaciones, una parte del cuerpo, un objeto, etcétera (Wikipedia, 2017) (N. del E.).

²⁴ Véase la nota 9.

particulares, que cuentan con poco o nulo consenso (Freud, 1921, p. 159). En estos casos, la problemática se asienta en experiencias que perturbaron el desarrollo adecuado de la *confianza básica*. Por el contrario, las configuraciones psíquicas que resultan típicamente optimistas encuentran en la religión un firme soporte existencial, sobre todo cuando la tradición y el ambiente circundante lo refuerzan. Ontológica y filogenéticamente, se crea un sistema delirante arropado con una exitosa construcción mítica que redundará en una considerable seguridad personal, así sea subjetiva y claramente basada en un mito. La paranoia, en cuanto que carente de consenso, promueve un aislamiento que, al privar al paranoico de ratificación intersubjetiva, acrecienta su angustia. En estos casos, y como formación reactiva, el paranoico suele aferrarse a su propia visión como recurso desesperado de autoafirmación personal.

En cualquiera de los casos, la malignidad estriba en el tipo de pensamiento fundamentalista que proclama que la propia verdad es la única, por consiguiente universal y eterna. Los siglos xx y xxi dan trágico testimonio de ello, sobre todo con las guerras religiosas.

Traducción del alemán: Herdis Wawretzko.

Revisión: Raúl Páramo, Bárbara Gama y Ricardo Ávila.

Los fundamentalistas son siempre los otros...¹

Sólo hay una cosa absolutamente insoportable,
y esto es no creer en ningún Dios.

CHRISTA WERNICKE (1994).

...entender y transformar una época es una tarea
en extremo difícil.

KANT (1784).

INTRODUCCIÓN

¿Estamos viviendo en una época fundamentalista? Podemos definir la noción de «época» como un periodo histórico en el cual destacan ciertos hechos y características específicas. Blumenberg, define época como el «conjunto de acontecimientos que adquieren importancia histórica por ser causa y efecto de un segmento temporal característico» (citado por Schäfer, 1996, p. 36). Las épocas determinan la forma de ver las cosas que prevalece en un determinado tiempo y permiten orientarse en los procesos históricos. A cada época le corresponde un modo de pensamiento. Este pensamiento, los acontecimientos notables, la lengua y la visión del mundo, están estrechamente entrelazados, y sustentan la idea de que el individuo no piensa por sí solo, sino que su pensamiento es producto del ambiente social —los franceses lo llaman *l'air du temps*— al cual se acopla inconscientemente.

Aunque atrevido, no deja de sonar ominoso que hoy se diga que vivimos en una época fundamentalista. Es atrevido porque, dada la creciente complejidad del proceso civilizatorio, resulta difícil perfilar sus contornos. Suena ominoso porque puede resultar fatal. Consideramos aquí que el fundamentalismo no es una condición histórica inevitable. Tanto Spengler como Freud aborda-

¹ Este texto se compone de fragmentos de un trabajo mucho más extenso: «Psychoanalytische Denkungsart als Alternative zum fundamentalistischen Denkstil» (Los fundamentalistas son siempre los otros. Pensamiento psicoanalítico como alternativa al pensamiento de corte fundamentalista) (2010). Disponible en línea.

ron la cuestión de la locura de la guerra —ambos pensando en la Primera Guerra Mundial—, en tanto que época de «psicosis epidémica». Fleck (1980) le denomina «pensamiento colectivo» o «pensamiento de masas». Para este autor no existe un modo de pensamiento individual en sentido estricto, sino que éste se manifiesta e impone colectivamente, para bien o para mal. En palabras de Habermas, «existe una estrecha relación entre conocimiento e interés» (1995, p. 55). Toda opinión está comprometida con el modo de pensar y con la manera de percibir; la percepción misma es selectiva e interesada. Los modos de pensamiento son construcciones sociales abstractas que no toleran fácilmente otras formas de pensar. Es decir, el pensamiento de *el otro* se percibe potencialmente peligroso e incluso criminal.

Para Fleck no existen «percepciones neutrales»: los modos de pensamiento son formas de percepción repetidas, que al mismo tiempo son interpretaciones; y aunque no sean conscientes, distinguen épocas enteras. Los cambios de época se caracterizan por la instauración de nuevos desarrollos sociales y culturales, perspectivas que colateralmente producen inseguridad. Ello es patente, por ejemplo, en *La cristiandad o Europa* (2009), obra de Novalis (1772-1801), donde se argumenta que el eurocentrismo y el cristianismo dominaban el clima angustioso de la Edad Media tardía, de tal manera que la tentación de inclinarse hacia un modo de pensar fundamentalista estaba al alcance.

Por otra parte, se puede afirmar, como lo hizo Goethe, que existen épocas históricas que determinan diferentes tipos de pensamiento, y viceversa; es decir, que entrañan condicionamientos recíprocos entre éstas y el *Zeitgeist* (s/f, p. 598).² El principio es aplicable, por ejemplo, al nacimiento y desarrollo de las ciencias naturales, o a la actividad predominantemente empírica, o al pensamiento mágico-religioso. Para este autor, las ciencias naturales y la filosofía están ligadas de forma compleja y fascinante. En este orden de ideas, las prometedoras investigaciones interdisciplinarias de Skirke (1998) hablan de un «estado permanente de no-estabilidad». El incremento de complejidad, que es asimétrico, transita entre el orden, el caos, el nuevo orden y el nuevo caos: antes que nada, la realidad es germen que titubea. Este principio sustituye el formalismo lógico de «una cosa u otra», por «tanto uno como lo otro» (Dürr, 2004; Dü-

² Término alemán que refiere al «espíritu del tiempo»; al ambiente intelectual y cultural de un periodo histórico determinado (N. del E.).

rr, 2002). Tal es lo que caracteriza los procesos dialécticos en el cosmos entero (Engels, 1983; Woods y Grant 2002).

La explosión demográfica actual y el reconocimiento de Estados nacionales multiétnicos dificultan la caracterización de nuestra época, pese a que los *mass media* tienden a homologar sus diversidades; éstas apenas se sostienen en medio de las contradicciones. La interacción de diversas y multifacéticas estructuras y procesos históricos se encuentra inmersa en la articulación de las contradicciones, que en conjunto alcanza —paradójicamente— cierto equilibrio más o menos estable; tal complejidad recibe genéricamente el nombre de época. Toda época fue precedida de una re-estructuración revolucionaria. En este sentido, el fundamentalismo sería un intento radical y desesperado que busca estabilidad (Haug, 1987). El concepto de fundamentalismo, sin embargo, ha sufrido algunas bifurcaciones y se encuentra en un lamentable estado de inflación.

Las calendarizaciones basadas en la cuenta de los años suelen ser demasiado precarias y arbitrarias para configurar una época. Ciertamente, pequeñas cesuras históricas acumuladas pueden producir importantes cambios de orden político y cultural. En Occidente impera la división del tiempo entre el periodo precristiano y el cristiano. Así, este ámbito cultural ejerce cierto dominio de corte fundamentalista en su relación con las culturas no-occidentales. Dicha división lleva de contrabando la idea de que los valores occidentales son los «verdaderos».

Haug señala que algunas concepciones del decurso del tiempo de la Edad Media perviven hoy en día: «Mediante el nacimiento de Cristo se instaura un parteaguas radical que pretende eternizarse hasta el fin de los tiempos» (1987, p. 179). Esta perspectiva no admite reconsideraciones historiográficas, constituyendo así una forma primordial de fundamentalismo; es decir, ningún otro marcaje tendrá validez comparable. De esta manera, la historia queda petrificada en espera de la «realización definitiva del reino de Dios» (1987, p. 180). Autores como Darwin, Marx, Nietzsche y Freud, entre otros, se rebelaron ante tal imposición conceptual cristiana de la historia. Para éstos, el inicio de los tiempos no tiene absolutamente nada que ver con la presunta encarnación de Dios en el cuerpo de Cristo. Nótese de paso que en el islam y en el judaísmo

reinan otros conteos del decurso del tiempo —de la historia—, aunque domine el de Occidente.

EL FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO EN CUANTO GERMEN DE TODO FUNDAMENTALISMO

En tanto que fenómeno histórico, el fundamentalismo ha surgido ligado estrechamente a la visión religiosa del mundo. Sustentamos aquí la tesis de que el modo de pensamiento fundamentalista brotó no sólo como expresión social, sino también como fenómeno inherente a la naturaleza humana, que se sostiene como tal mediante revelación divina, establecida de una vez por todas y para siempre. De esta manera, la religión ofrece allendidad y la más alta e imaginable conjunción de promesas. Schopenhauer (2000) afirma que la religión pone a disposición del ser humano la más segura y plena satisfacción de todos sus deseos. ¿Acaso puede haber, ante el abismo inexplicable de la existencia, algo más atractivo que tal afirmación?

La condición humana es el receptor más deseable de las ofertas fundamentalistas que prometen plenitud y seguridad total. Es por esto que se puede hablar de las religiones de allendidad como modelo constitutivo, basal. Se trata de un patrón de pensamiento presente en todos los monoteísmos de allendidad, es decir, un modo de pensamiento que separa el bien del mal, aunque es posible encontrar diversos grados de extremismo. En el judaísmo, por ejemplo, no aparece Satanás como figura que personifica el mal. Por el contrario, en la representación personal de Satanás —como en la del mismo Jesucristo— en tanto que adversario total y seductor de los creyentes, el cristianismo se asemeja al islam. En estas argumentaciones desaparece por completo la perspectiva dialéctica. Señalo de paso que la mirada dialéctica siempre corre peligro de quedarse a mitad del camino, porque ésta, consecuente con el cambio incesante de la realidad, existe siempre en construcción. Dicho en otras palabras, lo único permanente es el cambio.

En el presente, donde los procesos históricos están sometidos a una aceleración innegable, ni siquiera los historiadores profesionales logran tener una mirada de conjunto, bien perfilada, sobre la caracterización de esta época. Conscientes de estas dificultades, muchos autores han señalado a nuestro tiempo —y aquí me incluyo— como una época fundamentalista, cuyo modelo sigue siendo

claramente el fundamentalismo de índole religiosa. Aquí cabe preguntarse si todo fundamentalismo posee un elemento constitutivo de orden religioso.

En esta línea de pensamiento encontramos también la postura explícita del filósofo de la religión y teólogo protestante Johann Heinrich Tieftrunk (1759-1837), quien en 1790 acuñó el concepto de *Religionskritik* (crítica de la religión), usándolo como título de uno de sus escritos. Tieftrunk entendió lo mismo que Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la razón práctica* (1793); es decir, no sólo como crítica de los contenidos postulados por una religión determinada, sino a propósito de *la constitución de la consciencia religiosa como tal*, en cuanto que transgresión del ejercicio autónomo de la razón. Tieftrunk mantuvo con Kant un debate constante y llegó a la siguiente formulación paradigmática a propósito del modo de pensamiento fundamentalista: «dado que existe la razón, debería de haber una sola religión. En este sentido, todos los hombres deberían tener esta única religión. [...] Sin embargo, todas las religiones existentes tienen pretensiones de ser revelaciones divinas, es decir de origen sobrenatural» (Tieftrunk, citado por Kertz, 2003, p. 33).

Tanto en el islamismo como en cualquier otro fundamentalismo, no existe libertad de creencia alguna y menos todavía alguna postura atea. Así, a lo largo de los siglos se han desatado guerras de diversa intensidad, que han sido elevadas a la categoría de irrevocables y eternas. Fundamentalismo es, pues, pretensión de verdad total: ninguna diferenciación entre Estado e Iglesia, ni entre política y religión, a pesar de que, como todos sabemos, las posturas religiosas tienen un efecto político considerable. Al respecto señalemos el postulado de Bärtsch: «Quien desconoce la religión, desconocerá también la política» (1988, p. 11). Dicho autor ha acuñado el concepto de *politische Religion* (religión política). Recordemos que la cosmovisión de Hitler da muestra incuestionable de elementos religiosos; basta revisar el diálogo de Hitler con Rauschning: «Nosotros somos el pueblo de Dios... Los judíos son obra de otro Dios» (Rauschning, 1940, p. 227). En este orden de ideas hay que agregar que la juventud hitleriana fue educada en un espíritu político religioso.

Contentémonos aquí con señalar brevemente el parentesco espiritual entre el nacionalsocialismo y el pensamiento fundamentalista. Como ejemplo, veamos una cita de *Mi lucha*, de Hitler: «La poderosa naturaleza se venga implacablemente de cualquier infracción a sus leyes. Estoy convencido de actuar acorde al creador todopoderoso: en la medida en que lucho contra los judíos,

lucho por la obra del Señor» (1938, p. 70). Parece sintomático que esta expresión sea apenas conocida. Recordemos que Adolf Hitler creció y actuó en un medio culturalmente cristiano (Daim, 1994; Hamann, 1996).

LA FE RELIGIOSA

En su estudio sobre la fe religiosa, el psicoanalista Bela Grunberger la define como «el camino más corto para evitar realidades conflictivas y para impedir de facto procesos de maduración [...] La fe predica paz, hermandad y amor, sin embargo produce, una y otra vez, graves y crueles conflictos bélicos» (1988, p. 223). Son muchos los autores que han señalado que todas las guerras resultan, desde cierto punto de vista, guerras de religión, sin negar el elemento económico siempre presente. La mayoría de las guerras, en forma explícita o implícita, son consideradas justas y santas, y para sus apóstoles los enemigos son siempre sucios e injustos. A propósito del 11 de septiembre de 2001, el presidente de Estados Unidos, George Bush, mostró paulatinamente su modo de pensamiento fundamentalista al acuñar el término «eje del mal», justificando y desatando a partir de él una guerra contra el terrorismo. A dicha guerra, la mayor parte del mundo prestó anuencia. Es difícil encontrar otro momento histórico en que sea tan evidente la peligrosa *hegemonía del hombre blanco*, expresada en la coalición formada por Gran Bretaña, Estados Unidos y España. No hace falta señalar que esto desencadenó, en marzo de 2003, un ataque militar a Iraq que pasó por alto cualquier derecho internacional, y escaló el conflicto entre Israel y Palestina, en su histórica disputa sobre el «eterno y sagrado» territorio de Jerusalén; un gran número de musulmanes estuvo del lado palestino. Pero en todo caso, las guerras religiosas, también llamadas guerras de convicción, son un ejemplo paradigmático de conflictos entre posturas fundamentalistas (Amery, 2002, p. 134).

Aquí no me es posible desarrollar la noción de martirio —la idea de mártir—, por medio de la cual se sacrifica la propia vida en aras de la fe religiosa. En el islam, el mártir transita directo al paraíso, mientras que en el cristianismo, éste es altamente honrado y premiado con sólo estar ante Dios mismo. Así se expresó de su martirio el polémico Giordano Bruno: «muero como mártir [...] y estoy dispuesto a ello, porque sé que mi alma ascenderá al paraíso». Y él mismo dijo: «el que todavía teme por su vida aún no ha adquirido el sentir-

se uno con la divinidad» (citado en Riehl, 1924, pp. 72, 74). El filósofo Pérez Gay (2007, p. 8) ha señalado con razón lo que sigue: «El cristianismo actual se encuentra en una fase posheroica. En cambio, el islam es una cultura más heroica». También señala los datos estadísticos que siguen de la armada norteamericana: en 2006, 17.3 de cada 10 000 soldados estacionados en Iraq optaron por el suicidio fuera del frente de batalla. Son 4.5 más que en 2005 y 4 por ciento más que la cuota promedio de suicidios en los Estados Unidos.

El denominador común que marca a todos los fundamentalismos religiosos puede resumirse en la siguiente tesis: «apartarse de Dios es la raíz de todo mal en la sociedad» (Kepel, 1991, p. 103). Esta forma de pensar asegura una referencia firme, una protección total y una convicción por encima de cualquier duda. También permite esquivar la propia responsabilidad, es decir, el famoso *infantilismo* kantiano (*Unmündigkeit*), que precisamente combate la Ilustración. Otros autores, como Whitebook (1995), entienden el dramático retorno a lo religioso —sobre todo de corte fundamentalista—, en tanto que manifestación de la «venganza de Dios», de acuerdo con el mismo título del libro de Kepel (1991). Asimismo, se puede hablar de un retorno al encantamiento del mundo (*Wiederverzauberung der Welt*) (Kakar, 1997).

Kepel señala que la sociedad moderna y secularizada no ha encontrado ni ha inventado, obviamente, un camino satisfactorio hacia la convivencia social entre las personas y las naciones. La cultura capitalista —algunos lo nombran *capitalismo emocional*— cubre funciones cuasi religiosas y extiende su dominio hacia los países del llamado Tercer Mundo. Meyer (1989a, 1989b) y Dubiel (1992) proponen una hipótesis que percibe al fundamentalismo como una rebelión contra la precariedad radical de los Tiempos Modernos³ y sus conflictos intrínsecos, primordialmente los de orden existencial. En tal contexto no debe extrañarnos el surgimiento de múltiples fantasías esotéricas y terapias engañosas. Así, por ejemplo, se le otorga credibilidad a supersticiones en torno a eventos como el fin de siglo. Por otra parte, hay que decir que toda fe es una apuesta a lo irracional, un reto a lo racional. En palabras de Nietzsche, profesar una fe significa «acostumbrarse a principios básicos sin sustento alguno [y que ésta ocupe] el espíritu esclavizado del creyente [...] no con argumentos, sino por

³ Entiéndase aquí la noción de Tiempos Modernos en su sentido histórico más amplio y multifacético, que también es llamada genéricamente «modernidad».

costumbre» (1967g, p. 350). Marcuse lo formula así: «Toda fe es una racionalización de los estados de ánimo predominantes [...] una fe inamovible tal vez promueva un ánimo de beatitud autocomplaciente, pero para nada asegura con ello conocimiento verdadero» (1981, p. 11). En su famosa *Enciclopedia de la Ilustración*, Bayle describe la cosmovisión del explorador y comerciante Nicolas Perrot (1606-1664) de la siguiente manera: «En el acto de fe no se considera en forma alguna la razón como luz natural. Más bien se presume una verdad de origen divino» (2003, p. 123). Con ello, según el explorador, la instancia divina es incuestionable y eterna, y de paso describe el núcleo del fundamentalismo que caracteriza a las religiones de allendidad.

La historia de la humanidad nos ha enseñado que la fe surge de una angustia existencial en medio de situaciones precarias y desesperadas. Críticos de la religión como Feuerbach, Marx y Freud dedicaron muchas páginas al respecto. Desde luego, estos destacados autores no tienen garantizada inmunidad alguna frente a los peligros del modo de pensamiento fundamentalista. Dicho lo anterior, subrayemos que estos pensadores, radicalmente areligiosos, no pretendieron poseer la verdad total, ni menos aún imponer a otros sus convicciones, o declarar guerras e inquisiciones contra los creyentes.

Parece ser parte de la condición humana el hecho de que, frente a una vida crónicamente expuesta a cargas en ocasiones descomunales, ésta se deslice con extrema credulidad hacia ilusiones nacidas de deseos, no de realidades: realidades externas o internas. Otra buena descripción de lo que es la fe basada en la revelación, la encontramos en la obra del racionalista Locke: «La fe [...] es la aceptación de cualquier postulado que no proviene de la razón, sino de la confianza y credibilidad que se otorga al que lo propone y que lo sostiene como verdad proveniente de un dios sobrenatural. Y a eso lo llaman revelación» (1984, p. 27). Para un freudiano como Grunberger, la fe crea «un equilibrio psicoafectivo inconsciente. El creyente se posiciona más allá de lo real, pretendiendo así superar su problemática existencial. Para ello recurre a un camino eminentemente narcisista que utiliza el elemento sobrenatural» (1988, p. 180).

En la historia de las ideas encontramos un problema central en la lucha entre el fundamentalismo y las manifestaciones ideológicas de los Tiempos Modernos que se resume en la pregunta que sigue: ¿La política debe someterse a la religión, o la religión someterse a la política? Desde luego, no estamos por encima de la tentación de considerar a «los fundamentalismos» como nuestro

enemigo total —impertérritamente condenable—, negando así el peligro que corremos de caer en aquello mismo que criticamos. Se puede hacer del nacionalismo una versión fundamentalista —o racista— que conduzca a guerras entre Estados, etnias o sectas, como efectivamente ha sido el caso durante el siglo xx.

La matriz del pensamiento fundamentalista puede ser el índice de incertidumbre y nuestra ignorancia indeleble, y por consecuencia, la dificultad de su identificación y asunción. Ello explica que siempre busquemos certidumbre y seguridad total que nos alivie de todos nuestros males. Por otra parte, el núcleo de todo fundamentalismo es pretender que nuestras convicciones tienen validez universal. Por cierto, en el Occidente cristiano encontramos pretensiones de esta índole, muy marcadas y sustentadas en expansionismos imperialistas feroces disfrazados con ideales democráticos, pero que en realidad desembocan en el predominio, hasta ahora imbatible, de las culturas occidentales. En este punto y con razón, Habermas pregunta con agudeza si el concepto occidental de democracia no está solamente siendo un instrumento de dominación impuesta al resto del mundo. La postura del hombre occidental requiere nutrirse del espíritu de un Marco Polo, digamos, con ojos que amplíen la visión de Occidente. Marco Polo representa un parte aguas de orden geopolítico, cultural y espiritual, cuando señala que aún quedan senderos por recorrer. En otras palabras, Occidente requiere con urgencia un «médico del espíritu». En este sentido, la Ilustración buscó abrir nuevos caminos para acercarse a la «dictadura de la razón», como proponía tímidamente Freud: una dictadura que renunciase a cualquier argumento de autoridad. En ese aspecto la Ilustración no ha triunfado. Los grandes viajes que culminaron en descubrimientos geográficos y conquistas políticas, como la de América, se convirtieron en colonialismos e imperialismos infames. Esto ocurrió porque los hombres que las hicieron llevaban en la mano la espada y la cruz. Aquellos viajes no fueron, en absoluto, un parte aguas reflexivo y relativizado de la propia cultura.

No sin razón, el norteamericano Huntington (1997) ha destacado la gravedad y los riesgos de choques interculturales y religiosos, que obstaculizan seriamente el desenvolvimiento de una civilización multicultural que acepte armónicamente las diferencias de todo orden. La mezcla de culturas sería una excelente oportunidad de construir una civilización pacífica y tolerante, según señala Rushdie (citado en Hall, 1999, p. 436). Sin embargo, autores como el propio Rushdie padecen las consecuencias del choque señalado por Hunting-

ton, que pone en boca de los creyentes la frase que sigue: «¡Hombres religiosos del mundo, uníos!» Empero, la religión como instrumento político apela a la necesidad fundamental de pertenencia, destacadamente sobre la base de un amplio y poderoso consenso. En este punto resulta pertinente recordar la debilidad de nuestro aparato cognitivo, que busca el consenso antes que la «verdad». Toda exaltación de la cultura propia, y más con pretensiones soberbias de validez universal, es potencialmente catastrófica. Naciones y confesiones religiosas no siempre se sobreponen. Y la línea que separa al hombre religioso del no religioso, al hombre centrado en Dios del hombre centrado en el hombre, suele ser determinante y requiere de un largo aprendizaje para arribar a la convivencia civilizada. Al respecto un ejemplo: hemos sido testigos de las brutales agresiones del régimen de Bush —y sus aliados Blair y Aznar— contra Iraq, el 19 de marzo de 2003. Apenas un año antes, el filósofo Haug (2002) había planteado un «choque de fundamentalismos». Asimismo, recordemos que muchas décadas antes, el biólogo Häckel, en su famosa obra *Enigmas del universo* (1951), ya había escrito sobre la lucha entre diferentes cosmovisiones.

El modo de pensamiento fundamentalista representa exactamente el polo opuesto de los objetivos de la Ilustración,⁴ que prescinde de las fuerzas mágicas representadas por ángeles y demonios, y que por antonomasia son su peor enemigo. Recordemos en este sentido que en algunas culturas los escritos de Freud o *Los versos satánicos* de Rushdie (2012), se consideran absolutamente condenables. El pensamiento ilustrado incide también en problemáticas que en apariencia son ajenas a los asuntos de corte fundamentalista, como el aborto o la eutanasia.

En este punto vale preguntarse puntualmente: ¿es el hombre obra de un Dios creador, o es la idea de Dios obra del hombre? Este tema lo abordan, entre otros, Feuerbach, Marx, Schopenhauer, Nietzsche y Freud. Markl, desde una plataforma ética implícitamente pagana, dice que «la historia de la cultura no es otra cosa que la historia natural de la especie *homo sapiens*» (1991, p. 72); se trata de una historia natural y no sobrenatural, profana y no sagrada. La fe o no fe en cualquier trascendencia es el verdadero parteaguas entre la visión que se tenga de las dualidades naturaleza-mundo, materia-espíritu, cuerpo-alma. Toda la teoría de Habermas (1981) sobre la *kommunikatives Handeln* (acción comu-

⁴ Aquí consideramos a Freud uno de sus herederos y continuadores.

nicativa) pone especial atención en la urgencia de la tolerancia y la necesidad del entendimiento intercultural que ello implica, en tanto que reconocimiento mutuo de diferentes culturas y distintas formas de vida.

La tolerancia es la indispensable opción —sabia y única— para la sobrevivencia de la especie humana. Y no se trata de una «virtud», sino de realismo puro. Esta necesidad es consecuencia de la condición de ser social del animal humano (Kahl, 1990). Tolerancia no implica sumisión, sino respeto a la diferencia, más allá de toda declaración formal. Una de las diferencias sociales más peliagudas estriba precisamente en las cuestiones religiosas, puesto que representan funciones altamente significativas para quienes las asumen: ni más ni menos, estamos frente a diferencias radicales entre las percepciones que existen del hombre y del mundo, en donde la vida y la muerte son centrales para cualquiera que se encuentre necesitado de orientación de cara al porvenir. Por lo tanto, no es casualidad que las religiones cumplan la función de instaurar sentido (Páramo, 2004), y que el modo de pensamiento fundamentalista ofrezca atractivos instrumentos para ello. Estamos frente a una tentación primaria, y una prometedora imagen de certeza total. En fin, recurramos a Goethe a propósito de la tolerancia: «debe ser, propiamente, sólo una postura inicial, provisional, que debe conducir al reconocimiento del otro» (s/f, p. 578); reconocer no es sólo tolerar.⁵

⁵ Según el psicoanálisis, el reconocimiento del otro es el camino hacia una convivencia pacífica, y es de suma importancia en lo que concierne a confesiones religiosas y a todo lo ajeno; desde luego, no sólo fuera sino dentro de nosotros. También invita al esclarecimiento racional de los conflictos. Freud parte del nivel individual para desarrollar un método que finalmente tiene como meta eliminar los obstáculos en la comunicación y explorar, además, las conexiones con su teoría de la cultura en general, a saber, el conflicto entre individuo y sociedad, y respectivamente el embrollo entre ontogénesis y filogénesis. En el plano individual, el psicoanálisis propicia la «asociación libre» como método eminentemente abierto a cualquier cosa. Esto es lo que Bauriedl (1982) ha llamado la dimensión relacional de la tolerancia. El analista se declara dispuesto a escuchar todo, incluyendo sus propios sentimientos. Sus pulsiones también deben ser tomadas en cuenta por él mismo. Les promete a sus analizados y a sí mismo hacer todos los intentos de tolerar sus agresiones verbales, digerirlas, y construir con ellas interpretaciones esclarecedoras de la relación. Se compromete con cada analizado, con lo cual —debemos mencionarlo— involucra su propio equilibrio psíquico. Sus conocimientos como profesional son un auxilio indispensable, pero no garantizan asumir todas las conductas adecuadas. Su actitud contratransferencial básica incluye, desde luego, el respeto nuclear hacia el otro.

Nos acercamos pues a la compleja cuestión de orden general, de si el modo de pensamiento fundamentalista es inherente a la religión. Bohleber (1996) contesta afirmativamente, pero lo hace con cautela. Menciona, por ejemplo, los riesgos del «ímpetu totalitario» y esgrime una argumentación «cuasi ontológica», que resultaría a fin de cuentas en postura histórica y socialmente inmodificable; sin olvidar que cualquier rechazo radical al fundamentalismo puede asumir formas de pensamiento fundamentalista en sí mismo. En este sentido, mi tesis básica plantea que el modo de pensamiento dialéctico no es en absoluto inherente a la condición humana, y que por tanto no somos inmunes al modo de pensamiento fundamentalista. La actitud básica del espíritu dialéctico consiste en renunciar a cualquier pretensión de verdad total y, desde luego, no pretender imponer a los otros el propio pensamiento, ya no digamos perseguirlos o agredirlos. Mühlmann describe el núcleo del fundamentalismo de la siguiente manera: «El equívoco básico del fundamentalismo consiste en su pretensión universalista. Es sabido que toda cultura se inclina a considerarse como el centro del mundo» (2011, p. 237). Obviamente, no hay lugar para justificación alguna que minusvalore a los demás en su persona.

Sloterdijk llama *supremacismo* al modo de pensamiento fundamentalista y a su transformación en acciones. Añade el autor que el supremacismo no es, ciertamente, monopolio de las religiones monoteístas, sino de cualquier ideología —en el sentido negativo e imperativo del término, incluido el ateísmo—, que puede asemejarse al modo de pensar de cualquier monoteísmo (2007, p. 176). Esto concierne a cruzadas, inquisiciones o «limpiezas étnicas», e implica a los más brutales totalitarismos, expansionismos y colonialismos, así como, por supuesto, a violencias «espirituales» de toda índole.

FUNDAMENTALISMO Y DIALÉCTICA

El método dialéctico se aparta del dualismo simplista que no reconoce el hecho de que toda realidad lleva dentro de sí a su propio contrario. En substancia, la dialéctica es una óptica que consiste en revelar las contradicciones contenidas en las verdades parciales y provisionarias; no existe en ella una separación radical entre los opuestos, como lo postularía el dualismo vulgar. El método dialéctico devela la *condición contradictoria de toda realidad*, alejándose con ello de la lógica formal. En palabras sucintas de Schopenhauer, lo único permanente es el

cambio. La realidad se asume en movimiento: no existen verdades ontológicas. En este sentido, al hablar de la *historia* Marx considera como verdadero lo que va ocurriendo, para él no existen las verdades eternas y sólo hay una ciencia, la historia. Por su parte, para Engels la dialéctica se funda en «el movimiento, que es un atributo inherente de la materia que abarca todos los procesos en perpetuo cambio que ocurren en todo lo existente» (1983, p. 354).

En adelante destacaremos el contrapunto entre fundamentalismo y dialéctica. El pensamiento dialéctico mismo no es algo fijo y alcanzable de una vez por todas, puede adquirir formas cerradas, estancadas. En estricto sentido, dentro de sí mismos todos asumimos la forma de pensar fundamentalista, no la dialéctica. En tales condiciones se obstruye el diálogo y surge entonces la imposibilidad de adoptar la perspectiva de los que piensan de manera diferente.⁶ Desde luego, la actitud interna de no apertura hacia los otros suele nutrirse de problemáticas personales inconscientes que dificultan el manejo de la angustia existencial. Ésta brota de nuestras ignorancias y muy fácilmente nos arrastra a la salida fácil, a la agresión hacia fuera, hacia lo otro, hacia lo diferente. En sentido inverso, el pensamiento dialéctico incrementa tendencialmente la tolerancia de cara a las contradicciones, las dudas, las incertidumbres; permite ver la unidad en las diferencias y las diferencias en la unidad. Para ello se requiere de un manejo adecuado de la realidad a través de la integración de los contrarios, es decir, instaurando la perspectiva de «una cosa como la otra», y no «una u otra»; respectivamente la presencia simultánea de atracción y repulsión, de vida y muerte. En tanto que ejemplo, todo se conforma como el día y la noche, no existe el concepto *día* sin el de *noche*. En resumen, todo es dialéctico, desde la escala microscópica hasta la cósmica. En este orden de ideas, por medio del concepto de *ambivalencia* y de la integración de consciente e inconsciente, el psicoanálisis freudiano pretende moverse permanentemente dentro de esa perspectiva.⁷

⁶ El filósofo cristiano Herder acusa al islam de alimentar con opio a su pueblo (Kogon, 1949, p. 380). En sentido opuesto, Marx habla de la religión como opio del pueblo (1956, p. 378). Las disquisiciones sobre el tema son interminables, y el peligro de denigrarse mutuamente siempre está presente.

