

# DERIVAS DE LA CRÍTICA EN TIEMPOS DE OSCURIDAD



**EMILIANO MENDOZA SOLÍS** (coordinador),  
*Virginia López Domínguez, Esteban Marín Ávila, Sergio Espinosa Proa,  
Carlos Agüero Iglesia, Myrna Ojeda Álvarez  
y Rigoberto Hernández Delgado*



COORDINACIÓN  
DE HUMANIDADES

UDXR

Unidad de Investigación sobre  
Representaciones Culturales y Sociales



**DERIVAS DE LA CRÍTICA  
EN TIEMPOS DE OSCURIDAD**

**Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información**

**Nombres:** Mendoza Solís, Emiliano, editor.

**Título:** Derivas de la crítica en tiempos de oscuridad / Emiliano Mendoza Solís (coordinador).

**Descripción:** Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, 2025.

**Identificadores:** LIBRUNAM 2275492 (libro electrónico) | ISBN 9786075877747 (libro electrónico).

**Temas:** Criticismo (Filosofía). | Pensamiento crítico. | Filosofía alemana. | Logos (Filosofía). | Capitalismo. | Emociones (Filosofía).

**Clasificación:** LCC B809.3 (libro electrónico) | DDC 149—dc23

Este libro fue financiado con recursos del proyecto UNAM-DGAPA-PAPIIT. IA401423: "Crítica y crisis. Pensar en tiempos de oscuridad".

Portada: Amaury Veira Huerta

Imagen de portada: Iván Naranjo

Primera edición: 2025

D.R. © 2025, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, 04510, Ciudad de México

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

Unidad de Investigación sobre  
Representaciones Culturales y Sociales

Corrección, formación y maquetación: [www.sillavaciaeditorial.com](http://www.sillavaciaeditorial.com)

Asistencia editorial: Bianca Alessandra Pizano Soto

ISBN (libro electrónico): 978-607-587-774-7

Esta edición y sus características son propiedad  
de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio  
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Hecho en México

# DERIVAS DE LA CRÍTICA EN TIEMPOS DE OSCURIDAD

EMILIANO MENDOZA SOLÍS

*(coordinador)*





# ÍNDICE

## **I. Introducción**

<b>Derivas de la crítica en tiempos de oscuridad</b>	09
--	----

## **II. Derivas de la crítica**

Crisis, crítica y revolución en la filosofía alemana de finales del siglo XVIII <i>Virginia López Domínguez</i>	31
---	----

Poética y política: la crisis del logos en el Primer romanticismo filosófico <i>Emiliano Mendoza Solís</i>	75
--	----

Sacrificar la vida por el capital. Reflexiones feno- menológicas sobre el espíritu de la modernidad capitalista <i>Esteban Marín Ávila</i>	105
---	-----

Castoriadis y el pensamiento crítico <i>Sergio Espinosa Proa</i>	147
---	-----

### III. Derivas situadas de la crítica

Necropolíticas franquistas y la performatividad de la víctima desaparecida en la dictadura y la transición española

*Carlos Agüero Iglesia* 187

La construcción de emociones sociales en contextos de violencia: un diálogo transdisciplinario entre filosofía de las emociones y el análisis conversacional

*Myrna Ojeda Álvarez y Esteban Marín Ávila* 221

Capitalismo y crisis de la función paterna: consecuencias políticas y clínicas

*Rigoberto Hernández Delgado* 261



# I. INTRODUCCIÓN

## DERIVAS DE LA CRÍTICA

### EN TIEMPOS DE OSCURIDAD

*Emiliano Mendoza Solís*

*La crítica es una cuestión de distancia justa. Se encuentra como en su casa en un mundo donde lo importante son las perspectivas y prospectivas, y en el que antes aún era posible adoptar un punto de vista. Entretanto, las cosas han arremetido con demasiada virulencia contra la sociedad humana.*

W. Benjamin, *Calle de sentido único*

*Incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho de esperar cierta iluminación... Ojos tan acostumbrados a la oscuridad como los nuestros difícilmente serán capaces de distinguir si su luz fue la de una vela o la de un sol deslumbrante.*

H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*

## 1. Imaginación crítica

Las sociedades contemporáneas, caracterizadas por el predominio del desarrollo tecnológico y de los intereses económicos y científicos vinculados a ellas, no pueden sobrevivir sin su otra cara: la imaginación crítica. Si la imaginación, como facultad humana transformadora perdiera sus efectos subversivos, tendríamos que conce-

der la razón a quienes han declarado, a veces fundadamente, el fin de la historia y de la humanidad. Semejante defensa de la imaginación crítica encuentra hoy a su paso grandes obstáculos, frente a los cuales es apremiante la formulación de perspectivas concebidas a partir de una labor intelectual que permita detectar y diagnosticar conflictos, así como, en la medida de lo posible, valorar alternativas. El libro que el lector tiene ante sí es el resultado de un proyecto denominado “Crítica y crisis. Pensar en tiempos de oscuridad”,<sup>1</sup> y conjuga las voces de especialistas de diferentes áreas de la filosofía, de las humanidades y las ciencias sociales bajo un mismo propósito: materializar en un texto colectivo la discusión y el estudio de conceptos específicos propios del pensamiento moderno, y problemas que persisten vigentes en la actualidad.

Lo que denominamos imaginación crítica está inmersa, como toda la existencia humana, en lo que Hannah Arendt llamó “tiempos de oscuridad”. Y esto es una forma de expresión, una manera de enunciar la crisis de toda una época, esto es, la oscuridad acontece mediante el retraimiento de lo político y lo público, que ha dado pie a un individuo moderno *alienado*, por tanto, el ámbito público ha perdido el poder de la iluminación. Y en efecto, esto supone una crisis de los ideales de la Ilustración —como *Aufklärung*—, cuyas consecuencias pueden

---

<sup>1</sup> Como parte de los resultados de este Proyecto, el lector tiene acceso a las actividades que se llevaron a cabo, mayormente de forma presencial (entrevistas, conferencias y conversatorias), con los integrantes convocados a participar y cuyas aportaciones escritas son parte de este libro. Los materiales audiovisuales están alojados en el canal de YouTube de la Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (<https://www.youtube.com/c/UDIRUNAM>). PAPIIT IA401423: “Crítica y crisis. Pensar en tiempos de oscuridad”.

valorarse en cada existencia singular; en la vida nuda de seres humanos concretos. El primer objetivo de este libro no es otro que transitar por estos tiempos oscuros con la orientación de pensadoras y pensadores que inciden en los problemas contemporáneos, identificando tramas conceptuales de diferentes ámbitos: la filosofía de la historia, la fenomenología, la filosofía política, la Teoría crítica, el análisis discursivo, el psicoanálisis, entre otras.

El entramado interdisciplinario que hemos logrado aglutinar, ha sido posible merced a la performatividad de los conceptos de crítica y crisis, los cuales no sólo comparten una raíz etimológica, puesto que han sido elementos axiales de un mismo programa intelectual que atañe a los orígenes de la modernidad. No es una coincidencia fortuita que la palabra “crisis”, del griego *κρίσις*, esté vinculada con el verbo *κρίνειν*, que a la letra significa “discernir”, “analizar”, “separar”, y del que provienen *κριτικός* y *κριτική*, precisamente los sentidos que dan pie a la tarea de la crítica. Esta afinidad, puesta en juego ya en su etimología, ha propiciado una forma de pensar determinada tanto por la conciencia del lugar y del tiempo desde el que se habla (un pensamiento situado donde las condiciones sociales e históricas de enunciación producen conocimiento), como también por la tarea de la producción de una realidad alternativa. En suma, la singularidad de la crítica consiste en ejercitar y no sólo dar cuenta del orden o estado de cosas existente, sino en intensificar su acción frente a lo establecido, transformarlo y abrirlo hacia nuevos paradigmas. Esta singularidad del pensamiento crítico implica poner en crisis el estado de cosas imperante, producir conceptos y categorías para identificar la crisis y los problemas —en la cultura y la sociedad—,

incluso cuando estos, en apariencia, no se muestran en la superficie. Esta hipótesis de trabajo supone, pues, poner en juego la relación entre crítica y crisis en una reconfiguración permanente, en la tensión o performatividad continua entre la episteme crítica y la crisis como categoría temporal e histórica; como una actualidad (o “contemporaneidad”) que resulta difícil de advertir en la medida que estamos inmersos en ella. Entonces, los tiempos de crisis son tiempos de oscuridad que requieren del discernimiento y la práctica efectiva de la crítica para transitar entre la penumbra del pasado y el presente.

Cuando Walter Benjamin se refiere a la crítica como una cuestión de “distancia justa”,<sup>2</sup> pone en el relieve del pensamiento un tipo de anacronismo entre el pasado y el presente compartido por la crítica y la historia; por el pensador crítico y el historiador.<sup>3</sup> La disonancia de ese anacronismo es plenamente significativa cuando logramos percibir que los tiempos de oscuridad no sólo aluden al pasado, también al presente, “Incluso en los tiempos más oscuros tenemos el derecho de esperar

---

<sup>2</sup> Walter Benjamin, *Calle de sentido único*, p. 70.

<sup>3</sup> Justamente Benjamin y Brecht proyectaron —tres años antes de que el fascismo alemán conquistara el poder y los tiempos se tornaran trágicamente oscuros—, la edición de una revista cuyo título habría de aludir a los conceptos de marra: *Krise und Kritik*, una iniciativa truncada que con su fracaso no hizo sino mostrar la urgencia de que las producciones del pensamiento deben de adquirir un carácter activo. Cf. Erdmunt Wizisla, *Walter Benjamin and Bertolt Brecht. The story of a friendship*, pp. 66 y ss. Sobre la relación de estos conceptos y sus consecuencias en la historia de los conceptos puede consultarse también la disertación de Reihart Kosellek, *Crítica y crisis: Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, y los abordajes transdisciplinarios reunidos en Agustín Prestifilippo y M. Roggerone Santiago M., *Crisis y crítica: intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación*.

cierta iluminación...”,<sup>4</sup> dice Hannah Arendt, aunque no logremos distinguir si esa pequeña luz nos separa o nos aleja de nuestros anhelos. Estamos en tiempos oscuros, tiempos de persecución de migrantes, de degradación de lo político, de estridencia del discurso público, de resurgimiento de los fascismos, de una guerra tecnológica inédita donde el uso de la inteligencia artificial exacerba la miseria humana. Hay dos consecuencias muy relevantes de este anacronismo que pueden ponerse en juego para leer los materiales de este libro, y sobre todo, para leer estos tiempos oscuros. En primer lugar la actividad intelectual que consiste en descifrar la relación crítica con el pasado, eso que George Didi-Huberman ha sabido expresar de manera extraordinaria con relación a la imagen: una imagen, por antigua que sea, no cesa jamás de reconfigurarse ante el presente; una imagen no cede a la mirada, la costumbre o la especialización del que la percibe:

Ante una imagen —tan reciente, tan contemporánea como sea—, el pasado no cesa nunca de reconfigurar, dado que esta imagen sólo deviene pensable en una construcción de la memoria, cuando no de la obsesión. En fin, ante una imagen, tenemos humildemente que reconocer lo siguiente: que probablemente ella nos sobrevivirá, que ante ella somos el elemento frágil, el elemento de paso, y que ante nosotros ella es el elemento del futuro, el elemento de la duración. La imagen a menudo tiene más de memoria y más de porvenir que el ser que la mira.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, p. 11.

<sup>5</sup> George Didi-Huberman, *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, p. 32.

La imagen, como la memoria, nos pone ante la situación de pensar lo impensado. La mirada crítica, entonces, deviene una vez más una cuestión de justicia o “distancia justa”. Esto impone otra dificultad, la dificultad del presente. Este es el segundo elemento relevante del anacronismo: descifrar el papel de la *contemporaneidad*. ¿En qué radica esa dificultad y ese deseo de ser contemporáneo, de poner las bases en el paradigma de lo actual? En efecto, pensar el presente implica un tipo de distanciamiento con el pasado y un tipo de anacronismo *per se*. Giorgio Agamben con mucha claridad ha visto que la *actualidad* de algo (más allá de las modas) radica, contradictoriamente, en su *inactualidad*; algo que aún no está, del todo, en acto. O tal vez algo que se está gestando y que, por ende, aún no resiste las inclemencias de lo exterior, aún fuera de la continuidad del tiempo histórico. Y sin embargo, en su gestación es contemporáneo, pues habita a su manera entre nosotros. Contemporáneo en el sentido radical enunciado por Agamben, esto es, tomando la palabra como sinónimo de *intempestivo*, el famoso término nietzscheano empleado en el centro de su crítica a la cultura histórica en las *Unzeitgemässe Betrachtungen*. ¿Qué es, pues, ser contemporáneo? Desde luego, pertenecer y ser consciente del tiempo en su sentido epocal, pero aquí realmente contemporáneo es quien “no coincide perfectamente con su tiempo”, pues no se adapta a sus pretensiones y es por ello, en este sentido, *inactual*. Esto mismo permite reconocer la diferencia y comprender el tiempo más claramente que los demás:

La contemporaneidad es esa relación singular con el propio tiempo, que se adhiere a él, pero, a la vez, toma distancia de este; más específicamente, ella es esa relación con

el tiempo que se adhiere a él a través de un desfase y un anacronismo. Aquellos que coinciden completamente con la época, que concuerdan en cualquier punto con ella, no son contemporáneos pues, justamente por ello, no logran verla, no pueden mantener fija la mirada sobre ella.<sup>6</sup>

A partir de esta idea puede leerse la famosa sentencia benjaminiana de hacer *historia a contrapelo*. Lo importante es reconocer en esta acción, que opera a contracorriente, algo que alude a la tarea del historiador en el escenario de *lo contemporáneo*.<sup>7</sup> Tomando en cuenta lo anterior, hemos querido adoptar el término situacionista de “deriva” para hablar de las “derivas de la crítica” y con ello *caminar* entre estos anacronismos que aluden a las dificultades que impone *leer* el presente, el pasado y su tensión con lo queda —aún— por escribirse. Los situacionistas, cuya figura intelectual más visible fue Guy Deboard, formularon una teoría y una técnica de la *deriva* de consecuencias críticas evidentes. ¿En qué consiste, pues, la teoría de la *dérive*? Partiendo de las bases artísticas e ideológicas del surrealismo y el marxismo, la Internacional situacionista elabora una crítica de la vida cotidiana (Henri Lefebvre) y crea las condiciones para provocar situaciones subversivas (Jean Paul Sartre). Su crítica a la sociedad burguesa consiste en realizar prácticas alternativas en la vida cotidiana: caminar varios días sin destino fijo por la ciudad; comer y dormir en los lugares menos esperados. Guy Debord en el segundo número de la *Internationale Situa-*

---

<sup>6</sup> Giorgio Agamben, *¿Qué es lo contemporáneo?*, p. 1.