⁷ Foucault (2005) ha señalado a Marx y a Freud como «fundadores de discursividad», no refiriéndose al contenido sino al tipo de discurso, es decir, el que siempre queda abierto a lo posible, a lo plausible y a las leyes que permean las construcciones teórico-prácticas.

Pensar dialécticamente no es tarea fácil, representa sin duda el polo opuesto del modo de pensamiento fundamentalista. El pensamiento dialéctico es incompatible con cualquier gesto impositivo. Intrínsecamente, su forma de dialogar acaba con cualquier pretensión de verdad absoluta (Safranski, 2000, p. 147). En el ámbito del pensamiento dialéctico, un mismo objeto puede adquirir significados diametralmente opuestos y, además, está en continua posibilidad de transformación. En ocasiones, sin llegar a modificar el objeto en sí, el cambio de perspectiva logra verdaderas metamorfosis. El pensamiento dialéctico se sustenta en la sinapsis cerebral que da cuenta y expresa la organización compleja de la materia, que en este caso opera en el cerebro mismo, y que en su faceta emocional suele ser llamada «actitud interna».⁸ Es un ejemplo más en el que causa y efecto se entrelazan íntimamente. Por cierto, todo se sustenta en el hecho de que el *substratum neurologicus*, cuya expresión máxima es la conciencia psíquica, está imprescindiblemente ligado a la operatividad de lo inconsciente, y también a su base corporal, neurológica, social.

Insistamos, el tipo de pensamiento dialéctico es una meta a perseguir constantemente, cuyos logros son siempre provisionales. En otras palabras, no hay nada fuera de la dimensión histórica. Como si esto fuese poco, tanto para Hegel como para Marx, sólo es posible entender la realidad —así sea a medias— si se contempla en su contexto histórico. Ciertamente, aquí optamos por la mirada de Marx, que habla de procesos concretos, materiales, es decir, no metafísicos ni ontologizables.⁹ Sobre este punto, Marx habló de poner de cabeza el idealismo filosófico de Hegel.

Para Marx, los procesos históricos están preñados de contradicciones, lo que a su vez constituye la fuente que los mantiene en movimiento. La piedra angular del marxismo es que «el *ser* es lo que determina la conciencia», y no la conciencia al ser (*Das Sein bestimmt das Bewusstsein*). El ser apunta tendencialmente a convertirse en conciencia, mientras que la conciencia a duras penas alcanza la transformación del ser. Para Marx, el impulso dialéctico se da específicamente en el lucha entre opresores y oprimidos, mientras que para Freud sucede entre *eros* y *tánatos*.

⁸ La «actitud interna» implica la expresión de juicios de valor.

⁹ En este mismo sentido, Sartre (1963) habla de una dialéctica crítica, en donde asume desde luego la dialéctica marxista, aunque le añade su propio sello existencialista.

En la buena dialéctica, como en palabras de Nietzsche, la luz y la sombra se necesitan mutuamente. En una de las obras de este autor, el caminante le dice a su sombra:

Como tú sabrás, yo amo tanto a la luz como a la sombra. Así, el rostro se vuelve bello, el habla esclarece las ideas. Así, la bondad fortalece el carácter de la misma manera que la sombra necesita de la luz. Para nada son enemigos entre sí; por el contrario, se sostienen amorosamente entrelazando las manos, y cuando la luz desaparece, la sombra se escapa con ella (1886).

En cuanto instrumento del pensamiento, el método dialéctico no ins-taura de antemano las «contradicciones», sino que las abraza en su condición de tensor permanente entre la realidad externa y la interna. El núcleo central de la dialéctica de Marx y de Engels es contemplar el carácter contradictorio de toda realidad. También para Hegel, todo ser verdadero es contradictorio, dado que la conciliación total de los opuestos paraliza cualquier desarrollo.

Veamos aquí un pasaje central sobre el pensamiento dialéctico en la obra de Engels:

[Desde la óptica dialéctica] se renuncia a cualquier supuesta verdad eterna y a cualquier solución definitiva. Dicho de otra manera, se es plenamente consciente de los límites que necesariamente tiene en sí mismo todo conocimiento que es determinado por las circunstancias en las que se llegó a él. También se puede decir que no se deja imponer miradas metafísicas que convierten las contradicciones en algo insuperable, como lo son las categorías de verdadero/falso, bueno/malo, idéntico/diferente, necesario/contingente. Estos opuestos sólo tienen validez relativa. Lo que hoy reconocemos como verdad encierra también su lado falso, de momento oculto, pero que al transcurrir el tiempo se revelará como tal. De igual forma, lo que ahora pasa por ser falso conserva su lado verdadero, gracias al cual fue reconocido como verdad anteriormente; o igual que lo que se afirma como necesario es una trama de puras contingencias, y que lo aparentemente contingente constituye la forma bajo la que se esconde la necesidad, y así sucesivamente (1984, p. 293).¹⁰

¹⁰ La traducción de este párrafo se aparta, pero se apoya, en la traducción de Wenceslao Roces (1986) (N. del T.).

También Planck habla de ello al afirmar que «cuando un hecho experimental entra en conflicto con una teoría anterior, se anuncia con ello un posible avance que hace necesarias modificaciones teóricas» (1958, p. 25); modificaciones que abracen los opuestos para llevarlos a otro nivel. Una perspectiva dialéctica se plantea volver «fluidos» conceptos fijos y esclerosados (Heiss, 1959, 1966). Las verdades se consideran hipótesis provisionales que surgen gracias a los procesos de diálogo intersubjetivo. La dialéctica es un método que presume encontrar, en la naturaleza y en la sociedad, una estructuración a base de contrarios: atracción/repulsión, para decirlo en sólo dos palabras.

Desde el punto de vista epistemológico, el método dialéctico no es pretencioso —es humilde, digamos—, pero no niega los riesgos de su proceder.¹¹ Indaga en lo probable, lo que está detrás de las apariencias. Tampoco niega el choque entre la tradición y el progreso.¹²

Tal vez el idioma alemán constituyó el mejor instrumento para el pensar dialéctico de Hegel, a pesar de que en ocasiones él mismo elaboró ciertos pasajes confusos. Goldschmidt (2006) ha escrito brillantes páginas sobre las características dialécticas de la lengua alemana. En este orden de ideas, Babilonia no fue sólo una tragedia, sino una gran bendición: cualquier lengua complementa la mirada de las otras, es decir, dialectiza los conceptos y multiplica las miradas. De ahí se desprende que el poliglottismo facilite pensar dialécticamente.

La dialéctica es entendida aquí como verdadero *ars dubitandi*. También se puede llamar arte de siempre preguntar, que es una de las formas de poner en movimiento la cabeza de cara a la «realidad», mientras que la mirada fundamentalista tiende a detener el movimiento del ser, eliminando el *Seiende* heideggeriano.

Sobra decir que el método dialéctico hermana a Freud y a Marx (Páramo y Vargas, 2016). El elemento constitutivo de la dialéctica es el avance del conocimiento a partir de cuestionamientos interminables. Sólo preguntas agudas y bien elaboradas pueden generar respuestas que, a su vez, generan nuevas preguntas. El psicoanálisis encierra en sí mismo el método dialéctico, aparejado

¹¹ En la escolástica cristiana, San Ambrosio muestra sus reservas hacia la dialéctica cuando dice «¿A dialecticis libera nos domine!» Un recuento histórico del concepto dialéctica se puede leer en el artículo «Dialektik», de Ritter (1971), tomo 2.

¹² Por cierto, el pensamiento fundamentalista deplora la obsesión maniaca del supuesto progreso inevitable, mientras que, para los modernistas, los fundamentalistas son representantes conspicuos del espíritu de la tradición.

a una actitud marcadamente escéptica. Ricœur llamó a Freud, no sin razón, «el maestro de la sospecha», que en otras palabras lo convierte en polo opuesto del pensamiento fundamentalista, aficionado a los dogmas y certidumbres totales, que incluso se sustentan en autoridades supuestamente sobrenaturales. La actitud capital fundamentalista tiene como punto de partida postulados incuestionables, no reconocidos como tales en uno mismo, además, dicha actitud siempre considera fundamentalistas a *los otros*, nunca a sí mismos.

Nótese que un escepticismo radical puede ser instrumentalizado como coartada, con un mecanismo defensivo inexpugnable: «si no creo en absolutamente nada, en nada puedo quedar comprometido». En el caso contrario, las pretensiones de verdad intocable van de la mano con las pretensiones de la prestigiada *objetividad*, la cual es confrontada con la descuidada indagación de la *subjetividad*. Fácilmente caemos en el olvido de que lo objetivo y lo subjetivo están estrechamente ligados, aunque en diversos gradientes, ciertamente. Partiendo de esta idea, Bloch llega al concepto de *Ungleichzeitigkeit*, que en realidad se refiere a un grado particular de mezclas que surgieron en épocas disparas: distintos tiempos, distintas culturas y distintos *modos de pensamiento*. Esto viene a cuento a propósito de la desmedida creencia en un progreso necesario y lineal que se ha asomado a la historia de las ideas por medio de distintas configuraciones. Ahora está bajo el ropaje de la diosa *Tecné*, en cuya curiosa mezcla se sobrevaloran —cuasi alucinatoriamente— las ciencias naturales, apareadas con el terco culto a la objetividad, soporte, por cierto, del rentable *establishment* del conocimiento científico (Schlögel, 2003, p. 271), más interesado en las posiciones de poder que en el conocimiento mismo. No es sorprendente, pues, que el pensar de modo fundamentalista sea afiliado a la idea autojustificadora de toda violencia, por el hecho de representar valores «firmes» y «objetivos».

La actitud básica respecto a la concepción dialéctica conduce a entender el vivir mismo como un proceso permanente y altamente complejo. Con los conceptos «ocnofílico» y «filobático», Balint (1999) arroja cierta luz sobre los modos de pensamiento dialéctico y fundamentalista. Podríamos decir que el primero es filobático y el segundo es ocnofílico, pues en su forma de pensar se inclina a esquivar los problemas, buscando el fácil e ingenuo apego a lo establecido. Por el contrario, el filobático se acerca por naturaleza al pensamien-

to dialéctico, en cuanto que afronta las contradicciones, los riesgos y las incertidumbres con espíritu dionisiaco.¹³

Sorprendentemente, en la obra del filósofo e historiador árabe Ibn Khaldun (1332-1406), encontramos una comparación entre configuraciones sociales de asentamiento fijo, por un lado, y nómadas por el otro, que se asemejan a la tipificación propuesta por Balint. Salta a la vista que el tipo de pensamiento dialéctico es, de algún modo, afín al nomadismo, en tanto que movimiento permanente: lo único que persiste en este caso es la condición cambiante.

En sentido estricto, Freud desarrolla un método y un edificio teórico de corte francamente dialéctico, en donde lo psíquico está estructurado por opuestos (Caruso, 1962). Encontró apoyo de orden lingüístico en las estructuras del idioma hebreo y de la cultura judía. Para este autor todo es transición, tal como le escribió a Ferenczi en una carta de 1919: «...le pido que sólo tenga fe en el cambio» (Freud y Ferenczi, 1996). Esto queda ejemplificado en la figura de Jano, el dios romano de las puertas, los comienzos y los finales. Jano es representado con dos caras, mirando hacia ambos lados desde cada uno de sus perfiles. Esta ambivalencia remite a la problemática básica de toda epistemología, específicamente a propósito del manejo que hacemos cuando adquirimos conciencia de la debilidad de nuestro aparato cognitivo, es decir, la carencia de certezas absolutas y la angustia que esto provoca.

La tabla¹⁴ que sigue compara las tendencias de pensamiento, fundamentalista y dialéctico, propios de la naturaleza humana:

¹³ Llama la atención que la conceptualización de Balint se asemeja a las observaciones de Lorenz (1966) sobre conductas de animales, las que denominó *Nesthocker* (crías apegadas al nido), por un lado, y por otro *Nestflüchter* (crías que abandonan pronto el nido en busca de otro).

¹⁴ Un esquema similar se encuentra en Walter Burkert (citado por Groh, 2004), quien acuñó el concepto de la «categoría básica para entender el mundo». A partir de ahí desarrolla «patrones básicos de concepciones sociales divergentes». Por su parte, Dieter Groh habla del mismo concepto con las siguientes palabras: «Se trata de diferentes maneras de percepción del mundo que son premisas de teorías, se trata de plausibilidades básicas, se trata de patrones culturales generales, y se trata también de diferentes maneras de ver el mundo» (2003: 15). Además, Burkert habla de maneras verticales y horizontales de entender el mundo, con sus respectivos sistemas sociales. Por sus claras semejanzas, la vertical corresponde al modo de pensamiento fundamentalista, con su insistencia en verdades absolutas provenientes de alguna autoridad. Por el otro lado, y a diferencia de

<i>Modelo del pensamiento fundamentalista</i>	<i>Modelo del pensamiento dialéctico</i>
Exclusión	Inclusión
«Huida hacia la certeza» (Huth, 1996)	Huida hacia delante
Miedo a lo desconocido	Confrontación con lo desconocido
Simplificaciones	Problematizaciones
Evade las contradicciones	Profundiza las contradicciones
Conserva	Desarrolla, renueva
Erige fronteras fijas	Asume límites porosos
Predica la paz luchando	Predica la oposición buscando la tolerancia
Premisas incuestionables	Premisas cuestionables o, por lo menos, concientización de las premisas
Incapacidad para el diálogo	Disposición para el diálogo
Ocnofílico (Balint, 1999)	Filobático (Balint, 1999)
Históricamente ligado a las religiones de allendidad	Históricamente ligado al materialismo
Ligado a una autoridad	No ligado a una autoridad
Inclinación a lo viejo ante lo nuevo	Prefiere lo nuevo ante lo viejo
Esencialista: énfasis en el ser, en la esencia	Existencialista: pone el énfasis en la existencia (Dasein) y en la apariencia
Busca la inamovilidad	Se sustenta en la fugacidad
Supone la univocidad total	Acepta la ambigüedad

La ambigüedad es una característica inherente a la lengua, que encuentra especial resonancia en la dialéctica. Su función es aligerar conexiones demasiado rígidas. Al mismo tiempo, la ambigüedad es un fantasma para el estilo de pensamiento dogmático, que busca establecer un significado único para cada palabra. En la perspectiva opuesta, Freud encontró en el lenguaje significados contrarios en el origen de las palabras, caso que aborda en su pequeño ensayo «Sobre los significados opuestos de las palabras originales» (Freud, 1910e). Sin embargo, siempre cuidaba la forma de afilar sus conceptos, buscando su univocidad, aunque ésta nunca se alcance en lengua alguna.

Un aspecto más en el que se dividen los dos modos de pensamiento podría resumirse en la siguiente fórmula: «¿existe el derecho de convencer al otro

la manera vertical jerárquica, en el patrón básico horizontal no hay prevalencia e imposición. También subraya que el modelo vertical es la piedra angular en el ámbito de la religión.

de mi punto de vista, de insistirle tanto hasta que acceda?» Los hábitos de pensamiento fundamentalista asumen este derecho como una obviedad. Por cierto, hay muchas maneras para intentar convencer a alguien. Vale la pena reflexionar sobre este punto, sobre todo porque tiene consecuencias éticas y políticas de largo alcance: cuando falla la argumentación se cae en meros intentos de persuadir al otro, como sea.

El pensamiento de tipo no fundamentalista toma las diferencias de manera empática, no como una agresión personal, es decir, trata de acercarse a la comprensión del modo de vida del otro. Esto implica saber lo más posible de quién lo dice y cómo lo hace. La prosecución de esta meta es urgente para la sobrevivencia de la humanidad; ello incluye renunciar a cualquier pretensión de asumirse dueño de la verdad. La tal «verdad» no puede ser monopolio de nadie, ni ser proclamada propiedad de autoridad alguna.

Un ejemplo de la vida cotidiana puede esclarecer estas ideas: Cuando visito a un amigo en el extranjero y éste me dice que puedo beber el agua de la llave, quiere decir que realmente puedo hacerlo tranquilamente. Esto indica que estoy otorgando autoridad a la opinión de mi amigo: tengo fe en él, le otorgo mi confianza, sigo sus indicaciones. Este ejemplo ilustra lo que significa la fe y la confianza en otro; constituye una condición indispensable para la convivencia humana. Si este ejemplo lo trasladamos, ya no a asuntos cotidianos, sino a cuestiones existenciales, políticas o a cosmovisiones del mundo, entonces nos manejaremos con mayor cautela, es decir, no entregamos fácilmente nuestra confianza, ni otorgamos fácilmente autoridad al otro.¹⁵

Ahora bien, si el mencionado amigo me dijera, por ejemplo, que Cristo ha resucitado, o que yo tengo un alma inmortal, no le creería ni le otorgaría autoridad. Cuando se trata de beber el agua de la llave o no, con facilidad permito que alguien más, con más experiencia, decida por mí; en otros ámbitos prefiero que me guíe mi propio razonamiento. En el estilo de pensamiento dialéctico nadie posee la verdad, sólo hay hipótesis preliminares, osadas, contradictorias; son aportaciones para entender y explicar el mundo.

¹⁵ Concatenando el ejemplo precedente con el manejo de la lengua, llama la atención que en inglés exista una diferenciación precisa entre los dos sustantivos *faith* y *belief*. En alemán existe *Glaube*, sustantivo que coincide con el significado de *faith*, mientras que el verbo *glauben* se usa en ambos casos y la diferencia se infiere a partir del contexto. También en español, la diferenciación se da en el contexto, sin problemas para el hablante nativo.

Por el otro lado, la fe —sobre todo la fe religiosa— exige de nosotros «menos energía psíquica, porque se mantiene a través de procesos de identificación y *catexis* sencillos e inconscientes. Por el contrario, adquirir y sostener conocimientos, requiere un verdadero trabajo psíquico. Cuando el conocimiento adquirido se fija por una *catexis* afectiva adicional, el *yo* puede prescindir de la repetición perpetua de este proceso de aprendizaje laborioso. «[La fe] presupone una confianza básica. Se sustenta en mecanismos identificatorios, [pero] en la medida en que aumenta el conocimiento de uno mismo y se reduce la dependencia del mundo objetal, el aparato cognitivo se desarrolla y es formado; el poder de la fe disminuye en favor del conocimiento» (Modena, 2002, p. 379). El psicoanalista Ronald Britton hace énfasis en otro aspecto: «Cualquier fe es una fantasía equipada con las características de un objeto psíquico; tener fe es una forma de relación con un objeto [...] En mi experiencia, a las personas que les cuesta trabajo soltar un objeto, también se les dificulta descartar su fe» (Britton, 2009, p. 915). Aquellos que fundamentan su vida en alguna fe revelada evitan «cualquier ocasión en que pudieran no saber con exactitud dónde se encuentra su objeto primario». Britton describe el caso de un niño con «la peor preocupación de lo que podía suceder a su madre cuando estuviera fuera de su vista» (2009, p. 915). Esta situación infantil se parece a la angustia de los creyentes de imaginarse sólo por un momento lo que sería de ellos si Dios no existiera. Ambos autores, Modena y Britton, siguen la línea de Freud y utilizan el método científico. En palabras de Freud, «[La ciencia] supone que no hay otra fuente para conocer el mundo que el trabajo intelectual, a partir de observaciones detalladamente revisadas, lo que se llama investigación. No hay lugar para conocimientos que surgen de revelaciones, intuición o adivinación» (1933b, p. 171).

En la actualidad, la búsqueda de respuestas unívocas con validez eterna es cada vez más enérgica. Por ello llamo a nuestra época fundamentalista. Una explicación de esta situación puede inferirse a partir del siguiente estado de las cosas: cuanto más se domina la naturaleza, más crece el margen para manipulaciones y con ello la dificultad para decidir cuáles son las acciones que promoverían el desarrollo y cuáles las que lo detendrían; en qué consiste el bien y en qué consiste el mal; qué sería una decisión inteligente y qué sería una decisión tonta, tomando en cuenta al individuo como tal, pero también a la especie, tanto a corto como a largo plazo. Todo tiene validez en las consideraciones éticas y los aspectos técnicos. No en vano el fundamentalismo es considerado una reac-

ción frente a los Tiempos Modernos —al llamado «progreso»—, que más que seguido va de la mano con la explotación de otros para maximizar ganancias.

Con frecuencia, el adjetivo «fundamentalista» se utiliza como insulto. Sin pensarlo dos veces, declaramos que nosotros somos personas ilustradas, que los otros son los fundamentalistas. Pero, ¿qué debe hacer uno para probarse persona ilustrada, e ilustrar incluso a los demás? Por ahora, las expresiones ideológicas modernas son proclamadas como los valores más altos, mientras que el fundamentalismo es visto en buena medida como una reacción frente algunas debilidades de esos mismos Tiempos Modernos.

El fundamentalismo se plantea como un paso atrás frente al hecho de que, cada vez más, se cobra clara conciencia del fin de la providencia, y de que en nuestra existencia y vida cotidiana la coincidencia juega un papel más prominente de lo que quisiéramos. Aquí, coincidencia significa riesgo, riesgo ya no controlable mediante la vuelta a lo místico, al destino infinito. Esto explica nuestra fijación con las medidas de seguridad con las que tratamos de protegernos: por medio de la tecnología protectora, y escapando hacia los dogmas protectores propios del pensamiento fundamentalista. Al final del siglo xx —turbulento, confuso, pleno de masacres por todas partes—, el hombre estaba urgido de paz interior y éxtasis, intentando con ello darle la espalda a la realidad, a la sangre, a las guerras. Incontables sectas y terapias surgieron para responder a estas necesidades, y muchas lograron éxitos comerciales y anti-ilustrados.

Pero el modo de pensamiento fundamentalista conduce fácilmente a callejones sin salida, ya sean éticos, ecológicos, jurídicos o sociales. ¿Ejemplos?: el manejo de la energía nuclear y la tecnología genética. Numerosos seguidores de los movimientos fundamentalistas perciben —consciente o inconscientemente— que el impacto del progreso tecnológico en las estructuras sociales y culturales no debe ser ignorado. El pensamiento fundamentalista que se rebela contra la modernización amenazadora de Occidente, se caracteriza también —sin saberlo— por el escaso uso del razonamiento propio: se limita a unos cuantos dogmas intocables. Así, la tarea de tomar decisiones propias, como fruto de un trabajo de pensamiento arduo, se vuelve obsoleta. Se prescinde de todo lo experimental: basta con atenerse a los lineamientos básicos dictados por la autoridad.

Otra amenaza de la que el hombre busca protegerse es la comprensión meridiana de lo que ocurre en el mundo. Los conocimientos en general se han multiplicado, son inabarcables y confusos, sobrepasan nuestra capacidad de asi-

milación intelectual. Además de que el fundamentalismo es una tentación humana innata, su importancia ha aumentado en las últimas décadas, especialmente desde principios del siglo xx. La causa de esto se encuentra en el deterioro civilizatorio en general, pero específicamente en el relacionado con las crueldades de las dos guerras mundiales y de muchas más. Confrontados a tal deterioro, muchedumbres en los llamados países desarrollados se han desilusionado, por lo que con gran facilidad se dejan arrastrar hacia posturas fundamentalistas, que se pueden resumir en la frase que sigue: «Hay que cimentar los valores para no caer en barbarie».

A propósito del vínculo entre fundamentalismo y política, algunos marxistas alemanes de viejo cuño señalaron acertadamente, después de la caída del Muro de Berlín, que la supuesta muerte de la utopía socialista eran habladurías sin contenido. Éstos, se sabe, vivieron bajo un Estado totalitario, con un aparato burocrático altamente corrupto, con un servicio secreto represor (*Staats-sicherheit*), y que en su momento estuvieron sometidos sin más al estalinismo; fueron estos los factores que causaron el deterioro. Pero la fragmentación del llamado Bloque del Este no significó para aquellos marxistas la muerte del espíritu socialista ni de sus tendencias subversivas en pos de una mejor sociedad: no capitular ante el capitalismo feroz.¹⁶ En el mismo orden de ideas, en enero 1994, en ocasión del 5º Foro Europeo «Solidaridad con la insurgencia zapatista», el subcomandante Marcos expresó una idea similar a la de los marxistas antes mencionados: «Los poderosos declamaron la mentira de su victoria y [...] eligieron la caída del Muro de Berlín como símbolo de su supuesta omnipotencia e inmortalidad». A propósito del mismo hecho, Kurz (1995) escribía, pocos meses antes: «El ímpetu misionero de Occidente, [...] la omnipotencia, [...] la arrogancia del poder [...] festejaron un triunfo tibio. No se ha logrado convertir el mundo al modelo unidimensional que dicta Occidente en lo económico, político e ideológico» (1995, p. 36; véase también Nordau, 1883).

En la búsqueda de la unidimensionalidad, se trata de dejar de lado las diferencias entre izquierda y derecha, entre progresivo y reaccionario, entre cla-

¹⁶ A propósito del capitalismo, vale recordar lo que decía Nietzsche antes de que el concepto se usase ampliamente: «Aquí gobierna, simplemente, la ley de la miseria: El que quiere vivir debe venderse [...] Se desprecia a aquel que saca provecho de la miseria ajena y compra al trabajador» (citado por Schweppenhäuser, 1986, p. 193).

se alta y clase baja; se pretende que dejen de existir. Aquí se muestra un síntoma relativo a la dificultad de pensar en forma dialéctica, tarea que implica soportar las contradicciones. Entiendo esa búsqueda como un intento de despolitización que sirva para negar los incómodos conflictos reales. La existencia misma del Tercer Mundo no es sólo moralmente incómoda, también es una distorsión funcional de la economía primermundista, del capitalismo a secas. En este orden de ideas, el análisis crítico —o la denuncia— tendría que ser tarea obsoleta de «izquierdistas» románticos e hipócritas, y los subdesarrollados, más que el desafío político que representan, sólo tendrían que desaparecer. Kohlhammer (1992) dice, incluso, que el llamado Tercer Mundo ejerce una extorsión moral sobre el también llamado Primer Mundo. Hoy en día se opta por hablar de la tensión entre «Norte» y «Sur», y entre países desarrollados y subdesarrollados (Nuscheler, 2000). El proceso de globalización sirve también para escamotear la problemática reflejada en las terminologías anteriores, y es expresión de las fuerzas hegemónicas y expansionistas del capitalismo.

Como he dicho, el pensamiento fundamentalista es en realidad una reacción primaria ante el hecho insoportable de las deficiencias inherentes a nuestro aparato cognitivo, pero también es una reacción provocada por la condición altamente vulnerable de nuestra existencia. No es mi intención combatir al fundamentalismo, por lo menos no en los otros, sino en mí mismo. En este sentido puede ser de utilidad la noción de que somos susceptibles —precisamente— a aquello que menospreciamos o tratamos de desenmascarar. En este punto es importante aclarar lo siguiente: es difícil no pensar de manera fundamentalista. Y en consecuencia, la pregunta que no es fácil responder es la que sigue: ¿cuándo y cómo logramos pensar realmente de forma dialéctica? Por cierto, es «casi imposible hablar de dialéctica sin hablar de forma no dialéctica» (Haug, 1999, p. 178). En otras palabras, no deberíamos hablar de una lógica fundamental sino que tendríamos que revisar en cada construcción teórica, cuando mucho, si las estructuras categoriales utilizadas muestran propiedades dialécticas (Wandschneider, 1994). Para ello dependemos de nuestro propio razonamiento y de ninguna autoridad de este mundo o del más allá.

El núcleo de este asunto está en enfrentar esa dificultad, puesto que siempre buscamos certezas, seguridad, y el mayor consenso posible para definir y sostener nuestra identidad. Aquí abogo por el cuestionamiento crítico de nuestros hábitos de pensamiento y por los lineamientos reflexivos del psicoa-

nálisis. Comparto la opinión del filósofo francés Jean Baudrillard, cuando dice que combatir y demonizar el fundamentalismo puede tener un efecto búmeran. Mientras más se le adscribe al fundamentalismo el papel del mal, más poder adquiere, y si uno ataca al fundamentalista, termina por situarse en su propio nivel y fortalecerlo. La alternativa al fundamentalismo no es la desubicación y la arbitrariedad en el pensar, sino —tal como lo propone el psicoanálisis— la confrontación con la debilidad de nuestro aparato cognitivo;¹⁷ es decir, la confrontación con la propia dependencia de nuestro pensar, dependencia sobre todo de pulsiones y emociones¹⁸ que ocurren en los procesos sociales e históricos y dependen de ellos. En lugar de refugiarse anticipadamente en certezas propagadas por alguna autoridad, hay que dar pasos difíciles y a veces contradictorios para lograr conocimientos; muchos de ellos se desarrollan a partir de diálogos. Una vez más, subrayo explícitamente que el fundamentalismo no consiste en determinados contenidos de pensamiento, sino en ciertas *actitudes existenciales* y formas de pensar.

No podemos librarnos de una *alienación básica*, propia de nuestro desgarramiento interior constitutivo. Es imposible negar —usando palabras extremas— que el mundo mismo explotaría —o explotará— cuando todo aquello que se cree verdadero sea reconocido como tal, y más grave aún, cualquier voluntad fuese permitida. Sería una expresión evidente de aquello que exponemos aquí como modo de pensamiento fundamentalista. Metafóricamente hablando, podemos designar a la alienación básica como el «pecado original»: o pecamos contra lo absoluto —los ateos no reconocen condición sobrenatural de validez eterna—, o pecamos *contra la vida*, contra el goce y los placeres de este mundo. En el primer caso somos *blasfemos*, en el segundo somos culpables de una *actitud denigradora frente al mundo* por los pecados que cometemos. De la primera manera pecamos contra lo que vale en la vida, lo que equivaldría a un culto del sufrimiento —como el «exceso de santidad» atribuido burlescamente

¹⁷ Antes de Freud, David Hume (1711-1776) escribió líneas rescatables sobre la decrepitud de la razón humana. Por cierto, en Hume también encontramos semejanzas con la teoría de las pulsiones de Freud.

¹⁸ Esto significa que el pensamiento depende del cuerpo. Ya lo sabían los griegos, quienes desarrollaron una medicina en la que los humores corporales determinan temperamentos, personalidades, enfermedades... y diversos estilos de pensamiento.

a Blaise Pascal por Julian Huxley—; de la segunda manera, nos convertiríamos en hipócritas que pecan contra el «espíritu santo».

Las líneas anteriores constituyen un intento de desencantar el dogma teológico del pecado original y plantear una pregunta aún sin respuesta: ¿Existe lo sobrenatural? Aunque más bien, desde la perspectiva de la antropología filosófica la pregunta tendría que hacerse así: ¿Cómo reacciona el hombre cuando es confrontado a sus propios límites, cuando es confrontado con su muerte?

EL PSICOANÁLISIS COMO MÉTODO DIALÉCTICO

Si consideramos los elementos inherentes al fundamentalismo, observamos que el método arreligioso del psicoanálisis —dialéctico, finalmente— es su adversario natural. Recordemos aquí la atrevida hipótesis de que cualquier religión de allendidad entraña el germen del pensamiento fundamentalista.¹⁹ La protección ofrecida por la religión es explícitamente desmantelada por Freud, cuando identificó la esencia de ésta: «Es cierto que el creyente es en alto grado inmune a los riesgos de ciertas enfermedades neuróticas: al aceptar una neurosis general que le libera de la tarea de desarrollar una neurosis personal» (1927, p. 367). Páginas antes anotó: «Pero tal como están, estas ideas [las religiosas, en el sentido más amplio] son apreciadas como la posesión más importante de la cultura, como lo más valioso que le puede ofrecer a sus integrantes, mucho máspreciado que todas las artes [...] Los hombres piensan que no pueden soportar la vida si no le dan a estas ideas el valor que las mismas reclaman» (1927, p. 342).

La lógica dialéctica del psicoanálisis²⁰ encuentra contradicciones ahí donde el pensamiento fundamentalista sólo advierte verdades eternas e incuestionables, y por tanto ninguna problemática. Para el fundamentalismo el conflicto se encuentra *afuera*, con los que piensan y creen en algo diferente. Dicho metafóricamente, el fundamentalismo no contempla que la noche engendre al día, ni el día a la noche, como tampoco los conceptos de norte y sur, entre otros muchos, que se condicionan recíprocamente. Mientras que para la dialéctica

¹⁹ El ateísmo oficial impuesto en la Unión Soviética fue delineado con rasgos claramente fundamentalistas.

²⁰ La dialéctica no descarta la lógica formal, pero la comprende como algo insuficiente y sospechoso. Freud lo explica así: «¡La filosofía [...] comete un error al sobrevalorar la fuerza cognitiva de nuestras operaciones lógicas!» (1933b, p. 173).

cualquier frontera es porosa, para el fundamentalismo la separación es radical, absoluta. El fundamentalismo busca certezas totales e inamovibles, mientras que, para la dialéctica, todo son procesos dinámicos (Schraml, 1963) que balancean las alteraciones producidas por las contradicciones de todo cuanto existe. Gabel (1964, 1973), psiquiatra marxista, ve en este abordaje un procedimiento favorable para la conservación de la salud mental. En sus investigaciones con pacientes seriamente perturbados, este autor destaca el hecho de que, por lo menos a nivel fenomenológico, el núcleo de su «enfermedad» estriba en que éstos mostraban incapacidad para pensar en forma dialéctica. Incluso, Gabel lanza la osada hipótesis de que no sólo en la esquizofrenia, sino en el centro de toda perturbación psicopatológica, encontraremos componentes *a-dialécticos*, es decir, un estilo de pensamiento cosificado, o sea, que maneja los conceptos como si fueran cosas (1964, p. 181).²¹

La dialéctica está fundada en interpretaciones provisionales: lo que para el fundamentalismo es una base fija e incuestionable, para la dialéctica es la instigación para realizar nuevas indagaciones. En tanto que método dialéctico, en el psicoanálisis los dos polos de una relación de contrarios se permean mutuamente. Este modo de pensamiento postula «que causa y efecto son ideas que se diluyen sólo en la aplicación a un caso único y su contexto general, en la aplicación de la acción recíproca universal en que causa y efecto cambian de lugar continuamente. Aquello que aquí y ahora sea el efecto, luego es la causa y viceversa» (Engels, 1983, p. 22). De acuerdo con lo anterior, es imposible trazar una imagen del mundo con divisiones estrictas, como bien y mal, ilustrado y no ilustrado, correcto y falso; tampoco funcionan conceptos como fundamentalista y no fundamentalista.

Tenemos que asumir la pesada carga de no perder de vista nuestra insuficiente capacidad cognitiva y racional. Así lo formuló Freud en su teoría de la ambivalencia, la cual postula que en la vida anímica todas las contradicciones pulsionales y emocionales están presentes simultáneamente; no hablemos ya de su interpretación del mundo, altamente abarcadora, relativa a la compleja

²¹ Gabel se apoya en la *Historia y consciencia de clase*, de Georg Luckács, en los representantes del análisis existencial (*Daseinsanalyse*), como Viktor von Gebattel, Medard Boss y Ludwik Binswanger, así como en los de la fenomenología, como Eugen Minkowski y Erwin Strauss. Todos estos autores, por cierto, no descartan los postulados propios del psicoanálisis freudiano.

interacción entre eros y tánatos. Su obra completa se distingue por varias perspectivas dialécticas centrales, como la siguiente formulación temprana y aguda: «En medio de la contradicción entre lo que llamamos realidad y lo que deseamos que sea real, se juega toda nuestra vida psíquica» (carta a Fließ del 19 de febrero de 1899; Freud, 1950). Algunos años después, Freud mismo apuntaba:

también debemos cuidarnos de escandalizarnos frente a esta contradicción; tales pares emocionales conforman, en general, la vida emocional del hombre. Si fuera diferente, tal vez no habría represión y neurosis. Estos contrarios emocionales —de los que el adulto normalmente sólo cobra consciencia en caso de la más ferviente pasión amorosa, hasta que uno de los polos logra someter al otro— coexisten pacíficamente en la vida anímica del niño, por un tiempo (Freud, 1909, p. 347).

La explicación de Freud sobre ciertos síntomas como un compromiso entre *ello* y *super yo*, son prueba de su pensamiento dialéctico: «Cuando los síntomas pueden servir tanto a la satisfacción sexual como a su contrario, esta ambigüedad o polaridad tiene una causa excelente en su mecanismo mismo [...] pues es [...] resultado de un compromiso, de la interferencia de dos pulsiones contrarias, y representan tanto lo reprimido como lo represor» (Freud, 1916a, p. 311). También sus ideas sobre los sueños deben entenderse en forma dialéctica. El trabajo del sueño consiste en anular «el material reprimido de su contrario» (Freud, 1900, p. 342).

Otras expresiones del enfoque dialéctico del pensamiento de Freud se encuentran en la perspectiva con la que aborda su teoría de la cultura —que constituye su núcleo—, en sus elaboraciones sobre el chiste, sobre los actos fallidos, sobre los sentidos contrarios de las palabras antiguas, y en su ensayo sobre la negación. El compendio de la perspectiva dialéctica freudiana está condensada en su famoso comentario: «En lo inconsciente no existe el “no”; los contrarios se funden. Apenas por el mecanismo de la represión se introduce la negación» (Freud, 1918, p. 113). Terminemos esta parte con una cita más: «En la vida anímica tal vez hay lugar para las tendencias opuestas, para contradicciones que están una al lado de la otra; posiblemente la dominación de una noción sea precisamente la condición para que su opuesto sea inconsciente» (Freud, 1916a, p. 145).

A causa de las influencias culturales y de la formación profesional que ha recibido, tanto en India como en Inglaterra, el psicoanalista hindú Sudhir Kakar

ha promovido el modo de pensamiento dialéctico.²² Con herramientas psicoanalíticas detecta en la cultura hindi una tendencia a la dialéctica. En ese país

hay pocas cosas con validez universal y nadie puede definir lo universal de manera definitiva. La gente se contenta con una cierta ignorancia, no piensa en las categorías de correcto y falso, no distingue entre actuar de manera correcta y actuar de manera equivocada [...] La imagen del propio cuerpo [...] corresponde a un intercambio perpetuo entre el Yo y el ambiente que lo rodea. Si el cuerpo está abierto, también los límites del Yo lo están (Kakar y Holl, 2006).

De acuerdo con las investigaciones de Kakar (1991), el ciudadano común y corriente de la India posee una *identidad más elástica* que en otras culturas. Por eso se dan menos casos de esquizofrenia ahí que en Occidente. La misma persona que en India podría ser declarada santo, en nuestro ámbito cultural podría ser considerada esquizofrénica, y viceversa. Clément y Kakar (1993) estudiaron el caso de una mujer en Francia diagnosticada con locura,²³ que en la India hubiera sido considerada santa.

Para el psicoanálisis no existe una imagen del hombre o del mundo que sea totalmente fija. Es bien sabido que Freud rehusó ligar el psicoanálisis a cualquier visión del mundo predeterminada. Cuando se habla de psicoanálisis, Sigmund Freud —tal como Ernst Bloch, por cierto— insiste en que debe resistirse el aspecto definitivo inherente al concepto de la visión del mundo (*Weltanschauung*). Freud, como biólogo, asume la idea de la provisionalidad con toda seriedad, provisionalidad debida a la filogénesis. Como especie, el *homo sapiens* está sometido a los cambios del ambiente que lo rodea, los cuales explican su situación actual y apuntan vagamente a cierto desenlace futuro. En pocas palabras, no existe ninguna esencia definitiva en el hombre, porque no existe ningún medioambiente definitivo. Desde este punto de vista y a partir de consideraciones metafísicas o religiosas, el hombre sólo sería una especie más maleable de lo que estamos acostumbrados a suponer.

Comparado con los demás animales, el hombre es proclive a la agresión en mayor grado, y parece que sólo por medio de la ilustración puede ser con-

²² Otros autores que han insistido en el aspecto dialéctico del psicoanálisis son Caruso (1962), Fischer (2005), Bleger (1958), y Binswanger (1942).

²³ Se trata de Madeleine Le Bouc, tratada por Pierre Janet.

ducido por otro camino. Por lo tanto, no se puede hablar de una esencia buena o mala del ser humano, solamente de características y comportamientos nocivos o benéficos. Freud aborda esta idea en el pequeño ensayo «Lo perecedero» (1916b), y en el texto «De guerra y muerte. Temas de actualidad» (1915). Para Freud, que escribió estas obras bajo la impresión devastadora de la primera gran guerra europea del siglo xx, ésta fue, precisamente, la que comprometió nuestra «vida pulsional en bruto» (Freud, 1916b, p. 360).

EL ESCÁNDALO DE NUESTRA IGNORANCIA

Debido a que con inusitada frecuencia surgen nuevos conocimientos, nos encontramos inmersos en un estado permanente de humillación narcisista. Por medios matemáticos se ha demostrado que nos volvemos cada vez más ignorantes. Esta humillación, que aquí quiero llamar la «quinta» humillación, se puede sumar a las otras tres humillaciones famosas descritas por Freud, y que la humanidad tendría que asimilar. Las primeras tres pueden resumirse en los siguientes nombres: Copérnico, Darwin y Freud; Marx sería la cuarta. Y todas ellas de difícil asimilación.

Para contrarrestar esta creciente ignorancia nos refugiamos en la ilusión de que podemos compensarla —aunque no definitivamente— por medio de internet. Desde luego, internet marca un progreso enorme y bienvenido, pero esto no debe engañarnos sobre el hecho de que aún queda pendiente la confrontación necesaria con nuestra ignorancia, así como la indagación relativa a sus complejos e inconscientes modos de operar.

Debido a nuestra creciente ignorancia, poco a poco nos volvemos extraños en el mundo, de la misma manera que aquél que viaja a un país con otra lengua, moneda, costumbres... en una palabra, cultura. No es una coincidencia que la globalización —que obedece de por sí a intenciones expansionistas e imperialistas— sea también una maniobra para atenuar nuestro miedo a la ignorancia: así el mundo no parece tan extraño, puesto que en el más remoto y extraño lugar podemos encontrar la lengua franca o la acostumbrada *coca-cola*. Ya se han escrito numerosas y brillantes páginas sobre la tendencia perseverante de homogeneización que pone en riesgo cualquier tipo de diversidad. Algunos

Europeos han señalado, además, los peligros del eurocentrismo tradicional.²⁴ Cualquier eurocentrismo que no permite la fertilización por otras culturas tendrá graves y negativas consecuencias para Europa misma. Esta es una repetida queja y denuncia de los intelectuales no europeos. Mencionemos entre muchos otros a Amin (1989), Said (2002) y Alatas (2005). Entre los freudianos se cuenta, por ejemplo, Morgenthauer, Parin y Parin (1983).

La ignorancia es una limitación para nosotros, nos confronta cotidianamente con las debilidades de nuestro aparato cognitivo, y por consecuencia a las dificultades de captar nuestra inserción en la naturaleza; ese es el verdadero problema. Nuestra ignorancia, pues, es la ignorancia de nuestra ignorancia; de hecho, sería insostenible descubrir sus verdaderas dimensiones. Demasiado reconocimiento de nuestra ignorancia sería letal para nuestra psique.²⁵ En este orden de ideas, el apoyo que otorga la fe —en el sentido más amplio del término— desaparecería, lo cual nos asfixiaría, literalmente.

¿Qué efecto tienen las afirmaciones expuestas sobre nuestras dificultades de aprendizaje? Un maestro capaz de cobrar consciencia de su propio miedo a la ignorancia está mucho mejor preparado para reconocer el miedo de los alumnos y ayudarles a manejarlo. Las medidas pedagógicas meramente «técnicas» no sirven cuando colindan con ofertas equívocas e inconscientes:²⁶ se trata de la famosa «doble liga» (*double-bind*) (Bateson, Jackson y Haley, 2002, p.

²⁴ El viejo ensayo de Novalis, *La cristiandad o Europa* (2009), en el que aboga por el cristianismo como una religión unificadora —con cierto tono soberbio imposible de ignorar—, alcanza una nueva actualidad frente a los desarrollos en la Unión Europea (Neue Rundschau, 1996, núm 3). Europa está demasiado intrincada con el cristianismo o, como lo dice el europeo Eckhard Nordhofen, «Europa es más cristiana de lo que los europeos saben» (1997). La historia mostrará si el cristianismo es la perdición o la bendición para Europa. Para Nietzsche y para Freud es la perdición. Nietzsche considera que el cristianismo, a pesar de sus efectos secundarios en arte, música y arquitectura, es «una mancha en la historia de la humanidad» (Deschner, 1986, p. 167). Como cualquier religión, el cristianismo es para Freud una ilusión difundida, un narcótico, psicología proyectada al exterior, locura... En el sentido de lo expuesto por Nordhofen, una de las diferencias básicas entre Europa y otros continentes (África, Asia, Latinoamérica y Oceanía), es que es el único que ha estado bajo la influencia del cristianismo desde hace dos mil años. Esto vale en menor grado para el norte de Europa.

²⁵ Esta idea es recurrente en la obra de Dostoievski.

²⁶ Esto vale en la misma medida para la técnica psicoanalítica y para el arte de gobernar.

125), altamente nociva para la salud mental. Las mejores medidas pedagógicas siguen una línea estructural que excluyen posibles ofertas equívocas implícitas. Los mejores pedagogos son aquellos que, con actitudes básicas sanas, desarrollan el arte de moverse como peces en el agua en las dinámicas de las situaciones de aprendizaje. En mi opinión, una actitud básica sana puede evitar aprovecharse del otro para fines propios, conscientes e inconscientes.

TRES DIFERENTES FORMAS DE ANGUSTIA FRENTE A LA IGNORANCIA

Simbiosis y maniobras de encubrimiento como forma de manejar la angustia frente a la ignorancia

Una de las perturbaciones de aprendizaje más comunes se deriva de la perduración de la relación simbiótica con la madre en la fase más temprana de la infancia. El recién nacido no necesita saber nada, porque gracias a dicha simbiosis está protegido por la «sabiduría» de la madre, de la misma manera que el hombre religioso se puede sentir protegido por la sabiduría de la iglesia/institución. Las primeras dificultades del niño para hablar son por todos conocidas. Ocurren cuando éste todavía se encuentra demasiado ligado a la madre, es decir, cuando la relación simbiótica es aún muy fuerte. En esta fase, la madre asume la capacidad comunicativa del niño, habla por el niño, o las palabras del niño no son más que las palabras de la madre. Una relación muy estrecha entre ambos es la base de ese tipo de fenómenos, los cuales ocurren en determinadas fases y no son necesariamente patológicos. En muchos casos se presentan angustias, como el miedo a la escuela o el miedo a la separación en general. La experiencia clínica muestra que después de la adolescencia, entre más estrecha es la relación con la madre, más difícil se vuelve el aprendizaje de una lengua extranjera.

La dimensión simbiótica influye también en el juego dialéctico de dar y recibir, ya sea de manera benéfica o nociva; es decir, afecta la retención de lo aprendido, los hábitos alimentarios y el control de esfínteres. Si la relación con la madre perturba al niño en la retención de lo aprendido, en la escuela va a mostrar los mismos patrones de perturbación. No hablamos de otra cosa que del difícil y largo proceso de individuación.

Buxbaum (1970) expresa la misma idea: «La dificultad general de aprender algo nuevo es una perturbación de las funciones del yo que todavía se encuentra parcialmente anclado en la relación simbiótica con la madre» (1970, p. 84). Esto recuerda a las fusiones místicas que con frecuencia se dan entre fundamentalistas de diversa índole, quienes encuentran puerto seguro en el apego a dogmas inexpugnables. La fusión con la madre, ya sea la madre naturaleza, la madre iglesia o la «divinidad» progenitora, entraña un sentimiento de omnipotencia. Éste se origina en la fe —vía identificación— que se tiene respecto de la naturaleza, con la madre o con la divinidad. «Al construir una autoridad que está por encima de todo, caigo bajo su protección; cuando la defiendo, me defiendo también a mí mismo». Al respecto, las palabras de Nietzsche son más agudas: «Nuestra fe en otros delata en qué quisiéramos creer en nosotros mismos» (Nietzsche, 1967g, p. 581). Con esto se cierra el círculo de una interacción progresiva que sirve de modelo para cualquier fenómeno de masas y, como vimos aquí, para cualquier fenómeno de relación simbiótica.

De vuelta al caso del proceso de aprendizaje, cuando el niño está separado de la madre carece de la omnipotencia que proviene de ella, se siente desprotegido, mientras que antes se sentía a salvo: el niño que queda demasiado ligado a la madre carece de la condición obligada para el aprendizaje; en otras palabras, la consciencia de la importancia vital de aprender cosas nuevas.

Para el recién nacido, el origen de toda certeza es la madre. Algunos autores hablan de confianza básica (Erikson, 1963). No en vano Freud relacionó la infancia con la religión, y la caracterizó como una de las fases del desarrollo humano. En las religiones se sabe, supuestamente, todo sobre el fundamento de la vida, y «se sabe» que todo ocurrirá para bien.

LA INHIBICIÓN DE LA CURIOSIDAD SEXUAL COMO FUENTE DE ANGUSTIA

Un obstáculo clásico para el aprendizaje es el mal manejo de maestros y de alumnos respecto a la sexualidad, la propia y la ajena. Si entre maestros y niños la sexualidad está cargada de angustias y de prohibiciones, surgen dificultades para el aprendizaje; en Occidente estos casos no son la excepción. Aumentar los conocimientos sobre la sexualidad constituye un proceso de aprendizaje básico que está relacionado con emociones fuertes y pulsiones afectivas, que asimismo

incluyen pulsiones parciales. Las pulsiones sexuales y el conocimiento van de la mano.²⁷ Esto tiene consecuencias importantes.

En «Tres ensayos sobre la teoría sexual» (1905), Freud estudia la conexión entre la curiosidad en general y la curiosidad sexual. El niño se pregunta —y en el mejor de los casos pregunta a los padres— por qué crece un nuevo niño en el vientre de la madre, e incluso se hace muchas otras preguntas importantes para él, como si la madre lo querrá una vez que haya nacido el otro niño. Frente a tal situación, muchas veces los padres reaccionan con angustiosas verdades a medias, con mentiras o incitan fantasías absurdas que pueden ser una carga de graves consecuencias para el niño; y ambos —padres e hijos— pierden una excelente oportunidad de insertarse de manera satisfactoria en el amplio mundo del aprendizaje, que además podría ayudar a la constitución del *yo*. Desde luego, no se trata sólo de enseñar «informaciones correctas», sino de transmitir patrones relacionales y actitudes básicas hacia la realidad. Miles de veces se ha señalado que una actitud malsana de maestros y padres hacia su propia sexualidad, puede tener consecuencias desastrosas para la vida anímica de los niños, para las instituciones y para la sociedad en general. En estos casos, para el niño, el aprendizaje —no sólo sobre la sexualidad— adquiere una connotación nociva de intocabilidad angustiosa y de confusión. Estamos hablando de *tabúes*. Entre otros, un daño básico es la pérdida de confianza del niño en el adulto. Más todavía: de continuo, al niño o al adolescente se le castiga por dar muestras de este déficit de confianza, de la misma manera que sucede en las iglesias, sectas o instituciones que castigan o eliminan a sus miembros que han perdido la confianza en la autoridad.

Frecuentemente, en la escuela se solidifican las confusiones que tuvieron origen en la familia. En un artículo sobre el eros en la escuela, Lühmann señaló que

da la impresión de que la escuela fue fundada para sofocar cualquier expresión de sexualidad y enamoramiento, para expulsar los deseos y con ello también el deseo de aprender. De acuerdo con esto, la escuela, creada supuestamente para propiciar el aprendizaje, en realidad lo sofoca (1995, p. 108).

²⁷ Aunque de forma ambigua, esto se dice también en la Biblia.

La escuela parece tener también la finalidad de domesticar al niño y convertirlo en cómplice del maestro en sus represiones. El niño no sólo despierta amor entre los adultos, también provoca miedo. Al respecto Freud señaló:

Si los educadores tuviesen la intención de sofocar cuanto antes la capacidad del niño para ejercer pensamientos propios, ciertamente lo lograrían a través del dañino camino de inhibir el acceso al conocimiento de su sexualidad, recurriendo a los cómodos caminos propios de la religión que suprimen cualquier instrucción respecto a la sexualidad (1907, p. 25).

De esta manera queda claro que los educadores propician el modo de pensamiento fundamentalista, y fomentan efectos que inhiben un pensamiento propio y libre; se consigue una descalificación de cualquier duda o reflexión. Todo esto conduce, ni más ni menos, a la prohibición de pensar: toda potencial indagación queda bloqueada, con lo cual queda gravemente inhibida la capacidad de proseguir el camino que amplía el conocimiento propio, el escepticismo, el pensamiento dialéctico.

Las explicaciones sobre la sexualidad que los adultos suelen proveer están impregnadas del mismo esquema autoritario inhibitorio de la educación sexual que ellos recibieron. *Mutatis mutandis*, en la historia de la filosofía se encuentran estructuras y caminos parecidos. Sin caer en simplificaciones, seguramente existe una relación entre el desarrollo del niño y el desarrollo cultural.

La envidia como freno a la capacidad de aprender

Recordemos aquí que los procesos identificatorios constituyen la *via regia* del aprendizaje. Durante los primeros tres años de vida, este camino es casi el único que se recorre. La diferenciación entre sujeto y objeto es punto de partida para el surgimiento de la envidia que, según Klein (1957), es una expresión pulsional fuerte que aparece muy pronto en la vida.

En el núcleo del sentimiento de envidia está la dificultad de aceptar las virtudes y capacidades del otro. Sobre esta base se intenta devaluar al otro de manera agresiva, destruirlo; empero, así se bloquea la posibilidad de aprender del otro. La identificación y el amor relacionados con esa posibilidad son una premisa importante para el aprendizaje y para la capacidad de abrirse an-

te al mundo. En este sentido, Ekstein y Motto (1969) afirman en el título mismo de su obra que «aprender por amor lleva al amor por el aprendizaje». El ser humano no está enteramente sujeto a los comportamientos heredados. «Ahí se muestra el cambio increíble que distingue el ser humano de los demás seres vivos y lo vuelve un ser con posibilidades de abrirse al mundo (*Weltoffenheit*)» (Caruso, 1957, p. 35).

Esta predisposición biológica, no presente para siempre, debería desarrollarse en el individuo en mayor medida a través de una educación abierta. Para poder aprender del otro y estar abierto para el otro, se requiere de la capacidad de controlar y restringir la envidia propia. «La aceptación de los conocimientos del otro atenúa indirectamente el miedo a mi ignorancia: el otro y sus reservas de conocimientos pueden ser muy útiles para mí». La necesidad de abrirse al mundo —o, en otras palabras, mantenerse abierto al mundo como polo opuesto al fundamentalismo— se puede promover u obstaculizar desde la infancia.

NOTAS FINALES SOBRE LA «NECESIDAD DE SER SALVADO»

Sostengo aquí que el fundamentalismo muestra rasgos claros de una sublevación contra la ideología y demás expresiones de los Tiempos Modernos, y como subraya Hall (1999), contra la globalización. Sin embargo quiero destacar dos aspectos más: por un lado, la búsqueda de seguridad existencial que ansía una brújula que señale caminos y metas fijos; por el otro, algo que casi no he mencionado: la *necesidad de salvación* que proviene de nuestra vulnerabilidad extrema, a pesar del progreso tecnológico o incluso condicionada por él.

La *necesidad de salvación* constituye el núcleo de cualquier religión. Según este postulado, el Dios o los dioses nos librarán —finalmente— de nuestra existencia precaria y dolorosa, y de nuestro estado supuestamente pecaminoso. El catolicismo habla del pecado original, que Freud interpreta como un mito con semilla histórica, mientras que Schopenhauer lo entiende de manera alegórica. Hoy los dioses cuentan con la ayuda de la tecnología, en tanto que «diosa» pagana, la cual ha sido glorificada apresuradamente. Pero a menudo mienta, ofreciéndonos una seguridad inalcanzable.

El supuesto de la salvación de todos los humanos por Cristo es el fundamento del cristianismo. Seguramente no es la única religión que lo aclama, pero

sus elaboraciones sobre promesas en general y a propósito de la salvación, son altamente diferenciadas. La salvación prometida por Cristo no sólo es la realización definitiva del reino de Dios en la tierra, sino también el motor psicológico en las almas de sus feligreses. Nietzsche convierte la «verdad» en su contrario: habla de la mentira religiosa, «dañina e hipócrita», en cuanto que pretende poseer la verdad absoluta. En términos de «La Revelación», tal blasfemia es considerada, desde luego, una mentira nociva de un escritor nihilista. Sin embargo, una pregunta lacerante queda abierta: ¿En qué medida podemos soportar conscientemente la carga de nuestra vulnerabilidad existencial, de nuestra ignorancia? ¿Nos convertiremos todos en sacerdotes iniciados en misterios, tal como aquellos que en la Antigüedad clásica eran designados *mistagogos*?

La historia está repleta de arquetipos de Cristo. Mencionemos a San Antonio, entre muchos otros. De él se dice que señala el camino hacia el paraíso, y es comparado con Moisés, quien guió el camino a Canaán. En el caso de San Antonio, Moisés representa un paso de éste camino a Cristo. La vida de este último es representada también como el cumplimiento de una historia universal que lleva a la bendición. También «Carlomagno se entiende como un nuevo David; y como David, pertenece al tipo salvador, Carlomagno identifica su reino con el reino de Cristo» (Haug, 1987, p. 181).

No quiero dejar de lado el comentario amargo y acertado de Fülöp-Miller:

Los maestros de la promesa han fracasado uno tras otro [...] Mientras el anhelo de seguridad, felicidad y salvación siga vivo, una y otra vez se confirma la «omnipotencia del pensamiento» con que los primeros hombres se defendieron exitosamente de los terrores de la naturaleza [...] ¡La realidad traiciona cruelmente a los pobres humanos desprotegidos que anhelan ser liberados de su miseria! Con frío cinismo, la experiencia mutila cualquier delirio de ser salvados (1934, p. 75).

Tal vez haya que coincidir con Freud, cuando señala que la tarea de vivir sin religión es difícil en extremo, puesto que excluye la esperanza de la salvación sobrenatural. Nos deja inermes frente a los problemas existenciales, nos deja huérfanos frente a una naturaleza que no entendemos.

La desgracia siempre engendra el deseo de ser rescatado —o salvado—, pues ¿quién ha deseado jamás que lo salven de la felicidad? El miedo a la enfermedad, al sufrimiento, a la pérdida de amor, a lo impredecible de las fuerzas

naturales, queda como manifestación del temor original: la situación existencial del sujeto (véase Mannheim, 1995) es la mejor partera de ideologías. No hay que sorprenderse, pues, de la floración de todo tipo de fantasías de salvación que nos traslada a una credulidad extrema, propia de la infancia, de la cual no acabamos de salir.

Las direcciones opuestas —la que está centrada en este mundo y la que está concentrada en el más allá— contienen la esperanza de cambiar las condiciones del mundo, para reducir o incluso terminar con el sufrimiento humano. Entiendo el sufrimiento humano como un sinónimo de injusticia, entre otros, mientras que la salvación significaría —en tan diversas religiones como el cristianismo, el brahmanismo o el budismo— la reconstrucción de la justicia y la felicidad absolutas. Sin embargo, el mundo justo y feliz se ubicaría en otro mundo, en otra vida, no en ésta.

La angustia existencial nos seduce para considerar a «nuestra verdad» como algo eterno y de validez universal —pero todavía más grave—, para imponerla a los demás. Al final queda una interrogante, si «el reino de la oscuridad», la desgracia y la miseria, que está en boca de tantas religiones, no es —por lo menos en parte— una oscuridad que las mismas religiones han engendrado. Nadie más que los mismos humanos pueden resolver poco a poco esta situación, aunque de los deseos cumplidos y los problemas resueltos surjan nuevos deseos y problemas.

¿Quién puede declararse libre de la inclinación fundamentalista de considerar las opiniones propias como la meta final del conocimiento? No olvidemos que las opiniones, las convicciones, las imágenes del mundo y también las religiones son medios de orientación que nos ayudan a darle sentido a la vida. La búsqueda de metas razonables y de actuaciones oportunas necesita estar arraigada en convicciones y opiniones, que generalmente defendemos firmemente. Freud no sólo enumeraba las «relaciones de poder desiguales», obvias en los conflictos específicamente humanos, sino también las diferentes visiones del mundo —las ideologías— que llamó «conflictos de opinión» (Freud, 1933a, pp. 14, 16).

En este contexto, Walter Burkert, estudioso de las religiones y filólogo, ha señalado detalladamente los «patrones básicos de concepciones divergentes de la sociedad», que se derivan de las «categorías básicas para entender el mun-

do» (citado en Groh, 2004).²⁸ Estos patrones divergentes son, evidentemente, los factores primordiales pero encubiertos que desencadenan las guerras. Está en juego la oportunidad de sobrevivencia de la civilización misma; eros y tánatos son, a final de cuentas, los protagonistas. En este sentido es bien sabido que Freud en absoluto se mostró seguro de que eros resultase victorioso. El resultado final será obra de los hombres...

Anotemos aquí que no existe una delimitación infranqueable entre bien y mal, como tampoco la hay entre eros y tánatos. Este es el punto de partida de la perspectiva dialéctica, que trata de integrar los dichos polos opuestos. Cuando no se cuenta con la tolerancia para soportar las tensiones que surgen de una realidad construida a base de opuestos, entonces

puede darse la negación del conflicto a través de la *externalización* [de uno de los polos]. Los conflictos y la colisión de valores [*conflictos de opinión* según Freud], agudizados en la época moderna, *se trasladan al exterior de las luchas sociales, políticas e ideológicas, y se cargan de violencia y pretensiones de poder*» (Will, 2009, p. 1052).²⁹

El pensamiento dialéctico asume la condición precaria del conocimiento humano, la cual se halla en enormes dificultades. Vale por ello recordar la frase de Freud arriba citada: «En medio de la contradicción entre lo que llamamos realidad y lo que deseamos que sea real, se juega toda nuestra vida psíquica».³⁰

Traducción del alemán: Herdis Wawretzko.

Revisión: Raúl Páramo, Bárbara Gama y Ricardo Ávila.

²⁸ Aquellos que han estudiado los mitos, como Blumenberg, reconocen en ellos patrones básicos del pensamiento: «Los patrones básicos de los mitos son tan significativos, tan válidos, tan afables y tan conmovedores en todos los sentidos, que vuelven a convencernos una y otra vez. Siguen constituyendo el material más útil en la búsqueda de situaciones elementales en la existencia humana» (1996: 166). También Freud reconoció la fuerza de los mitos y la explicó, por lo menos en parte, de la siguiente manera: «la mitología griega [Edipo] retoma una compulsión reconocida por todos, porque todos han sentido su existencia en ellos mismos» (carta de Freud a Wilhelm Fließ, 15 de octubre de 1897, citado en Blumenberg, 1996: 167).

²⁹ Las cursivas son mías.

³⁰ Carta de Freud a Fließ del 19 de febrero de 1899 (Mason, 1986).

Bibliografía general

En el sitio web de Raúl Páramo (<http://www.raulparamoortega.de>) se encuentran sus textos para consulta.

- Adorno, Theodor W. (1994). *Justificación de la filosofía*. Madrid: Cuadernos Taurus, 60.
- Alatas, Syed Farid (2005). El eurocentrismo y la necesidad de repensar la enseñanza de ciencias sociales. *Revista del Sur*, 159. Montevideo.
- Alvarez Icaza, Emilio (1998). Don Samuel Ruiz García: Un acercamiento. En *Chiapas: El Factor Religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio*. Revista Académica del Estudio de las Religiones. Tomo II: 117-130.
- Amery, Carl (2002). *Hitler als Vorläufer*. München: Luchterhand.
- Amin, Samil (1989). *El eurocentrismo. Crítica a una ideología*. México: Siglo XXI.
- Anders, Günther (1980). Die Antiquiertheit des "Sinnes". En *Die Antiquiertheit des Menschen*, Tomo II. München: Beck.
- Andreas-Salomé, Lou (2007). *Im Kampf um Gott*. München: DTV.
- (2012): *Aufsätze und Essays*. Tomo 1. München: Hans R. Schwab.
- Arbiser, Samuel (1978). Pacientes con distorsión de predominio semántico. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* (59): 23-35.
- Auer, Martin (1995). *Ich aber erforschte das Leben – Die Lebensgeschichte des Jean-Henri Fabre*. Weinheim: Verlag Beltz & Gelber.
- Augustin, Friedrich (1998). Zwischen Sinn und Un-Sinn. En *Der Blaue Reiter*, 8(2):11.
- Balint, Michael (1999). *Angstlust und Regression*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Bärsch, Claus-Ekkehard (1998). *Die politische Religion des Nationalsozialismus*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Bateson, Gregory, Don D. Jackson y Jay Haley (2002). *Schizophrenie und Familie. Beiträge zu einer neuen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bauriedl, Thea (1982). *Wege aus der Gewalt. Analyse von Beziehungen*. Freiburg: Herder.