<sup>7</sup> Esta idea la desarrollamos en Emiliano Mendoza Solís, “Un método sin fin. Experiencia e historia a partir del concepto de obra de arte en Walter Benjamin”, en *Inflexiones. Revista De Ciencias Sociales y Humanidades*, pp. 109-124.

*tionniste*, se refiere a la deriva como el ejercicio en el que varias personas renuncian a desplazarse o actuar por motivos habituales vinculados a los quehaceres diarios, para dejarse llevar por las oscilaciones del terreno y los encuentros que se ponen de manifiesto en las trayectorias. Según esta “técnica”, una deriva se define como un “paso ininterrumpido a través de ambientes diversos. El concepto de deriva está ligado indisolublemente al reconocimiento de efectos de naturaleza psicogeográfica, y a la afirmación de un comportamiento lúdico-constructivo, lo que la opone en todos los aspectos a las nociones clásicas de viaje y de paseo.”<sup>8</sup>

El de los situacionistas se trata de un modo de comportamiento experimental ligado a las condiciones físicas de las ciudades y una técnica de tránsito a través de ambientes diversos para designar la duración de un ejercicio continuo de esta experiencia. La deriva está vinculada a lo denominado como *psicogeografía*: el medio geográfico por el cual transitamos afecta el comportamiento afectivo de las personas. Los productos de las derivas y de la psicogeografía configuran “unidades de ambiente” a través del empleo de las artes y las técnicas que concurren en la construcción de un medio, en combinación dinámica con las experiencias de comportamiento, esto es, composiciones que echan mano “de mapas viejos, de fotografías aéreas y de derivas experimentales, una cartografía influyente” cuya finalidad es transformar órdenes específicos como la arquitectura y el urbanismo.<sup>9</sup> Así pues, al practicar la deriva como ejercicio performativo, puede integrarse una perspectiva crítica sobre

---

<sup>8</sup> Guy Debord, *Internacional Situacionista*, p. 50.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 53.



el sistema social de clases. Una experiencia que hace perceptibles los entramados de poder que configuran a la sociedad y las formas en que los trayectos y territorios están vinculados a la vida afectiva de las personas mediante la intervención crítica.

## 2. De la génesis de la imaginación crítica a la crítica del presente

Ante el entramado inextricable de *lo actual*, este libro tiene como propósito hacer un ejercicio genealógico de la idea de crítica en la modernidad. Virginia López Dominguez aborda el tema partiendo de la crisis de la metafísica de mediados del siglo XVIII, provocada por la confrontación irresoluble entre racionalismo y empirismo. Tal situación detuvo el avance del pensar sumiéndose en contradicciones, solventadas mediante una concepción positiva de la idea de crítica, plasmada magistralmente en la obra de Kant. La primera de sus *Críticas* se ocupó de limitar las pretensiones de la razón teórica, asociándose al concepto de revolución copernicana, y este cambio de perspectiva abrió a la filosofía hacia un nuevo horizonte futuro. A partir de ahora el mundo sólo tendría un sentido válido por relación con el sujeto y la universalidad de este punto de vista, que además legitimaba a la ciencia de entonces, reposada en las estructuras comunes generadas por una subjetividad trascendental.

La novedad de Kant consiste en que su crítica no procede reactivamente pretendiendo limitar el uso indiscriminado de la inteligencia en el ámbito del conocer, sino que a la vez ampliaba las posibilidades de un pensamiento

riguroso para el campo moral y también para la facultad de juzgar, poniendo en paralelo la naturaleza orgánica y teleológica con el arte. De este modo, indicaba nuevos caminos para la comprensión y realización de la libertad. El primero que transitó por ellos fue Fichte, quien, basándose en la segunda *Crítica*, interpretó la revolución francesa a partir de coordenadas kantianas en una obra de 1793. Gracias a este estudio consiguió acceder a los primeros principios de su filosofía, a la cual consideró como el primer sistema de la libertad. El resultado es que la idea de la revolución exterior (material y política), capaz de plasmarse en un universo jurídico más justo, quedó asociada a la reforma interior o espiritual, que no podía ser violenta, pero sí radical, por tratarse de una transformación moral que consistía en adueñarse del propio pensar a través de una educación para la libertad.

La siguiente generación, la de la *Frühromantik*, asumió la posibilidad de realizar semejante revolución incruenta, ya que en Alemania no estaban dadas las condiciones materiales para un cambio político como el acaecido en Francia, y se plantearon esta revuelta cultural desde el horizonte de la tercera de las *Críticas* kantianas, en gran medida gracias a la propuesta de Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Así nació un movimiento rupturista, que apreció la libertad como meta del arte, pensando que tal vez la “revolución estética” podría servir para la constitución de una sociedad igualitaria.

Friedrich Schlegel colocó entonces la idea de crítica en primer plano y la convirtió en instrumento imprescindible que acompaña a toda poesía que —como la romántica— pretende explorar y avanzar sin llegar nunca a una síntesis definitiva. De esa manera, en el movimiento de la

*Frühromantik* se pusieron las bases para un vanguardismo estético que sólo llegaría a materializarse en el siglo xx. El segundo artículo de este libro, “Poética y política: la crisis del logos en el Primer romanticismo filosófico”, está estrechamente relacionado con el estado de la cuestión aquí expuesto. Su propósito es profundizar en la concepción de los Primeros románticos y de Schelling, de una ciencia o saber del símbolo que pone en crisis la formulación de una razón analítica llevada a cabo por una de las corrientes —quizá la dominante— de la Ilustración. La *crisis del logos* propiciada por los románticos, consiste en mostrar que la razón analítica ha destruido todos los *residuos* míticos; residuos que efectivamente han perdido legitimidad y que, ante el proceso *purificador* de la razón, el lugar antes ocupado por los antiguos mitos queda vacío. Se trata de una racionalidad eficiente, si tomamos en cuenta los resultados obtenidos al llevar a cabo su misión emancipadora y al superar la antigua cosmovisión mitológica. Sin embargo, desde el punto de vista teórico queda en evidencia la incapacidad de la razón analítica, y de su lógica, para fundamentarse con sus propios medios, esto es: *la crisis del logos* muestra la ambición del romanticismo alemán en fortalecer el papel de la imaginación mediante su expresión poética. Los efectos de la imaginación productiva pueden compensar la decadencia de la razón analítica mediante la formulación de una razón que reconozca que la función legitimadora del mito consiste en llevar a cabo una síntesis, integrando lo múltiple, contingente y disperso bajo una idea donde adquiere sentido lo que acaece en concreto. El *discurso mítico* en cuanto proceder sintético, a la contra del logos analítico, determina un pensamiento a través de esquemas *a priori*, los cuales salvan la contin-

gencia del acaecer mediante principios de síntesis pertenecientes a la imaginación simbólica. En la medida en que tal proceder sintético aporta sentido, el mito actúa como vínculo social de la comunidad. De manera similar al rito, y en ciertas ocasiones en conjunción con él, el mito aporta la conciencia de pertenencia a una comunidad ética mediante la participación de un mismo patrimonio simbólico.

El texto de Esteban Marín Ávila parte de la teoría del cuádruple *Ethos* moderno del filósofo latinoamericano Bolívar Echeverría, particularmente del análisis de las subjetividades modernas con base en la idea de que la modernidad capitalista exige al ser humano sacrificar todo valor de uso al proceso capitalista de valorización del valor, lo cual implica el sacrificio de su propia vida (por la acumulación de capital). Dicho sacrificio sería la contraparte del proceso de mercantilización creciente del mundo de la vida. El propósito de este escrito es analizar, desde una perspectiva fenomenológica, lo que involucra este sacrificio. Una parte del análisis describe rasgos esenciales (o trans-históricos) del valor de uso y del valor de cambio con base en ideas de Marx, Engels y Echeverría, que serán replanteadas en el marco de observaciones fenomenológicas de Husserl y Luis Villoro sobre el valor en general. Otro de sus propósitos es describir qué tipos de subjetividad y de vida son concebibles cuando la actividad humana, tanto en la producción como en el consumo, se orienta ante todo por el valor de cambio, es decir, por la lógica de la reinversión de capital en aras de incrementarlo, y sólo se admiten los valores de uso que se subordinan a este fin. Esto permitirá profundizar en la reflexión sobre el tipo de subjetividad y de vida humana que es correlato de la exi-

gencia capitalista, de que todo valor de uso se subsuma al proceso de valorización del valor y sobre el sentido preciso en que cabe caracterizar esto como un sacrificio.

Por su parte, Sergio Espinosa Proa, en “Castoriadis y el pensamiento crítico”, logra aglutinar las temáticas diversas de la función de la crítica filosófica en la obra del filósofo greco-francés. Mediante la cosmovisión filosófica de Castoriadis quedan expuestas temáticas como la concepción de la democracia en Esquilo y Sófocles; la cuestión de la imaginación radical; la teoría con el maniqueísmo antiguo y la crítica del psicoanálisis. Lo que hemos llamado *imaginación crítica* al comenzar esta exposición introductoria, encuentra con Castoriadis a un exponente particularmente intuitivo. Para este pensador la crítica está lejos de ser un ejercicio separado de la imaginación y por lo tanto contrario a todo “ascetismo” científico. Un devenir ascético de la crítica resulta demasiado *esterilizante*: sucede cada vez que la crítica imita a la ciencia, o se deja intimidar por ella. El pensamiento se vuelve ante sí “sospechoso”, todo discurso autoproclamadamente filosófico es, en principio, especulación metafísica, ideológica, o, peor: pseudociencia. La crítica registra en esos parajes un sofocante “olor de santidad”. La ciencia, devenir virtual de la razón crítica, cristaliza en “régimen carcelario” o “ministerio inquisitorial”, ante lo cual Castoriadis ve a la crítica como producto de la imaginación radical. No se trata, entonces, de un instrumento de control sino de una potencia incontrolable y emancipadora.

\* \* \*

La Segunda parte de estas *Derivas de la crítica* está dedicada a la concepción de la crítica como una *actividad situada*. Carlos Agüero Iglesia, bajo este enfoque, aborda la sublevación militar en España en 1936 y las *necropolíticas* franquistas que se llevan a cabo desde el mismo inicio de la Guerra civil y que se extienden durante toda la dictadura, alargando con esto, su *necropoder* hasta bien entrada la democracia. Dentro de este contexto, el uso del término “desaparecido” (o su ausencia), es en sí mismo un juego político o conflicto de performatividades, puesto que el régimen franquista aplicó unas políticas de la memoria específicas para sus víctimas, utilizando el propio concepto. La no utilización (aún en conocimiento de su significado) de este término durante la transición, y los primeros veintidós años de democracia en España, abonó a conformar unas prácticas políticas y sociales específicas, basadas en el silencio y la falta de justicia de los crímenes de la dictadura. El objetivo de este abordaje consiste en analizar el uso del término “desaparecido” en el contexto de la guerra y la dictadura, atendiendo a su sentido y justificaciones en España. El desaparecido es un tipo de víctima que de por sí configura un *necropoder* muy preciso de la posguerra española y que sin duda configura también a toda comunidad política afectada por dichos asesinatos, sobre todo en el contexto rural (aún hoy sembrado de fosas comunes sin exhumar). Esto obliga a repensar los marcos de convivencia desde lo *micro* (contexto rural) a lo *macro* (la sociedad en su conjunto) en pos de una posible reconciliación y una mejor práctica de la democracia.

En coautoría, Myrna Ojeda Álvarez y Esteban Marín Ávila, proponen una novedosa lectura transdisciplinaria entre análisis del discurso conversacional y la fenomenología husserliana, centrada en la construcción de emociones sociales en contextos de violencia. En este capítulo se ponen en relación planteamientos de la denominada “filosofía de las emociones” con el “análisis conversacional” en torno a un objeto concreto: las conversaciones sobre violencia. Esta manera de abordar el problema muestra, a partir de la observación de las pautas de negociación que se dan en la interacción cara a cara, cómo lo que los autores llaman “emociones sociales”, se construyen de manera intersubjetiva en el ámbito concreto de las conversaciones sobre violencia. Para plantear adecuadamente este objeto de estudio se apuesta por un ejemplo que *atterrice* una muestra conversacional.

Finalmente, Rigoberto Hernández Delgado, formula el examen de una tesis donde coincide una visión psicoanalítica, sociológica y filosófica, relacionada con las transformaciones del capitalismo desde finales del siglo XIX y con efectos en la actualidad. Dicha tesis plantea que tales transformaciones socioeconómicas se relacionan estrechamente con la declinación progresiva del referente simbólico determinante en la constitución psíquica del sujeto. Este referente, o “Ley simbólica”, había estado encarnado en la autoridad paterna dentro de la familia tradicional, hasta que ésta fue progresivamente cediendo sus prerrogativas ante la racionalidad política del Estado capitalista. A este referente Freud le habría dado el nombre de Ideal del yo, mientras que Lacan lo reconceptualiza, en clave estructuralista, como signifi-cante del Nombre-del-Padre. A partir de esta premisa se analizan las consecuencias subjetivas, clínicas y polí-

ticas que implica el desmantelamiento de dicho referente simbólico a partir del tipo clínico predominante en nuestro tiempo: el narcisismo patológico.

\* \* \*

En su conjunto, las reflexiones que conforman este libro pueden concebirse como derivas críticas pero también como una especie de constelación del pensamiento, en una de las acepciones acuñadas por Walter Benjamin cuando, al usar esa figura sideral, pone énfasis en la integración de un objeto singular que demanda al investigador el abandono de la “actitud serena”. La configuración de una “constelación crítica” implica la toma de conciencia a la que hemos referido anteriormente: conciencia del lugar y del tiempo desde el que se habla; pensar ahí donde las condiciones sociales e históricas de enunciación producen conocimiento. En esa actividad la crítica asume la tarea de crear producciones que abran espacio a una realidad alternativa. Una tarea que no sólo participa y forma parte de las demandas imperativas de nuestros días. Theodor W. Adorno, tras haber transitado por los tiempos oscuros del fascismo europeo, reformuló el imperativo de su tiempo como el deber de las sociedades de reorientar el pensamiento y la acción, de tal forma que algo como el Holocausto no volviera a ocurrir nunca más. Un imperativo claramente frustrado visto desde la perspectiva actual. Los destellos de luz en tiempos de oscuridad son una forma de orientar y descifrar la constelación del presente, una actividad que en estas páginas se ofrece en una singular configuración como puntos luminosos dispuestos a la lectura.