- Bayle, Pierre (2003). *Historisches und kritisches Wörterbuch*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- Jason, Berry (2010): *De cómo Maciel hizo su imperio (II)*. En *M Semanal*, 651. México.
- Beuchot, Maurice (1993). La influencia del Renacimiento en la Colonia. En Bonfil Batalla, Guillermo (comp). *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. México: FCE.
- Bilz, Rudolf (1997). *Wie frei ist der Mensch? Paläoanthropologie*. Tomo 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Binswanger, Ludwig (1942). *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Zürich.
- Bleger, José (1958). *Psicoanálisis y dialéctica materialista*. Buenos Aires: Paidós.
- Bloch, Ernst (1969). *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1972). *Über Marx*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Blom, Philipp (2011). Paranoider Hass: Ernst August Wagner 1913. *Süddeutsche Zeitung*, 28 de julio 2011.
- Blumenberg, Hans (1996). *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2006). *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bohleber, Werner (1996). Krieg um Freud. Zur Verschiebung der Freud-Ausstellung in der Library of Congress in Washington DC. *Psyche. Z Psychoanal*, 20(7).
- Bolz, Norbert (1985). Die Gewalt der Interpretation, *Fragmente*, 17/18: 25-47.
- Bonfil Batalla, Guillermo (comp) (1993). *Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México*. México: FCE.
- Britton, Ronald (2009). Religion und Fanatismus. *Psyche. Z Psychoanal*, 63: 907- 924.
- Brocher, Thomas y Christine Sies (1986). Psychoanalyse und Neurobiologie Zum Modell der Autopoiese als Regulationsprinzip. *Jahrbuch der Psychoanalyse*. Libro 10. Frommann-Holzboog.
- Bruns, Georg (2000). Realitätsprinzip, Realitätsprüfung. En Wolfgang Mertens y Bruno Waldvogel (eds), *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Burckhardt, Jacob (2010). Die Kultur in ihrer Bedingtheit durch die Religion. En *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Berlin: W. Spemann.
- Burton, Robert (2006). *Anatomía de la melancolía*. Madrid: Alianza editorial.
- Buxbaum, Edith (1970). *Troubled children in a troubled world*. New York: International Universities Press.

- Cain, Hans-Ulrich (2002). Kaiser und Gott auf römischen Fora. En Franz Reiner Erkens (ed). *Die Sakralität von Herrschaft – Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*. Berlín: Akademie Verlag. pp. 123-141.
- Calegoras, Roy y Luciano Berti (1986). Der traumatisierte Therapeut-Gegenübertragung bei einem schwierigen Patienten. *Psyche*, 40: 971-990.
- Camus, Albert (1963). *El Hombre rebelde*. Buenos Aires: Losada.
- Caruso, Igor (1954). Die Wiener Personalistische Tiefenpsychologie als symbolische Teiler Kenntnis der Person. En *Beiheft I der Sitzungsberichte des Wiener Arbeitskreises für Tiefenpsychologie 1953-1954*. Viena: Copy.
- (1955a). Die Psychologie und unsere Zeit. *Die Psychologie*, 6. Tomo VII.
- (1955b). Übertragung und Symbol. *Acta Psychotherapeutica*, I(3): 33-38.
- (1955c). Persona und Symbol. *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*. III(2-3): 121-124. Würzburg.
- (1957): *Bios, Psyche, Person*. Freiburg: Karl Alber.
- (1962): *Soziale Aspekte der Psychoanalyse*. Stuttgart: Klett.
- (1974). *Psicoanálisis, marxismo y utopía*. México: Siglo XXI.
- (1979). Vorgegebene oder aufgegebene Wahrheit. Was leistet das Entwicklungsdenken? En Franz Dotter, Walter Maklin y Josef Sampl (eds). *Christliche Markierungen Dotter*. Viena: Europa Verlag.
- «Catexis» (2017). *Wikipedia*. Disponible en: <<https://es.wikipedia.org/wiki/Catexis>>.
- Clark, Ronald W. (1981). *Sigmund Freud*. Frankfurt: Fischer.
- Clément, Cathérine y Sudhir Kakar (1993). *Der Heilige und die Verrückte. Religiöse Ekstase und psychische Grenzerfahrung*. München: C.H. Beck.
- Cole, George Douglas Howard (1964). *Historia del pensamiento socialista*. México (F.C.E) Vol. 4, cap. VI.
- Collins, Randall (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Daim, Wilfried (1994). *Der Mann, der Hitler die Ideen gab*. Wiesbaden: VMA-Vertriebsgesellschaft.
- Daniélou, Jean (1957). *El misterio de la historia*. San Sebastián: Ediciones Dinor.
- Deschner, Karlheinz (1986-2009). *Kriminalgeschichte des Christentums*. 10 tomos. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Deutsch, Helene (1925). Psychoanalyse der weiblichen Sexualfunktionen. En *Internationaler Psychoanalytischer*. Viena: Verlag.

- Diccionario de Psicoanálisis*. Disponible en: <[www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis/4038/Anaclitico-\(adj\).htm](http://www.tuanalista.com/Diccionario-Psicoanalisis/4038/Anaclitico-(adj).htm)>.
- Dilthey, Wilhelm (1991). *Weltanschauungslehre – Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. GS, tomo VIII. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dornes, Martin (1999). Das Verschwinden der Vergangenheit. *Psyche*, 53.
- Dostoyevski, Fiódor (1996). *Die Brüder Karamasoff*. München: Piper.
- Dubiel, Helmut (1992). Der Fundamentalismus der Moderne. *Merkur*, 9/10.
- Dürr, Hans Peter (1981). Die Angst vor dem Leben und die Sehnsucht nach dem Tode. En Hans Peter Dürr (comp). *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Tomo I. Frankfurt: Syndikat.
- (2002). *Der Mensch ist das Maß*. Entrevista sobre el tema «Neue Qualität der Arbeit» con Helga Reuter-Kumpmann el 3 de enero de 2002 en München.
- (2004). *Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften*. Disponible en <http://www.langelieder.de/lit-duerr04.html>
- Durkheim, Emile (2001 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán.
- Duveau, Georges (1971). La resurrección de la utopía. En Neusüss, Arnhelm. *Utopia*. Barcelona: Seix Baral, pp. 193-212.
- Dux, Günther (1995). *Geschlecht und Gesellschaft – warum wir lieben*. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- Ekstein Rudolf y Rocco Motto (1969). *From learning for love to love of learning*. New York: Brunner/Mazel.
- Engels, Friedrich (1969). Del socialismo utópico al socialismo científico. En *Obras Escogidas*. México: Editorial Progreso, pp. 401-460.
- (1983). Dialektik der Natur. En *Marx-Engels Werke*, tomo 20. Berlin: Dietz Verlag.
- (1984). Ludwik Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. En *Marx-Engels Werke*, tomo 21, Berlin: Dietz Verlag.
- Erikson, Erik Homburguer (1956). Das Problem der Identität. *Psyche*, X.
- (1963). *Ética y psicoanálisis*. México: FCE.
- Erkens, Franz-Reiner (2002). *Die Sakralität von Herrschaft – Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*. Berlín: Akademie Verlag.
- Etchegoyen, Horacio (1986). *Fundamentos teóricos de la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Eysenck, Hans Jürgen y William Furneaux (1945). Primary and secondary suggestibility: an experimental and statistical study. *Journal Exp. Psychol.* 35: 485-503.
- Feuerbach, Ludwik (1960). *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Sämtliche Werke.* Tomo VIII. Stuttgart Bad-Canstatt: Frommann-Holzboog.
- (1973). Das Wesen des Christentums. En *Gesammelte Werke*, Tomo 5. Berlin: Hg. W. Schuffenhauer, Akademie-Verlag.
- Ferro, Marc (2000). *La colonización. Una Historia Global.* México: Siglo XXI.
- Flader, David y Richard Leodolter Wodak (comps) (1979). *Therapeutische Kommunikation. Ansätze zur Erforschung der Sprache im psychoanalytische Prozess,* Königsstein/T.
- Fichtner, Gerhard (1982). Christus als Arzt. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs. *Frühmittelalterliche Studien*, 16: 1-18.
- Fischer, Gottfried (2005). *Konflikt, Paradox und Widerspruch. Für eine dialektische Psychoanalyse.* Kröning: Asanger Verlag.
- Fischer, Karsten (1999). *Verwilderte Selbsterhaltung.* Berlín: Akademie Verlag.
- Fleck, Ludwik (1980). *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv.* Lothar Schäfer y Thomas Schnelle (eds). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005). *Las palabras y las cosas.* México: Siglo XXI.
- Frankl, Viktor (1959). En *Handbuch zur Neurosenlehre und Psychotherapie.* München: Urban und Schwarzenberg) Tomo IV.
- Freud, Sigmund (1900). Die Traumdeutung. *Gesammelte Werke*, tomos II y III. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1901). Zur Psychopathologie des Alltagslebens. *Gesammelte Werke.* Tomo IV. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1905). Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. *Gesammelte Werke*, tomo V. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1907a). Zwangshandlungen und Religionsübungen. *Gesammelte Werke*, tomo VII. Frankfurt-Main: Suhrkamp, pp. 129-139.
- (1907b). Zur sexuellen Aufklärung der Kinder. *Gesammelte Werke*, tomo VII. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1909). Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. *Gesammelte Werke*, tomo VII. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1910a). Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. *Gesammelte Werke* tomo VIII, Frankfurt-Main: Suhrkamp, pp. 127-211.

- (1910b). Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung. *Gesammelte Werke* tomo VIII. Frankfurt-Main: Suhrkamp, pp. 95-102.
- (1910c). Über den Gegensinn der Urworte. *Gesammelte Werke* tomo VIII. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1911). Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). En *Gesammelte Werke* tomo VI-II. Ed. Anna Freud. *Werke aus den Jahren 1909-1913*. Frankfurt-Main: Fischer (1999), pp. 239-320.
- (1912). Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung. En *Gesammelte Werke* tomo VIII. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1914a). Zur Einführung in den Narzissmus. *Gesammelte Werke* tomo X. Frankfurt-Main: Suhrkamp, pp 137-170.
- (1914b). Der Moses des Michelangelo. En *Obras Completas* tomo X. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1915). Zeitgemäßes über Krieg und Tod. *Gesammelte Werke* tomo X. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1916a). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. *Gesammelte Werke* tomo XI. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1916b). Vergänglichkeit. *Gesammelte Werke* tomo X. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1918). Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. *Gesammelte Werke* tomo XII. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1920). Jenseits des Lustprinzips. *Gesammelte Werke* tomo XIII. Frankfurt-Main: Suhrkamp, pp. 1-69.
- (1921). Massenpsychologie und Ich-Analyse. *Gesammelte Werke* tomo XIII. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1926). Hemmung, Symptom und Angst. *Gesammelte Werke* tomo XIV. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1927). Die Zukunft einer Illusion. *Gesammelte Werke* tomo XIV. Frankfurt-Main: Suhrkamp, pp 325-380.
- (1930) Das Unbehagen in der Kultur. *Gesammelte Werke* tomo XIV. Frankfurt-Main: Suhrkamp, pp. 419-506.
- (1931). Über die weibliche Sexualität. *Gesammelte Werke* tomo XIV. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1933a). Warum Krieg? *Gesammelte Werke* tomo XVI. Frankfurt-Main: Suhrkamp.

- (1933b). Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. *Gesammelte Werke* tomo XV. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- (1950). Entwurf einer Psychologie. *Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902 – Briefe an W. Fließ*. Frankfurt am Main: Fischer.
- (1960). Brief an Stefan Zweig vom 17.10.1937. *Briefe 1873-1939*. Ed. E.L. Freud. Frankfurt-Main: Fischer.
- (1991). Wir und der Tod. *Psyche Jg.* 45:134-139.
- Freud, Sigmund y Sándor Ferenczi (1993). *Briefwechsel*. Tomo I/1. Eds. Brabant/Falzeder/Giampieri-Deutsch. Wien: Böhlau.
- (1996). *Briefwechsel*. Tomo II. Wien: Böhlau.
- Friederici, Georg (1973-1988). *El carácter del descubrimiento y de la conquista de América*. 3 tomos. México: FCE.
- Fülöp-Miller, René (1934). *Führer, Schwärmer und Rebellen. Die großen Wunschträume der Menschheit*. München: F. Bruckmann.
- (1994). *Der heilige Teufel. Die Wahrheit über Rasputin*. Leipzig: Chemnitzer Verlag.
- (1996 [1929]). *Macht und Geheimnis der Jesuiten*. Weisbaden: Fourier
- Füssel, Kuno, Stefan Huber y Bernhard Walpen (1990). Religion. En Hans Jörg Sandkühler (ed). *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Hamburg: Meiner Verlag, tomo III.
- Gabel, Joseph (1964). *Formen der Entfremdung. Aufsätze zum falschen Bewusstsein*. Frankfurt am Main: Fischer.
- (1973). *Sociología de la alienación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gard, Thomas (2010): Sexuelle Ausbeutung auf der Grundlage christlicher Lustfeindschaft. Disponible en: <http://www.freitag.de/community/blogs/tomgard/sexuelle-ausbeutung-auf-der-grundlage-christlicher-lustfeindschaft>
- Gerhardt, Volker (1995). Sinn des Lebens. En Joachim Ritter, Karlfried Günder y Gottfried Gabriel (eds). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe & Co.
- Goethe, Johann Wolfgang (sin fecha). West-östlicher Diwan, Epen, Maximen und Reflexionen. *Goethes poetische Werke*, Tomo 2. Augsburg: Weltbild.
- Goethe, Johan Wolfgang (2003). Maximen und Reflexionen. Aus dem Nachlass. *Gesammelte Werke*. Tomo 2. Augsburg: Weltbild Verlag
- Goppert, Sebastian y Herma Goppert (1973). *Sprache und Psychoanalyse*. Reinbeck: Rowohlt Verlag.
- Goldschmidt, George-Arthur (2006). *Freud wartet auf das Wort*. Zürich: Ammann.

- Götze, Karl Heinz (1986). Der Meistertaschenspieler-Ein Portrait Jacques Lacan. *Das Argument*, (28)159: 678-693.
- Gramsci, Antonio (1962). *Antología*. México: Siglo XXI.
- Groh, Dieter (2003). *Schöpfung im Widerspruch. Deutungen der Natur und des Menschen von der Genesis bis zur Reformation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Groh, Ruth (2004). Negative Anthropologie und kulturelle Konstruktionen. En Aleida Assman, Ulrich Gaier y Gisela Trommsdorff (eds). *Positionen der Kulturanthropologie* (pp. 318-357). Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- Grunberger, Bela (1988). Über den Glauben, en *Narziss und Anubis – Die Psychoanalyse jenseits der Triebtheorie*, tomo I. München: VIP.
- Gruzinski, Serge (1991). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- Gutwinski-Jeggle, Jutta, Gerd Lenga y Wolfgang Loch (1985). Zur Konvergenz linguistischer und psychoanalytischer Textuntersuchungen. *Psyche*, 39(1): 23-43.
- Habermas, Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*, tomo 1; *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, tomo 2; *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1994). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Häckel, Ernst (1951). *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie*. Leipzig: Kröner.
- Hall, Stuart (1999). Kulturelle Identität und Globalisierung. En K.H. Hörning y R. Winter (eds) *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hamann, Brigitte (1996). *Hitlers Wien*. München: Piper.
- Haug, Wolfgang Fritz (1987). Die Zwerge auf den Schultern der Riesen. En R. Herzog, R. Kosselleck (eds). *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- (1999). Dialektik. En *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Berlin: Argument.
- (2002). *Unterhaltungen über den Sozialismus nach seinem Verschwinden*. Hamburg: Inkrit Verlag.
- Heimann, Paula (1950). On countertransference. *International Journal of Psychoanalysis*. (31): 81-84
- Heiss, Robert (1959). *Wesen und Formen der Dialektik*. Köln: Kiepenhauer & Witsch.

- (1966). *Die großen Dialektiker des 19. Jahrhunderts: Hegel, Kierkegaard, Marx*. Köln: Kiepenhauer & Witsch.
- Heringlehner, Ralph (2008). «Religionskritiker Karlheinz Deschner über die Kriminalgeschichte des Christentums». *Main-Post*. Disponible en: <<https://www.mainpost.de/ueberregional/kulturwelt/kultur/Religionskritiker-Karlheinz-Deschner-ueber-die-Kriminalgeschichte-des-Christentums;art3809,4726314>>.
- Herr, Friedhelm (1951). Von der Macht des Christen. *Frankfurter Hefte*, (6)6: 383-394.
- Herrmann, Horst (1998) *Sex und Folter in der Kirche*. München: Orbis Verlag
- Hierdeis, Helmwart (2013). *Psychoanalytische Skepsis – Skeptische Psychoanalyse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hitler, Adolf (1938). *Mein Kampf*. München: Zentralverlag der NSDAP.
- Hitzbleck, Erich (1992). *Welträtsel Natur*. Stuttgart: Hännsles.
- Hoevels, Fritz Erik (2002). *Religión – Delirio colectivo*. Ensayo sobre el psicoanálisis de la religión. Zgorzelec: Ahriman international.
- Huizinga, Johan (1968). *Homo ludens*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Hufnagel, Cordula (1989). Prometheisch/epimetheisch. En Joachim Ritter, Karlfried Günder y Gottfried Gabriel (eds). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Tomo VII. Basel: Schwabe & Co.
- Huntington, Samuel (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Argentina: Paidós.
- Huth, Werner (1996). *Flucht in die Gewissheit. Fundamentalismus und Moderne*. München: Claudius Verlag.
- Irion, Ulrich (1992). *Eros und Thanatos in der Moderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Jacobson, Edith (1974). Despersonalisierung. *Psyche* xxviii: 193-220.
- Jackson, Murray y Paul Williams (2007). «Paranoide Schizophrenie: “Das Radio liebt mich”». *Unvorstellbare Stürme. Eine Suche nach Sinn in der Psychose*. Núm. 22 del *Jahrbuch für Psychoanalyse*.
- Jappe, Gema (1971). *Über Wort und Sprache in der Psychoanalyse*. Frankfurt: S. Fischer.
- Jason, Berry (2010). De cómo Maciel hizo su imperio (II). *M Semanal*, 651.
- Jonas, Hans (1997). *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt: Surhkamp.
- Jüngst Peter y Oskar Meder (1990). Das scheinbare Ende des Martyriums – Der christliche Mythenkomplex auf dem Weg zum staatstragenden Korsett. *FRAG-MENTE* 32/33. Kassel: Wissenschaftliches Zentrum II für Psychoanalyse.

- Juranville, Alain (1994). Melancholie und Mystizismus. *FRAG-MENTE*, 44/45: 115-146. Kassel: Wissenschaftliches Zentrum II für Psychoanalyse.
- Kahl, Joachim (1990). Toleranz. *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, tomo 4. Ed. H.J. Sandkühler. Hamburg: Meiner Verlag.
- Kakar, Sudhir (1991). *The Analyst and the Mystic: Psychoanalytic Reflections on Religion and Mysticism*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kakar, Sudhir (1997). *Die Gewalt der Frommen. Zur Psychologie religiöser ethnischer Konflikte*. München: C.H. Beck.
- Kakar, Sudhir y Adolf Holl (2006). «Über die indische Sicht der Dinge». Adolf Holl im Gespräch mit Sudhir Kakar. *Wespennest*.
- Kant, Immanuel (2000). «Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Drittes Stück». *Sämtliche Werke*, tomo III. Frankfurt-Main: Mundus.
- (2000). «Kritik der Urteilskraft». *Sämtliche Werke*, tomo II. Frankfurt-Main: Mundus.
- Keiler, Peter (1990). «Aneigung». En Hans Jonlk Sandkühler (ed.), *Europäische Enz. zu Philosophie und Wissenschaften*, tomo 1. Hamburg: Meiner Verlag.
- Kepel, Gilles (1991). *Die Rache Gottes*. München: Piper Verlag.
- Kertz, Gustav (2003). «Die Religionsphilosophie Johann Heinrich Tieftrunks: Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Schule (1906)». En <<http://www.archive.org/stream/diereligionsphi00unkngoog#page/n10/mode/2up>>.
- Kimmich, Dorothee (1995). «Liebe». En W. Schneider Hrg., *Lexikon der Aufklärung*. München: C. H. Beck.
- Klein, Hillel (2003). «Die Suche des Überlebenden nach Sinn». *Überleben und Versuche der Wiederbelebung*. Stuttgart: Frommann und Holzboog.
- Klein, Melanie (1957). «Neid und Dankbarkeit». *Psyche-Z Psychoanal*, 11 (5): 241-255.
- Klimovsvky, Gregorio (1986). «Aspectos epistemológicos de la interpretación psicoanalítica». En Horacio R. Etchegoyen, *Fundamentos teóricos de la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Köchele, Hans (1983). «Sprache im psychoanalytischen Dialog». *Texto*, 3/4: 309-327.
- Kogon, Eugen (1949). «Beobachtungen und Bemerkungen». *Frankfurter Hefte*, 4.
- Kohlhammer, Siegfried (1992). «Moralische Erpressung oder: Leben wir auf Kosten der Dritten Welt?». *Merkur*, 46, 9-10.
- Kolakowski, Leszec (1970). *El hombre sin alternativa*. Madrid: Alianza Editorial.

- Kortüm, Hans-Heinrich (1996). «Sexualität und Liebe». En *Menschen und Mentalitäten. Einführung in die Vorstellungswelten des Mittelalters*. Berlin: Akademie Verlag GmbH.
- Kranz, Heinrich (1959). *Handbuch der Neurosenlehre*, tomo II. München: Urban & Schwarzenberg.
- Krauze, Enrique (1999). El Profeta de los indios. *Letras Libres*, 1: 12-32.
- Küchenhoff, Joachim (2010). *Psyche-Z Psychoanal.* Sonderheft 9/10. Schwerpunkt: Depression.
- Kurz, Robert (1995). «Das Ende der neuen Weltordnung». *Zeitschrift für kritische Theorie*. Lüneburg: Klampen.
- Kutter, Peter (1985). *Psychoanalytische Interpretation und empirische Methoden*. Frankfurt: Fachbuchhandlung für Psychologie.
- Krause, Reiner (1979). «Zusammenhänge zwischen psychischer Gesundheit». *Sozialisation und Kreativität Zeitschrift für Psychologie und Psychotherapie*, 27(1).
- Lanas, Robert E. (1975). «Therapeutic Misalliances». *Int. J. of Psychoanalytic Psychotherapy*, 4: 77-105.
- Lebovici, Serge y D. Widlöcher (1980). «Introjection-Incorporation: Mourning or Melancholia». *Psychoanalysis in France*. Nueva York: International Universities Press.
- Levi, Primo (1995). *Ist das ein Mensch?*. München: dtv.
- Lévi Strauss, Claude (1971). «Die Wirksamkeit der Symbole». *Strukturelle Anthropologie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Levitt, Cyril (2010). «Freud, Smith und Feuerbach über das religiöse Opfer». *Psyche-Z Psychoanal*, 64(8).
- (2012). «Sigmund Freud's intensive Lektüre der Schriften Ludwik Feuerbachs». *Psyche-Z Psychoanal*, 5.
- Lewis, Norman (1991). *Die Missionare. über die Vernichtung anderer Kulturen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Link, Jürgen (1990). «“Deutsches” vs. “französisches” Denken?». *Fragmente*, 32/33. *Schriftenreihe zur Psychoanalyse. Von der Liebe zur Nation. Zur Politik kollektiver Identifizierung*. Kassel: Wissenschaftliches Zentrum II für Psychoanalyse.
- Locke, John (1984). «Über Glaube und Vernunft». En Rainer Specht (ed). *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung*, tomo 5. Stuttgart: Philipp Reclam.
- López Piñero, José M. (2006). *Santiago Ramón y Cajal*. Valencia: PUV.
- Lorenz, Konrad (1966). *Über tierisches und menschliches Verhalten*, 2 tomos. München: Piper.

- (1982). *Die Vorstellung einer zweckgerichteten Weltordnung*. München: Piper.
- (1983). *Der Abbau des Menschlichen*. München: Piper.
- Lorenzer, Alfred (1970). *Sprachzerstörung und Rekonstruktion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1974). *Die Wahrheit der psychoanalytischen Erkenntnis. Ein historisch-materialistischer Entwurf*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1981). *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- Lühmann, Hinrich (1995). «Der Knabe Eros geht zur Schule. Übertragungsliebe in öffentlicher Anstalt». *Arbeitshefte Kinderpsychoanalyse*, 20. Kassel: Wissenschaftliches Zentrum II.
- Mannheim, Karl (1995). *Ideologie und Utopie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Marcuse, Herbert (1965). *Eros y la civilización*. México: Joaquín Mortiz.
- (1968). *El fin de la utopía*. México: Siglo XXI.
- Marcuse, Ludwik (1981). *Meine Geschichte der Philosophie*. Diogenes: Zürich.
- Marcos, Silvia (1998). «La presencia de Dios en las culturas. Entrevista con Samuel Ruiz». *Chiapas: El Factor Religioso. Un estudio multidisciplinario de las guerras santas de fin de milenio. Revista Académica para el Estudio de las Religiones*, tomo 2: 33-60.
- Markl, Hubert (1991). *Natur als Kulturaufgabe. Über die Beziehung des Menschen zur lebendigen Natur*. Stuttgart: Knaur.
- Marx, Karl (1848). «Manifest der kommunistischen Partei». *Marx-Engels-Werke*, tomo 4.
- (1852). «Der 18te Brumaire des Louis Napoleon». *Marx-Engels-Werke*, tomo 8.
- (1867). «Das Kapital». *Marx-Engels-Werke*, tomo 23.
- (1945). «Die heilige Familie». *Marx-Engels-Werke*, tomo 2.
- (1956). «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie». *Marx-Engels-Werke*, tomo 1.
- (1971). *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Frankfurt: S. Fischer/ Studienausgabe.
- (1988). «La conciencia mística». En Jacobo Muñoz (ed). *Antología*. Barcelona: Península.
- Mason, Jeffrey Moussaieff (1986). *Sigmund Freud. Briefe an Wilhelm Fließ*. Frankfurt-Main: Suhrkamp.

- Mersch Dieter (2005). «Imagination, Figuralität und Kreativität. Zur Frage der Bedingungen kultureller Produktivität». En *Sic et Non. Zeitschrift für Philosophie und Kultur*. En <www.sicetnon.org>.
- Meyer, Jean (2000). *Samuel Ruiz en San Cristobal*. México: Tusquets.
- Meyer, Thomas (ed.) (1989a). *Fundamentalismus in der modernen Welt*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1989b). *Fundamentalismus. Aufstand gegen das Moderne*. Hamburg: Rororo.
- Miranda, José Porfirio (1983). *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo*. México: Premiá.
- Modena, Emilio (2002). «Religiosität und Gemeinschaftsgefühl». *Mit den Mitteln der Psychoanalyse*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Morgenthaler, Fritz, Paul Parin y Goldy Parin-Matthey (1983). *Die Weißen denken zuviel*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Mühlmann, Heiner (2011). *Die Natur der Kulturen*. München: Fink.
- Murken, Sebastian (2004). Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe? Überlegungen zur Klassifikation religiöser psychosozialer Konflikte. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 12: 113-140.
- Nenning, Günther (1994). «Das Prinzip Utopie». *Die Zeit*. 1.
- Neubauer, Caroline y Lorenz Wilkens (1997). «Religion der Propaganda im Nationalsozialismus». *Psyche*, 51.
- Nietzsche, Friedrich (1886). *Der Wanderer und sein Schatten*. En <<http://www.nietzsche.tv/der-wanderer.html>>.
- (1967a). «Zur Genealogie der Moral». *Friedrich Nietzsche. Werke in zwei Bänden*, tomo II. München: Hanser.
- (1967b). «Sprüche und Pfeile». *Friedrich Nietzsche. Werke in zwei Bänden*, tomo II. München: Hanser.
- (1967c). «Ecce Homo». *Friedrich Nietzsche. Werke in zwei Bänden*, tomo II. München: Hanser.
- (1967d). Götzen-Dämmerung. *Friedrich Nietzsche. Werke in zwei Bänden*, tomo II. München: Hanser.
- (1967e). «Der Antichrist-Fluch auf das Christentum». *Friedrich Nietzsche. Werke in zwei Bänden*, tomo II. München: Hanser.
- (1967f). «Jenseits von Gut und Böse». *Friedrich Nietzsche-Werke in zwei Bänden*, tomo II. München: Hanser.

- (1967g). «Menschliches, Allzumenschliches». En *Werke in zwei Bänden*, tomo 1. München: Hanser.
- (1980a). «Die fröhliche Wissenschaft». *Friedrich Nietzsche-Werke in zwei Bänden*, tomo III. München: Hanser.
- (1980b). «Aus dem Nachlass der Achtziger Jahre». *Friedrich Nietzsche. Werke in zwei Bänden*, tomo IV. München: Hanser.
- Nordau, Max (1883). *Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit*. Leipzig B Gischer.
- Nordhofen Edckhardt (1997). Die Bunte Farbe. *Die Zeit*, 29.
- Novalis (2009). *La cristiandad o Europa*. Lorena Díaz González (trad.). México: UNAM.
- Nuscheler, Franz (2000). *Entwicklung und Frieden im 21. Jahrhundert. Zur Wirkungsgeschichte des Brandt-Berichts*. Bonn: Dietz Nachfolgeverlag.
- Otto, Rudolf (2004). *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck.
- Pacheco, José Emilio (2009). «Ritos y ceremonias». *Tarde o temprano. Poemas 1958-2009*. México: FCE.
- Panizza, Oskar (Alois Payer, ed) (2005). *Christus in psycho-pathologischer Beleuchtung*. En <<http://www.payer.de/religionskritik/panizza09.htm>>.
- Páramo Ortega, Raul, Hans R. Saettele, Angeles De la Mora, Patricia Escalante, Silvia Günther, Miguel Méndez Arzola, Javier Pérez Robles, Ema Ruiz Martín del Campo, Antonio Sáizar Nova, Ana María Silva de González (1979). «Ideario del grupo de estudios Sigmund Freud». *Cuadernos Psicoanalíticos*. 1: 105-115
- Páramo Ortega, Raúl (1988). «Überlegungen zum Begriff der ‘Grundeinstellungen’ in der Gegenübertragung-ein vernachlässigter Aspekt der Gegenübertragung?». En Peter Kutter, Raúl Páramo, Peter Zagermann (eds). *Die psychoanalytische Haltung*. München-Viena: Internationale Psychoanalyse. pp. 3-16.
- (2004). «Ehrfurchtlose Anmerkungen über den Sinn des Lebens». *Aufklärung und Kritik*, 1. Nürnberg.
- (2010). *Die Fundamentalisten sind immer die Anderen – Freud im Zeitalter des Fundamentalismus*. En <<http://psydok.sulb.uni-saarland.de/volltexte/2005/560/>>.
- (2011). «Die Sakralisierung und ihre Nebeneffekte-Anmerkungen über die Macht des Christentums». *Aufklärung und Kritik*, 18 (2): 55-71.
- (2015). Reflexiones paranoia y religión. Dentro de este mismo volumen.
- Páramo Ortega, Raúl y Gabriel Vargas Lozano (2016): *Marx y Freud. Hacia una nueva racionalidad de la sociedad y de la historia* (en prensa).

- Parin, Paul (1977). *Der Widerspruch im Subjekt. Ethnopschoanalytische Studien*. Frankfurt-Main: Syndikat.
- Pérez Gay, José María (2007). «Anatomía de una tentación» (segunda parte). *La Jornada*, 27 de agosto de 2007.
- Planck, Max (1958) [ponencia]. *Sinn und Grenzen exakter Wissenschaft*. Leipzig: J. Ambrosius Barth.
- Pohlen Manfred y Margarethe Bautz-Holz Herr (1991). *Eine andere Aufklärung-Das freudsche Subjekt in der Analyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pribrim, Karl-Heinz (1981). *Psychoanalysis and the natural sciences: The Brain-Behaviour connection from Freud to the present*. Londres: University College London.
- Peglau, Andreas (2013). «Mystische Erhebung: Pastor Traub und Wilhelm Reich». *Werkblatt*, 70: 118-127.
- Pongratz, Ludwik J. (ed) (1979). «Viktor Frankl». *Psychotherapie in Selbstdarstellungen*. Bern: Huber.
- Pynchon, Thomas (2012). *Eureka. A Secret Visit in Vineland*. En <<http://glanzundelend.de/auswahl/thomas-pynchon-interview-vineland-palm-debes.htm>>.
- Rauschning, Hermann (1940). *Gespräche mit Hitler*. Zürich: Europa.
- Reich, Kersten (1998). *Die Ordnung der Blicke. Perspektiven des interaktionistischen Konstruktivismus*, 2 tomos. Neuwied: Luchterhand.
- Rentsch, Thomas (1999). «Religiöse Vernunft: Kritik und Rekonstruktion. Systematische Religionsphilosophie als kritische Hermeneutik». En Hans-Joachim Höhn (ed). *Krise der Immanenz-Religion an den Grenzen der Moderne*. Frankfurt-Main: Fischer. pp. 235-261.
- Ricard, Robert (1986). *La conquista espiritual de México*. México: FCE.
- Ricœur, Paul (1974). *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt-Main: Suhrkamp.
- Richter, Horst Eberhard (1979). *Der Gotteskomplex*. Reinbeck: Rowohlt Verlag.
- Riehl, Alois (1924). *Führende Denker und Forscher*. Leipzig: Quelle & Meyer.
- Riedl, Rupert (1987). *Evolution und Erkenntnis*. München: Piper.
- Ritter, Joachim, Karlfried Günder y Gottfried Gabriel (eds) (1971-). *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10 tomos. Basel: Schwabe & Co.
- Roces, Wenceslao (ed) (1986). *Carlos Marx/Federico Engels. Obras fundamentales*, tomo XVIII, México: FCE.
- Rojas Garciadueñas, José (1999). *Vitoria*. México: Universidad de Guanajuato.

- Rompeltien, Bärbel (1999). «Leiden». En Hans Jörg Sandkühler (ed). *Europäische Enzyklopädie für Philosophie und Naturwissenschaft*. Hamburg: Meiner.
- Rousseau, Jean-Jaques (1762). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres / El Contrato Social*. Folio. Barcelona.
- Rushdie, Salman (2012). *Los versos satánicos*. México: DeBolsillo.
- Ruyer, Richard (1971). El método utópico. En Arnhelm Neussus, *Utopía*. Barcelona: Seix Barral.
- Saal, Frida y Néstor Braunstein (1982). Saber/Verdad: un enfoque psicoanalítico. Manuscrito inédito.
- Safranski, Rüdiger (1997). *Das Böse. Oder das Drama der Freiheit*. München: Hanser.
- (2000): *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. München/Wien: Hanser Verlag.
- Sandler, Willibald (2000). *Mimesis und Gnade. Im Gespräch mit René Girards Figuren des Begehrens*. En <<http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/875.html#ch1>>.
- Said, Edward Wadie (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Mondadori.
- Sandkühler, Thomas y Reiner Küpper (1990). «Säkularisierung/Modernisieren». En Hans Jörg Sandkühler (ed). *Europäische Enzyklopädie für Philosophie und Wissenschaften*, tomo 4. Hamburg: Meiner.
- Sartre, Jean Paul (1963). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- Saussure, Ferdinand de (1998). *Curso de lingüística general*. México: Fontamara.
- Schafer, Roy (1976). *A new language for psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press.
- Schäfer, Wolf (1996). «Das 20. Jahrhundert hat gerade erst begonnen». *Die zeit*, 44.
- Schindler, Raoul (1957). «Grundprinzipien der Psychodynamik der Gruppe». *Psyche* xi: 308-314.
- Schlögel, Karl (2003). *Im Raume lesen wir die Zeit*. München/Wien: Hanser.
- Schmidt, Arthur (1988). *Emanzipatorische Sinnlichkeit-Ludwik Feuerbachs anthropologischer Materialismus*. München: Serie Piper.
- Schönherr-Mann y Hans-Martin (2001). *Das Mosaik des Verstehens-Skizzen zu einer negativen Hermeneutik*. München: Edition Fatal.
- Schopenhauer, Arthur (2000). «Die Welt als Wille und Vorstellung». *Hauptwerk*. Tomo I, Köln: Parkland.
- Schraml, Walter (1963). «Das dialektische Denken in der Psychoanalyse». En Hiltmann y Vonessen (eds). *Dialektik und Dynamik der Person. Festschrift für Robert Heiss zum 60. Geburtstag*. Köln: Kiepenheuer & Witsch.

- Schröder, Winfried (1999). «Atheismus». En Hans Jörg Sandkühler (ed.). *Europäische Enzyklopädie für Philosophie und Naturwissenschaft*. Hamburg: Meiner.
- Schweppenhäuser, Hermann (1986). «Nietzsche. Eingedenken der Natur im Subjekt». *Vergegenwärtigungen zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. Lüneburg: Klampen.
- Sereny, Gitta (1997a). *Am Abgrund: Gespräche mit dem Henkern*. München: Auflage, Serie Piper, 3.
- Sereny, Gitta (1997b). *Das Ringen mit der Wahrheit-Albert Speer und das deutsche Trauma*. München: Knaur.
- Shaked, Josef (1967). «Elementos lúdicos en la personalización». En Malomar Lund Edelweiss, Rosa Tanco Duque y Sepp Schindler. *Personalización*. Buenos Aires: Club de Lectores.
- Skirke, Ulf (1998). *Selbstorganisation, Kritizitäts- bzw. Instabilitätsprinzip*. En <http://www.on-line.de/~u.skirke/tus_titel.html>.
- Sloterdijk, Peter (2007). *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*. Leipzig: Weltreligionen/Insel.
- Sorokin, Pitrim (1953). *Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie*. Wien: Humboldt.
- Spalding, Keith (ed) (1995). *Das kleine Börne-Brevier- Worte sind meine Werkzeuge*. Düsseldorf: Droste.
- Steinmann, Martin (1998). «Was ist Sinnlosigkeit?». *Der Blaue Reiter*, 8(2): 39.
- Stegmeier, Werner (1999). «Orientierung». En Hans Jörg Sandkühler (ed) *Europäische Enzyklopädie für Philosophie und Naturwissenschaft*. Hamburg: Meiner.
- Strachey, James (1935). «Die Grundlagen der therapeutischen Wirkung der Psychoanalyse». *Int. Z. Für Psychoana*, vol. XXI.
- Straus, Erwin (1960). *Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften*. Berlin: Springer.
- Streeck, Bernd (2002). «Das Sakralkönigtum als archaisches Modell». En Erkens, Franz Reiner (ed). *Die Sakralität von Herrschaft-Herrschaftslegitimierung im Wechsel der Zeiten und Räume*. Berlin: Akademie.
- Streminger, Gerhard (2003). «David Hume's Wunderanalyse». *Aufklärung & Kritik*, 2. Nürnberg.
- Tausk, Viktor (1969). «Über die Entstehung des "Beeinflussungsapparats"». *Psyche-Z Psychoanal* XXIII: 354-384.
- Thürman, Donatus (1999). «Sinn». En Hans Jörg Sandkühler (ed) *Europäische Enzyklopädie für Philosophie und Naturwissenschaft*. Hamburg: Meiner.

- Todorov, Tzvetan (1985). *Die Eroberung Amerikas-Das Problem des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Tomä, Helmut y Horst Kächele (1985). *Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie*, 2 tomos. Berlin: Springer.
- Trimondi, Victor y Victoria Trimondi (2006). *Krieg der Religionen-Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse*. München: W. Fink.
- Türcke, Christoph (2012). «Bündnispartner eines emphatischen Utopiebegriffs». *Phase* 2, 41. En <<http://phase-zwei.org/hefte/artikel/buendnispartner-eines-emphatischen-utopiebegriffs-35/>>.
- Ussel von, Jakob (1977). *Sexualunterdrückung-Geschichte der Sexualfeindschaft*. Gießen: Gocus.
- Vasco de Quiroga (1988). *De Debellandis Indis. Un tratado desconocido*. México: UNAM.
- Vonessen, Franz (1991). *Die Herrschaft des Leviathan*. Witztenhausen: Graue.
- Von Pastor, Ludwik (1950). *1854-1928 Tagebücher-Briefe-Erinnerunen*. Heidelberg: F.H. Kerle.
- Walther, Helmut (1999). «Die Wiederentdeckung der Sinnlichkeit. Feuerbach und Nietzsche». *Aufklärung & Kritik*, 3: 85-98. Nürnberg.
- Wandschneider, Dieter (1994). *Letztbegründung und Logik*. En <<http://phaidon.philo.at/asp/wandsch.htm#ll>>.
- Weber, Max (2005). *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Erfstadt: Area Verlag.
- Wegeler, Adalbert (1985). «Symbol und Einsicht». *Schriften zur Psychoanalyse*. Viena: Wiener Arbeitskreis für Tiefenpsychologie, pp. 129-130.
- Weissman, Phillip (1967). «La creatividad en el teatro». *Estudio Psicoanalítico*. México: Siglo XXI.
- Wernicke, Christa (1994). «Die drei Gebote von Kairo». *Die zeit*, 36.
- Whitebook, Joel (1995). «Athen und Mykene. Zur Integration klassischer und neuerer psychoanalytischer Theorie». *Psyche. Z Psychoanal* 3. Año 49.
- Will, Herbert (2000). «Depression». En Wolfgang Mertens y Bruno Waldvogel (eds). *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*. Stuttgart: Kolhammer.
- (2009). «Religiös absolut "unmusikalisch". Max Weber und der Bruch im modernen Subjekt». *Psyche – Z Psychoanal*. Año 63.
- Winnicott, Donald Woods (1958). «The capacity to be alone». *International Journal of Psycho-Analysis*. 39: 416-420.

- Wittgenstein, Ludwik (1979). *Zettel*. México: UNAM. (Edición bilingüe: alemán-español).
- Wokart, Norbert (1974). «Heiligkeit». En Joachim Ritter, Karlfried Günder y Gottfried Gabriel (eds). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Tomo III. Basel: Schwabe & Co.
- Woods, Alan y Ted Grant (2002). *Aufstand der Vernunft. Marxistische Philosophie und moderne Wissenschaft*. Wien: Promedia.
- Zoglauer, Thomas (1998). Beredtes Schweigen. *Der blaue Reiter*, (2)8.
- Zullinger, Hans (1963). *Heilende Kräfte im kindlichen Spiel*. Stuttgart: Klett.

Extroducción a dos voces

Ricardo Ávila y Raúl Páramo Ortega

¡Ante toda dictadura ideológica,
nos arrogamos el derecho de disenso!

Ricardo Ávila: Las preguntas y comentarios que te haré para armar esta «Extroducción a dos voces», los haré desde mi experiencia y desde mi acotado conocimiento de las disciplinas antropológica e histórica. Por otra parte, debo advertirte que las cuestiones que aquí te plantearé en absoluto pretenden ser juicios acabados, mucho menos verdades categóricas. Son apenas las opiniones que me ha causado la lectura atenta de tus textos, seleccionados para este volumen. También se basan en la idea que me he hecho, durante años, de ciertos aspectos de eso que René Descartes llamó *res extensa*; aunque por supuesto, en mi caso integro en esa perspectiva la naturaleza animal del humano, cosa que obvió el filósofo francés. Por lo demás, es posible que en algunos aspectos de este diálogo asuma miradas distintas a las tuyas; me acojo, justamente, a tu postura de que la crítica es discernir, antes que nada.

RA: Amén de la angustia primigenia a la que te refieres en alguno de tus escritos, dices que «la madre de todas las angustias es la incertidumbre». ¿A qué tipo de incertidumbre te refieres?

Raúl Páramo Ortega: Llamo incertidumbre existencial a eso que emerge de nuestra mente que a duras penas permite cobrar conciencia de que nuestro aparato cognitivo es altamente deficitario, lo cual está ligado con la percepción de nuestra condición de mortales. A este hecho se añade nuestra impotencia frente a los límites infranqueables, no sólo de la muerte, sino también de otras facetas de nuestro encuentro con la realidad; y a esto agregó que la ignorancia es el origen de todos los males.

El eje del fenómeno vital se basa en un registro del mundo exterior para acomodar, ampliar, corregir, el curso de la vida. Esos dos factores —sabernos mortales y tener un aparato cognitivo más bien modesto, limitado, deficitario— podrían resumir lo que llamo *incertidumbre existencial*; y de esto estoy cada vez más convencido: entre más avanzo en la vida, más frágil encuentro nuestro aparato cognitivo y más amplio el campo de lo que desconocemos. Incluso tengo la experiencia directa de lecturas de autores serios, profundos, sólidos, que, digamos, sin querer queriendo, caen con facilidad en una suerte de filosofía del bla bla bla, como un intento algo desesperado de amortiguar las angustias provenientes de nuestras limitaciones cuantitativas y cualitativas ante la tarea del conocer. Añadamos a eso que un mismo texto es recibido por el lector de mil maneras diversas, resultado de las limitaciones del lenguaje. Todo esto, repito, se evidencia en filosofías del bla bla bla, y eso puede ser causa y efecto de los déficits de la comunicación.

RA: Estaríamos entonces en un verdadero atolladero existencial. Porque de entrada la batalla está perdida, porque sabemos que como seres somos finitos y moriremos, y si llegamos a adquirir conciencia de la deficiencia de nuestro aparato cognitivo, la derrota sería doblemente significativa. Dicho esto, desde un punto de vista histórico, ¿cómo podemos asumir lo que señalas?, si la actitud generalizada es: «poco importa lo que suceda en el futuro o lo que haya sucedido antes de *mí*»; y en consecuencia, imaginariamente, ¿qué tan fácil te parece que sería enseñar desde muy temprano, desde la infancia, la finitud de nuestra existencia y las extraordinarias y terribles limitaciones de nuestro aparato cognitivo?

RPO: Desde luego, me parece de importancia fundamental el intentar acrecentar nuestro conocimiento del pasado. En realidad, hoy somos la última edición de todo lo que hemos sido, y el presente es simiente, germen del futuro. En mi opinión, ampliar la conciencia de nuestros límites propicia una actitud de mayor tolerancia a lo diferente: me gustaría llamarla *humildad epistemológica*. Todo ello opera como contraveneno del dogmatismo y del estilo de pensamiento fundamentalista, contrapuestos al pensamiento dialéctico, que por cierto no se alcanza ni fácilmente ni para siempre. Nos convendría, pues, curarnos de nuestras fantasías de omnipotencia y omnisciencia, por que no somos dioses y porque ni siquiera éstos existen. Bueno fuese dedicarnos a vivir asumiendo nuestra condición, y así vivir lo concreto, lo placentero, lo maravilloso, lo amoroso, lo estético... afrontando cualquier rumbo posible, hacia adelante.

Vale decir que vivimos sumergidos, según las clasificaciones de [Auguste] Comte (1987), en una etapa mágico-religiosa de la humanidad, de tal manera que nos cuesta mucho trabajo abandonar las supuestas certezas y las verdades pretendidamente absolutas, eternas.

RA: ¿No será porque esa es nuestra condición natural, la de concebir historias para contárnoslas y creérnoslas?

RPO: Las creamos para sobrevivir, sean verdaderas o falsas. La pregunta clásica al respecto es ¿qué tanta realidad somos capaces de aceptar?, ¿qué tantas facetas de la realidad somos capaces de asimilar? Pocas. Para mitigar esas dificultades recurrimos fácilmente a metafísicas, religiones, magias, delirios, alucinaciones o drogas que nos ayudan —con comillas o sin ellas— a resistir la «realidad trágica» —llamémosle—, siguiendo a [Miguel de] Unamuno (2003).

RA: La experiencia histórica, y tú lo has señalado en varias ocasiones, demuestra que los animales humanos —hago énfasis en la condición de *animales* para introducir la perspectiva etológica— hemos resuelto nuestra incertidumbre mediante el pensamiento religioso, básicamente. Si dicha «resolución» fuese un fenómeno histórico en estricto sentido —léase cultural—, tendríamos frente a nosotros la posibilidad de transitar hacia un estadio histórico-cultural que nos permitiese trascender ese tipo de pensamiento. Dicho de otro modo, el cerebro con el que contamos y su correspondiente aparato cognitivo son producto de la evolución biológica, tal cual; no se trata pura y simplemente de artefactos culturales, como tantos que ha producido el hombre. Por tanto, ¿cómo eludir hoy, en el presente, la «salida» religiosa que toma la inmensa mayoría de los miles de millones de animales humanos que habitamos la Tierra, si la evolución nos ha diseñado para producir pensamiento mágico, religioso, metafísico en general? ¡Imposible!, ¿no te parece?

RPO: Con todo, hay algunos intentos que ayudan a no tener que recurrir con tanta facilidad a magias y a religiones, que por otra parte han generado tan graves consecuencias: me refero al hecho de construir, de activar el enfoque dialéctico que es, digamos, el polo opuesto de soluciones metafísicas con pretensiones absolutas. Para empezar, el pensamiento dialéctico reconoce las fronteras, los límites del conocimiento, y *trabaja* las contradicciones, las tolera... Entiende que en la vida está ya la muerte, y eso deja de antemano un cierto sedimento emocional de tolerancia; siembra conciencia de que *no* somos omni-

potentes y que conviene asumir nuestra realidad deficitaria y contradictoria; y también propicia la asunción de la existencia del *mal*.

Por otra parte, a diferencia del pensamiento dialéctico, el pensamiento religioso requiere de un cuerpo doctrinario —la teodicea— que busca salvarle las espaldas a dios, porque éste no da ninguna explicación de la existencia del mal y de porqué es permitido. Al negar la existencia del mal, la teodicea señala que éste, el mal, es en realidad un bien encriptado, secreto, providencial; no en balde las religiones niegan la muerte. Se recurre pues a pensamientos mágicos y religiosos para salvar el prestigio de dios, y se le presenta como bueno y todopoderoso. De esta manera, se separa el bien del mal, cuando la realidad no es así: es buena-mala, mala-buena. Mientras que el pensamiento religioso separa el bien del mal, la materia del espíritu, el cuerpo del «alma», el pensamiento dialéctico hace justo lo contrario: integra los opuestos en vez de separarlos; no tiene necesidad de desarrollar la defensa de dios porque no cree en ninguno.

RA: La cuestión entonces consistiría en quitarle esa categoría teológica al mal, asumiéndolo como parte complementaria del *bien*. Quizás entonces comprenderíamos la realidad como mala-buena o buena-mala, sin carga metafísica. Es decir, al mismo tiempo que existe la posibilidad de «la felicidad» —el bien, lo bueno— aunque ésta sea puntual, su opuesto no sería necesariamente «el mal», en tanto que entidad metafísica, sino el malestar, el sufrimiento que causa el mal, el mal terreno, el de este mundo. Los seres humanos sufrimos, y una de nuestras mayores limitaciones es que no sabemos manejar el sufrimiento; por ello recurrimos a alternativas metafísicas, para poder afrontarlo, para sobrellevarlo de alguna manera.

RPO: Yo me atrevería a formular, tentativamente, que el único mal, el que resume todos los males, es el *sufrimiento*. Ahí confluyen todos los verdaderos males. Tal vez ésta sea la definición más sucinta, más apretada y más densa del mal. *Mal* igual a sufrimiento. Sufrimiento que puede ser de distintos tipos, pero el núcleo del mal está en él. No hay mal que no cause sufrimiento. Por cierto, en castellano usamos la misma palabra para definir el mal físico y el moral. Se trata de una limitación del lenguaje que esconde una raíz dialéctica, al menos tendencialmente. En efecto, la expresión castellana incluye o manifiesta una perspectiva ética. Por ejemplo, se argumenta que algo como un terremoto, que provoca daños y destrucción, es permitido por dios, un ente sobrenatu-

ral, omnipotente y bueno. De ahí brota la teodicea de la que hablo, la cual acaba explicando lo bueno en lo malo, para cubrirle las espaldas a la idea de dios.

RA: Cuando te preguntaba cómo podrían alejarse de salidas religiosas los miles de millones de animales humanos que habitamos el planeta, señalaste que hay intentos de individuos, de grupos, que van contra ese tipo de soluciones etéreas; intentos que plantean explicaciones de la realidad no metafísicas, convirtiéndolas en alternativas que les permiten manejarse de alguna manera en esta realidad compleja, contradictoria; inclusive, esos individuos brindan opciones a terceros, proporcionándoles algún tipo de salida, de alivio.

RPO: Ahí surgen las utopías, como un intento de respuesta a la tragedia, como un ensayo para comprender el mal, para luchar contra él, es decir, contra el sufrimiento. Ahí está [Karl] Marx diciendo: «la crítica del cielo debe empezar con la crítica de la tierra» (2005, p. 25); o dicho de otra manera, hay que combatir aquí, en la Tierra, el sufrimiento, el mal, la explotación del hombre por el hombre, las enajenaciones. En algún lugar también dice: «la religión es el suspiro del hombre sufriente» (2005, p. 66), del hombre atormentado; y el hombre que sufre, suspira, y ese suspiro es la religión.

RA: Regreso al tema de la incertidumbre. Señalas al respecto que el conocimiento mitiga la incertidumbre. Pero ¿a qué tipo conocimiento te refieres, cómo la mitiga? De alguna manera en tus respuestas anteriores lo has planteado, pero creo oportuno que amplíes tu explicación al respecto.

RPO: Conocimiento sensible, empírico, positivo, pero sin quedarse ahí, sino dando pasos hacia el pensamiento dialéctico, hacia la filosofía que busca dar sentido a la existencia del mal y a la existencia de la muerte. La crítica de la religión desde el psicoanálisis y desde el materialismo dialéctico transita hacia el conocimiento racional, para no recurrir a amuletos, alucinaciones... o utopías, en el mal sentido del término: zanahorias delante de la bestia, promesas de paraísos, de felicidad eterna... Se trata de hacer frente y combatir los males concretos que están en nuestras narices y que llevamos dentro, incluso.

RA: Hablaste de conocimiento sensible, empírico, positivo, a partir de cuya filosofía pudiese ser adecuadamente explicada la realidad. Pero esta filosofía, según te entiendo, tendría que ser materialista, y en tal caso, su método de reflexión el dialéctico, que es el que permite comprender las paradojas de esta vida, y en consecuencia superarlas, superar el sufrimiento.

RPO: Comparto plenamente esta precisión que señalas. El conocimiento es eminentemente emancipatorio; y es el prerrequisito de cualquier forma de vida. Claro, cuesta trabajo aplicar el término «conocimiento» si hablamos de una célula, por ejemplo, que sabe detectar una sustancia extraña, tóxica. Sin embargo, se puede afirmar en un sentido estricto que la célula *supo*, tuvo conocimiento: el conocimiento es un fenómeno que se empalma con la vida misma, es parte de ella.

RA: A propósito de la atenuación de la incertidumbre causada por la carencia de conocimiento, en tus textos señalas alguna posibilidad, como la de la tradición hebrea, que construye sentido desde lo empírico y hacia lo intelectual —de lo sensible a lo reflexivo—, lo cual coincide en principio con toda teoría, destacadamente con la científica, en cuanto que ésta y aquélla intentan dar sentido a lo inexplicable.

RPO: No en balde se señala, y creo que con justa razón, que incluso las teorías científicas corren el peligro de asumir posturas fundamentalistas —cuasi-religiosas—, en la medida que ostentan pretensiones de verdad total, incuestionable, inmodificable. Se escuchan adjetivaciones del tipo: «eso es una religión, eso no es ciencia»; «los marxistas son unos fanáticos religiosos»; «el psicoanálisis es una religión»... Cualquier teoría, por supuesto, incluidas las científicas, transita por etapas frágiles, míticas, sustentadas en leyendas, en proposiciones endebles que deben someterse a revisión, permanentemente.

RA: Al hilo de lo dicho, el ejemplo por antonomasia de atenuación de la incertidumbre es el hábito de acuñar e implantar verdades abstractas con pretensiones absolutas, regularmente útiles para sustentar grandes mentiras, las cuales son aceptadas sin gran reparo por el dócil animal humano postrado en su comfortable gregarismo. A su vez, esas verdades se enmarañan con el cúmulo de sobreentendidos que incrementan la enorme confusión reinante: *doxa* corriente, elaboraciones metafísicas, conjeturas de todo tipo. Sin embargo, en oposición a éstas existen las pequeñas verdades que el mismo animal humano es capaz de elaborar. En este sentido citas a [Igor] Caruso (1954), quien llama a este modo de atenuar la incertidumbre el «encuentro selectivo y activo entre realidad externa y creación propia», o realismo simbólico. Empero, en el ámbito de las pequeñas verdades pulula poca gente: es minoritario, casi solitario. Dicho esto, ¿te parece posible tornar las posturas mayoritarias que menciono en minoritarias, y viceversa? Me refiero específicamente a las que aceptan y asu-

men la incertidumbre como realidad irreductible, y que admiten por consecuencia que el camino del conocimiento no ideológico es largo, sinuoso, complejo, improbable...

RPO: La tentación del fundamentalismo está presente en cualquier persona. La mirada dialéctica es un intento de no caer en fundamentalismos. Desde luego, las metafísicas y las religiones son ejemplos palmarios de pensamiento fundamentalista. Muestra básica de ello es declarar una opinión o un hecho como de validez universal, incuestionable, inamovible, sin contradicciones, que otorga seguridad existencial, que confiere certezas; detiene y fija el proceso de pensar en lugar de proseguirlo.

No es fácil incorporar y asumir el estilo de pensamiento dialéctico porque estamos inmersos en el idealismo filosófico, en el pensamiento religioso. Más allá de la declaratoria verbal del cerebro: «yo no tengo ninguna confesión religiosa», están los hábitos, las instituciones y el lenguaje, que nos contaminan y nos dificultan el pensar en términos dialécticos, términos que conciben toda realidad en movimiento, realidad estructurada, insisto, a base de opuestos y que no apela a ninguna revelación divina para su validación.

RA: Pero esa plétora de instituciones, el lenguaje, el «pensamiento dominante», los comportamientos atávicos, las tradiciones —la cultura en una palabra— fueron logros del desarrollo intelectual y material del animal humano. «Logros» que permitieron —lo pongo entre comillas para resaltarlo— la subsistencia de nuestra especie. El peso que adquirieron en su desarrollo, en la evolución social, es enorme, indiscutible, y prácticamente imposible sustraerse de él.

RPO: Sí, ¡y mil veces nos derrota! Nos avasalla.

RA: Aun así, tú planteas la mirada dialéctica como el único camino, el único para escapar del pensamiento dominante.

RPO: Bueno, decir el «único camino» ya adquiere un tono fundamentalista. Se trata más bien de lanzar una propuesta para salir de la etapa mágico-religiosa descrita por Comte, y que ha sido referida por críticos de la religión como [Ludwik] Feuerbach, Marx y [Sigmund] Freud. El camino teórico, difícil y complejísimo, lo trazan inicialmente [Mikhail] Bakunin, [Piotr] Kropotkin y antes de ellos Thomas Morus y otros. En el terreno de lo concreto está la propuesta de «Revolución permanente», de [Lev] Trotsky, multifacética. Entonces, claro, urgen clones de Mohandas Gandhi, Nelson Mandela, Martin Luther

King o Theodor Lessing, y «resucitar» a los Copérnico, los Darwin, los Marx y los Freud, entre otros.

RA: Bueno, pero ésa es una utopía improbable...

RPO: Casi todo cambio empieza como utopía, aunque evidentemente pocas y en mínimo grado logran su meta. [Ernest] Becker escribió que Comte «deseaba que se propusieran continuamente utopías, pero que estas proposiciones fueran guiadas y corregidas todo el tiempo por la ciencia» (1980, p. 321). En estas fechas (diciembre de 2017), una revolución muy pura y polifacética, en la cual jugaba un papel de primer orden el politólogo y activista David Graeber, fue brutalmente aplastada por la milicia turca en territorio kurdo, al norte de Siria. Señalo aquí que no pierdo de vista el doble significado de la utopía: como término que designa un gran proyecto o de modo peyorativo, para señalar algo absurdo e irrealizable.

RA: Yo me referí al término en la segunda acepción que señalas.

RPO: De acuerdo. Pero la otra utopía —o la otra esperanza, si queremos seguir a [Ernst] Bloch (2007)— consiste en que todo tiene que empezar como una posibilidad, con un principio positivo, sin garantía, pero sí como meta orientadora.

RA: En tu anterior respuesta introdujiste un elemento relativo al fundamentalismo. En esa línea de reflexión te planeo lo que sigue: has señalado que el estilo de pensamiento fundamentalista es una «respuesta ontológica que “brota” de nuestra incertidumbre», y refieres como ejemplo de tal brote los ensayos de Teilhard de Chardin, aunque de hecho podrían ser los de cualquier teólogo o místico —pienso en Thomas von Kempen, por citar alguno—, o las cavilaciones de cualquier creyente menor, como las del parroquiano de la esquina, e inclusive las de todo agnóstico o ateo. La pregunta específica se refiere a ese «brota», y también a tu afirmación de que «tanto la religión como el pensamiento fundamentalista tratan de resolver un problema epistemológico». Es decir, ¿no sería ésta, la cuestión del surgimiento epistemológico, un objeto principal de pesquisa de las neurociencias? ¿Cuál es y cómo se explica el impulso sináptico que «busca» el conocimiento? ¿Cómo se crea ese brotar de ideas? ¿Cómo se interconectan, cómo se acotan y establecen las ideas y los pensamientos así elaborados? En este aspecto de cómo se produce el conocimiento en la mente humana, las neurociencias están buscando alternativas para trascender el nivel de

«caja negra» del cerebro, ese objeto producto de la evolución, ampliamente desconocido, que cuenta con la pulsión innata de buscar conocer.

RPO: Demasiadas incógnitas. Demasiadas. Me rebasan en contenido y en número. Sólo se me ocurre un pequeño comentario: el metabolismo cerebral es movimiento de alta complejidad. En cuanto que hay movimiento hay tiempo, y por tanto hay previsión. El conocimiento es preventivo, eminentemente preventivo. Desde luego, las neurociencias han avanzado prometedoramente en la investigación del sustrato neuronal-material de los fenómenos psíquicos.

Ahora bien. Cualquier desarrollo científico se inscribe y es expresión de movimientos históricos determinados. Esta afirmación es aplicable a las neurociencias; y en este aspecto es oportuno señalar que en el pasado se trabajó en un principio similar al de ellas, pero en otro nivel y con otras formas, que pretendía encontrar los lugares del cerebro donde estaba situada tal o cual función. Pienso en los trabajos del neurólogo [Paul] Broca. Un ejemplo adicional en el sentido de la historicidad de los movimientos intelectuales o científicos son las aportaciones de Ludwik Fleck (1980) para la comprensión de la teoría del conocimiento, las cuales son de primerísimo orden y anteriores incluso al *boom* actual de las neurociencias.

Insisto: no hay conocimiento posible, de ningún tipo, que pueda prescindir de sus bases de desarrollo histórico, social ni de su soporte neuronal, por lo tanto *material*. La astrología sustituyendo a la astronomía es un intento por conocer —en este caso un intento de tipo esotérico—, por ampliar el conocimiento. En este sentido, las neurociencias tratan de descifrar la conciencia sin lograrlo. Son intentos científicos serios, floridos, acordes, considero, con un momento histórico dominado por la tecnología, por el empirismo, por el positivismo; intentos que buscan encontrar el «alma» y las ideas en la sinapsis. Repito: hay que contemplar esos intentos, esos esfuerzos, como expresión de movimientos contextuales muchísimo más amplios, los cuales requieren, desde luego, ensanchar y profundizar las investigaciones de todo tipo. Ningún fenómeno puede ser considerado fuera de su contexto y fuera de su interconectividad.