## AGRADECIMIENTOS

Esta obra fue financiada con recursos del proyecto: UNAM-DGAPA-PAPIIT IA401423, “Crítica y crisis. Pensar en tiempos de oscuridad”. Agradecemos a los técnicos académicos de la UDIR, Michelle Cardoso Gómez, Javier Mimenza Morales, Luis Mateo Patricio Pineda y Amaury Veira Huerta, su valiosa colaboración. El apoyo brindado durante el proceso editorial por Luciano Concheiro San Vicente, Miguel Ángel García, Moisés García Hernández, Bianca Pizano Soto e Yvette Vergara García, fue fundamental en la materialización de esta publicación.

## REFERENCIAS

- Agamben, G. (2006). *¿Qué es lo contemporáneo?* (Texto inédito en español, leído en el curso de Filosofía Teórica de la Facultad de Artes y Diseño de Venecia, Italia). Tr. V. Nájera. En: <<https://etsamdoctorado.files.wordpress.com/2012/12/agamben-que-es-lo-contemporaneo.pdf>>.
- Arendt, Hannah (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Benjamin, Walter (2021). *Calle de sentido único*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter (2010). *Obras. Libro IV*, Vol. 1. Madrid: Abada.
- Debord, Guy (1999). *Internacional Situacionista*, Vol. 1: *La realización del arte*. Madrid: Literatura gris.
- Didi-Huberman, George (2008). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Prestifilippo, Agustín y M. Roggerone Santiago (2021). *Crisis y crítica: intervenciones en presente sobre el futuro de la emancipación*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires/Instituto de Investigaciones Gino Germani.
- Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis: Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Mendoza Solís, Emiliano (2021). "Un método sin fin. Experiencia e historia a partir del concepto de obra de arte en Walter Benjamin". En: *Inflexiones. Revista De Ciencias Sociales y Humanidades* (07), 109-124.

---

Unidad de Investigación sobre Representaciones Culturales y Sociales, UNAM: México. En: <<https://www.youtube.com/c/UDIRUNAM>>.

Wizisla, Erdmut (2009). *Walter Benjamin and Bertolt Brecht. The story of a friendship*. United States of America: Yale University Press.



## II. DERIVAS DE LA CRÍTICA



CRISIS, CRÍTICA Y REVOLUCIÓN  
EN LA FILOSOFÍA ALEMANA  
DE FINALES DEL  
SIGLO XVIII

*Virginia López Domínguez*

El concepto de crisis en el romanticismo y el idealismo alemán está ligado a la idea de escisión, de una separación y oposición de distintas fuerzas en el seno de la conciencia, que, por tanto, afecta a todos los ámbitos de la actividad humana. En la metafísica, la crisis llegó a mediados del siglo XVIII, provocada por la confrontación irresoluble entre racionalismo y empirismo, con lo cual se detuvo el avance del pensar sumiéndolo en contradicciones, que se solventaron mediante una concepción positiva de la idea de crítica, plasmada magistralmente en la obra de Kant. La primera de sus *Críticas* se ocupó de limitar las pretensiones de la razón teórica, asociándose al concepto de revolución copernicana, y este cambio de perspectiva abrió a la filosofía hacia un nuevo horizonte futuro. A partir de ahora el mundo sólo tendría un sentido válido por relación con el sujeto y la universalidad de este punto de vista, que además legitimaba a la ciencia de entonces, reposaría en las estructuras comunes generadas por una subjetividad trascendental. La novedad de Kant consistió en que su crítica no procedía reactivamente pretendiendo limitar el uso indiscriminado de la inteligencia en el ámbito del conocer, sino que a la vez ampliaba las posibilidades de un pensamiento riguroso para el campo moral y también para la facultad de juzgar, poniendo en paralelo la naturaleza orgánica y teleológica con el arte. De este modo, indicaba nuevos caminos

para la comprensión y realización de la libertad. El primero que transitó por ellos fue Fichte, quien, basándose en la segunda *Crítica*, interpretó la revolución francesa a partir de coordenadas kantianas en una obra de 1793. Gracias a este estudio consiguió acceder a los primeros principios de su filosofía, a la cual consideró como el primer sistema de la libertad. El resultado fue que la idea de la revolución exterior (material y política), capaz de plasmarse en un universo jurídico más justo, quedó asociada a la de la reforma interior o espiritual, que no podía ser violenta, pero sí radical, por tratarse de una transformación moral y filosófica, que consistía en adueñarse del propio pensar a través de una educación para la libertad. La siguiente generación, la de la *Frühromantik*, asumió la posibilidad de realizar semejante revolución incruenta, ya que en Alemania no estaban dadas las condiciones materiales para un cambio político como el acaecido en Francia, y se planteó esta revuelta cultural desde el horizonte de la tercera de las *Críticas* kantianas, en gran medida gracias a la propuesta de Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*. Así nació un movimiento rupturista, que apreció la libertad como meta del arte, pensando que tal vez la revolución estética podría servir para la constitución de una sociedad igualitaria, que fuera el reflejo del reino de los fines. A su vez, la naturaleza dejó de ser el lugar de la realización del deber para convertirse en un Tú, una totalidad orgánica y teleológica, que sirve de fundamento para el ecologismo actual. Friedrich Schlegel colocó entonces la idea de crítica en primer plano y la convirtió en instrumento imprescindible que acompaña a toda poesía que —como la romántica— pretende explorar y avanzar sin llegar nunca a una síntesis definitiva. De esa manera, en el movimiento de la *Frühromantik*



se pusieron las bases para las vanguardias artísticas del siglo xx.

Si atendemos a la etimología de la palabra “crisis”, ligada al verbo griego, *krinêin*, cuyo significado es discriminar, se debería atribuir a Schelling el descubrimiento de que el origen de la reflexión se encuentra íntimamente relacionado con la idea de crisis, incluso en su connotación médica inicial, en cuanto momento álgido en el que se manifiesta la brusca intensificación de los síntomas de una enfermedad. Efectivamente, el pensamiento auténtico, elaborado desde uno mismo a partir de una acción libre, se dispara ante la presencia de una contradicción que amenaza la coherencia o la unidad de nuestro ser y resulta imposible de resolver a través de los medios habituales. Por este motivo, la filosofía siempre aparece como un recurso viable para solventar las grandes crisis, una especie de *phármakon* que apunta a la sanación del trastorno producido. De hecho, después de un período de estancamiento, la reflexión suele resurgir con fuerza renovada tan pronto se manifiesta un cambio de tendencia acusado en la vida de una persona o de una comunidad y, más precisamente, cuando se alcanza un nivel insoportable de desequilibrio, con el cual se marca un hito, un mojón, que decide o distingue dos épocas diferentes de un movimiento continuo. Schelling señaló esta circunstancia en *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797) legando a la primera generación romántica el esclarecimiento de que el inicio de todo filosofar remite a la separación originaria, a un desdoblamiento o escisión interna (*Entzweiung*), que horada al ser e impide la plena coincidencia consigo mismo, actuando como una herida, como una brecha inasible que drena a la conciencia:

Tan pronto como el hombre se pone a sí mismo en oposición al mundo externo [...] se da el primer paso hacia la filosofía. Con esa separación comienza por primera vez la reflexión; en adelante separa lo que la naturaleza había unido desde siempre, separa el objeto de la intuición, el concepto de la imagen, y finalmente a sí mismo de sí mismo. [...] Pero esa separación es sólo un *medio*, no un *fin* [...] La mera reflexión es, por tanto, una enfermedad del hombre [...]. La filosofía debe suponer esa separación originaria, pues sin ella no tendríamos ninguna necesidad de filosofar.<sup>10</sup>

En este texto, Schelling recoge y amplía las observaciones que Hölderlin había dejado entre sus papeles en lo que hoy conocemos con el título de *Juicio y ser*<sup>11</sup> probablemente escritas en 1795 en Jena, una época en la que ambos mantenían contacto epistolar e importantes coincidencias filosóficas. En su breve ensayo, el poeta presenta la separación como base de la conciencia teórica, pues todo juicio supone una distinción del sujeto y el objeto, que finalmente terminan siendo vinculados por el acto de juzgar. A su vez, coloca la última condición de posibilidad de semejante síntesis en la unidad originaria de ambos, en la intuición intelectual que preside todo saber. En realidad, las observaciones de ambos autores constituyen un rechazo al tipo de racionalidad que en-

---

<sup>10</sup> F.W.J. Schelling, *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, *Escritos sobre Filosofía de la naturaleza*, pp. 71 y ss.; SW I, pp. 663 y ss. En la primera edición de este texto realizada en 1797, Schelling utiliza la palabra *Trennung* para referirse a la separación originaria, pero en la segunda, de 1803, la sustituye por *Entzweiung* (desdoblamiento). Asimismo, cambia *Reflexion* por *Spekulation*, poniendo en evidencia su acuerdo con Hegel, quien utiliza estos términos. Véase G.W.F. Hegel, *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling*, pp. 12 y ss. Todas las traducciones son de la autora.

<sup>11</sup> Friedrich Hölderlin, *Ensayos*, p. 25.

tronizó la ilustración, cuyo objetivo era prescindir de la intuición, del sentimiento y de la fe, desvalorizados por miedo a que su uso pudiese desembocar en oscurantismo e irracionalidad, o servir de medio para facilitar el dominio político de la iglesia y de la nobleza sobre las demás clases sociales. De este modo, la razón ilustrada apostaba por la secularización y democratización de la sociedad que cuajó poco después en la revolución francesa, pero la igualdad y la universalidad que ofrecía esta facultad meramente teórica, la inteligencia (*Verstand*), eran arrolladoras y muy poco respetuosas de las diferencias. Representaban más bien la arrogancia iluminista de filósofos como Voltaire, autor del *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756),<sup>12</sup> donde se despreciaba la poesía, la religión y el arte considerándolos meras fantasías contrarias a la verdad, así como la aportación a la historia de otros pueblos al margen del francés. Efectivamente, el entendimiento, que crea la Lógica, procede por conceptos, cuyo fin es clasificar a los individuos englobándolos a partir de lo que tienen en común y abstrayendo de sus características originales o específicas. Subordina lo particular a lo general, empobrece la realidad homogeneizándola y prepara para una concepción descarnada, que se expresa científicamente a través del mecanismo y la cuantificación. En su aplicación a la naturaleza, esta inteligencia meramente teórica se puso al servicio del capitalismo entonces naciente para convertirse en técnica y, al final, generó el maquinismo que produjo la

---

<sup>12</sup> El prólogo del *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, titulado *Filosofía de la historia* se publicó en 1765 y a él responde J. G. Herder en 1774 con su escrito *Otra filosofía de la historia*.

revolución industrial. Su indiferencia moral, frialdad emocional y falta de empatía, la hizo apta para utilizar y expoliar tanto a la naturaleza como a otros hombres. Por eso, ya en pleno siglo xx, a la vista de las consecuencias que provocó semejante uso, Max Horkheimer y Theodor Adorno la llamaron razón instrumental. No obstante, los románticos fueron los primeros que vieron en el predominio absoluto de la inteligencia sobre otras capacidades el verdadero mal de la modernidad y denunciaron su poder para cosificar el entorno y alienar al ser humano.

En el caso de Schelling, el ámbito de la contradicción señalada se amplía más allá del campo cognoscitivo, donde los opuestos principalmente hacen referencia a la doble fuente del conocimiento, para mostrar que esta fisura afecta a otras facultades implicando a la totalidad del sujeto, de tal manera que el individuo termina luchando entre las tendencias contradictorias de su pensar, su decir y su actuar. Obviamente, esto repercute en su contacto con los demás y especialmente en su relación con la naturaleza. De ahí que al final de la *Deducción general del proceso dinámico* afirme que “todo filosofar consiste en un recuerdo del estado en el que éramos una misma cosa con la naturaleza”.<sup>13</sup> Pero, además, existe una importante diferencia entre estos pensadores en la manera de encarar la crisis, la escisión derivada de la razón teórica. Schelling, y también Hegel, aspiran a una reconciliación concluyente de lo disperso, gracias a la armonía lograda, por ejemplo, en la obra de arte o incluso en el ámbito jurídico-político. En cambio, la visión de Hölderlin se expresa en términos míticos como ruptura de la identidad primordial del universo y disgregación de una unidad que está definiti-

---

<sup>13</sup> F.W.J. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, p. 247; SW II, p. 711.

vamente perdida en un pasado arquetípico, y debe estarlo si se pretende aspirar a él y emprender su conquista en un acto supremo de libertad. Imbuido de la nostalgia por un paraíso irrecuperable, declara que el mundo primordial es el “divino *Hen kain pan*, del cual nos desprendemos para producirlo por nosotros mismos” sin llegar nunca a realizarlo, convirtiéndolo en el anhelo de un ideal inalcanzable, es decir, buscándolo a través de la empresa fallida de una “aproximación infinita”.<sup>14</sup>

Ahora bien, si la crisis es la culminación de un desequilibrio que aparece en el tiempo, el punto de inflexión no puede clasificarse ni en uno ni en otro lado del flujo y, por tanto, resulta indecible, inefable. Situado en los confines del lenguaje, no se deja atrapar debido a que está cambiando, se encuentra en devenir y es un tránsito que se deshace a sí mismo, donde el ser avanza desde una etapa comprensible, a la que estábamos acostumbrados, hasta llegar a su máximo sostenible. Ese instante se erige como un umbral que abre al vértigo de la caída, porque allí empieza el otro lado del movimiento ascendente: el descenso, la desintegración, lo carente de un hilo conductor. Para la conciencia que percibe la crisis, el primer trayecto se le muestra como la parte del recorrido alumbrado por las luces de la razón, aunque finalmente concluya en la máxima alienación del ser humano. Por contraposición, ese otro lado allende el límite constituye la oscuridad, la noche de la que hablaba Hölderlin, por ejemplo, en la elegía *Pan y vino*, o el peligro que salva, en su poema *Patmos*. En el instante en que ambos extremos del fluir temporal se tocan se alcanza el pináculo de la crisis y nos hundimos en la confusión y la perplejidad, del mismo modo que

---

<sup>14</sup> Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke* III, p. 236.

el *Angelus Novus* en el dibujo de Paul Klee (1920) según la interpretación de Walter Benjamin.<sup>15</sup> Con sus inmensos ojos fijos, la mirada desorbitada por el horror ante el poder destructor del ser humano y la boca abierta a causa del asombro, el ángel de la historia mira hacia el pasado. Está a punto de alejarse, pero las pequeñas alitas inmóviles le impiden remontar el vuelo hacia adelante, paralizado incluso a pesar de que una tempestad —a la cual Benjamin llama “progreso”— le alborota los cabellos arrastrándolo hacia el futuro. Con esta figura, se reivindica la visión melancólica de la historia, apoyada en una analítica de las formas del recuerdo, en una filosofía de la memoria que desmiente la creencia positivista de un progreso lineal continuo, para proclamar la idea de posthistoria y un pesimismo con tintes nihilistas, tal como lo hicieron en el período de entreguerras Arnold Gehlen, B. de Jouvenel, Karl Schmitt, Alexandre Kojève, Ernst Jünger, Henri Lefèbvre (y en ciertos aspectos, el propio Benjamin y Theodor Adorno). En ese momento álgido, lo todavía irracional, el camino que tenemos delante despeñándose por un precipicio, se presenta como un mal y ante él sólo cabe la nostalgia. Igual que Hölderlin en la elegía *Pan y vino*, quisiéramos quejarnos ante el desencantamiento del mundo y la huida de los dioses que han abandonado sus altares, porque ellos existen, sí, “pero sobre nuestras cabezas, allá arriba en otro mundo”.<sup>16</sup> Nos sentimos vulnerables, frágiles, desprotegidos, expuestos a la intemperie ante la necesidad que imponen las circunstancias actua-

---

<sup>15</sup> Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (publicado en alemán en 1940).