RA: Pese a lo que señalas, ¿aceptarías que el camino de las neurociencias es una posibilidad para profundizar nuestro conocimiento del cerebro humano?

RPO: Yo diría que son bienvenidas sus investigaciones, pero creo que pecan de unilateralidad, como cualquier otra disciplina científica. El «alma» que no se encuentra bajo el bisturí tampoco se encontrará en un laboratorio de

bioquímica; se trata de campos y propiedades diferentes. Es por eso que la interdisciplinariedad es urgente y sustancial, dado que nuestra actividad cognitiva no es panóptica. Por cierto, existe un laboratorio en Londres donde trabajan conjuntamente neurólogos y psicoanalistas, aunque no tengo el dato a la mano para mencionarlo.

Aquí alcanzo a ver el suspiro del hombre ignorante que somos todos, es decir, el de pretender, a pesar de todo, llegar a una verdad total y absoluta. Teilhard de Chardin no se conformó con utilizar sus conocimientos antropológicos, no escapó al padecimiento, en alguna ocasión, de alucinaciones, en el sentido psiquiátrico del término. Logró, desde luego, una construcción ideológica bastante elaborada, inteligente, con una lógica interna. Pero a final de cuentas estaba torcida por su raíz metafísica. Los místicos, y en buena medida de Chardin lo fue, pretenden resolver cualquier incertidumbre postulando una forma de conocer a dios directamente y más allá de las dimensiones de la razón, hablan de sumergirse en una supuesta realidad de orden sobrenatural. El sentimiento religioso según los místicos es la forma más alta y perfecta de *conocer*, aunque colinde o se mezcle con alucinaciones. Ante los ojos de ellos, quienes nos situamos fuera de esa dimensión que pregonan estamos ciegos.

RA: Pero volviendo a tu afirmación sobre la necesidad de certeza, tanto la religión como el pensamiento fundamentalista, así como otras elaboraciones intelectuales, buscan resolver el mismo problema epistemológico, el del conocimiento. Esa es la clave.

RPO: Preciso: cuando hablo de *necesidad de certeza* me refiero más bien a *aspiración secreta de certeza*, es decir, a un intenso deseo de... Puesto que no sabemos ni lo que es la vida ni lo que es la conciencia, y dado que en la vida cotidiana no podemos prescindir de ciertas certezas, así sean pequeñas o intrascendentes, la tentación de cortar camino buscando certezas totales está siempre presente. Mucho ayudaría a resistir dicha tentación la utilización de una lente que enfocase la polaridad de la realidad, la estructura del mundo —interior y exterior— con base en opuestos.

RA: Debido a razones evolutivas, el animal humano ha desarrollado una sofisticada capacidad para producir ideas. Esto le ha permitido logros extraordinarios —paradójicos— que lo sitúan en el estadio de desenvolvimiento en el que se encuentra, en posesión de un gran conocimiento, tanto abstracto como aplicado, tecnológico. En relación con esto, en alguno de tus escritos tra-

tas el tema de la diosa *Téchne*. En este punto me parece oportuno recordar que, en tanto que conocimiento abstracto y aplicado, desde que surgió la tecnología obtuvo su propia lógica y ha sido un elemento central en el desarrollo de nuestra especie: somos el *homo faber*, especializado en la fabricación de herramientas. En mi opinión, el progreso tecnológico es un fenómeno autocatalítico propiciado por causas físicas en estricto sentido; pero ese es otro tema. Un ejemplo de la autocatálisis tecnológica del pasado reciente es el de la fusión nuclear, y uno del presente es el de la inteligencia artificial. Dicho esto, la pregunta que te planteo es: ¿cómo quitarle su condición divina a la *téchne*, si nosotros mismos, los humanos, sin siempre comprenderla a cabalidad la hemos sentado en el trono de las divinidades? ¿Cómo quitarle su dinámica intrínseca? ¿Cómo impedir que sea manipulada por ignaros, pero sobre todo por poderosos que privilegian su uso para preservar sus propio privilegios?

RPO: Ojo, la «diosa» *Téchne* no tiene vida propia, sino que, como bien dices, está elevada a la categoría de diosa por ignaros y manipuladores. Aquí voy a relacionar a la tecnología con la agresividad humana, con el uso perverso del poder, con las guerras, en pocas palabras con el *mal*, en tanto que absurdas y nefastas reacciones ante nuestras angustias existenciales ligadas a la muerte y al sinsentido. Solemos fracasar al intentar dar sentido concreto a este mundo. Los criminalistas bien saben que al matar a otro pretendemos inconscientemente «ratificar» nuestra propia existencia y sobrevivir. Eso es el *mal* radical inserto en la condición humana (Becker, 1980), cobijado ahora por el manto del prestigio que otorgan las maravillas de la diosa *Téchne*. En mi opinión, el endiosamiento de la tecnología es una forma sofisticada de negar la muerte. Es decir, «vamos a manipular la vida de tal forma que no muramos». Otro modo de negar la muerte se da, por ejemplo, en la prosecución de la ominosa destrucción de toda forma de vida en el planeta.

Por otra parte, pero ligado con lo anterior, la óptica dialéctica ofrece un camino que también debe de autodialectizarse, un camino que permita detectar el desasosiego producido por del desarrollo tecnológico en fatal disonancia con el desarrollo de las ciencias humanas. Si diagnosticamos mejor la agresividad humana, estaremos en mejores condiciones de hacer propuestas eróticas: la mejor «medicina». Con esto último, regreso a mi idea sobre la visión dialéctica de Freud: Eros y Tánatos, a pesar de ser opuestos, están entrelazados. Me inclino a pensar que la materia misma, desde los átomos hasta los astros, está bajo

los efectos de atracción y repulsión; un ejemplo es la fuerza centrífuga y la fuerza centrípeta; la expansión y la implosión. En *Dialéctica de la naturaleza* [Friedrich] Engels desarrolla la idea de los opuestos que se complementan en la vida y en la muerte: pensemos en electrones, protones, células, membranas; absorciones, asimilaciones, procesos polares. Micro y macro. Fractales. No existe el Norte sin el Sur, no existe la noche sin el día.

RA: Pero en esa parte de la naturaleza probablemente no exista la condición de sufrimiento, porque tal vez no haya la condición de conciencia, como sí la tenemos los animales humanos.

RPO: Me parece muy buena tu observación a propósito del sufrimiento. También es oportuno asentar aquí, y creo que tú compartes esta opinión, que el ser humano sufre más que el animal, aunque también goza más.

RA: Vuelvo a la creación de ideas e historias por parte del animal humano, las cuales termina por creerse y a las que otorga estatuto de verdad, de verdad ontológica. Ejemplos sobran: en la bruma metafísica, la existencia de un ser supremo, por supuesto; en el plano de las ilusiones personales, creer que nuestras ideas son únicas y nuestras obras inmutables, sempiternas; en el ámbito de las relaciones sociales, nuestra fe en la aplicación estricta de la ley y la creencia en la extirpación completa de la corrupción social; también creer en la posibilidad de establecer sistemas fiscales equitativos que impidan la acumulación ilimitada de capital; profesar la quimera de la distribución equitativa de la riqueza social producida; o pensar en el logro de la sostenibilidad del medio.

Dicho todo lo anterior, ¿consideras posible que el animal humano logre deshacerse de sus ilusas e irrealizables ideas e historias?, y de ser así, ¿cómo hacerlo?

RPO: Ni nuestros ultrabisnietos a la décima potencia lo lograrán... Eso es más que claro y trágico. Con todo, nada nos exime de proseguir la lucha. Creo que no está de más recordar que los cambios sociales requieren de la transformación ineludible de nosotros mismos. El éxito o no-éxito de una revolución, por más grande o pequeña que sea, tiene que brotar de abajo hacia arriba, de dentro hacia fuera. Al viejo adagio de los griegos: «educador, edúcate a ti mismo»; y extrapolando, «revolucionario, revolucionate a ti mismo». Esto se inscribe en la dialéctica entre individuo y sociedad.

RA: Entonces, ¿logrará el animal humano en el futuro deshacerse de sus propias metafísicas? ¿No sería esa la esperanza, siguiendo a Bloch?

RPO: La esperanza de la que habla Bloch —el «principio esperanza»— se deslinda de la esperanza cristiana. Es un principio que sigue la consigna de no cejar, ni por un momento ni en ningún campo, dar siempre la lucha. Como tal, este principio se inscribe en el materialismo dialéctico. Aunque por ahora nos encontremos más cerca de la destrucción total, masiva, tal vez a causa de algún conflicto nuclear que acabe con la especie humana; no hay que cejar respecto a la esperanza...

RA: Bueno, te recuerdo que ya hubo en la historia del planeta desapariciones masivas de especies.

RPO: Sí, claro. Pero no la de los «meros-meros». No la de los «hijos de dios». Y este tipo de visión ha contaminado incluso a muchos y sólidos ateos.

RA: Sí, los «hijos de dios» estamos destruyendo nuestro propio paraíso. Pareciera que somos incapaces de hacer realidad la esperanza, la utopía de la sobrevivencia de la especie.

RPO: Es que en esa misma realidad reside su contrario. Luchar es vivir y morir. Pero por el momento, bastantes cosas eróticas están enfrente de nosotros como para complicarnos aún más la existencia con meditaciones en exceso futuristas. (Aquí me reconozco egoísta.) Mejor fabriquemos aquí y ahora un mundo más erótico; ojo: no más pornográfico, más erótico.

RA: Lo que pasa es que no dejamos de ser contradictorios: por un lado estamos buscando la perpetuación de la vida, de cualquier manera posible; mientras que, por el otro, cuando la contemplamos en el largo plazo le sacamos la vuelta porque nos encara la muerte.

RPO: Aquí estoy siendo cínico, dame chance. Como sea, el *homo sapiens* es una especie que se extingue.

A propósito del calentamiento global y temas similares, esas son formas terciarias o cuaternarias de negar la muerte. En tanto neguemos que está sucediendo cometemos un suicidio masivo, lento pero seguro. Es un suicidio causado precisamente por la negación de que nos estamos suicidando. Es una forma derivada de negar la muerte, porque no la combatimos. Decimos «no, no es cierto, no nos estamos muriendo».

RA: Mientras tanto seguimos destruyendo nuestro paraíso.

RPO: Bueno, la solución cínica existe, no me es ajena.

RA: Solución que termina por no reconocer a la muerte.

RPO: ¡Claro! Es el problema número uno de la filosofía. ¿Cómo está eso de que estamos insertos en la dimensión espacio-temporal sin manera de poder movernos de ahí? ¿Y cómo es eso de la entropía que nos arrastra?; ¿cómo que no tiene vuelta de hoja? La realidad no nos pide permiso. Entonces, somos unos tarados. Perdón por el plural...

RA: Nada que perdonar, me incluyo en tu plural. Con todo, más allá del cinismo existe la opción de «resolver» nuestras cuestiones epistemológicas de manera diferente. Esa sería la salida: trabajar en las alternativas reconociendo a la vez nuestras enormes limitaciones. Actuando con inteligencia en el presente, pero teniendo en mente la cimentación del futuro, quizá podríamos mejorar significativamente nuestra vida, e inclusive, tal vez en algo, la de la generación siguiente. En todo caso, esta «Extroducción a dos voces» y todo este libro tienen esa intención.

RPO: Y de pasada podríamos retomar la propuesta del filósofo coreano, Byung-Chul (2012), dedicándonos a campañas para evitar que Eros mueva. Ahí hay maravillas, y es un campo inmenso.

RA: Pero sabiendo que Tánatos terminará por imponerse a cada uno de nosotros.

RPO: No en balde las religiones han satanizado a Eros, porque saben de su potencial inmenso, un potencial que podría derrotar a Tánatos de alguna manera. Tener hijos es Eros derrotando a Tánatos, al menos provisionalmente.

RA: En la naturaleza, por lo menos, conocemos el caso de los bonobos: cuando las tensiones sociales se hacen muy fuertes en el grupo se ponen a hacer el amor, entre todos.

RPO: ¡Qué maravilla! ¡Qué inteligentes! También hay pueblos, en África, mal llamados primitivos, donde una tribu con otra se enzarzan en cruentas luchas. Pero repentinamente caen en cuenta de que el combate resulta muy costoso, que no lleva a nada, que es absurdo; sin embargo, no encuentran una salida diplomática —por ponerlo en términos modernos— para concluirlo. Entonces, repentinamente convierten la lucha en orgía. De hecho, en situaciones extremas equivalentes se han observado comportamientos similares. En la época del nacional-socialismo, por ejemplo, en ciertas ocasiones, cuando los trenes que iban a los campos de concentración eran detenidos para recargarlos de agua, se había acumulado tal tensión que Eros explotaba: las mujeres judías que eran

llevadas aquellos campos se libraban a copular con sus custodios, los soldados alemanes. Como los bonobos.

RA: Aunque no lo parezca, creo que en el presente los alaridos en pro de la libertad y por la reivindicación del amor son ensordecedores. Supongo que las reflexiones de Byung-Chul, que mencionas, van en ese sentido. Sin embargo, en contrario de la libertad y del amor, lo que yo percibo es que en la actualidad los procesos sociales —los puedo llamar también físico-humanos— que han dado lugar a conocimiento aplicado —tecnología—, paulatinamente nos han rebasado y tienden a anular nuestra capacidad amorosa. Esos procesos autocatalíticos, en los que hemos participado de manera inconsciente, nos abruma: la dinámica tecnológica nos desborda y nos agobia.

RPO: Completamente de acuerdo. Pero me gustaría que ampliaras tu mención de la idea de autocatálisis.

RA: Cuando hablo de autocatálisis en el ámbito de lo social, me refiero a una acción determinada realizada por uno o varios actores sociales, cuya reacción es en última instancia la consecución autónoma de un proceso y su eventual aceleración. Por consecuencia, una vez iniciada y establecida la dinámica de dicho proceso, los sujetos involucrados o concernidos no pueden impedirla; inclusive, en ocasiones apenas toman conciencia de su existencia. El clásico y mayor ejemplo de los llamados tiempos modernos es la Revolución Industrial, cuyas dramáticas transformaciones en el entorno son más que evidentes en todo el planeta. Un ejemplo actual es la llamada Revolución Numérica o Digital, que ha influido en la aceleración de prácticamente todos los procesos sociales a escala global.

RPO: Estás hablando de la teoría marxista de la revolución: el choque de clases genera revoluciones. Al mismo tipo de fenómeno, pero trasladado al campo de la biología, le llaman *endopoiesis*, y es, digamos, el polo opuesto de la *entropía*.

RA: El punto es que, como tendencia general, los decursos históricos nos han demostrado que los procesos revolucionarios han tendido a convertirse en vueltas de tuerca que más que aflojarlo aprietan el tejido social, lo hacen más complicado, pero sin necesariamente resolver los problemas de fondo que las revoluciones se plantearon en sus inicios; o acaso, si resuelven ciertos problemas terminan propiciando otros, generalmente más embrollados. ¿No será esta realidad una cuestión entrópica, autocatalítica?

RPO: Las revoluciones que conocemos y que hemos visto —en buena o mala retórica— no han sido revoluciones adecuadas. No han sido verdaderas. Han sido revoluciones fallidas. En términos marxistas, las revoluciones no deben llegar ni antes ni después de su momento apropiado, y siempre estarán incompletas y en construcción permanente, según lo propuso Trotsky. Una revolución, aun parcialmente fallida, prepara para las siguientes revoluciones.

RA: Quisiera quitarle el halo moral que le otorgas al adjetivo «fallidas». Quiero decir que no fallaron, no hubo falla: fueron lo que fueron porque fueron hechas por hombres, cuyas limitaciones e intereses concretos e individuales han tendido a no coincidir con los propósitos iniciales de las dichas revoluciones, con las metas que les fueron trazadas. Por cierto, esto de las «fallas humanas» en la revoluciones aparece como una especie de *constante* en los procesos históricos, como otras varias, pero eso es harina de otro costal.

RPO: Sí. En palabras de Freud y de Trotsky, el factor subjetivo no estuvo a la altura.

RA: Otra vez la realidad del animal humano, tal cual: sus limitaciones, aunque mejor sería hablar de sus características y comportamientos erráticos.

RPO: Sí. Esa realidad produce a un Stalin o a un Pol Pot.

RA: Produce tantas cosas que padecemos... Sí, el producto «Stalin» estaba constituido por un nudo de subjetividades que le impidieron estar —conciente e inconscientemente— a la altura del álgido proceso social que le tocó y buscó conducir, la llamada Revolución de Octubre. Aquí, si se me permites la expresión, estamos hablando sin más de la naturaleza humana, tal cual.

RPO: El término es un poquito peligroso. Es ontologizante, porque en realidad no podemos decir que conocemos la «naturaleza humana». Me atrevo a decir que la naturaleza humana que está ocurriendo frente a nosotros, y que estamos sufriendo o gozando, está en construcción o desconstrucción permanente, no es algo fijo y para siempre. No nos precipitemos a calificar de *natura* a lo que, en todo caso, deberíamos llamar *cultura*. Algunos filósofos llaman a la cultura «segunda naturaleza».

RA: Estoy de acuerdo. Con todo, me pregunto si el factor humano, el subjetivo, ha estado alguna vez a la altura de las pretensiones de las diversas revoluciones, las de sus actores todos; y puesto que el modelo se ha repetido, me pregunto también si algún día el animal humano estará a la altura de las pretensio-

nes y metas de las revoluciones por venir, que seguro las habrá. No lo sé... dudo del factor humano por errático, por subjetivo, por humano, a fin de cuentas.

RPO: Sí. Acotada a la subjetividad humana estamos blandiendo la bomba atómica. El riesgo es enorme. Puede ser el fin...

RA: Y en tal caso, hay más de uno que desea jalar del gatillo. Entonces, será otra vez ese animal humano, con todas sus limitaciones, quien no estuvo a la altura de las circunstancias; y esa realidad tanática la percibo mucho más fuerte que la erótica.

RPO: Nuestra especie se reproduce gracias a Eros. Es la única medicina eficaz contra la muerte, el único consuelo, el único amortiguador. Pienso en [Charles] Fourier: «un nuevo mundo amoroso». La utopía cristiana, supuestamente basada en el amor, tiene agujeros por todos lados, porque convierte en obligación lo que tendría que ser natural, en el sentido más estricto del término; le quita el nervio central, es decir, la generosidad, la espontaneidad, la libertad; le convierte en obligación y echa a perder el mensaje.

RA: No estamos a la altura. Aunque concibamos utopías buenas, digamos: esa es una de nuestras grandes paradojas.

RPO: Yo resumo todo esto que estamos diciendo con esta frase: ¡Somos una pinche calamidad!, y desgraciadamente la repito a diario, mil veces...

RA: Es una buena síntesis. Pero déjame volver al tema del comportamiento del animal humano cuyas características primordiales son su capacidad de manipulación, de simulación, de disuasión amenazante y de ejercicio de la violencia como expresión máxima de poder. En este orden de ideas, desde tu perspectiva ¿cómo se correlacionan los planteamientos freudianos y marxistas, que utilizas, con los desarrollos de la etología humana?

RPO: Permíteme la desfachatez de autocitarme: recientemente ha salido el libro *Marx y Freud: Hacia una nueva racionalidad de la sociedad y de la historia*, en coautoría con Gabriel Vargas Lozano (2016). (Por cierto, el título del libro me parece un tanto pretencioso. Me defendiendo diciendo que fue impuesto por los editores.) Pero volviendo a lo que me planteas, sólo hay una ciencia, la que ocurre en la historia. Seguimos padeciendo la fragmentación de los saberes: ¿Cómo chingados podemos desarticular lo etológico de lo social o de lo fisiológico humano?; y viceversa, ¿cómo sería posible comprender la unidad de la realidad sin todas sus imbricaciones posibles? ¿Cómo?... Estamos padeciendo los efectos del siglo XVIII: la Revolución Industrial y la explosión de las ciencias

naturales, que obligaron a la humanidad a fragmentar el conocimiento, porque el paquete era y sigue siendo enorme, lo es cada vez más. Lo seguiremos padeciendo. Recibimos y recreamos el eco de esas corrientes de pensamiento, y ello nos dificulta el entendimiento. ¿Cómo no va a ser social lo etológico? ¿Cómo no va a ser social lo fisiológico? El caso del cáncer es un ejemplo deslumbrante. El cáncer como *construcción social* es un modelo característico que revela una desaforada fragmentación de enfoques, de abordajes inconexos para estudiarlo. De repente los sociólogos —y también los psicoanalistas— dicen: ¿de qué se trata, si es una construcción social? Como en la Rusia zarista, o antes, donde la epilepsia era el mal sagrado; o la tuberculosis, que fue el mal de moda entre la burguesía centroeuropea: construcciones sociales revestidas de ciencia médica. Volviendo al cáncer, éste se ha convertido en la representación puntual de la muerte, que luego los médicos presumen «estar matando».

RA: De alguna manera tus respuestas ejemplifican que el animal humano está rebasado por sus propias construcciones. Es una víctima de su éxito.

RPO: Es una víctima de su percepción deficitaria de la realidad. Hay que curarnos del «complejo de dioses» del que habla Richter (1979).

RA: ¿No sería extraordinario que toda la experiencia y el conocimiento que adquirimos pudiesen ser transmitidos a nuestros descendientes, a la generación siguiente, y que éstos a su vez pudiesen transmitirlo a su descendencia, etcétera?

RPO: Ahí está [Johannes] Gutenberg, que nos da el gran empujón con su invento, la imprenta, el libro como instrumento transmisor de ideas. Pero no lo utilizamos. Así no podemos realizar eso que propones.

RA: En el orden de ideas que ahora debatimos, sugiero que la eclosión de las ciencias naturales, la Ilustración y la multiplicación cotidiana del conocimiento han terminado por convertirse en una suerte de nebulosa casi inaccesible. El enciclopedismo fue un evento extraordinario —como lo fue el Renacimiento, su antecesor—, pero su intención de universalización irrealizable, en el sentido de que no todos los animales humanos pueden ser ilustrados, según los parámetros de la propia Ilustración; de hecho, en el mejor de los casos ser ilustrado ha sido sobre todo una prerrogativa de élites, aunque éstas no siempre se enteren. Además, la dinámica social, en particular la actual, no deja de recordarnos nuestra precaria situación en tanto que especie. Somos unos pocos millones entre miles de millones, quienes contamos con una mediana información y en-

tendimiento del mundo; el resto no tiene idea, siquiera, de lo que fue la Ilustración, la revolución científica y es hoy el conocimiento —el cual, por cierto, se multiplica exponencialmente¹—, y sólo una parte de ellos, de esos miles de millones, se beneficia de los logros del conocimiento, sobre todo de los aplicados.

RPO: Y hasta presidentes de Estados Unidos pueden llegar a ser...

RA: Pero, entonces, ¿desde el punto de vista de la renovación de nuestro conocimiento y siguiendo uno de tus argumentos, somos un chasco porque no logramos paliar nuestras deficiencias cognitivas, porque no conseguimos solventar las cuestiones epistemológicas que nos inquietan y apabullan?

RPO: Cada vez crece más en mí la conciencia de que somos una pinche calamidad... Pero no sólo calamidad, también somos una maravilla.

RA: De vuelta a la temática principal de tus textos, es decir, religión y fundamentalismo, creo que es pertinente plantear lo que sigue: más que una cuestión epistemológica en estricto sentido, el «problema que tratan de resolver, tanto la religión como el fundamentalismo» es ontológico, como bien señalas, en la medida en que el sustrato de ese fenómeno es la «existencia del ser», el ser como entidad esencial, metafísica. Precisamente por ello, el «estilo de pensamiento fundamentalista» se sostiene en la idea de «certeza total —certeza absoluta, a modo de placer hedonista—, lo que a su vez entraña el deseo [y el placer, agregaría yo] de imponerla a todos...». (Por cierto, quizá Donald Trump sea hoy el máximo exponente público de este comportamiento.) Como sea, la pregunta que surge es la que sigue: ¿no te parece que en tiempos de incredulidad como los que vivimos, sobretodo en los países en los que las iglesias habituales han perdido peso, la expresión pública del fundamentalismo no sea tan fuerte, como lo es en algunas sociedades aún muy tradicionales?

RPO: Yo creo que continuamos manteniéndola enraizada. Sus manifestaciones pueden tener caras diversas y fuerza diferente, expresándose en campos distintos. Pero el asunto no es meramente epistemológico u ontológico: está acompañado de componentes emotivos y existenciales que buscan seguridades, redenciones, salvaciones, explicaciones para poder vivir. En última instancia, los fundamentalismos se explican a partir del problema número uno de toda la historia de la filosofía: ¿cómo es eso de que somos mortales? La respues-

¹ Ley bibliométrica de crecimiento exponencial, véase Wikipedia, <https://es.wikipedia.org/wiki/Ley_bibliom%C3%A9trica_de_crecimiento_exponencial>.

ta no puede ser meramente de tipo cognitivo. O dicho de otra manera, el conocimiento, la capacidad cognitiva, se asienta en una actitud interna, anímica, del orden de los sentimientos, existencial, instintiva, pulsional, afectiva, que no soporta la incertidumbre y la fragilidad; y además, nuestra condición mortal tampoco soporta, o soporta mal, una capacidad cognitiva tan deficiente. La religión, o mejor dicho en este caso, el sentimiento religioso, es precisamente un sentimiento, no un fenómeno racional.

RA: Desde la perspectiva de la historia y de la antropología, el fundamentalismo es sobre todo una expresión política. Como filósofo y psicoanalista, tú lo percibes como un fenómeno epistemológico, existencial, emocional.

RPO: Pero por otro lado, postulo, sostengo, opino, que la filosofía es política o no es; que la religión es política o no es.

RA: Sin duda.

Ahora bien. Los peligros del fundamentalismo, sobre todo los del fundamentalismo militante, son mucho mayores cuando las Iglesias están bien organizadas y los religiosos bien integrados. Porque el poder político de una Iglesia, como la del Vaticano o como la de la Meca, puede potenciar el pensamiento fundamentalista innato en cada creyente, lo pueden llevar a niveles paroxísticos, destructivos, como ya hemos visto. Una cosa es el sentimiento primordial de religiosidad que cada uno tiene y que nos da «seguridad», y otra es el pensamiento religioso estructurado, la doctrina por encima de la creencia. Esa religiosidad elemental alcanzaría para que tú, yo, tres o veinte personas constituyésemos una pequeña comunidad: aunque pretendiésemos ser «los elegidos», no tendríamos gran capacidad de proselitismo y a nadie haríamos daño; y en la práctica sólo estaríamos «ligados» con nuestra deidad. Dicho de otro modo, aunque nuestro pensamiento religioso elemental tuviese en potencia el «modo fundamentalista de pensar», no alcanzaría el nivel de un fundamentalismo estructurado, político, agresivo, violento, como el del Estado Islámico, el de ciertas iglesias cristianas o el del fundamentalismo hindú; todos ellos con fuerza enorme y con clara presencia y protagonismo en la escena pública, que en ciertos casos, incluso, alcanza una presencia e influencia a escala global. Existen religiones apenas estructuradas y organizadas que no han alcanzado gran fuerza en el ámbito político; y al no ser hegemónicas ni militantes, son en cierto modo tolerantes, neutras, políticamente hablando. Pienso en las formas elementales del budismo, o en el propio cristianismo primitivo, que en sus orígenes no

era violento. En este sentido, a mí me parece que la creencia religiosa y el fundamentalismo no cuentan con el mismo estatuto en la percepción humana, y por consecuencia su potencia y beligerancia política son diferentes. Creo que el fundamentalismo no acepta desviaciones doctrinarias ni cambio alguno en sus prácticas, pues las asume como esenciales, puras, inamovibles.

RPO: Claro, según te escucho, tú haces —acertadamente— la diferencia entre el sentimiento religioso —en cuanto que suspiros y añoranzas del «alma», diría Marx— y la religión como doctrina instituida. En este punto es muy interesante el libro de Victor Trimondi (2006), en donde pasa amplia revista a las guerras religiosas. En mi largo texto sobre fundamentalismo² me atrevo a postular que la religión es un ejemplo conspicuo de pensamiento fundamentalista, nuclearmente fundamentalista. Claro, también afirmo que nadie está vacunado contra el fundamentalismo, incluido el ateo: el estalinismo persiguiendo iglesias...

RA: A fin de cuentas, estalinistas, católicos o cristianos militantes se unen en la base, están cogidos de la mano. Sus expresiones fundamentalistas son diferentes pero comparten su naturaleza básica. Surgen de la misma matriz: pensamiento religioso, es decir, metafísico, absoluto, el cual debe ser impuesto *al otro*.

RPO: Sí. Con esto se hace obvio que la religión es política. Incluso, algunos cristianos presumen de cierto espíritu revolucionario —en la medida en que surgieron en medio de una coyuntura política—, que adornan con espíritu justiciero, o mejor dicho, de su modo de entender la justicia. Piénsese por ejemplo en sus ideas de «Juicio Final», o en sus conceptos de cielo o infierno. No hablemos de su espíritu misionero que justifica su sed implacable de metal amarillo: recordemos la conquista de América y sus atrocidades mayúsculas.

RA: ¿Cómo definir el pensamiento religioso antes del estadio de religión constituida? Es decir, más allá de la creencia personalísima, una religión comienza cuando dos personas se convencen de la misma historia, que crean en sus cabezas y que pulula en ellas, relativa al cómo ligarse —religarse— con el más allá, con el ámbito donde creen que se encuentra la deidad. ¿Cómo podría ser

² «Psychoanalytische Denkungsart als Alternative zum fundamentalistischen Denkstil». Disponible en línea (2010).

definido ese estadio del pensamiento religioso?, ¿como religión en ciernes que se desarrolla a partir de esa angustia existencial de la que hablas?

RPO: El sentimiento religioso surge porque el ser humano nace en la más radical indefensión. Necesitado de explicaciones para sobrevivir: tiene que calcular peligros y riesgos para asegurar su supervivencia. Entre más frágil y más impotente sea, más se lía con la búsqueda de seguridades que satisfagan sus necesidades más básicas; entonces, florece la actitud fundamentalista. Si la realidad no le ajusta, la fantasea, la alucina, la delira. Te recuerdo que Freud ve en ese estado de indefensión radical la base de la búsqueda de la seguridad total. De ahí brotaría todo sentimiento religioso. Por cierto, el término *religión* mismo existe como petición de principio, es decir, da por sentado que existe algo a lo que es posible religarse, algo previo.

RA: ¿Es una necesidad perentoria del animal humano la de ligarse al supuesto orden metafísico o se trata de una singularidad evolutiva? El problema es que si hubiéramos evolucionado de otra manera, como lo han hecho otras especies, probablemente no produciríamos pensamiento religioso, menos fundamentalista. Aquí vuelvo a situar la discusión en el animal humano, no en tanto que «meta lograda» sino como estadio evolutivo, el cual le ha conferido el pensamiento racional.

RPO: Desde mi punto de vista, se trata de una singularidad evolutiva. Ha habido muchos intentos de definir la diferencia central entre animal y humano. En mi opinión, y coincido con equis número de autores, ningún animal produce religiones. ¿Por qué? Entre otras cosas, porque no tiene conciencia refleja. Por consiguiente, el animal no tiene una conciencia tan aguda del sinsentido o de la mortalidad, de la finitud, que sólo se da a partir de la dicha conciencia refleja. En otras palabras, somos al mismo tiempo sujeto y objeto de nuestro pensar.

RA: Esa puntualización que haces es muy importante, porque si somos una singularidad evolutiva, en ese mismo sentido podríamos plantearnos la posibilidad de que en el futuro nuestra especie pudiese lograr superar el pensamiento religioso.

RPO: Sí, desde luego, llegar a prescindir de la religión. Eso lo está postulando, por cierto, un filósofo alemán llamado Michael Schmidt-Salomon. Él plantea que si el ser humano llega a evolucionar de cierta forma, acaso logre superar la necesidad de religión; y antes que las de Schmidt-Salomon, están

las reflexiones de Theodor Lessing (1983), a quien mataron a balazos en 1933 por enunciar ese tipo de planteamientos. Van surgiendo utopías en el sentido de lo dicho, aunque han fracasado todas porque no han sabido encarar el salto evolutivo.