<sup>16</sup> Friedrich Hölderlin, poema “Pan y vino”, en *Las grandes elegías* (1800-1801), pp. 116 y ss.

les y sin un criterio que permita distinguirnos de ellas y establecer fines o metas, en medio de una vorágine que muta a cada instante, arrastrados por la ola de la caducidad y la finitud. El completo desconocimiento de lo que podría llegar a ser el futuro impide la planificación, mientras que el presente se extiende reiterando el pasado en un punto muerto difícil de comprender. De ahí que ante una crisis muchas veces se pierda el sentido del tiempo, como si se hubiese detenido, desarticulando sus tres dimensiones de pasado, presente y futuro. De un modo inexplicable, los acontecimientos transcurridos durante el proceso de incubación de la enfermedad se condensan en un segundo, absorbidos por una eternidad que recuerda a la intuición intelectual en su interpretación romántica, en cuanto aniquilación del ego, por tanto, del tiempo y del mundo, y como reabsorción del individuo en el todo de la naturaleza, igual que ocurre en *La muerte de Empédocles* cuando el protagonista se arroja al cráter del Etna. La respuesta de Hölderlin a la pregunta de “¿para qué poetas en tiempos de miseria?”, planteada en *Pan y vino*, consiste en aceptar esa situación de desamparo y abandonarnos a las tinieblas en toda su intensidad, a la noche creadora donde se amasan los sueños y se prepara la llegada de lo que ha sido y lo que puede ser, de ese futuro previsto en un pasado mítico. A la espera, en medio de la oscuridad y el silencio, ebrios del vino que hermana, los poetas aguardan el reencantamiento del mundo, cuando las huellas de Dionisos y la profecía cristiana se den la mano presagiando la sagrada unidad. Entonces —como ansía Hölderlin— se podrá habitar el cosmos poéticamente, bautizándolo en la totalidad de sus aspectos y, con cada nombre pronunciado, se restaurará la relación entre lo divino y las cosas.

Su respuesta va en la misma línea que la sugerencia de crear una nueva mitología, una religión sensible capaz de aunar “el monoteísmo de la razón y del corazón con el politeísmo de la imaginación y del arte”, que aparece en *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*<sup>17</sup> y que Schelling reitera en su *Filosofía del arte*,<sup>18</sup> al augurar la llegada de una nueva etapa de la cultura en que el dios hecho hombre y encarnado en la historia se reconciliará con las divinidades griegas, que moran eternas en la naturaleza. No obstante, la utopía mesiánica de Hölderlin enraíza en su falta de confianza en la capacidad de los seres humanos para alcanzar una empresa semejante, dado que su finitud es intrascendible. En cierto sentido, se deja ganar por el nihilismo, el cual se manifiesta en su propia vida con esa fuga de la realidad que lo hunde en la locura y termina por enclaustrarlo en la torre junto al río Neckar durante los últimos años de su vida. No sucede lo mismo con Schelling, para quien el genio es la idea en Dios del hombre, quien, en consecuencia, lleva dentro de sí lo absoluto.<sup>19</sup> Es la presencia de lo divino en él lo que le permite salir de la crisis y abandonar el lugar desde donde resulta imposible proyectar hacia el porvenir.

En el ámbito de la filosofía, también se expresó la escisión originaria provocando un callejón sin salida entre dos posiciones irreconciliables que apelaban a fuentes del saber totalmente contrarias: el empirismo y el racio-

---

<sup>17</sup> Más allá de la discusión sobre su autoría, este texto puede considerarse como un proyecto colectivo. Véase Friedrich Hölderlin, *Ensayos*, pp. 27 y ss. y G. W. Hegel, *Escritos de juventud*, pp. 219 y ss.

<sup>18</sup> F. W. Schelling: *Filosofía del arte*, pp. 134 y ss.; SW III, p. 457.

<sup>19</sup> F. W. Schelling, *Filosofía del arte*, pp. 138 y ss.; SW III, pp. 459 y ss.



nalismo. Como consecuencia, a mediados del siglo XVIII se produjo una profunda crisis en la metafísica. Se detuvo el avance del pensar sumiéndolo en el “hastío y el indiferentismo total” debido a las contradicciones insalvables en que incurría, “engendrando el caos y la noche en las ciencias”, hasta que esto se resolvió mediante una concepción positiva de la idea de crítica creada por Kant. El período tenebroso debía entenderse como “el origen, o al menos el preludio, de una próxima transformación y clarificación de las ciencias, después de que un celo mal aplicado las había convertido en oscuras y confusas”.<sup>20</sup> La primera de sus *Críticas* se ocupó de restringir las pretensiones de la razón teórica con el fin de decidir la posibilidad de una metafísica en general, señalando sus fuentes, su extensión y sus límites a partir de los mismos principios de la razón. Su análisis quedó asociado al concepto de revolución copernicana, porque proponía un trastocamiento completo en el modo de juzgar el conocimiento. Fue este cambio radical de perspectiva lo que abrió a la filosofía hacia nuevos caminos. Así lo reconocieron los jóvenes Schelling y Hegel en su correspondencia:

Con Kant nació la aurora; no es ningún milagro que acá y allá haya quedado aún una pequeña niebla en alguna hondonada pantanosa, mientras los picos más altos brillan ya en la gloria del sol...<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, KrV, A X.

<sup>21</sup> Carta de Schelling a Hegel, 4 de febrero de 1795, en G. F. W. Hegel, *Escritos de juventud*, pp. 58 y ss.

Del sistema de Kant y de su último perfeccionamiento espero una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí y sólo necesitan ser elaborados.<sup>22</sup>

A partir de entonces el mundo sólo tendría un sentido válido por relación con el sujeto, sería un todo semántico, aunque a la vez tuviera realidad empírica. La universalidad de este punto de vista, que además legitimaba a la ciencia de entonces, reposaría en las estructuras comunes generadas por una subjetividad trascendental. La novedad de Kant consistía en que su crítica no procedía de forma reactiva pretendiendo sólo limitar el uso indiscriminado de la inteligencia en el ámbito del conocer, sino que a la vez ampliaba las posibilidades de un pensamiento riguroso para el campo moral y también para la facultad de juzgar, poniendo en paralelo la naturaleza orgánica y teleológica con el arte. De hecho, como conclusión a sus *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir* afirmaba:

la metafísica debe ser ciencia, no sólo en el todo, sino también en todas sus partes [...], porque como especulación de la razón pura no se apoya más que en apreciaciones generales. Pero fuera de ella, pueden muy bien encontrar su uso útil y justificado la verosimilitud y el sano entendimiento del hombre; pero según principios propios, cuya importancia depende siempre de su relación con la práctica.<sup>23</sup>

De este modo, Kant señalaba nuevas vías para la comprensión y realización de la libertad. El primero que transitó por ellas fue Fichte, quien quedó profundamen-

---

<sup>22</sup> Carta de Hegel a Schelling, 16 de abril de 1795, en *ibid.*, p. 61.

<sup>23</sup> Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, p. 103.

te impresionado por la segunda *Crítica*. Tras su lectura, sintió que ante él se abría un mundo nuevo que le permitía tender un puente entre la fe y la razón, apartándolo de las creencias fatalistas que tanto habían amargado su juventud. En carta a Achelis de noviembre de 1790, daba testimonio de ello:

Me arrojo en la filosofía y, en concreto, —como es obvio— en la filosofía kantiana. En ella he encontrado el antídoto para la verdadera fuente de mi mal y, por añadidura, alegría. Es inconcebible el influjo que esta filosofía, en particular, la parte moral de la misma (que es incomprendible sin el estudio de la *Crítica de la razón pura*), tiene sobre todo el sistema de pensamiento de un hombre [y] la revolución que ha nacido en todo mi modo de pensar. Ante Ud. especialmente, debo reconocer que ahora creo de todo corazón en la libertad del hombre y comprendo que sólo bajo esta presuposición es posible el deber, la virtud y, en general, la moral.<sup>24</sup>

Nuevamente encontramos aquí la idea de revolución asociada a la asunción de un punto de vista subjetivo que respalda la adquisición de un pensamiento autónomo y realmente creador. Kant ya había hablado de este proceso conducente a la reforma del pensar en su artículo de 1784 sobre qué es la ilustración,<sup>25</sup> donde lo había descrito como una transformación interior lenta, progresiva, semejante a la provocada mediante la educación que, al final, per-

---

<sup>24</sup> J. G. Fichte, *Briefwechsel* I, p. 142, *Sch.* 61. Cfr. también *Sch.* 55, I, p. 123. Sobre el determinismo temprano de Fichte y su paso a una filosofía de la libertad, véase Virginia López Domínguez, *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo*, pp. 47 y ss.

<sup>25</sup> Immanuel Kant: "Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?", en M. J. Solé, ed., *¿Qué es la Ilustración?*, pp. 239-248.

mite alcanzar la mayoría de edad. En efecto, la entrada en la adultez consiste en liberarse de la autoridad paterna, simplemente porque esa tutela no es necesaria, dado que el individuo independiente ya se hace cargo de las propias acciones asumiendo la responsabilidad de cualquier decisión. Sin embargo, el paso del fatalismo a una filosofía de la libertad realizado por Fichte se presenta en esta carta como un vuelco de la situación, un cambio interior abrupto, radical, que parece fundarse en una revelación y, por tanto, se asemeja más a la idea de conversión religiosa, que poco después Kant considerará en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. De ahí que, a partir de la lectura de Kant, Fichte decida consagrar varios años de su vida a la transmisión del Criticismo, “a volver popular sus principios y, a través de la elocuencia, hacerlos efectivos para el corazón humano”. Esta tarea —le comenta por carta a su novia Johanna Rahn en septiembre de 1790— “tiene una estrecha relación con la misión de predicador”,<sup>26</sup> y por eso está convencido de que puede servirle de preparación y legitimación para dicha profesión, ya que por ahora aún no se ha decidido por la vocación filosófica. Cuando sí lo haga, identificará la entrega al saber con el sacerdocio, pues el filósofo ha de sacrificar su vida entera por la verdad, y eso hará que años más tarde Jacobi lo considere un “Mesías de la razón especulativa”.<sup>27</sup> Pero también este temerario compromiso con las ideas, entendido como un deber que no puede transigir con ningún interés empírico, al final acabará con su carrera académica al ser acusado de ateísmo y verse forzado a abandonar la Universidad. En

.....

<sup>26</sup> J. G. Fichte, *Sch.* 56, I, pp. 126 y ss.

<sup>27</sup> Carta de Jacobi a Fichte del 3 de marzo de 1799, *Sch.* 346, II, 26 - GA III/3, 226.

las lecciones sobre el destino del sabio de 1794, presenta la cuestión de la siguiente manera:

También mis trabajos ayudarán a determinar el curso de las generaciones futuras y la historia universal de las naciones todavía por venir. Mi vida y mi destino no valen nada en absoluto, pero de las acciones de mi vida depende infinitamente mucho. Soy un sacerdote de la verdad. Estoy a su sueldo, y me he comprometido a hacer todo, a arriesgar todo y a sufrir todo por ella. Si por su causa debiera ser perseguido y odiado, o si debiera incluso morir a su servicio ¿qué habría hecho de extraordinario?, sino simplemente lo que tenía que hacer.<sup>28</sup>

En su juventud, Fichte plasmó el afán por divulgar y continuar la obra ética de Kant en dos escritos: un resumen sobre la *Crítica del Juicio*, que nunca llegó a editarse, y un estudio propio sobre religión, el *Ensayo de una crítica de toda revelación*, aparecido anónimamente por un error del editor. El equívoco lo benefició porque, debido al estilo, temática y tratamiento de los contenidos, el público filosófico sospechó que el texto pertenecía a Kant y, como el libro fue reseñado elogiosamente en la *Gaceta de literatura general de Jena*, una vez disuelto el error, el verdadero autor pasó a ser conocido en toda Alemania. En ese momento, además, las exigencias personales de transformación del mundo a través de la predicación y la educación se combinaron con una serie de circunstancias externas, frente a las cuales Fichte se sintió obligado a reaccionar. La revolución interior, a la que aluden los fragmentos arriba citados, quedó ligada a las preocupaciones políticas que ya despertaban en el joven y el resultado

---

<sup>28</sup> J. G. Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, p. 123; FWVI, p. 333.

fueron dos obras publicadas anónimamente, esta vez, con toda intención. La primera se titulaba *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la oprimieron* (1793) y en ella Fichte tomaba partido en la polémica suscitada por la prohibición de la segunda parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* como consecuencia de la aplicación de los edictos de censura religiosa de 1788, en cuya promulgación había influido de manera decisiva el ministro conservador Wöllner. Fichte salía en defensa de Kant reclamando la libertad de expresión en cuanto efecto indisoluble de la libertad de pensamiento, considerada como un derecho inalienable sin el cual sería imposible alcanzar la autonomía intelectual que constituye el fundamento de la auténtica dignidad humana. La segunda, *Contribuciones a la rectificación del juicio del público sobre la revolución francesa* (1793), era una respuesta ante la reacción de ciertos escritores, en especial, A. W. Rehberg, secretario privado de la Cancillería de Hannover, contra las nuevas ideas políticas, en un momento en que el entusiasmo revolucionario había decaído en la sociedad alemana a causa de la violencia y el descontrol que afectaban a la nación vecina. Consistía en una defensa de la revolución francesa mediante la justificación de sus principios a partir de la clave hermenéutica de la ética kantiana.

Ya en la primera frase del prólogo Fichte declara que la revolución le parece decisiva para toda la humanidad y que su importancia no reside tanto en las consecuencias políticas que tiene para Francia o para los Estados vecinos, sino sobre todo en el hecho de que constituye un ejemplo ético, que ofrece un modelo universal de vida. Siguiendo las huellas de Lessing y Herder, reconoce que “todos los acontecimientos en el mundo le parecen cua-

dros instructivos que el gran educador de la humanidad expone para enseñarnos lo que nos es necesario” y que, dentro de esta pedagogía divina, “la revolución francesa constituye una rica pintura sobre el gran texto del derecho y el valor de los hombres”.<sup>29</sup> Precisamente por eso, Fichte sólo retiene aquello que da legitimidad al proceso revolucionario, admitiendo que el valor de las revoluciones políticas es circunstancial mientras que su sabiduría depende de los resultados. Como ya había afirmado en la *Reivindicación de la libertad de pensamiento*, los cambios convulsos constituyen un terreno arriesgado, porque, si tienen éxito, un pueblo puede progresar mucho, pero, si fracasan, puede retroceder hacia la barbarie de los siglos precedentes.<sup>30</sup> En resumen, se decanta por un progreso gradual hacia una ilustración más amplia, por una reforma del pensar que conduzca a una moralización del poder. Sin duda, admira el acto de libertad por el que un pueblo recupera los derechos concedidos a los gobernantes, toma las riendas y se hace dueño de su destino, pero este texto no incita ni a la violencia ni a la rebelión colectiva. Su discurso exhorta a recuperar la autoestima y la dignidad propia, lo cual sólo puede hacerse a través de un camino personal, es decir que aboga por una revolución espiritual o cultural, concretamente por lo que ya desde hace muchos años vengo llamando “revolución por la filosofía”.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> J. G. Fichte, *Contribución para rectificar el juicio del público sobre la revolución francesa*, pp. 11 y ss.; FWVI, p. 40.

<sup>30</sup> J. G. Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensar a los príncipes de Europa que hasta ahora la han oprimido*, pp. 6 y ss.; FWVI, p. 5.

<sup>31</sup> Cfr. Virginia López Domínguez, “Fichte o la revolución por la filosofía”, en *Revista de Filosofía*, pp. 139-150.

En la famosa carta<sup>32</sup> que Fichte envió al poeta danés Baggesen en 1795, declara que su filosofía “es el primer sistema de la libertad” y establece un paralelismo entre la revolución francesa y la Doctrina de la ciencia, tanto en lo que se refiere al tiempo como a sus efectos. Las dos persiguen un mismo objetivo: ampliar la libertad humana, si bien lo hacen en campos diferentes. De hecho, se podría interpretar a ambos movimientos como caras de una misma moneda: la revolución interior, que en el plano ideal, en la teoría, “arranca al hombre de las cadenas de la cosa en sí que lo ataban más o menos en todos los sistemas anteriores”, lo cual sólo es posible gracias a una decisión moral, individual, a favor de la libertad, pues “la filosofía que uno elige depende de lo que cada uno es”;<sup>33</sup> y la revolución política, que pertenece al ámbito de las manifestaciones exteriores del hombre plasmándose en el derecho y en las instituciones. Incluso se podría concluir a partir del análisis de esta carta —según hace M. Guérout—<sup>34</sup> que lo que ha influido en Fichte, a diferencia de otros filósofos, como Kant o Hegel, no es tanto el cuerpo de doctrinas políticas, jurídicas o sociales, sino el acto mismo de rebelión, ya que la contemplación del hecho revolucionario “otorga fuerza para liberarse también en la praxis por el ánimo sublime que transmite”. Precisamente, de acuerdo con el testimonio del propio Fichte fue

---

<sup>32</sup> J. G. Fichte, GA III, 2, N° 282 b, p. 300. Véase asimismo el esbozo de esta carta en Sch. 231, I, pp. 449 y ss. / GA III, 2, N° 282 b, p. 298.

<sup>33</sup> Ésta es la famosa frase que resume los retratos del dogmático y el idealista que aparecen en la *Primera introducción a la Doctrina de la ciencia*, en *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*, p. 20; FW I, p. 434.

<sup>34</sup> Martial Guérout, *Études sur Fichte*, pp. 153 y ss.



“durante la investigación y justificación de los principios sobre los cuales la revolución francesa está construida que los primeros principios del sistema adquirieron claridad” para él. Pero habría que agregar que, si esto ocurrió, fue porque Fichte ya había tomado una decisión y, como resultado de ella, simpatizaba con el combate del pueblo francés por la libertad, gracias a “una *previa* lucha interior contra los *viejos* prejuicios enraizados”. Dicho de otra manera, hay una prioridad absoluta de la revolución interior frente a la material y externa, pues ella sostiene a la transformación política. El acto sólo es la concreción exterior de una acción que pone de manifiesto el funcionamiento propio de la razón práctica, consistente en la apropiación inmediata de un proyecto a efectuar en el mundo real.

Dado que la revolución interior tiene primacía y pertenece al campo ideal, el instrumento idóneo para alcanzar la libertad no puede ser otro que la cultura, a la que Fichte define en términos muy amplios ya en las *Contribuciones*, donde dice: “*Cultura* significa la ejercitación de todas las fuerzas para el fin de la libertad completa, de la entera independencia de todo lo que no somos nosotros mismos, de lo que no es nuestra pura mismidad”.<sup>35</sup>

Aunque la cultura es un instrumento colectivo, cuyo fin último consistiría en la completa subjetivación del No-yo, se plasma de manera individual en la actuación particular de cada sujeto, de modo que, si alguien consiguiese alcanzar su más alta meta, podría prescindir de los lazos coercitivos del Estado,<sup>36</sup> con lo cual Fichte ade-

---

<sup>35</sup> J. G. Fichte, *Contribuciones*, p. 66, FW VI, pp. 86 y ss. Cursivas mías.

<sup>36</sup> J. G. Fichte, *Contribuciones*, p. 82; FW VI, p. 102.

lanta aquí la convicción un tanto utópica, que mantendrá a lo largo de toda su vida, de que la anarquía será la concreción en este mundo del reino de los fines, aunque pasen miríadas de miríadas hasta su advenimiento. Se trata de la forma más perfecta de asociación entre seres racionales, entre los que han conseguido desarrollar su capacidad moral interiorizando la ley en una comunidad de sentimientos.<sup>37</sup> Semejante individualismo justifica también el derecho a no acatar la ley cuando ésta es injusta y entronca con el concepto de desobediencia civil defendido por John Rawls al amparo de tres derechos fundamentales reconocidos en todas las constituciones democráticas: la libertad de conciencia, la libertad de expresión y la participación política. En el caso del filósofo norteamericano, se concede legitimidad a la resistencia al orden establecido sólo en la medida en que se trate de un “acto público no violento, consciente y político, contrario a la ley, cometido con el propósito de ocasionar un cambio en la ley o en los programas de gobierno”.<sup>38</sup> Más allá de las paradojas y contradicciones que podría provocar la apología de la voluntad individual frente a un Estado innecesario o injusto, la idea se encuentra en esta obra al servicio del establecimiento de una educación para la libertad, cuyos objetivos se acercan mucho a los de la pedagogía del oprimido de Paulo Freire, siendo esta cuestión un tema del que Fichte se ocupará en detalle más adelante, si bien pone sus cimientos ahora mismo, en las lecciones sobre el destino del sabio, ya que

---

<sup>37</sup> J. G. Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, p. 75; *FW VI*, p. 306 y *Los caracteres de la edad contemporánea*, pp. 129 y ss.; *FW VII*, p. 144.

<sup>38</sup> John Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 332. Véase asimismo pp. 333-348.

considera que “el docto es el maestro del género humano”.<sup>39</sup> Para él, la tarea educativa se inicia por el propio cuerpo, pues el primer escalón cultural estriba en formar la sensibilidad, pero nunca concluye, ya que jamás puede alcanzarse la subjetivación plena del No-yo. Consiste sólo en una actividad progresiva, una idea en sentido kantiano, puramente reguladora, que se explicita en la construcción paulatina de un mundo suprasensible, donde los fines particulares quedan subordinados a la universalidad de los preceptos de la razón, pero donde no se elimina la diversidad de los elementos que entran en relación, porque Fichte enfatiza el lado receptivo, las capacidades pasivas para transformarse a uno mismo.<sup>40</sup> Al salvaguardar lo finito sin dejarlo absorber por lo infinito, pretende mantener el carácter crítico del proyecto kantiano. Así, insiste en las *Contribuciones*:

Esta cultura para la libertad es el único fin posible del hombre, en cuanto parte del mundo sensible, el fin sensible más elevado que, sin embargo, no es para él un fin en sí mismo sino último medio para alcanzar su más elevado fin espiritual, la completa coincidencia de su voluntad con la ley de la razón. Todo lo que el hombre hace y todo [aquello] a lo que aspira, o ha de ser considerado como medio

---

<sup>39</sup> J. G. Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, p. 119; FW VI, 331. Toda la lección IV se refiere a la misión del sabio y las aptitudes que ha de poseer para poder desarrollarla. Posteriormente, Fichte se ocupa del tema pedagógico, p. e., en *Los caracteres de la edad contemporánea*, *Los discursos a la nación alemana*, los *Aforismos sobre la educación* y en *Sobre la esencia del sabio*. Sobre esta cuestión, véase Virginia López Domínguez, “Sobre la actualidad de Fichte y su idea de una educación para la libertad”, en *Cuadernos de filosofía alemana*, pp. 105-120 o “Fichte, una educación para la libertad”, en *Caleidoscópico Fichte*, pp. 91-109.

<sup>40</sup> J. G. Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, p. 91; FWVI, p. 315, GA I/3, p. 44.

para este fin último en el mundo sensible, o es una aspiración sin meta alguna, una aspiración irracional.<sup>41</sup>

Claro que para que esto suceda a nivel colectivo se requiere algo más que educar al pueblo de acuerdo con un sistema filosófico adecuado. Y también aquí el referente es Kant. Como ya lo había reconocido tanto en *Idea de una historia desde un punto de vista cosmopolita* como en *La Paz Perpetua*, hay que admitir la coerción externa para que poco a poco consiga interiorizarse la ley, es decir que el vínculo más efectivo para acercarse a una sociedad perfecta es el derecho. Ya en las primeras lecciones sobre el destino del sabio, Fichte reconoce que, entre las obligaciones del hombre docto, además de conocer los fines de la humanidad, están la de señalar los defectos de la constitución política y la de observar el punto de evolución en que se encuentra la sociedad de su tiempo para arbitrar los medios que permitan acceder al siguiente nivel.<sup>42</sup> Precisamente, esto es lo que hizo él en el futuro: presentar distintos proyectos políticos, que a veces contradecían a los anteriores, simplemente porque se atenía a los acontecimientos y seguía el desarrollo de la revolución francesa, intentando solventar los problemas que allí se presentaban. Según Martial Guérout, su fuente de inspiración siempre fueron los sucesos que estaban ocurriendo en el país vecino y las soluciones que allí se adoptaron.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> J. G. Fichte, *Contribuciones*, p. 69; FW VI, p. 89.

<sup>42</sup> J. G. Fichte, *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*, pp. 109 y ss., FW VI, pp. 325 y ss.

<sup>43</sup> Martial Guérout, "Fichte et la révolution française", en *Études sur Fichte*, pp. 152-246. Cfr. P.-P. Druet, "La politisation de la métaphysique idéaliste, le cas de Fichte", en *Revue Philosophique de Louvain*, p. 706.

Ahora bien, para salir de ese empantanamiento que acompaña el estado de crisis no sólo se necesita una crítica, o sea, hacer un análisis realista de la coyuntura estableciendo la raíz causante del mal, se requiere también una voluntad que esté dispuesta a cambiar la situación. Por eso, la pregunta que se plantea Fichte es, en el fondo, la de cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para transformar el mundo o, dicho de otro modo, para que un proyecto o un ideal político pueda hacerse realidad. Y la respuesta que da en las *Contribuciones* resulta contundente: “El ser humano puede lo que debe y, si dice que no puede, es porque no quiere”,<sup>44</sup> con la cual rechaza la afirmación de que los ideales no son realizables como excusa para no hacer lo que es obligación moral. En definitiva, la transformación del mundo no debe concebirse como un paso de la teoría a la praxis, porque eso implicaría mantenerse dentro del mismo plano de la escisión. La argumentación en defensa de esta idea aparece en la última parte de la *Reseña de Enesidemo*,<sup>45</sup> una obra de filosofía teórica inmediatamente posterior al escrito sobre la revolución, donde Fichte presenta ya los principios de su sistema filosófico. Allí rehabilita la dignidad de la esperanza mostrando que se trata de un elemento imprescindible en cualquier acción, sin el cual ni siquiera se podría emprender.

Fichte rebate la afirmación de que sólo puede ser objeto del deber aquello que creemos que tiene posibilidades de realizarse con éxito, defendiendo la autonomía completa de la decisión moral. De acuerdo con esto, la posibilidad es una categoría extraña, de naturaleza teórica, que po-

---

<sup>44</sup> J. G. Fichte, *Contribuciones*, p. 49, *FW* VI, p. 73.

<sup>45</sup> J. G. Fichte, *Reseña de Enesidemo*, pp. 84 y ss.; *FW* I, pp. 22 y ss.

dría generar una moral de la prudencia —y en el peor de los casos, de la conveniencia—, pero que está reñida con una ética del deber. De hecho, la intromisión de especulaciones teóricas a la hora de plantearnos qué tenemos que hacer conlleva una pluralidad de opciones idóneas, que siembran titubeos y zozobra, debilitando la firme vocación de ejecutar nuestro proyecto. Preguntarse por la posibilidad de éxito de nuestras acciones significa adecuar el deber al ser, la voluntad a las circunstancias sobre las que pretende incidir, lo cual termina por destruir a la propia razón práctica, cuya misión consiste en crear exigencias absolutas para cambiar el mundo, obligándolo a adaptarse a ella. Si procedemos al revés, inhibiendo su potencia transformadora y acomodándola al entorno, le quitamos a la razón toda su fuerza para finalmente hacerla sucumbir ante la realidad y perder su libertad ante lo imposible, lo cual, en este mundo, que es un permanente juego de afirmación de distintas voluntades, siempre significa que nos estamos dejando someter al designio de otros.