RA: Si consideramos que la religión es una singularidad evolutiva del animal humano, además de mitigar su inherente angustia existencial, ésta le ha sido útil para lubricar sus relaciones sociales en sentido amplio. Me explico: en el ámbito de un clan, su jefe puede conocer y dominar a cincuenta, cien o ciento cincuenta personas. Pero más allá de ese número comienza a menguar su capacidad de conocimiento, de influencia, de persuasión, de manipulación. Pero si éste y sus allegados lograsen establecer ciertos fundamentos metafísicos que les permitieran influir más allá de las ciento cincuenta personas que conocen, la cosa cambiaría. Así, en la silla de San Pedro, en el Vaticano, está hoy sentada una persona cuyas instrucciones metafísicas y políticas llegan de una o de otra manera a cientos de millones de personas en todo el mundo, y a éstas les conciernen: determinan en buena medida su comportamiento, tanto público como privado. Dicho tal, ¿podrían la religión y la política considerarse singularidades evolutivas que soportan y lubrican las relaciones sociales humanas, como las llama Diamond?³

RPO: Han sido intentos fallidos. Intentos de hermandad, no logrados plenamente, y a costos altísimos: Armenia, Auschwitz, China, la Inquisición, etcétera. Pero son sólo intentos. Aun hoy, los cristianos presumen de revolucionarios justicieros y pacificadores en virtud de su teología de la liberación, cuando en realidad operan infantilizando a sus feligreses para que estén dispuestos a obedecer incondicionalmente a espíritus del más allá, que resultan sospechosamente rentables en el más acá.

RA: Sí, la religión infantiliza.

RPO: Por cierto, he descubierto a un checo, [Václav] Havel, que llegó a ser presidente de Checoslovaquia, que tiene una concepción de política absolutamente sensacional, que es todo lo contrario a lo que entendemos por política hoy en día; como implícitamente la describes tú en lo que estás criticando. A él, lo tuvieron que empujar para que aceptase ser presidente; y entiende

³ Jared Diamond [USCCollege] (15 de octubre de 2009). *The Evolution of Religions* [Archivo de video]. Recuperado de <www.youtube.com/watch?v=oOsOb0QRaQs>.

la política como la oportunidad de brindar beneficios a la comunidad, no para hacerse del poder para luego imponer los propios intereses, fines, por cierto, no precisamente nobles.

RA: En teoría, la acepción primigenia de la política como actividad central de la *res publica* es la de propiciar las buenas relaciones comunitarias. En el caso que mencionas, Havel muestra que es posible concebir y hacer de las ideas y de la política una actividad positiva, constructiva, noble; empero, su caso expresa la excepción de la regla, no lo contrario.

Ahora vuelvo al tema de los aparatos de comunicación y cognición de los que hablamos al inicio de este coloquio. Has puntualizado que el «aparato cognitivo» con que contamos los animales humanos nos es vital para registrar el mundo, para subsistir en él; y en esa línea de reflexión, argumentas que dicho aparato es deficiente. Igualmente, señalas que nuestro «aparato de comunicación» es defectuoso. ¿Respecto a qué son deficientes dichos aparatos? ¿No sería más apropiado hablar de aparatos limitados? ¿No se evitaría de este modo el sesgo ético que entraña el adjetivo «deficiente»? ¿No se eludiría así la posible deriva hacia posturas morales, al calificar a los dichos aparatos como «buenos» o «malos», sobre todo siendo parte específica de la evolución biológica?

RPO: Depende de la connotación que se dé a la palabra «deficiente». Se le puede dar una connotación que resbale hacia lo moralizante. Me aparto de ello. Busco quitarle al término esa connotación «peligrosita», que de suyo no le es inherente, no etimológicamente. A cambio le otorgo la connotación de logro, logro *deficitario* en la comunicación. El lenguaje individual padece de un elemento inevitable que el psicoanalista Alfred Lorenzer (1970) ha llamado *lenguaje privado*. Éste generalmente no es consciente, y genera confusiones no detectadas en un nivel consciente. Una palabra no necesariamente significa lo mismo para todos; nuestros términos rara vez son suficientemente unívocos.

RA: La aclaración que haces es pertinente porque el lenguaje lo manejamos y lo manipulamos a antojo, justamente. Ahora bien, cuando hablas de deficiencia cognitiva, de cara a la supuesta posición del hombre como ópera magna de «la creación», entonces, podríamos decir «estamos fregados». Pero si se mira la cosa desde una perspectiva materialista, evolutiva, y se comprende por tanto que ese aparato, aun si es limitado, es necesario para subsistir en la realidad, entonces esa idea sería mejor asimilada, e inclusive habría quienes tratarían de mejorarlo.

RPO: Estoy completamente de acuerdo. Además, esto se liga con el fenómeno de la alienación primaria, precisamente. Me refiero al fenómeno de la conciencia escindida, pues la conciencia es el punto de encuentro entre lo objetivo y lo subjetivo, es conocernos como objetos desde nuestra subjetividad: se trata de una fusión entre cognoscente y conocido. Todo está preñado por su contrario, o dicho más suavemente, relacionado con... En el psicoanálisis el concepto de *ambivalencia* es central. De ahí la importancia del estilo de pensamiento dialéctico, que busca explicar esa cópula. Pero la dificultad de aceptarla es consustancial al fenómeno de la conciencia, porque al hablar o al pensar estoy operando cognitivamente, epistemológicamente: estoy operando al mismo tiempo como objeto y como sujeto. Es una escisión constitutiva; y es a la vez una deficiencia respecto a la cual el pensamiento dialéctico podría ser una salida, si lo llevamos al grado de comprender que al vivir morimos: estamos muriendo en este mismo momento. La propuesta dialéctica es una de las mejores utopías, epistemológicamente hablando.

RA: Más que utopía, yo le llamaría posibilidad alternativa. De ese modo le quitamos al término su carga peyorativa. Creo que esa eventualidad que plantea es nodal, porque quien comprende y logra vivir asumiendo el pensamiento dialéctico, adquiere una enorme ventaja para subsistir en este mundo.

RPO: De acuerdo. Sólo añadiría que pensar dialécticamente no es tarea fácil. No es un sitio para instalarse y permanecer cómodamente. Se trata de asumir el cambio constante.

RA: Sí, no es tarea fácil, pero nuestro estado evolutivo nos permite pensar dialécticamente, pensar la vida dialéctica y críticamente, con nosotros insertos en ella. Empero, eso implica *pensar*, justamente, quemar mucha energía en ello, literalmente hablando, debido al esfuerzo intelectual.

RPO: Yo diría, más bien, que la naturaleza de la conciencia nos obliga a ello. Se trata de convertir la escisión en complementariedad enriquecedora y realista.

RA: Sí. Al fin y al cabo nuestra especie, o más bien, numerosos de sus miembros han logrado hacerlo, incluso destacadamente.

RPO: Sí, como Marx y [Georg] Hegel, quienes lograron bastante en el campo del pensamiento dialéctico. Entre ellos mismos se presenta una gran paradoja: la dialéctica de Hegel es idealista, mientras que la de Marx es materialis-

ta. Mucha tinta ha corrido en la tarea de expurgar de restos hegelianos en Marx, y en sentido contrario, por encontrar elementos marxistas en Hegel.

RA: A mí me parece de la mayor pertinencia tu idea de que el acceso al conocimiento —impulso innato del cerebro, que resulta paradójico con el «principio de economía de esfuerzo» del que hablas en alguno de tus trabajos—, ocurre gracias al impulso sináptico que engendra la conciencia —en tanto que fenómeno físico-químico-biológico que ahí acontece—, y que se da incluso con independencia de nuestra propia voluntad.

RPO: Sí. Freud mediante...

RA: Se trata de un impulso sináptico que lo mismo genera pensamiento dialéctico que metafísico, o religioso en sentido amplio. En este aspecto te pregunto: ¿es la conciencia, en tanto que reflexión potencialmente crítica y dialéctica, la vía privilegiada, aunque ardua, para acrecentar nuestro conocimiento?

RPO: No vislumbro ninguna otra. Lo contrario obliga a recurrir a metafísicas y a alucinaciones. En este sentido hay textos encantadores, como el del místico sueco, [Emanuel] Swedenborg; encantadoramente alucinantes, encantadoramente religiosos; ficciones exquisitas, profundamente consoladoras e indispensables para él, aunque postrantes.

RA: Por cierto, hay quienes escriben literatura y que argumentan que ella tiene su razón de ser en tanto que elaboración de historias y cuentos para escapar de la dura realidad; o sea, que sirve destacadamente como escape consolador. Con todo, también se escribe literatura en el extremo opuesto, realista. Pienso en [Fiodor] Dostoievski con su *Crimen y castigo*.

RPO: Sí. En el primer caso que mencionas recuerdo a Meister Eckhart.

RA: Otro místico.

RPO: Pero no hay de otra: el ejercicio de la razón, sabiendo que vas a fracasar.

RA: Pero éste es un ejercicio extraordinario.

RPO: Da vida y es producto de la vida.

RA: En esta misma línea de reflexión, la de la conciencia, pareciera que sobrentiendes que al no buscar mayor conocimiento, podría ser constatable que «somos seres inacabados». Hay gente que dice: «yo ya sé que me voy a morir y me voy a ir al cielo, no necesito más nada, soy bueno y se acabó»; mientras que hay otros que otean sus limitaciones cognitivas, pero se conforman con la idea de que van a ser redimidos y corregidos en «la otra vida». En sentido

opuesto, hay quienes se dan cuenta de que cuentan con esas limitaciones y asumen bregar con ellas, lidiar con esa frustrante idea primigenia de incerteza que tendemos a negar. Aquí las preguntas serían: ¿por qué tendríamos que ser seres acabados?, y ¿qué significa para ti la noción de «seres acabados»? Por otra parte pero en el mismo sentido, ¿no hay un cierto poso de trascendentalismo en esa idea de «seres inacabados»? y más aún, ¿cómo podemos lograr ser seres acabados si estamos evolucionando, como todo en esta realidad según es perceptible?

RPO: Pero por ahí se puede colar la negación de la mortalidad. Se puede colar con otro nombre.

RA: Por medio de una pregunta penetrante, planteas una cuestión epistemológica nodal, relativa a nuestro acceso al conocimiento. Dices: «¿Cuánto realmente sabemos y cuánto podemos saber?» Yo me atrevo a decir que, en tanto que estadio de la evolución general de la materia, nuestro cuerpo sabe; tanto sabe que sostiene su propia vida de manera autónoma, automática, digamos. El *quid* de la cosa reside en que nuestra conciencia sabe poco, porque esa es su condición, en principio. Pero puede saber más, mucho más. Quizás como señales, no sabe más porque con facilidad se constriñe al principio de economía de esfuerzo. Me explico: la conciencia está ahí, es como si tuvieras un vehículo nuevo, flamante, con la mejor tecnología, pero no lo usas. Está ahí, detenido, no lo sabes manipular y tienes miedo de viajar en él, porque además te causa pereza, estás más que cómodo sin usarlo. Metáfora aparte, en general la gente piensa poco y prefiere no hacerlo. ¡Qué paradoja!: se puede pensar pero no se desea hacerlo. ¿Para qué saber más si con lo que sabemos subsistimos?, sentados, por ejemplo, frente al televisor, alienándonos...

RPO: Es consejo de padres espirituales cristianos el que sigue: «ya no le metas tantas ideas, ya no pienses tanto, confía en Dios». O llegan a decir: «no seas escrupuloso, el pensar demasiado puede ser señal de soberbia. Tú atente a lo que dice la doctrina».

RA: En tu texto «Psicoanálisis juego y utopía» abor das el tema central de la «alienación», alienación como carencia de conocimiento. Al respecto escribes: «tanto el psicoanálisis como el marxismo pugnan por acrecentar la conciencia del hombre, como un camino para salir de la alienación». Haces referencia a la tradición judía, que entiende al conocimiento como algo sensible, objetivo, dialéctico: construir el conocimiento paulatinamente. Sin embargo, la noción de alienación no deja de ostentar una fuerte connotación religiosa, porque quien

«no conoce a Dios» está alienado. Esa es la primera acepción de conocimiento: conocer al «creador», que es opuesta a lo que propone el enfoque dialéctico: conocer la realidad —la realidad ambigua y paradójica— sin necesidad de dios.

RPO: Claro que el creyente afirma que el ateo está perdido, le parece que es víctima de la más fatal y radical alienación. Lo ve «apartado de Dios», que es su origen, su creador y su meta, a la que está esencialmente predestinado. Cuando en realidad estar alienado significa no estar reconciliado con algo que se desconoce. Implica ignorancia de algo que está en mí, como ser humano y que no lo asumo como mío. Estoy alienado de eso, que a su vez involucra desconocimiento. Se trata de una irrealidad: toda alienación implica desconocimiento.

RA: Yo digo «carencia de conocimiento».

RPO: Yo lo expresaría no como carencia de conocimiento, sino como implicación de ello, lo cual no lo reduce a... El sentido más relevante sería: «me soy ajeno a mí mismo, o soy ajeno a mi supuesta condición constitutiva como «hijo de Dios». Algo que es parte de mi realidad no es asumido, es negado. No lo desconozco pero lo niego. Niego que lo conozco».

RA: Y causa malestar, porque pese a toda consideración, aunque se carezca de ese conocimiento, se le intuye, se le siente, está ahí...

RPO: Claro. Es un vacío. Está ahí como añoranza, como deseo. Es difícil aceptar que aunque tengo hambre, el hambre no garantiza el pan, no lo fabrica. Además se puede encontrar «otro tipo de pan» que me otorgue suficiente sentido y suficiente satisfacción.

RA: Retomo tu explicación precedente. Haces referencia al conocimiento sensible, objetivo, dialéctico, para lograr colocarse en el proceso de conocimiento, justamente. Con todo, la noción de alienación no deja de ostentar una fuerte connotación religiosa, dado que «desconoces a la deidad».

RPO: No. Lo que sucede es que se ha privilegiado la vertiente religiosa. Esa connotación de la que hablas sería más bien un apetito, un anhelo, un deseo en el sentido de que la deidad debe existir. Según esa lógica, «Dios debe existir». Porque si no, ¿qué hago con mi hambre?»

RA: Volvemos entonces a la polisemia del lenguaje y a su manipulación. Precisar lo implica claridad conceptual, entender cabalmente la cosa. ¿No te parece que habría que determinar con el mayor rigor posible el significado que se desea otorgar a una idea, en este caso la de alienación, desde una perspectiva no ideológica, no religiosa, y por consecuencia material?

RPO: Déjame excursionar un poco hacia la lengua alemana. Para la palabra alienación se utiliza *Entfremdung*, *Veräußerung*, además de la connotación jurídica, es decir, cuando el Estado enajena una propiedad.

RA: Sí, en español se utiliza más *enajenación*.

RPO: Efectivamente, la enajenación de bienes, por ejemplo. Creo haber leído algo así como ocho significados para *Entfremdung*, con significados en el campo de lo jurídico o en el de la enfermedad mental. Así, el alienado es el loco, se le ha extirpado la razón.

RA: Ese es el otro extremo, el de la descalificación social. Lo que señalas respecto al lenguaje es importante, porque en general accedemos al conocimiento por medio de un lenguaje deficiente en general y sin considerar en la práctica sus ambigüedades; menos aún contemplando la naturaleza contradictoria de la realidad que puede llegar a reflejar. Así, equiparamos la alienación con simple desconocimiento y seguimos alienados, le damos la vuelta al asunto y de paso creamos «verdades» a diestra y siniestra.

RPO: ¡Por supuesto! Tengo pendiente leer un artículo crítico, desde el marxismo y a propósito del mismo marxismo, que se titula algo así como «¿Qué tan ideológico es el concepto de ideología en Marx?» ¡Estamos hablando de esto mismo! Estamos en el filo de la navaja, permanentemente. Ignoramos y conocemos permanentemente. Vivimos y morimos permanentemente. Somos mortales permanentemente, tenemos que soportar la muerte. Es por eso que buscamos a la religión, nos vamos por las salidas fáciles, alucinadas; y le damos categoría de realidad a esas alucinaciones.

RA: Vuelvo al tema del animal humano como creador de ideas y de historias (Harari, 2014), como productor de toda suerte de ilusiones y pensamientos metafísicos. De entre ellas, las más elaboradas son las invenciones religiosas, cuyo desarrollo ha derivado en intrincados sistemas de creencias. De cara a la incertidumbre existencial, como bien señalas, a éstas las concebimos para sobrevivir, para enfrentar mediante la ilusión nuestra muerte garantizada. Sin embargo, como también lo argumentas, el «pensamiento metafísico no tolera las contradicciones [propias de la realidad]. Por eso [este tipo de pensamiento] separa el bien del mal. Por eso promete el “más allá”». Pero como nos lo indica la realidad misma y tú nos lo recuerdas, ella no es buena o mala, es buena-mala, mala-buena; es ambigua y paradójica. Con todo, creo que cabe la siguiente acotación: en el caso que nos ocupa, los vocablos «bien» y «mal» ostentan una

fortísima carga moral, con penetrante tufo metafísico. Quizá por eso (Friedrich) Nietzsche planteó que había que situarse «más allá del bien y del mal». Dicho tal, ¿no acusaría mayor rigor hablar de bienestar y de malestar o, mejor todavía, de placer y de no placer, y por consecuencia, de no placer y de sufrimiento? Quizá de esta manera resultaría más sencillo asumir que la expresión categórica del malestar es el sufrimiento.

RPO: Otra vez estamos nadando en la imperfección del lenguaje. En español tienes que precisar si hablas de «mal» moral o «mal» físico; por cierto, la palabra *conciencia* también tiene esas características. En alemán, las palabras *Übel* y *böser* significan cosas diferentes. *Übel* es, por ejemplo, el terremoto: no tiene ninguna connotación moral, es estrictamente material. Mientras que, con *böser* nos podríamos referir a un hombre «malo», en el sentido moral, ahí sí, pero estas palabras están interconectadas. La palabra «conciencia»: *Bewusstsein*, es conciencia psicológica, mientras que *Gewissen* significa conciencia moral. Son palabras diferentes.

RA: ¿Y la conciencia de clase?

RPO: En ese caso se utiliza *Bewusstsein*: conciencia psicológica. Pero si le rascas, la palabra también puede señalarla, es una cualidad que a primera vista no se ve como opera ni los conflictos que desata. Ahí podemos observar la inconsistencia y ambigüedad del lenguaje. Es por eso que, si realmente queremos conocer, hay que aprender idiomas; como Alexander von Humboldt, quien manejaba once y los comparaba entre sí; buscaba en cada palabra el trasfondo, la visión del mundo implícita en ella.

RA: Bueno, en el caso de Humboldt estamos hablando de una mente realmente privilegiada. Pero volvamos al tema de la capacidad de tolerar la crítica y de soportar la realidad. En «Crítica e identidad» planteas que «tolerar la crítica supone una identidad bien definida...». Pero ¿cómo lograr esa identidad bien definida si la tolerancia a la crítica es, sobre todo, el resultado de un proceso de maduración individual, personalísimo? ¿Cómo lograrlo, si dicho proceso tendría que ser rigurosamente autocrítico?, lo que es poco usual; y si se adquiriese dicha tolerancia a la crítica, ¿cómo lograr transmitirla cabalmente a la generación que sigue?

RPO: Con estas preguntas, para decirlo de otra manera, estamos en el campo de batalla, permanentemente. Además, en mi soberbia opinión, nosotros no somos los educadores. El verdadero educador es el «espíritu de los tiempos».

pos» el *Zeitgeist* en alemán. Y volvemos al lenguaje: «educar» procede del latín *educare*, y tiene la connotación de marcar el camino a quien tiene que aprender *al otro*. En alemán la palabra utilizada para *educar* es *Erziehung*, que se puede traducir como descorchar algo, en el sentido de desarrollar el potencial de quien se está educando. *Educare*, pues, es una palabra que procede del latín, el idioma oficial del cristianismo, y es también eminentemente medieval, escolástica, feudal.

RA: Pero marcar el camino es algo eminentemente material: «mira, vete por ahí, porque por allá te caes al barranco». Cuando los emperadores romanos se convirtieron al catolicismo la historia cambió y con ello el sentido de la locución educar, en cuanto que los religiosos lo significaron como el camino para «conocer al Señor...», para ser redimido, para ser domeñado en este mundo.

RPO: Desde luego, hay formas y grados de diferente trascendencia cuando se trata de marcar el camino. Pero el verdadero educador en nuestro caso es Televisa, es Mural, es la ideología de los vecinos... (del Norte). Nos derrota la sociedad. Nos derrota el «espíritu de los tiempos», lo macro-social-histórico-cultural.

RA: En un orden de ideas similar al anterior, argumentas que la incertidumbre existencial ocurre porque no sabemos qué es la vida, y porque sabemos que nuestra propia vida se extinguirá sin remedio. O sea, de alguna manera adquirimos conciencia de nuestra condición de mortales, lo que significa una avasalladora derrota existencial. Al respecto planteas la siguiente cuestión: ¿qué tanta realidad somos capaces de aceptar? Realidad material, ambigua, paradójica... La respuesta es obvia: soportamos en general *poca* realidad, o de plano ninguna. No sólo porque nos inclinamos ante el pensamiento metafísico que producimos, sino sobretodo porque la carga de soportarla es pesada, muy pesada. Por otra parte, esa dureza, ese *soportar* realidad es básicamente un asunto individual, cuya eventual experiencia es transmitida con enormes limitaciones a la generación siguiente, de tal manera que ésta no puede acceder rápida y cabalmente a un conocimiento más amplio, a una experiencia más sólida que ayude a aclarar —y eventualmente a manejar— el carácter ambiguo y paradójico de la realidad. Dicho de otro modo, de una generación a la que sigue es harto limitado transmitir plenamente las experiencias de terceros, menos aún asumirlas. No en vano la conseja popular dice que «nadie aprende en cabeza ajena», como la sentencia ilustrada admite que la «historia se repite». Entonces, ¿cómo apren-

der a soportar más realidad —dura y paradójica— si la capacidad de aprendizaje emocional y sensible de un individuo a otro, de una generación a otra, es harto limitado?, por no decir inexistente, prácticamente.

RPO: Por eso nos hace mucho daño el término «educación». Nos lleva a escoger vías formativas inadecuadas, en vez de buscar medidas empáticas y amorosas —no secretamente impositivas— para propiciar el desarrollo del potencial de cada cual, y que permitan, además, cobrar conciencia de nuestra condición trágica. La única réplica que tenemos, en terminología freudiana, es *Eros*: «Te quiero porque me da la gana. Te acepto porque me da la gana. No hay nada que tú puedas hacer que me haga dejar de amarte, nada...». Esa es la única respuesta ante la tragedia, la derrota, la muerte, el fracaso, la mentira, la tortura. *Eros* es unión, tendencia a la unión, es fusión; muerte es desunión, descomposición. Sólo nos queda el recurso de la ética de la compasión: «te comprendo porque estamos hechos de lo mismo».

RA: Por otra parte, pero en el mismo orden de ideas, ¿pueden no ser dolorosos los procesos históricos protagonizados por el animal humano? ¿Hay procesos históricos que no lo sean? ¿No es el dolor inherente a la vida?

RPO: El único antídoto viable es el placer que otorga *Eros*. Es decir, el del coito, no el de la masturbación. Ahí están los polos: *Eros-Tánatos*, placer-dolor... El único *Übel*, el único mal total es el dolor, el sufrimiento humano, y más el interior... Uno no puede escapar totalmente a esa dimensión, es la tragedia humana.

RA: Deseo enlazar tu respuesta precedente con el tema del surgimiento de las utopías, concebidas como exploración de alternativas para superar el sufrimiento y la tragedia humanos, como búsqueda de la erradicación del mal, aunque sin garantía de éxito. Así, ¿cómo pensar hoy en utopías viables de cara a la no tan resplandeciente situación de la especie humana? ¿Cómo pensar en ellas si lo que sigue haciendo mejor el animal humano es regodearse en su pensamiento metafísico, religioso, al que se traba como tabla de salvación? Por otra parte, ¿no te parece una utopía francamente inviable la de la «revolución permanente» que mencionaste, de inspiración trotskista, cuyo objetivo es la creación del «hombre nuevo»? ¿Podría vivir nuestra especie en esa persistente revolución del intelecto y de todo cuanto propone esa utopía, incluidas por supuesto las emociones y las pulsiones humanas? ¿Podría superar el animal humano la economía de esfuerzo que le otorga el pensamiento metafísico-religioso y la con-

fortable alienación que le provoca su creencia en la «otra vida»? Por si lo anterior fuese poco, ¿es sensato pensar que mediante ese tipo de pensamiento será posible acotar la entropía sistémica galopante?; me refiero a la del sistema global que el mismo animal humano ha propulsado en buena medida.

RPO: Esperar... a pesar de toda desesperanza. Luchar pese a todo, a todos, a cualquier final, a cualquier sentido trágico de la vida. Mientras tanto, amar.

RA: En paralelo con las preguntas anteriores, pero en perspectiva más bien histórica, argumentas que la Ilustración como proceso civilizatorio aún no está acabada. A modo de apostilla cabe recordar que la Ilustración fue posible, entre otras cosas, porque fueron arrebatadas y transferidas cantidades incalculables de riqueza social a millones de siervos del antiguo régimen, así como a millones de explotados y de esclavos de los países periféricos en su conjunto. (Por cierto, otra constante de la historia humana.) A modo ilustrativo vale citar el parecer de Alain Besançon sobre el florecimiento de la vida cultural decimonónica, que a la letra dice: «y en estos momentos aún no sabemos si la vida cultural puede sobrevivir a la desaparición de la servidumbre» (en Bourdieu, 1988, p. 7). A más de dos siglos después de publicada la Enciclopedia, el curso histórico ha mostrado que, en el mejor de los casos, la Ilustración como utopía ha dado ciertos frutos, aunque a fin de cuentas se ha convertido en otra cosa; otra cosa que bien podría definirse, como lo sentenció Herbert Marcuse, la de vivir hoy en «la barbarie en el “más alto grado de civilización”». Dando un paso adicional en ese rumbo, pareciera que hoy en día, más que utopía, es una franca ilusión creer en la cabal y completa entronización de los principios de la Ilustración, tanto como en el advenimiento de la «revolución comunista», y más todavía en la posibilidad de la «revolución permanente», como la conjeturó el fundador del Ejército Rojo. ¿Qué respuesta te merecen estas reflexiones?

RPO: Calma. No podemos acelerar la velocidad de los lentísimos procesos históricos, más lentos todavía si utilizamos como vara de medida el promedio de una vida humana, de alrededor de ochenta años. Yo diría que hay que luchar, a pesar de los pesares, en cualquier circunstancia. Hay un libro estupendo llamado *La segunda Ilustración* (Pohlen y Bautz-Holz Herr, 1994), que implícitamente señala a Freud como el inspirador de ella, en tanto que sus aportaciones buscan eliminar lo irracional-inconsciente de la razón. De otra manera dicho, por medio de la razón hay que concientizar lo que está inconsciente, plantean-

do como principio básico de ello el placer y el amor, que son lo mismo: quien da placer da amor, quien ama da placer: el coito como expresión culminante de dar placer, aunque desde luego no es la única vía. Con todo, a la propuesta emancipatoria de Freud bien le hace falta la revolución social. La humanidad entera tiene frente a sí inmensas tareas por resolver, de las cuales no tiene siquiera la menor garantía de éxito, así sea parcial, así se trate de las más urgentes. Mencionemos algunas de las espantosas cisuras: capitalismo/socialismo, Oriente/ Occidente, religiones de allendidad/ateísmo; y por si esto fuera poco la más reciente, la *guerra de los sexos*.

RA: Siguiendo a Caruso, defines a la utopía como el prerequisite para la condición de lo creativo. Sin embargo, para llegar a este punto, y mediante ello quitarle a la noción de utopía todo sentido de imposibilidad y desdén que se le otorga, habría que llegar a un estado de conciencia que sólo sería posible mediante una educación alternativa; cuyo sustrato epistemológico fuese el materialismo, así como el pensamiento dialéctico su metodología epistémica de base. (Por cierto, me doy cuenta de que al formular esta pregunta, quizás estoy planteando una utopía.) ¿Qué reparo te merece esta reflexión?

RPO: Para mí, utopía es prever. Es dar cuenta de nuestra inserción en el tiempo. Así, yo diría que en nuestra vida cotidiana la connotación de «utopía» es prever: «necesito saber a dónde me dirijo». La vida entera es movimiento hacia lo que aún no ocurre. Nuestra realidad precedera engendra providencias, redenciones, utopías, pero también propicia que la consciencia de muerte —reprimida— retorne en forma de apocalipsis.

RA: Hablando de utopías, vuelvo al tema de las revoluciones fallidas. Pienso específicamente en la Revolución de Octubre, porque se configuró como la gran esperanza para erradicar el sufrimiento humano que dejaba a su paso la Revolución Industrial. En ella hubo una gran utopía, la del advenimiento del socialismo, el comunismo y la consecución de la sociedad sin clases, además de la felicidad del sujeto histórico convertido en cazador-pescador y en crítico-crítico (Marx *dixit*). Pero la Revolución de Octubre falló como ha ocurrido con otras revoluciones. Por tanto, ¿dejarán alguna vez de ser fallidas las revoluciones? ¿Podrán estar sus dirigentes a la altura de sus metas? ¿No serán torcidos sus objetivos por el errático factor humano? Dadas las limitaciones de dicho factor, ¿superarán las futuras revoluciones su condición de utopías malogradas?

RPO: El problema de las revoluciones fallidas lo veo como la herencia equivocada a la que se le dificulta entender que entre individuo y sociedad hay una interrelación sustancial que cualquier revolución debe considerar, pues si quieres modificar la sociedad, el individuo se opondrá, y si quieres modificar al individuo se opondrá la sociedad. Son deficiencias de la contradicción individuo-sociedad que hay que asumir. Si se propician los cambios en una sola de las partes, el cambio fallará. La revolución falla porque la relación dialéctica individuo-sociedad no es suficientemente dialéctica.

RA: Pero ¿no hay un cierto mesianismo en esa manera de pensar las revoluciones, que entre líneas imagina el nacimiento del nuevo hombre, la sociedad renovada, el advenimiento de una suerte de paraíso terrenal?

RPO: La tentación mesiánica está siempre presente...

RA: Como la fundamentalista. Son hermanas.

RPO: Son parientes. En último término, me voy a permitir esta pretensión: estamos luchando contra la muerte. Por ende las revoluciones son intentos de inmortalidad, entre comillas.

RA: ¿No tendría que ser considerada esa perspectiva que planteas por politólogos, sociólogos y toda la pléyade de expertos que analizan las revoluciones y los movimientos sociales?

RPO: Sí. Václav Havel, el checo, contempla esa faceta. También lo hace David Graeber, el norteamericano que estudia el caso de los kurdos en Siria, así como el filósofo alemán Theodor Lessing, quien escribió un libro titulado *La historia como intento de dar sentido al sinsentido* (1983), el cual causó tal impacto entre el *establishment* político alemán, que lo asesinaron.

RA: Pero estarás de acuerdo conmigo en que al menos parte de los líderes de los grupos políticos de izquierda o progresistas, así como los intelectuales alternativos y los buscadores de redención social, no contemplan la idea de revolución que mencionas. No veo que en sus acciones políticas consideren las perennes contradicciones sociales, la dialéctica individuo-sociedad, y menos aún el acecho genérico de la muerte, la muerte individual y la muerte social.

RPO: La revolución tiene sus tentaciones, evidentemente. El pensamiento humano tiene sus debilidades. La izquierda mexicana no puede alcanzar otro nivel que el de la grave decadencia en que se encuentra nuestra nación. Sería como querer cultivar caña de azúcar en Groenlandia... Aunque los seguidores de la diosa tecnología digan que es posible.

RA: En varios de tus textos, pero en particular en «Freud y el problema del conocimiento», explicas la génesis y la naturaleza del comportamiento que defines como «estilo de pensamiento fundamentalista». Desde unas perspectivas que podríamos considerar concomitantes, me refiero a la antropología política, la ciencia política, la sociología política e incluso la historia, ha sido examinado ese tipo de comportamiento, me refiero al ejercicio del poder en general. Este mismo comportamiento ha sido explorado desde el enfoque de la etología del animal humano, tal cual. De hecho, son los etólogos quienes acuñan la noción de «macho alfa» o de «hembra alfa»: el más fuerte del grupo, el que ejerce el poder. Dicho esto, ¿crees que podrían ser complementarios los enfoques de esas disciplinas para analizar el ejercicio del poder y el estilo de pensamiento fundamentalista, como expresión culmen de ese ejercicio?