En suma, toda acción consciente aspira a llegar a su meta, a alcanzar la consecución. Sólo un loco se plantearía fines ineficientes a sabiendas o emprendería un acto sin esperar realizarlo. Sin duda, lo que queremos hacer se nos presenta siempre bajo la forma de un requerimiento, de una coacción interior, aunque creamos que esto sólo acaece en los impulsos físicos como el comer o el beber. Hasta el propio Sartre lo reconoció así en su última entrevista para *Le Nouvel Observateur*. La esperanza —dijo entonces— no es lo contrario de la desesperación, sino lo propio de la acción emprendida. Efectivamente, en ella reside la esencia de la acción, porque ésta consiste en un movimiento de proyección hacia el futuro. Ese

nexo con el porvenir está dado desde el mismo momento en que se fragua la decisión de actuar, con independencia de que se alcance o no el fin previsto. En ese sentido, la acción individual no tiene por qué estar abocada al fracaso, sus metas se realizan, siempre y cuando sean parciales. En cambio, no pasa lo mismo con el fin fundamental del hombre de ser absolutamente o de ser lo que nunca podrá ser, es decir, un en-sí. Esto último resulta inalcanzable y, en consecuencia, se manifiesta como un fallo esencial, al que Sartre llama desesperación.

Y, aunque esta posición optimista es necesaria para emprender cualquier acción, ello no quita que la revolución francesa hubiese fracasado en el mantenimiento de un orden justo. Prueba de ello fue la suspensión de la constitución y la creación de un tribunal sumarísimo en octubre de 1793, con el que dio comienzo la época del Terror. En las *Cartas sobre la educación estética del hombre* publicadas en 1795, el poeta Fr. Schiller abordó la cuestión de por qué se había producido semejante involución. Y su respuesta fue que las exigencias de la moral que permiten construir la sociedad inspirándose en el ideal del reino de los fines resultan demasiado elevadas para la gran mayoría de los hombres, porque, en gran medida, ellos están sumidos en el mundo de la sensibilidad, poseídos por los instintos y las pasiones. La estricta moral del deber, tal como se presenta en la filosofía kantiana, consiste en una lucha denodada contra las inclinaciones a las cuales la razón pretende sofocar o reprimir y, por eso, reproduce nuevamente la oposición entre la naturaleza y el espíritu, sin buscar una mediación que haga posible la síntesis de ambos. El ser humano sigue estando escindido y la oposición se manifiesta de dos maneras posibles:

Pero el hombre puede oponerse a sí mismo de dos maneras: o bien como salvaje, si sus sentimientos dominan sus principios; o bien como bárbaro, si sus principios destruyen a sus sentimientos. El salvaje desprecia la cultura y considera la naturaleza como su señor absoluto; el bárbaro se burla de la naturaleza y la difama, pero es más despreciable que el salvaje, porque sigue siendo en muchos casos el esclavo de su esclavo. El hombre culto se conduce amistosamente con la naturaleza: honra su libertad conteniendo simplemente su arbitrariedad.<sup>46</sup>

Para Schiller, el único modo de restañar la herida entre el sentimiento y la razón es refinar la sensibilidad mediante su cultivo, potenciándola y a la vez ennobleciéndola a través del arte. En efecto, existen dos impulsos básicos en acción recíproca: el sensible y el formal, que representan en el ser humano los principios contrarios de necesidad y libertad, naturaleza y razón, multiplicidad y unidad, individuo y especie. La síntesis de ambos se da en el impulso de juego, que es el principio de la acción en la belleza. Según el poeta, “el hombre sólo es enteramente hombre cuando juega”, porque únicamente en el ocio consigue liberarse de las ataduras de la finalidad, del deber y de la preocupación, pero, como es obvio, no es bueno asumir esta actitud lúdica, carente de seriedad, ante los graves problemas de la vida, que exigen una toma de decisión responsable. Como resultado, afirma que “el hombre sólo debe jugar con la belleza, y debe jugar sólo con la belleza”.<sup>47</sup> Éste sería el imperativo de la razón estética. El juego, en cuanto mediación entre lo absoluto y lo finito, entre la

---

<sup>46</sup> Friedrich Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. 135.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 241.



libertad y el tiempo, permite experimentar la plenitud sensible del mundo ateniéndose de manera espontánea a unas reglas, de ahí que también constituya un triunfo moral sobre el mundo. Así pues, la auténtica tarea de la cultura consiste en promover un cierto equilibrio entre los dos primeros impulsos y, dado que el único recurso que hace posible formar a la vez la facultad sensible y la racional se encuentra en la belleza, la educación tendrá que ser estética. Ella dará origen a una verdadera revolución para la humanidad, pues “la belleza es quien puede dar al hombre un carácter social”.<sup>48</sup> No deja de ser sintomático que gran parte de los problemas planteados en este momento hayan sido retomados por la estética contemporánea, en busca de una explicación para la violenta crisis provocada por las dos guerras mundiales. Es más, el movimiento que se enfrenta a ella se denomina Teoría crítica, emparentándose con la actitud filosófica que dominó Alemania a finales del XVIII. Igual que Schiller, tanto Walter Benjamin como Theodor Adorno y Herbert Marcuse parten de la consideración del arte moderno como una instancia autónoma, negativa, con respecto al carácter instrumental de la razón en la sociedad burguesa moderna, sea capitalista o postcapitalista. Pero, a diferencia de él, no plantean el análisis social desde las teorías de Rousseau sino desde las tesis marxistas sobre la división del trabajo, así como sobre la alienación del hombre y de la cultura. Con mayor o menor fortuna, el arte sería también para ellos el lugar de la recuperación de la integridad del ser humano. En el caso de Marcuse, la filiación freudiana de su pensamiento hace que la reivindicación de la sensibilidad

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 375.

exigida por Schiller se entienda como una liberación de la libido respecto de un principio de realidad superrepresivo, cuyo fin es poner todas las fuerzas humanas al servicio del trabajo y a los intereses del capital. Dicha emancipación sería, en realidad, una autosublimación de la sensibilidad, supuesta ya en el concepto de eros, es decir, constituiría una sublimación sin desexualización.<sup>49</sup>

En su época, Schelling y los románticos abrazaron también la propuesta de una rebelión por el arte. Asumieron la responsabilidad de realizar semejante revolución incruenta, ya que en Alemania no estaban dadas las condiciones materiales para un cambio político como el acaecido en Francia, y se plantearon la revuelta cultural desde el horizonte de la tercera de las *Críticas* kantianas, dando origen a una filosofía de la naturaleza sustitutiva de la ciencia empírica y a una estética propia. Así nació la *Frühromantik* como un movimiento rupturista, que apreció la libertad como meta del arte, pensando que tal vez la revolución artística podría servir para la constitución de una sociedad igualitaria y respetuosa de las diferencias, que fuera el fiel reflejo del reino de los fines, y que incluso podría llegar a ser un Estado —como había pretendido Schiller— siempre y cuando “todos, incluso los instrumentos de trabajo fuesen ciudadanos libres, con los mismos derechos que el más noble de ellos”, es decir, un “Estado de la bella apariencia”, “pura iglesia y pura república”.<sup>50</sup> A esta idea del Estado estético el poeta había llegado tras la reprobación de las instituciones jurídico-políticas de su época, en su conjunto, del Estado máquina, constituido por una intrincada estructura funcional que trata a

.....  
<sup>49</sup> Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, *passim*.

<sup>50</sup> Friedrich Schiller, *op. cit.*, carta XXVII, pp. 379-381.

los individuos autoritariamente como si fueran meros mecanismos a quienes se debe coaccionar para que cumplan su cometido.<sup>51</sup> En realidad, muchos de estos jóvenes se declaraban anarquistas y —según puede apreciarse en *El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*— exhortaron a la desaparición de los Estados nacionales, no como entidades organizativas sino como dispositivos de coerción. En consecuencia, subordinaron la idea de paz perpetua, cuya realización paulatina Kant había basado en una federación de Estados, a una asociación mutua que trasciende los vínculos políticos, a una comunidad donde ya no se reprimirá fuerza alguna y reinará “la formación igual de todas las fuerzas, tanto del individuo como de todos los individuos”:

no existe una idea del *Estado*, puesto que el Estado es algo *mecánico*, así como no existe tampoco una idea de una *máquina*. Sólo lo que es objeto de la *libertad* se llama *idea*. ¡Por lo tanto, tenemos que ir más allá del Estado! Porque todo Estado tiene que tratar a hombres libres como a engranajes mecánicos, y puesto que no debe hacerlo, debe *dejar de existir*.<sup>52</sup>

Pasados algunos años, Schelling seguía manteniéndose en consonancia con esta recomendación del *Programa de sistema*. Creía que sólo una comunidad estético-religiosa, es decir, una comunidad unida por una religión sensible o mitológica, consigue cohesionarse espiritualmente y a la vez mantener su más íntima diversidad. Así logra que entre sus miembros surjan lazos suficien-

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, carta III, pp. 125-127.

<sup>52</sup> G.W.F. Hegel, “El más antiguo Programa de un sistema del idealismo alemán”, p. 219.

tes en el plano de las creencias y los sentimientos como para actuar de sostén en una transformación política duradera, donde se sane el verdadero malestar de la modernidad, esto es, la discordia que, a nivel ético, nace del individualismo. Ciertamente, la defensa exacerbada de lo individual generó una progresiva desaparición de lo público acompañada del creciente predominio de los intereses privados. Semejante escisión entre lo público y lo privado y, en particular, la nefasta preeminencia de lo segundo sobre lo primero sería la razón última por la que Alemania no pudo constituirse en una nación cayendo en una desintegración social que incluso llegó a expresarse en la división entre múltiples principados y reinos. De acuerdo con esto, Schelling decía al final de las lecciones sobre *Filosofía del arte*:

Música, canto, danza y todas las clases del drama viven sólo en la vida pública y se unen en ella. Donde desaparece esa vida, en lugar del drama real y exterior en el que participa en todas sus formas el pueblo entero como totalidad política o ética, sólo un drama interior ideal puede reunir al pueblo. Este drama ideal es el servicio religioso, la única forma de acción verdaderamente pública que ha conservado la época moderna.<sup>53</sup>

En este derrotero de la idea de crisis, se observa cómo con cada autor se iban descubriendo nuevos aspectos de la brecha que separaba al hombre de sí mismo y, en consecuencia, de todo lo que lo rodea. Fichte creyó haber diagnosticado la enfermedad como fruto de la inteligencia teórica y resuelto la escisión responsablemente

---

<sup>53</sup> F.W.J. Schelling, *La filosofía del arte*, p. 493; FW E III, p. 387.

apelando a la moral, enfocándose en la subsunción del No-yo por el Yo. Sin embargo, a Schiller su trabajo le pareció incompleto, porque la razón práctica, vista desde la perspectiva de la primera ética kantiana,<sup>54</sup> abría otra vez la oposición entre las inclinaciones y el deber. La solución debía estar entonces en la razón estética, que enaltecía la sensibilidad y a la vez dejaba intacto el objeto buscando fundirse con él para poder expresarlo mejor. Schelling continuaba la misma línea de argumentación, sólo que ahora volvía a detectar la separación convertida en un enfrentamiento del hombre respecto de la naturaleza y, al analizar el problema históricamente, desde la polémica entre antiguos y modernos, descubría que el origen de esta hostilidad era atribuible al cristianismo, quien, además había dado carta de ciudadanía al individuo. Para él, la cosmovisión creada por los antiguos (los griegos) procedió en la dirección del esquema plasmando lo universal directamente en lo particular, divinizando las fuerzas de la naturaleza y haciendo de lo finito un espejo de lo infinito, un asunto de especie. En ese sentido, Jesucristo puede considerarse el último dios de la antigüedad, aunque con él se inicia la cosmovisión moderna, porque, desde su llegada a este mundo, se rompe la idea de encarnación de lo divino en la naturaleza para referirlo a la historia, cuyo fin es desembocar en la eternidad. De hecho, la figura de Cristo representa la encarnación de lo divino en un cuerpo humano, pero no para enaltecerlo sino para humillar su lado sensible. Al admitir la ascensión del Hijo a un reino más allá de este mundo, se refrenda la separación entre el ámbito divino y el humano, entre el

.....

<sup>54</sup> Agnes Heller, "La primera y la segunda ética de Kant", en *Crítica a la Ilustración*, pp. 21-96.

cielo y la tierra, a la vez que se justifica la permanente lucha de lo espiritual contra las pasiones, contra lo sensible y lo material. Así, lo finito se transformó en una alegoría de lo infinito, destacando su diferencia respecto de él: su fragilidad y su miseria. El individuo, pues, se había desligado de lo divino, a lo cual aspiraba sin poder nunca fundirse con él. Y esta situación respecto del universo se reflejaba también en las formas políticas. La *polis*, por ejemplo, era una comunidad bien integrada, donde cada ciudadano se reconocía en el conjunto social sin perder su propia identidad. Su desaparición se produjo por el excesivo predominio de lo público, que logró identificarse con la voluntad de un único individuo, el emperador. La sociedad moderna, en cambio, tendía a la dispersión y su problema consistía en encontrar la unidad perdida. De algún modo, esta caracterización de las épocas y de las obras, que a continuación Schelling realiza en la parte especial de la *Filosofía del arte*, manejaba ya el concepto de crítica que Friedrich Schlegel había colocado en primer plano del análisis literario desde su ensayo *Sobre el estudio de la poesía griega*. En su nuevo significado, la crítica expone la conexión inmanente entre las obras de arte singulares y lo absoluto rescatándolas de su dependencia respecto a un determinado momento histórico o a un autor particular, para conectarlas con una actividad reflexiva siempre fecunda, que admite innumerables variaciones libres. Así, Schlegel hizo de la crítica un instrumento esencial de toda poesía que —como la romántica—<sup>55</sup> pretende explorar y avanzar sin llegar nunca a una síntesis definitiva, aspirando a la infinitud y a la más completa libertad. Como resultado, en el movimiento de la *Frühromantik* se pusie-

---

<sup>55</sup> Definición de Schlegel de la poesía romántica en p. 116 de la revista *Athenaeum*.

ron las bases para un vanguardismo estético que sólo llegaría a cuajar en el siglo xx.

La diferencia entre este último planteamiento y el de Schelling es que éste sí creía en la posibilidad de volver a la unidad perdida, tanto ideal como realmente, gracias a la alianza que la intuición estética realiza entre los elementos opuestos y por eso auguraba la llegada de una etapa donde se produciría la síntesis final de la cultura antigua y la moderna. Claro que esto sólo podía admitirse si se demostraba que el punto de partida desde donde se explica todo el universo y del cual debía partir la filosofía era la unidad misma. A diferencia de Schiller, que admitía el dualismo de los impulsos, Schelling consideró que existe una sola energía en el universo, una única actividad absoluta con dos direcciones opuestas. Igual que Fichte, el principio de su sistema filosófico era el Yo absoluto, pero la interpretación que hace de él ya en su primera obra está mediada por la lectura de Spinoza e impregnada de su terminología racionalista, por lo cual trasciende con mucho la de su inmediato antecesor. Ese Yo es la sustancia spinozista invertida, en la cual la filosofía ha encontrado su *Hen kai Pan*.<sup>56</sup> No es fenómeno, pero tampoco cosa en sí y sólo puede definirse como subjetividad, en tanto pura acción. De esta manera, pues, consiste más bien en una fuerza irrestricta y total, una libertad arrolladora que amenaza destruir cualquier obstáculo que se interponga en su paso e incluir dentro de sí a todo No-yo. Es, de modo literal, “absolutamente Yo y mero Yo que excluye todo No-yo”.<sup>57</sup> La intuición in-

---

<sup>56</sup> F.W.J. Schelling, *Sobre el Yo como principio de la Filosofía*, pp. 95 y ss.; SW I, pp. 116 y ss.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 83 y ss., cfr. pp. 84 y ss., 95 y ss., 97 y ss.; SW I, pp. 101 y ss., cfr. 103, 116 y ss. y 119.

telectual, que poco después Schelling define en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1796), da la pauta de que aquí se encuentra en ciernes el futuro Absoluto de la indiferencia. En efecto, al llegar al punto máximo de entrega, el intuente se funde con lo infinito e ingresa en la eternidad, rompiendo con la lógica binaria de lo verdadero y lo falso, del bien y el mal, para descubrir que a ese nivel la pasividad y la actividad, o sea, el ser y la nada coinciden, lo cual produce una felicidad semejante a la ataraxia epicúrea:

Allí donde se suprime todo obstáculo, hay extensión infinita. Pero la intensión de nuestra conciencia es inversamente proporcional a la extensión de nuestro ser. El momento supremo del ser es para nosotros el tránsito al no ser, el momento de la *aniquilación*. Allí, en el momento del ser absoluto, se reúnen la suprema pasividad con la actividad más ilimitada. Actividad ilimitada es quietud absoluta, perfecto epicureísmo. Despertamos de la intuición intelectual como del estado de muerte. Despertamos por *reflexión*, esto es, por un regreso necesario a nosotros mismos.<sup>58</sup>

Esa fusión con lo infinito constituye una intuición mística, que aniquila el ego arrojándolo a la totalidad y sirve de fundamento para la experiencia estética, porque sólo pueden crearse o disfrutarse situaciones y personajes imaginarios si el autor o el contemplador se diluye empáticamente en ellos para dejarles expresarse, es decir, sólo si no les antepone una perspectiva egocéntrica y las propias preocupaciones. Cuatro años más tarde, en el último capítulo de *El sistema del idealismo trascendental*

---

<sup>58</sup> F.W.J. Schelling, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, pp. 77 y ss.; SW I, pp. 248 y ss.



(1800), Schelling muestra que la intuición estética es la objetivación de la intuición intelectual, en cuanto amalgama externa de todos los contrarios: sujeto-objeto, materia-forma, inconsciente-consciente, etc. Gracias a esa síntesis de las actividades opuestas, la obra artística consigue tender un puente sobre la escisión desde la cual había surgido y, al exponer la herida con su curación ante el propio sujeto, produce esa satisfacción que Aristóteles llamó catarsis. Finalmente, la deducción del producto artístico, en cuanto ente que se da de manera objetiva, en la realidad, permite a Schelling probar la propia intuición intelectual, que hasta ahora había admitido con una validez meramente subjetiva. En conclusión, presenta el arte como documento de la filosofía o manifestación sensible de las ideas. El artista, igual que el filósofo, actúan como sacerdotes que abren al mundo invisible del espíritu.<sup>59</sup> En ese sentido, Schelling pretende que la cura de la escisión no se da sólo a nivel meramente individual. El arte tiene una función cósmica y se proyecta sobre todo el universo, por lo que en cada uno de sus productos se sana la totalidad dañada cualesquiera sean sus repercusiones. Esto es posible porque —de acuerdo con la demostración que hace en *La filosofía del arte*—,<sup>60</sup> la materia de las obras artísticas, sensibilizada y convertida en seres vivientes, o sea, las ideas, son dioses, es decir, individualizaciones de lo absoluto que no surgen por parcelación sino por concentración de toda su energía dentro de un límite que, al cerrarlas,

.....

<sup>59</sup> F.W.J. Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, pp. 424 y ss.; SW II, pp. 627 y ss. Cfr. *Bruno*, pp. 24-31; SW III, pp. 127 y ss.

<sup>60</sup> F.W.J. Schelling, *La filosofía del arte*. Sección segunda: "Construcción de la materia del arte".

las completa refiriéndolas a otras ideas, con las que configuran un universo entero. Dicho de otra manera, el mundo eidético es en realidad el mundo olímpico, con toda su grandeza y sus limitaciones. Por eso, al tipo de sociedad unida mitológicamente sólo se podrá acceder gracias a la actividad estética.

Al exponer las consecuencias que se derivan del tratamiento que Schelling hace del Yo en sus primeras obras, resulta evidente que ya no está manejando la misma de idea de actividad ni de libertad que Fichte. La explicación genética que este último había dado de la acción en el individuo apuntaba al primado de la razón práctica sobre la teórica, es decir que la actividad privilegiada en la modificación del mundo siempre tenía una impronta moral. En efecto, al desplegarse la acción, ésta se encontraba con un obstáculo imprevisto que no podía negar sino respetar, particularmente si se trataba de otro ser humano, cuya libertad le obligaba a buscar un consenso y coordinar acciones desde una perspectiva válida para todos, esto es, atendiendo al imperativo categórico. Ciertamente, la eliminación del No-yo hecha por Schelling parecía dar un auténtico carácter absoluto al Yo y, de hecho, en su adultez solía quejarse de que la subjetividad en Fichte era limitada y meramente humana,<sup>61</sup> pero en realidad lo que había cambiado es el tipo de actividad que transforma el mundo, había pasado de la praxis a la poíesis, a una creación auténtica, completa y no reactiva. Sin duda, el yo poético no necesita distinguirse del mundo, como sí ocurre en el conocimiento o en la acción moral, que someten respectivamente los individuos a los conceptos o las pasiones a la razón. Más bien, el artista se disuelve en el mundo, incluso lo hace cuando se

---

<sup>61</sup> F.W.J. Schelling, *Para una historia de la filosofía actual*, SW V, pp. 159 y ss.

identifica con un individuo, ya que se trata de arquetipos y en cada uno de ellos se refleja la totalidad.

A su vez, la preferencia por la actividad estética modificó sustancialmente la relación con la naturaleza, que a partir de ahora no podía ser tratada como un No-Yo, sino por analogía con el sujeto o —según dice Novalis— como un Tú.<sup>62</sup> Toda la *Naturphilosophie* responde a este principio que hace de la naturaleza un todo orgánico y teleológico que refleja los movimientos del espíritu, y anticipa un modo de consideración respetuosa, no instrumental o expoliadora, que sirve como fundamento a las actuales posiciones ecologistas, ahora que ya hemos visto que la razón teórica en unión con la técnica y el capitalismo son capaces de devastar el planeta hasta la posible desaparición humana. En cuanto a la libertad, es cierto que Schelling había afirmado que “el principio y el final de la filosofía es libertad”<sup>63</sup> y en este punto parece haber seguido a Fichte, pero la primera caracterización que de ella nos ofrece en las *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* es estética<sup>64</sup> y, por cierto, está en consonancia con la idea de absoluto a la que refiere la intuición intelectual. Se trata de la libertad vista desde el espejo del drama trágico.

En efecto, Schelling sostiene que el corazón de la tragedia griega es la lucha entre la libertad (el poder del mundo subjetivo) y el destino (el poder del mundo objetivo). Más tarde, en la *Filosofía del arte*, cuando muestre que ésa es la forma más elevada que pueden alcanzar las bellas artes, volverá sobre el tema y entonces señalará que

---

<sup>62</sup> F.W.J. Schelling, *Primer esbozo de un sistema de Filosofía de la Naturaleza*, SW II, p. 12, nota y p. 13. Véase la historia de Jacynthe y Rosenblütchen al final de *Los discípulos en Saïs* de Novalis, donde el amante levanta el velo de la verdad y se encuentra con su amada.

<sup>63</sup> F.W.J. Schelling, *Sobre el Yo*, p. 83; SW I, p. 101.

<sup>64</sup> F.W.J. Schelling, *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, carta X.

el ejemplo más perfecto de este combate se da en *Edipo rey*, pues el protagonista huye de la ciudad donde cree vivir con sus progenitores para evitar la profecía de que matará a su padre y se casará con su madre, pero, al llegar a Tebas, encuentra el destino del que había escapado, porque mata al rey Layo sin saber que se trata de su verdadero padre y termina casándose con su madre, la reina viuda Yocasta. Para Schelling, el secreto de la tragedia está en la aceptación voluntaria del castigo por un crimen que era inevitable, en el hecho de que Edipo se quite la vista por voluntad propia. De ese modo, los griegos hacían un reconocimiento a la libertad humana, demostraban la libertad precisamente a través de su derrota, de su pérdida, ya que, al sucumbir, el héroe hacía una declaración de libre albedrío. En la *Filosofía del arte* se completa la explicación. Es evidente que en la contienda trágica no hay ni vencedores ni vencidos o, mejor dicho, en esta gigantomaquia entre el héroe y la fatalidad los dos salen a la vez victoriosos y derrotados, por lo que la verdadera libertad se logra cuando se acepta libremente el destino, eso que Nietzsche ha llamado “amor fati” y que cimienta la transfiguración final de *Edipo en Colono*, cuando ya viejo desaparece pleno de serenidad y satisfacción. Sin duda, esta libertad se encuentra por encima de la dicotomía entre el bien y el mal.<sup>65</sup>

Como conclusión se puede afirmar que Schelling construyó un sistema de la libertad coherente, que puede servir para remontar una crisis en el plano personal, pero no a nivel colectivo. Su desinterés por la política le impidió poner los cimientos de una sociedad estético-religiosa que sirviera de sostén a los logros de la revolución, entre otras cosas, porque nadie fue capaz de crear esa nueva mitolo-

---

<sup>65</sup> F.W.J. Schelling, *Filosofía del arte*, pp. 439 y ss.; SW III E, pp. 695 y ss.

gía que él esperaba. En cambio, sí participó en el círculo romántico de Jena, aunque éste se disolvió a escasos dos años de haber comenzado. La gran victoria es que sus ideas estéticas fueron asumidas por todo tipo de artistas, desde literatos a pintores, que, confundidos por la coincidencia de figuras tan brillantes en la cultura alemana de ese tiempo, olvidaron de quiénes había partido el impulso filosófico y sistemático que originó el movimiento romántico, una corriente que se diseminó por todo el mundo abarcando más de un siglo de existencia. Aunque Schelling mismo nunca advirtió lo ocurrido, fue el romanticismo el que realizó la revolución cultural que marcaría definitivamente la concepción contemporánea del hombre, la sociedad y el mundo con el descubrimiento de lo inconsciente, la valoración del sentimiento y la imaginación, el rechazo al matrimonio civil o la proclamación de la igualdad entre el varón y la mujer. Lamentablemente, Schelling sufrió un destino similar al de su predecesor idealista y sus compañeros de generación. Denostados por irracionalistas, siempre incomprendidos y tergiversados, las ideas de los románticos fueron saqueadas por los intelectuales posteriores sin esclarecer su procedencia, con ese acto que hoy admitimos sin escrúpulos llamándolo “intertextualidad”.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Por poner algún ejemplo de este asalto (a veces directo, a veces indirecto) al banco de ideas del romanticismo en el campo de la filosofía, citemos a Heidegger; a los posmodernos, a los ecologistas y al feminismo, aunque se empeñen en presentarse como antagonistas. Tampoco hay que olvidar cuánto del pensamiento poscolonial procede de allí, ya que los patriotas de la independencia americana surgieron de representaciones y modos de actuar románticos. En cuanto a Schelling propiamente dicho, hay que destacar su anticipación del hallazgo del electromagnetismo y la aplicación del mismo a la turbina, de la idea de inconsciente y de siniestro (*Unheimliches*) en Freud, así como de otros muchos descubrimientos de la física atómica y cósmica del siglo xx, incluso la idea de *Big Bang* en el origen del universo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* (Introducción y traducción de Bolívar Echeverría). México: Ítaca/UACM.
- Druet, Pierre-Philippe (1974). "La politisation de la métaphysique idéaliste, le cas de Fichte". En: *Revue Philosophique de Louvain* 72, pp. 678-711.
- Fichte, Johann Gottlieb (1962-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (hrsg. Von R. Lauth, H. Jacob und H. Gliwitzky, etc.). Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann Holzboog. Se cita como GA.
- Fichte, Johann Gottlieb (1967). *Fichtes Briefwechsel* (hrsg. von Hans Schulz). Leipzig, Hassel, 1925; reimpresión: Hildesheim: G. Olms. Se cita por *Sch.* y número de carta.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971). *Fichtes Werke* (hrsg. von I. H. Fichte). Berlin, Walter de Gruyter. Es una reproducción fotomecánica de *Sämmtliche Werke* y *Nachgelassene Werke* publicadas en 1845-6 y 1834-5 respectivamente. Se cita como *FW*.
- Fichte, Johann Gottlieb (1976). *Los caracteres de la edad contemporánea* (Tr. e introducción José Gaos). Madrid: Revista de Occidente.
- Fichte, Johann Gottlieb (1977). *Discursos a la nación alemana* (Tr. Ma. J. Varela y L. Acosta). Madrid: Editora Nacional.
- Fichte, Johann Gottlieb (1982). *Reseña de Enesidemo* (Tr., introducción y notas Virginia López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales). Madrid: Hiperión.