RPO: El problema es que no hemos adquirido consciencia de que la complementariedad de enfoques es tarea medular. La interdisciplinariedad debe ser ineludible y sobrentendida para contrarrestar la dificultad de intercomunicación. Quien sabe química y sólo química, no sabe química; el biólogo que sólo sepa biología no sabe de biología. La interdisciplinariedad debe ser central, constitutiva.

RA: Los antiguos tenían, creo, una visión más holística de la realidad que nosotros. Los eruditos medievales, por ejemplo, hablaban de filosofía natural y de filosofía moral, su compañera inseparable; entre ellas se establecían puentes e integraciones. El punto es que el desenvolvimiento y la complejización de los procesos sociales, así como la multiplicación y aplicación de conocimiento, rebasan la capacidad de integración cognitiva del animal humano. Hoy campea la fragmentación del conocimiento y las concepciones holísticas de la realidad son poco desarrolladas.

RPO: Creo que aquí hay que considerar el concepto de entropía, de la Física, que se corresponde con el concepto de Freud de «pulsión de muerte», aunque en esta tarea también estamos condenados al fracaso; y sin embargo, es indispensablemente trabajar contra viento y marea en la integración del conocimiento.

RA: De acuerdo, porque ese punto de tensión que se genera entre el desarrollo del conocimiento y su integración holística propicia la conciencia de su imposibilidad, pero a su vez posibilita creatividad, mucha creatividad.

RPO: ¡Por supuesto! Está en todos los grandes pensadores. Es el impulso para seguir trabajando, mientras el cuerpo aguante...

RA: Abstracción hecha, por supuesto, de toda desviación narcisista... Por otro lado, en «Crítica e identidad», el primero de tus textos en este volumen, hablas de la degradación de «nuestra civilización occidental». Al plantear un estado de degradación, habría que reconocer también a su contrario implícito, es decir, un estado civilizatorio «no degradado». Si tal oposición fuese pertinente estaríamos frente a una paradoja, al menos de forma. En efecto, si se quitase el atributo ético a ambos estados civilizatorios, habría que hablar, más bien, de una evolución x o y de tal estado civilizatorio, causada por su propia dinámica. Por tanto, ¿te parecería oportuno continuar hablando de «degradación civilizatoria», o más bien habría que señalar estadios de complejidad civilizatoria?, los cuales podrían desenvolverse en uno u otro sentido.

RPO: La complejidad creciente no necesariamente reporta beneficios, y carga con algunos efectos secundarios negativos, entropía mediante, pulsión de muerte mediante; ello debido a nuestra condición perecedera: el movimiento conlleva su cuota de desgaste. Estamos condenados a la nada. Entonces, hay que cuidarse de los discursos grandilocuentes, del tipo «vamos a salvar» o «tenemos la fórmula». Nuestra medida del tiempo para cualquier cambio revolucionario es ridícula. En general nuestro sentido histórico deja mucho que desear.

RA: Pero la paradoja es que mientras más tiempo ocurre más necesidad de información histórica tenemos. Requerimos entender los procesos sociales más básicos: ¿dónde se dan las contradicciones sociales? ¿Dónde se generan las tensiones y los puntos de inflexión del decurso social? ¿Dónde se presentan las posibilidades de cambio?

RPO: ¡Claro! Dicho de otra forma, no se trata de información, sino de verdadero conocimiento.

RA: Lo que trato de destacar es que tenemos que ser muy cuidadosos para formular dicho conocimiento sin categorías éticas, esas que fomentan el esquematismo, el reduccionismo y a fin de cuentas el sinsentido del saber histórico; por cierto, tres condiciones cuya ausencia propicia un buen caldo de cultivo para el desarrollo de posiciones fundamentalistas y mesiánicas. Dicho esto, y aceptando que el animal humano es un *homo ethicus*, ¿opinarias conmigo que el pensamiento ético que este animal produce es parte central de esa «nebulosa»?

sa» que llamamos genéricamente cultura, la cual determina en última instancia sus comportamientos, los éticos en particular?

RPO: ¡Claro! Por ello la alternativa propuesta: el pensamiento dialéctico. La dimensión ética es un subcapítulo medular e intrínseco de la dialéctica individuo-sociedad. Las consideraciones éticas surgen a partir de nuestra sociabilidad. Por tanto, toda realidad se establece en relación a... Toda realidad contiene un elemento relacional. La noción de relacionalidad es pertinente. Recuerdo un libro de Thea Baudriel (1996) sobre la relacionalidad en todas las categorías trabajadas por Freud. Se trata un concepto eminentemente dialéctico: antes se decía «todo es relativo», pero ahora hay que matizar ese enfoque diciendo, «todo es en relación a...». Todo está en relación, incluso con su contrario.

RA: Dando un paso más en el tema de la condición ética del animal humano, ¿no crees que buena parte de sus historias y consejos terminan convirtiéndose en recuentos, entelequias que se cuenta a sí mismo, las cuales termina por creerse e incluso lo manipulan? Por otro lado, ¿estarías de acuerdo en que sus historias e invenciones entrañan a su vez un potencial enorme, como lo ha demostrado en el curso de la historia la manipulación y movilización de masas humanas en nombre de *x*, *y* o *z* idea o sistema de ideas? (Canetti, 1966).

RPO: Precisamente, esto que mencionas cabe en el marco de la problemática individuo-sociedad, masa-sociedad, necesidad de pertenencia y espíritu de masa, con una necesidad de consenso alta o baja, según el caso.

RA: Vuelvo a la noción de autocatálisis acuñada por Diamond (2006), en el sentido de que hay fenómenos socioculturales que se generan por sí mismos, sin apenas la intervención de los hombres, al menos de manera consciente. En este punto, en cierto modo volvemos a Marx (2003): los hombres hacen la historia sin saberlo; o, la historia se teje desde las sombras...

RPO: Son macrodeterminaciones, macrofenómenos autocatalíticos, además de inconscientes. Ahí Freud y Marx se dan la mano.

RA: Hans Magnus Enzensberger (2016, p. 30) dice que «las facultades altamente desarrolladas son siempre las de la especie, no del individuo». A lo que agrega: «el *homo sapiens* es un experto nacido de la necesidad [...] descubre experimentando» (p. 31). Yo añadiría: y se desarrolla aplicando el resultado de sus experimentos. Quizás el primer gran ejemplo de esto sea el control del fuego.

RPO: Nuestra condición de especie y nuestra condición de representantes de una especie están fusionadas. En otras palabras, ontogénesis y filogénesis son inseparables. Otra vez la unidad dialéctica de los opuestos.

RA: Sí, *homo* se tornó *faber*, pero no a escala individual sino en el ámbito de la especie, como lo ha argumentado François Sigaut (2012). Nuestra especie se ha hecho «sabia» gracias a la aplicación del conocimiento que ha adquirido por la vía experimental y colectiva: *faber ante quod sapiens*. Como especie la humana ha sido muy exitosa, porque el conocimiento que ha logrado y aplicado, el tecnológico, es realización de toda ella, por encima de sus individuos. ¿Cómo controlar entonces al conocimiento aplicado —a la «diosa *Téchne*», como tú te referes a él—, si los propios humanos lo procuramos y lo fomentamos, sobre todo por economía de esfuerzo, y también como escape de nuestra ruda realidad y de nuestra inevitable muerte? Un ejemplo de esto último es la sofisticada tecnología médica actual —en muchos casos llevada al paroxismo— con la que, creen millones, es posible exorcizar a la muerte.

RPO: Coincido plenamente con lo que acabas de exponer. Mi opinión aquí es que el único antídoto para la muerte es Eros, aunque finalmente será derrotado. Mientras eso ocurre, Eros puede calmar los nervios, y ¡a disfrutar...! Se trata de un cierto hedonismo iluminado, digamos, y armónico: el principio del placer de Freud versus la dura realidad. Métele más placer, más gozo genuino, y eso acrecentará la tolerancia a realidades inmodificables, como la muerte, por ejemplo.

RA: Vuelvo al tema del pensamiento mágico-religioso. Planteas que «vivimos en una etapa mágico-religiosa...» Yo matizaría tu aseveración diciendo que durante toda nuestra existencia como especie, los animales humanos hemos producido ilusiones y pensamiento mágico, pensamiento extravagante y religioso, en una palabra, metafísico, ya lo mencionamos. Se trata de un fenómeno propio de su naturaleza. En este sentido, tu afirmación de que vivimos en dicha etapa conlleva implícita la idea de que se halla inserta en un proceso que experimentaría algún tipo de desenvolvimiento, de progreso. Si tal es cierto, cabe la siguiente pregunta: ¿abandonaremos algún día el pensamiento mágico-religioso, propio de nuestra condición humana? ¿Hoy lo estaríamos realmente abandonando y por consiguiente progresando? De ser el caso, ¿en qué sentido lo estamos haciendo?

RPO: Bueno, por lo pronto entramos a un campo muy álgido al usar la frase «inherente a la naturaleza del humano». Se trata de un terreno polémico porque sabemos poco sobre lo que es eso que llamamos «naturaleza humana». Presumimos y utilizamos facilonamente el término *inherente*, cuando precisamente es el *quid* del asunto. De acuerdo con muchos pensadores existe la naturaleza «primaria, inherente» del humano. Pero existiría también una «segunda naturaleza», así llamada, que es producida por la civilización de la que se forma parte y de la que somos responsables, a fin de cuentas.

RA: De acuerdo. Entonces, digamos que gracias al estudio de la especie humana en perspectiva histórica ha sido documentado que el *sapiens*, desde que lo es, ha producido pensamiento mágico y religioso, metafísico. Incluso los neandertales lo hicieron mucho antes que nosotros. Sin embargo, la cultura material de nuestra especie ha progresado muchísimo —de modo exponencial—, sobre todo si se le compara con el dicho pensamiento mágico-religioso. Por tanto, te pregunto: ¿se superará este modo de pensamiento con la asistencia del conocimiento aplicado? ¿Nos ayudará la tecnología a acceder estadios de pensamiento más complejos, al margen del pensamiento mágico-religioso y metafísico, o siempre estaremos encadenados a él?

RPO: No lo sabemos. Pero creo que conviene hacer la siguiente anotación: la realidad con que nos vamos topando es la gran maestra, y por supuesto, no nos pide permiso. El pensamiento mágico es el primer intento para habérnoslas con situaciones de todo tipo. Se corrobora aquí el enfoque marxista de la filosofía de la praxis. Es la realidad externa la que nos obliga a pensar. El primer intento, el facilón, es el mágico, el que todavía no sabe de física y atribuye a deidades todo acontecimiento. Con el tiempo, con el aprendizaje de su entorno, el hombre comienza a afinar sus reacciones frente a la realidad, las empieza a sofisticar, a sutilizar: filosofía como acción ante la realidad externa. La dificultad del pensamiento dialéctico precisamente estriba en el lastre de épocas históricas preñadas de magia y de metafísica.

RA: Pero más que lastre, yo hablaría de pervivencia. Nos acompaña, nos habita, nos empantana...

RPO: Desgraciadamente sí. Continuamente dificulta el estilo de pensamiento dialéctico, que entre otras cosas asume la realidad de la muerte. Pero, «¡aguas con la muerte!», de eso no se habla casi con nadie y en casi en ninguna circunstancia.

RA: Si pudiéramos tener una idea cuantitativa, como mera aproximación, podríamos decir que la inmensa mayoría del pensamiento que produce el animal humano es idealista, no dialéctico. Aun así, el animal humano puede lograr «saber» de los opuestos, de los contrarios, de los conflictos; los intuye, los percibe, aunque en general los evita. Gracias a esa intuición es capaz de manipular, de ejercer poder, incluso de modo no violento. Recordemos las enseñanzas de Niccolò Machiavelli...

RPO: Sí. Convierte la política en manipulación; y por cierto, no olvidemos que la religión es política.

RA: Evidentemente. Ahí se enreda la madeja toda. Como sea, y por encima de cualquier consideración moral, en la evolución de nuestra especie se ha abierto ya una brecha que apunta hacia el abandono paulatino de nuestra condición de animales (Harari, 2014). En ese trayecto juega un papel central el conocimiento aplicado —la tecnología— logrado por nuestra propia especie: pienso en la ingeniería biológica, particularmente la genética, en el diseño inteligente —humano, por supuesto—, en la construcción de cibernéticos o en la inteligencia artificial. ¿Qué opinión te merecen estas circunstancias? En términos de lo planteado sobre la posible superación de la etapa mágico-religiosa en la que vivimos, según señalas, creo que cabe esta otra pregunta: en tanto que especie, ¿acaso no somos víctimas paradójicas de nuestros propios éxitos, tanto los referidos a nuestras relaciones sociales como a nuestros logros tecnológicos?

RPO: Por supuesto, y otra vez, en el fondo se percibe la ausencia de dialéctica, y la presencia del fallido pensamiento que sigue separando la materia del espíritu, que desarrolla la tecnología y descuida las ciencias humanas. La tecnología es siempre bienvenida, siempre y cuando no sea en detrimento de las ciencias humanas. El caso de la bomba atómica es un ejemplo: aunque nos sabemos capaces de construirla *no debe usarse*, pues ello va contra la especie, contra los individuos.

RA: Si la alternativa para alejarse del idealismo es abandonar el pensamiento religioso, ¿cuál sería el resultado al asumir una postura estrictamente materialista? ¿Cómo sería entendida la vida desde esa perspectiva materialista?

RPO: Ampliaría el concepto de materia, ampliaría el concepto de realidad.

RA: ¿Podrías ser un poco más explícito en la idea de «ampliar»?

RPO: Los sentimientos, —el espíritu— también son materia, pero «alta» materia y «misteriosamente» organizada, que produce fenómenos psíquicos, consciencia, etcétera. Se trata de un verdadero salto donde esa materia misteriosamente organizada transita en un ámbito de alta complejidad, que apunta hacia una transformación cualitativa.

RA: ¿Podrían considerarse entonces los sentimientos-pensamientos como cargas de información, una suerte de bites? Esta idea de las cargas de información transitando por medio del lenguaje —los llamados *memes*— me parece pertinente, pues a fin de cuentas el lenguaje como fenómeno, según yo, es una expresión de la complejización de la materia; es decir, por medio de él logramos intercambiar información, coincidir y actuar en la realidad. En definitiva, se trata de cargas de información potencialmente actuantes en determinadas circunstancias, transmitiéndose en cada expresión sonora del lenguaje, en cada palabra.

Pero amén de lo anterior, ¿no es tu sugerencia de «acrecentar la vida», otro argumento ético, e incluso iluso, del animal humano? ¿No te parece una gran paradoja y un enorme desafío de cara a la dura realidad, al sufrimiento, al sinsentido de la vida? La vida se acaba, pero su intensidad es extraordinaria: la experiencia erótica y el acrecentamiento del conocimiento son una maravilla. Tú mismo planteas que la alternativa para mitigar las deficiencias de nuestros aparatos cognitivo y comunicacional consiste en vivir la vida privilegiando a Eros para «derrotar» a Tánatos —victoria pírrica a fin de cuentas, pero poco importa—, mediante el amor franco, intenso, determinado, sensible, placentero, filial, erótico, estético, contemplativo, etcétera. Por tanto, ¿es realmente posible practicar ese amor? ¿Te das cuenta de que tu propuesta frisa de alguna manera con algunos postulados religiosos?

RPO: El amor profundo, generoso, noble y todos los valores «espirituales» no son exclusivos de las religiones. Mejor habría que decir que estas condiciones instrumentalizan a su favor esas dimensiones del amor, las verticalizan (Horkheimer, 2002), como lo hace la religión cristiana. En cambio, el amor pagano es horizontal, no supeditado, sin necesidad de amar al «creador» a través de la «criatura», sin triangular.

RA: ¿No es tu alternativa una suerte de utopía humanista para tratar de encarar la monumental miseria que aqueja a los hombres?

RPO: Sí. He expresado aquí, en este diálogo, que todo cambio comienza en utopía. La tarea del principio-utopía consiste precisamente en indagar, en

explorar el terreno de lo posible. En este punto coincido con Schmidt-Salomon y su *Manifiesto del humanismo evolutivo* (2014). Ahora bien, existen mal llamados «humanismos» al servicio de la corrupción política o del acrecentamiento de poder, sea éste espiritual o material. Ejemplos sobran.

RA: En todo caso, habría que conceder que bien practicar la alternativa que propones implica reconocer y confrontar cotidianamente nuestra miseria inherente, tratando de evitar deslizarse por la pendiente del humanismo idealista.

Regreso al tema general de este debate. Al considerar que los fundamentalistas son siempre los otros, miramos la paja en el ojo ajeno sin ver la viga en el propio. Empero, ese «otros» nos comprende, nos incluye en tanto que no seamos rigurosamente críticos respecto a nuestras innatas propensiones fundamentalistas, y mesiánicas, se podría agregar. Esto es así porque así somos los humanos, calamitosos y virtuosos a la vez; estamos constituidos de paradojas... Con todo, si somos conscientes de ellas, si tratamos de soportar con claridad y entereza la mayor cantidad posible de realidad, entonces podríamos superar en algo nuestras miserias y lograríamos cierto bienestar, más allá de la enajenación ideológica, o material. ¿Qué opinión te merece esta reflexión?

RPO: Completamente de acuerdo. Tengo que añadir que lamento coincidir en esto con el cristianismo. Es decir, convengo con sus asegunes...

RA: Bien. Decíamos en alguna parte de nuestro diálogo que como humanos somos una calamidad. ¿Realmente lo somos? En mi fuero interno no lo creo. Más bien, considero, como ya dije, que somos un racimo de paradojas, paradojas que acaso enfrentamos según las circunstancias en que vivimos y con las que logramos construir, eventualmente. Así pues, somos tanto calamitosos como virtuosos, e inclusive ambiguos. Porque podemos amar y crear vida, al mismo tiempo que matar sin compasión alguna o hacer nada, incluso. ¿Cuál es tu opinión al respecto? ¿Realmente somos una calamidad?

RPO: Somos una calamidad, pero a la vez somos una maravilla.

RA: Para concluir y para recomenzar, pues este debate queda abierto, ¿no crees que en nuestro coloquio haya campeado, medio embozado, cierto poso de pensamiento metafísico? En todo caso, lo que creo que ha prevalecido en nuestro debate son algunos enfoques morales compartidos, mediante los cuales, creemos, sabemos distinguir al gato de la liebre que quiere vendernos el pensamiento metafísico en general, ¿no te parece?

RPO: Yo comentaría lo siguiente. Quien esté libre de toda contaminación metafísica que lance la primera piedra... Además, de algún modo, aunque sea mínimo, practicamos una especie de «metafísica *light*». Una analogía de esta expresión podría ser el cruce de un riachuelo: vamos pisando una piedra aquí y otra allá para poder cruzarlo; pasos que en nuestro caso van dando cierto soporte a nuestros argumentos. Así, aseveramos que lo que decimos es suficientemente sólido, que cuenta con validez. Insisto: es la «metafísica *light*», sin la cual no podemos vivir.

RA: Sí, así nos comportamos. Porque ciertamente, quien no esté contaminado que tire la primera piedra. En efecto, en nuestras expresiones y comportamiento es observable el peso abrumador de las instituciones sociales que nos determinan, de la cultura que en sentido amplio nos domeña. Pero por el otro lado, la idea es que, pese a nuestra «metafísica *light*», como bien la llamas, podamos ser críticos, críticos-críticos, autocríticos.

RPO: Ese es el *modus operandi* que propone el psicoanálisis. Es poder ver las raíces de nuestra visión del mundo, las cuales están cargadas por determinantes oscuros, por acontecimientos de la infancia o de la interrelación con el *otro*. De ese modo, «mi actitud interna se va notar hasta en mi piel, en mi mirada, en mi tono de voz; y si quiero que cambie el *otro*, antes debo cambiar yo mismo».

RA: Cuando hablamos de los éxitos de la especie, hablamos sobre todo de la aplicación del conocimiento, de la tecnología, de la inteligencia artificial, que pueden jugar un papel central en la construcción de su futuro. ¿No crees tú que esa es una posibilidad que se sitúa más allá de la evolución natural de la especie, que es ciega, bosquejando en principio un salto evolutivo enorme, donde el factor cultural —léase aplicación objetivada de conocimiento— puede dirigir nuestra propia evolución por rumbos inesperados?

RPO: En escala y en profundidad menores ha ocurrido con la imprenta, con la televisión, con la escritura, con la internet. Hay cambios en el sistema nervioso central. Si se analizase el cerebro de un muchacho de quince años, y se comparara con el de un ciudadano promedio de la Ciudad de México de hace treinta años, seguramente encontraríamos algunas diferencias.

RA: Sí, pero esos son fenómenos que ocurren sólo a escala micro, son periféricos, digamos. En efecto, el uso de internet puede cambiar mi modo de percibir la realidad, acceder a mayor velocidad, a determinada información o crear atajos para conocer más cosas. *Mutatis mutandis*, es similar al impacto de

la imprenta, que consistió en un salto extraordinario para la comunicación, para la forja de ideas y para su circulación. Pero en el caso de tecnologías como la inteligencia artificial, ya se trata de un enorme salto cualitativo: estamos hablando de microchips cada vez más complejos que ya se implantan en el cuerpo humano, o de plano de cíborgs, completamente autónomos e inteligentes.

RPO: El peligro es que la tecnología nos seduzca en exceso. Sería peligroso convertirla en religión, donde el nuevo dios sea el hombre, una versión moderna y tecnológica del superhombre (*Übermensch*) de Nietzsche. Creo que al principio de nuestro diálogo mencioné el riesgo de infectarse del «complejo de dios» (Richter, 1979).

RA: De acuerdo, pero lo que planteamos es ya una posibilidad. Es decir, se entrevé una muy fuerte orientación aplicada a eso que ha sido llamado inteligencia artificial. En efecto, hay un endiosamiento por parte de científicos y de técnicos, así como de sus patrocinadores y de hombres de poder. Hay mucho dinero en el campo de estudio del genoma humano, la inteligencia artificial, el diseño inteligente o la construcción de cíborgs. En ese sentido, la posibilidad de acceso a una inteligencia colectiva funcional tal vez permitiría un salto cualitativo a otro estadio evolutivo. Yo creo que es un tema a reflexionar, pertinente y muy interesante.

RPO: Siempre y cuando no sea en detrimento de los aspectos humanos. Ética, justicia, sentimientos.

RA: Si la tendencia que planteo ocurre, creo que podría rebasar el estadio de los sentimientos, la ética, la justicia, etcétera, porque como especie estaríamos dejando nuestra condición de humanos...

RPO: Estás hablando de la destrucción de la humanidad.

RA: ¿Por qué de su destrucción? Más bien de su mutación, de su evolución...

RPO: Porque en el camino podemos perder el rumbo, podemos involucionar, perder la partida. Esa mutación engendra la posibilidad de apretar un botón que acabe con la especie. No todo lo que avanza es necesariamente progreso. De ese mito ya hemos padecido bastante, y existe el riesgo de pensar que el dicho progreso incurra en una supuesta «superioridad de Occidente cristiano». Tenemos mucho que aprender de pueblos «primitivos», y mucho que avergonzarnos de nuestros pecados colonialistas y racistas

RA: Tal vez. No lo sé. Sin embargo, pienso que si hay una inteligencia artificial conjunta, la locura individual y el ejercicio de poder concomitante podrían ser acotados.

RPO: Me atrevo a decir que en eso hay mucho de propaganda, propaganda barata. El entusiasmo por ese tipo de aspectos me parece sobregirado. Desde luego, en esta apreciación hablo desde la viscera, desde una cosmovisión muy arraigada que me puede estar jugando una mala pasada. Trato de ser auto-crítico, autoanalizarme. Como sea, pienso que todos los indicios apuntan a que estamos al borde del abismo, aunque no creo que sea demasiado tarde.

RA: En todo caso, el entusiasmo por las posibilidades tecnológicas no es mío, es lo que observo.

RPO: Sí, por supuesto: el entusiasmo es de ellos, de los de Silicon Valey, de quienes venden la posible inmortalidad gracias a los avances de la tecnología.

RA: Pero éstos no podrán vencer a la muerte, porque quienes «vivan» después de ese supuesto salto evolutivo ya no serían humanos, sino a una suerte de ciborgs de alto desempeño, o algo similar.

RPO: Por eso te digo, yo creo que es propaganda. Es una exaltación, precisamente para no ver los peligros en los que estamos. De hecho, creo más bien que estamos en el camino de la involución.

RA: Creo que dices bien: las cosas que más nos deben de importar están aquí y hay que asumirlas, con erotismo, con sentido de crítica, con pensamiento dialéctico. Pero sin olvidarnos de que nuestros actos de hoy intervienen desde luego en la construcción del futuro, un porvenir que no deja de ser responsabilidad nuestra, porque es lo que estamos heredando a nuestra descendencia, parte de la especie toda.

REFERENCIAS

- Bauridel, Thea (1996). *Leben in Beziehungen. Von der Notwendigkeit, Grenzen zu finden*. Freiburg: Herder.
- Becker, Ernest (1980). *La estructura del mal. Un ensayo sobre la unificación de la ciencia del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bloch, Ernst (2007). *El principio esperanza*, tomo 1. Madrid: Trotta
- Bourdieu, Pierre (1988). *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Canetti, Elias (1966). *Masse et puissance*. París: Gallimard.

- Caruso, Igor (1954). «Die Wiener Personalistische Tiefenpsychologie als symbolische Teiler Kenntnis der Person». En *Beiheft I der Sitzungsberichte des Wiener Arbeitskreises für Tiefenpsychologie 1953-1954*. Viena: Copy.
- Comte, Auguste (1987). *Curso de filosofía positiva*. Madrid: Magisterio Español.
- De Unamuno, Miguel (2003). *Del sentimiento trágico de la vida*. México: Porrúa.
- Diamond, Jared (2006). *Armas, gérmenes y acero*. Barcelona: Debate.
- Enzensberger, Hans Magnus (2016). «Seis mil millones de expertos». En *Panóptico*. Barcelona: Malpaso, pp. 30-35.
- Fleck Ludwik (1980). *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag Frankfurt.
- Han, Byunh-Chul (2012). *Agonie des Eros*. Berlín: Matthes y Seitz Verlag.
- Harari, Yuval N. (2014). *De animales a dioses*. Barcelona: Debate.
- Horckheimer, Max (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Alianza.
- Lessing, Theodor (1983). *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. München: Matthes y Seitz.
- Lorenzer, Alfred (1970). *Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp / Insel.
- Marx, Karl (2003). *18 Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- (2005). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel*. Buenos Aires: El signo.
- Páramo Ortega, Raul (2010). «*Psychoanalytische Denkungsart als Alternative zum fundamentalistischen Denkstil*». Disponible en: <<http://psydok.psycharchives.de/jspui/handle/20.500.11780/1055>>.
- Páramo Ortega, Raúl/Gabriel Vargas Lozano (2016). *Marx y Freud: Hacia una nueva racionalidad de la sociedad y de la historia*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Tirant lo Blanch.
- Pohlen, Manfred y Margareth Bautz-Holz Herr (1994). *Eine andere Aufklärung. Das Freudsche Subjekt in der Analyse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, Taschenbuch.
- Richter, Horst-Eberhard (1979). *Der Gotteskomplex*. Berlín: Neuaufgabe Psychosozial-Verlag.
- Rosa, Hartmut (2013). *Accélération. Une critique sociale du temps*. París: La Découverte.

Schmidt-Salomon, Michael (2014). *Manifest of Evolutionary Humanism*. München: Alivri.

Sigaut, François (2012). *Comment Homo devint faber*. Paris: CNRS.

Trimondi, Victor (2006). «Krieg der Religionen». *Politik, Glaube und Terror im Zeichen der Apokalypse*. München: Wilhelm Fink.

Colección
Estudios del Hombre

Director: Ricardo Ávila

Director adjunto: Aristarco Regalado Pinedo

COMITÉ EDITORIAL

Patricia Arias	Universidad de Guadalajara, México
Maurice Aymard	École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia
Francisco Barbosa	Universidad de Guadalajara, México
Gerardo Bernache	CIESAS Occidente, México
Avital Bloch	Universidad de Colima, México
Tomás Calvo Buezas	Universidad Complutense de Madrid, España
Daria Deraga	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Frédéric Duhart	Universidad de Mondragón, Donostia-San Sebastián, España
Andrés Fábregas Puig	CIESAS Occidente, México
Rodolfo Fernández	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Dominique Fournier	Centre National de la Recherche Scientifique, Francia
Isabel González Turmo	Universidad de Sevilla, España
María del Pilar Gutiérrez	Universidad de Guadalajara, México
Francisco Hernández Lomelí	Universidad de Guadalajara, México
Lothar G. Knauth	Universidad Nacional Autónoma de México
Daniel Lévine	Université de Paris, Francia
Eduardo López Moreno	ONU-HABITAT, Kenia
F. Xavier Medina	Universitat Oberta de Catalunya, España
Hilda Morán Quiroz	Universidad de Guadalajara, México
Joseph B. Mountjoy	Universidad de Guadalajara, México
Guillermo de la Peña	CIESAS Occidente, México
Américo Peraza	Universidad de Guadalajara, México
Aristarco Regalado	Universidad de Guadalajara, México
Eduardo Santana	Universidad de Guadalajara, México
Otto Schöndube	Instituto Nacional de Antropología e Historia, México
Gabriela Uruñuela	Universidad de las Américas, Puebla, México
Francisco Valdez	Institut de Recherche pour le Développement, Francia
Rosa Yáñez	Universidad de Guadalajara, México

Para mayores informes, favor de dirigirse a:

Estudios del Hombre

Universidad de Guadalajara

Teléfono(s) (+52-33) 3826 9820, 3819 3365

Correo electrónico: dhombre@csh.udg.mx

Los fundamentalistas son siempre los otros...

Se editó para publicación digital en diciembre de 2017

en Editorial Página Seis, S. A. de C. V.

Teotihuacan 345, Ciudad del Sol

Tels. (33) 3657-3786 y 3657-5045

www.pagina6.com p6@pagina6.com.mx

La edición estuvo a cargo de Ricardo Ávila, Bárbara Gama y Raúl Páramo Ortega

Con asistencia de Altagracia Martínez Méndez

En la diagramación, cuidado editorial y diseño participaron

Felipe Ponce, Mónica Millán y Luisa Chávez



La idea de urdir este libro resultó de una animada tertulia y de una sólida amistad que suma años. En aquel encuentro la charla derivó en la cuestión del *fundamentalismo*, hasta hace pocos años tema erudito y en el presente tópico en boga, pero por ello mismo tratado de modo superficial, generalmente. Entonces, Raúl Páramo subrayó la necesidad de abordar la materia del fundamentalismo desde sus raíces más profundas, es decir, las que se entierran hasta lo que psicólogos, psicoanalistas y muchos

otros llaman *inconsciente*. Ahí, de acuerdo con Páramo, germinan y se despliegan los elementos que dan origen al «estilo de pensamiento fundamentalista», como él asume y explora al fenómeno.

Para este discípulo de Igor Caruso, la comprensión de ese modo de pensamiento ha sido uno de sus más importantes ejes de estudio y pesquisa —una suerte de hilo de Ariadna de su quehacer intelectual—, lo ha ocupado durante los años de su dilatada carrera profesional.

Amén de que se esté o no de acuerdo con los argumentos y reflexiones del autor de *Sentimiento de culpa y prestigio revolucionario* y *Los fundamentalistas son siempre los otros...*, es de elemental justicia hacer notar, por lo menos, la pertinencia de su enfoque y su empeño durante décadas por intentar comprender esa parte del comportamiento humano. De la misma manera, hay que reconocer el esfuerzo personal del sujeto histórico que se asume como tal, y que con inteligencia y consistencia, pero también con consecuencia y con observancia tenaz del pensamiento crítico, autocrítico y dialéctico, se asume como hombre de su tiempo, con el cual no ha dejado de estar comprometido.