- Fichte, Johann Gottlieb (1986). *Reivindicación de la libertad de pensamiento a los príncipes de Europa que hasta ahora la han oprimido* (Tr., estudio preliminar y notas F. Oncina Coves). Madrid: Tecnos.
- Fichte, Johann Gottlieb (1987). *Introducciones a la Doctrina de la ciencia* (Estudio preliminar y tr. de J. M. Quintana Cabañas). Madrid: Tecnos.
- Fichte, Johann Gottlieb (1998). *Sobre la esencia del sabio y sus manifestaciones en el dominio de la libertad. Aforismos sobre educación* (Tr., estudio preliminar y notas de Alberto Ciriá). Madrid: Tecnos.
- Fichte, Johann Gottlieb (2002). *Algunas lecciones sobre el destino del sabio* (Introducción, tr. y notas de F. Oncina Coves y Manuel Ramos Valera, Epílogo de W. Janke). Madrid: Istmo.
- Fichte, Johann Gottlieb (2024). *Contribución para rectificar el juicio del público sobre la revolución francesa* (Tr. y notas de María Jimena Solé, Epílogo de Faustino Oncina Coves). Pamplona: Editorial Laetoli.
- Guérout, Martial (1974). *Études sur Fichte*. Paris: Aubier.
- Hegel, Georg F. W. (1978). *Escritos de juventud* (Tr. Zoltan Szankay, edición y notas de José M: Ripalda). México/Madrid: FCE.
- Hegel, Georg F. W. (1989). *Diferencia entre el sistema de Fichte y el de Schelling* (Tr. Juan Antonio Rodríguez Tous. Madrid: Alianza.
- Heller, Agnes (1984). "La primera y la segunda ética de Kant". En: Agnes Heller, *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Península, pp. 21-96.

Herder, Johann Gottfried (1982). *Otra filosofía de la historia. Obra selecta* (Tr. Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara.

Hölderlin, Friedrich (1957). *Sämmtliche Werke*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

Hölderlin, Friedrich (1976). *Ensayos* (Trad., presentación y notas de Felipe Marzoa). Madrid: Hiperión.

Hölderlin, Friedrich (1977). *La muerte de Empédocles* (Tr. y epílogo Carmen Bravo Vilasante). Madrid: Hiperión.

Hölderlin, Friedrich (1980). *Las grandes elegías* (1800-1801). (Edición bilingüe con versión castellana y estudio preliminar de Jenaro Talens). Madrid: Hiperión.

Kant, Immanuel (1969). *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Tr., prólogo y notas de F. Martínez Marzoa). Madrid: Alianza.

Kant, Immanuel (1978). *Crítica de la razón pura* (Tr., prólogo y notas de Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara. Se cita por KrV.

Kant, Immanuel (1978). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. México: Porrúa.

Kant, Immanuel (1985). *La paz perpetua* (Tr. J. Abellán, presentación A. Truyló y Serra). Madrid: Tecnos.

Kant, Immanuel (2018). "Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?" (Tr. Jimena Solé). En: Solé, M. J., ed., *¿Qué es la Ilustración?*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, pp. 239-248.

Koselleck, Reinhard (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (Tr. R. de la Vega y J. Pérez de Tudela). Madrid: Trotta.



- López Domínguez, Virginia (1993). "Fichte o la revolución por la filosofía". En: *Revista de Filosofía*. 3ª época, VI, 9, pp. 139-150
- López Domínguez, Virginia (2020). "Sobre la actualidad de Fichte y su idea de una educación para la libertad". En: *Cuadernos de filosofía alemana*, vol 25, n° 2, pp. 105-120.
- López Domínguez, Virginia (2023). *Fichte o el yo encarnado en el mundo intersubjetivo*. México/Buenos Aires: UNAM/RAGIF.
- López Domínguez, Virginia (2024). "Fichte, una educación para la libertad". En: Virginia López Domínguez, *Caleidoscópico Fichte*. Buenos Aires: RAGIF, pp. 91-109.
- Marcuse, Herbert (1968). *Eros y civilización* (Tr. J. García Ponce). Barcelona: Seix Barral.
- Novalis (2000). *Poesías completas; Los discípulos en Saís* (ed. bilingüe). Barcelona: DVD Ediciones.
- Rawls, John (1997). *Teoría de la justicia*. México: FCE.
- Schelling, Friedrich W. J. (1958 ss.). *Werke*. Münchner Jubiläumsdruck (ed. Manfred Schröter). Múnich: Beck'sche Verlagbuchhandlung. Se cita como SW.
- Schelling, Friedrich W. J. (1986). *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas* (Introducción y traducción de Francesc Pereña). Barcelona: Orbis.
- Schelling, Friedrich W. J. (1988). *Sistema del idealismo trascendental* (Tr., estudio preliminar y notas de Virginia López Domínguez y Jacinto Rivera de Rosales). Barcelona: Anthropos.

Schelling, Friedrich W. J. (1993). *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (Tr. Virginia Careaga). Madrid: Tecnos.

Schelling, Friedrich W. J. (1996). *Escritos sobre Filosofía de la naturaleza* (edición A. Leyte). Madrid: Alianza.

Schelling, Friedrich W. J. (1999). *Filosofía del arte* (Tr., prólogo y notas de Virginia López Domínguez). Madrid: Tecnos.

Schelling, Friedrich W. J. (2004). *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (Tr. y estudio preliminar de Ileana Giner Comín y Fernando Pérez-Borbujo). Madrid: Trotta.

Schiller, Friedrich (1990). *Kallias, Cartas sobre la educación estética del hombre* (ed. bilingüe, tr. J. Feijóo y J. Seca). Barcelona: Anthropos.

Schlegel, Friedrich (1994). *Poesía y filosofía* (Tr. Diego Sánchez Meca y Anabel Rábade). Madrid: Alianza.

Schlegel, Friedrich (1996). *El estudio de la poesía griega*. Madrid: Akal.

Schlegel, Friedrich (2009). *Fragmentos. Sobre la incomprensibilidad*. Barcelona: Marbot.

Voltaire (1959). *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*. Buenos Aires: Hachette.

Voltaire (2008). *Filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.

POÉTICA Y POLÍTICA:  
LA CRISIS DEL LOGOS EN EL PRIMER  
ROMANTICISMO FILOSÓFICO

*Emiliano Mendoza Solís*

1. Planteamiento: imaginación crítica  
y crisis de la razón moderna

*La ciencia debe de necesitar al símbolo, la verdad sólo  
puede ser producida (el pensamiento es productivo), yace  
en el centro de la indiferencia. Todo saber es simbólico.*

F. Schlegel,

*Vorlesungen über die Transzendentalphilosophie*

Cuando Novalis propone en uno de sus fragmentos más oscuros la idea en la cual “el concepto o el conocimiento es la prosa —lo indiferente (*Indifferenz*)”,<sup>1</sup> no enuncia simplemente la vecindad entre filosofía y literatura. Esta relación ha sido expresamente asumida desde un principio por los románticos, de manera que la identificación de la prosa con el conocimiento atañe más bien a un proceso inherente a la *generatividad* literaria que repercute sobre la actividad cognitiva humana. Que el conocimiento sea prosa, se debe principalmente a que los románticos dirigen toda investigación a un objeto imposible de ser fijado por adelantado. Esto es, tanto el conocimiento como el acto literario se alejan del sentido tradicional que les ha sido asignado. Tal como lo observó Albert Béguin, para el romanticismo, la obra literaria ya no trata de expresar

---

<sup>1</sup> Novalis, *La Cristiandad o Europa - Fragmentos*, p. 124.

algo previamente conocido sino de lograr “ciertos gestos (combinaciones de palabras, según afinidades que sólo un oscuro poder efectivo puede percibir y elegir), de los que el poeta sabe, con una certeza inexpresable, que tienen un carácter inmenso pero indefinible.”<sup>2</sup> Estos gestos propios de la generatividad literaria y estética, intentan aprehender una realidad que ningún otro acto del espíritu podría lograr.

Pensemos, siguiendo lo dicho por Béguin, en el problema de la ficción, una noción extremadamente difícil de definir filosóficamente en la medida que lo llamamos “ficción” atañe a demasiadas cosas. Si por ficción entendemos los productos de la imaginación, es preciso notar que, al menos desde la inflexión crítica operada por Kant, la imaginación, como *Einbildungskraft*, un concepto clave para toda la cosmovisión romántica, ha sido la encargada de guardar el secreto del vínculo, no solamente entre la intuición y el concepto, sino en definitiva entre la razón teórica y la práctica. El romanticismo articula una serie de asedios a tal fortaleza para descubrir ese funcionamiento que según Kant hunde sus raíces (inextricables o desconocidas) en abismos recónditos y que trabaja completamente de espaldas a la conciencia. Después de aquella inflexión crítica, la “cosa-en-sí” sólo podrá ser imaginada o supuesta, nunca intuita o concebida. La cuestión es que esto también opera a la inversa: un cierto trabajo sobre las imágenes, un cierto “trabajo de la fantasía”, que la modernidad ha encomendado a las artes, es siempre una figura de aquello que de ningún modo puede ser intuito o concebido; la intuición supuesta de

---

<sup>2</sup> Albert Béguin, “Cartas al margen del Romanticismo alemán a Joë Bousquet”, en *Creación y destino I. Ensayos de crítica literaria*, p. 72.

aquello de lo que no hay intuición o de aquello de lo que no hay concepto. Desde ese momento la ficción deja de ser un problema externo a la filosofía, es decir, algo sobre lo que la filosofía pueda reflexionar y deviene en una pieza de su propio mecanismo. Esta condición, exacerbada en el pensamiento romántico, tiene implicaciones muy importantes, las cuales pretendemos analizar en este escrito a partir de dos campos temáticos, a saber: por una parte, la formulación radical de una ciencia o un saber simbólico tramado entre el romanticismo temprano y el Idealismo alemán (que aquí denominaremos genéricamente como romanticismo filosófico); el segundo campo temático consiste en identificar la crisis del logos, entendida como una crisis de la razón analítica que tiene consecuencias en la política y en la historia, que habrá de verse como una de las consecuencias no deseadas del programa filosófico y civilizatorio de la ilustración.

## 2. Del saber del símbolo a la Mitología de la razón

*Filosofar es perder la tranquilidad: vivificar.*

Novalis, *Fragmentos*

La idea de una ciencia del símbolo implica una reorientación de la totalidad de los saberes; esto es, del establecimiento de nuevos límites en la teoría de los géneros (considerados como tipos de discurso), y sobre todo, la ciencia del símbolo formula la necesidad de transformar el método y el procedimiento del conocimiento científico orientándolo hacia un destino propio de la modernidad donde impera un principio de incertidumbre que consiste en la conciencia histórica de la destrucción de todas las

formas finitas. Tras este replanteamiento la teoría del lenguaje determina todos los caminos a seguir, especialmente el lenguaje consagrado a la crítica del objeto.<sup>3</sup> La crítica forma parte del lenguaje de la obra de arte como una producción de sentido que complementa a ésta. El análisis crítico supone la retirada del culto ilimitado al sujeto creador (genio) y simultáneamente otorga preeminencia a la concepción del sentido de la materialidad de la obra; en el momento de prescindir del sujeto como fuente originaria de significación, el sentido deja de ser simplemente expresión de la subjetividad. Pero antes de esta revalorización crítica de la materialidad en la obra de arte, el romanticismo filosófico trata de definir, en lo posible, en qué consiste y cuáles son los confines de la materialidad aportada por el lenguaje. La respuesta se concentra en cierta indagatoria sobre el lenguaje a partir de las cuestiones abiertas por el pensamiento ilustrado. En términos generales el romanticismo filosófico se opone a las teorías lingüísticas ilustradas a partir de la fundamentación aportada por un ideal orgánico, cuyo procedimiento está ceñido a la *lógica del pensamiento vi-*

---

<sup>3</sup> El estudio de Walter Benjamin dedicado al concepto de crítica de los primeros románticos, aporta perspectivas aún no del todo exploradas sobre la cuestión de la crítica en el romanticismo alemán. Una de ellas es la concerniente a la ironización de la materia como ejercicio dedicado más a la materialización de las formas abstractas que al reconocimiento del genio creador como productor esencial de sentido. Cfr. Walter Benjamin, "El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán", en *Obras*, Libro I, Vol. I. Por otra parte, tanto para los románticos como Benjamin, es persistente la premisa que ve en la experiencia estética algo que tiene descifrarse más allá de todo acuerdo previo (entre sujeto y objeto), por lo tanto se trata de un tipo de experiencia no subordinada a una intención previamente definida. Benjamin lleva al extremo este argumento pues en su caso la obra de arte no explica y no comunica, sino que apela, críticamente y de múltiples formas problemáticas, a todo tipo de control o intención definida previamente. Hemos desarrollado este tema en Emiliano Mendoza Solís, *Walter Benjamin. Fragmentos de una voz sin nombre*.

vo;<sup>4</sup> es decir, a una concepción lógica cuya característica sustancial consiste en desmarcarse de las leyes del pensamiento analítico.

Es Friedrich Schlegel quien insiste más que ningún otro autor romántico en el *método* lingüístico articulado a través de una filosofía de la vida frente a las categorías y conceptos del intelecto analítico. La filosofía orgánica se presenta como *ciencia experimental del espíritu* y su método redundante en una *lógica* lingüística muy distante de la lógica del cálculo aplicada en la *ciencia del pensamiento*. La lingüista Lia Formigari, en un esclarecedor estudio histórico sobre la concepción del lenguaje en el romanticismo alemán, ha mostrado el significado de este procedimiento lógico y su relación con el lenguaje. En este caso la lógica lingüística debe reconstruir las modalidades con que el espíritu percibe todo dato real en su pureza y lo lleva al estadio del lenguaje, expresándolo claramente y de manera comprensible mediante la construcción gramaticalmente correcta del discurso. Esta lógica superior es “*norma lingüística intrínseca, auténtica gramática del pensamiento vivo*”.<sup>5</sup> Entonces, la ciencia experimental del espíritu comprende una lógica lingüística, una teoría de la percepción de lo real, y por último, una gramática que garantiza la organicidad del pensamiento a través de la vitalidad aportada por el lenguaje. Evidentemente se trata de un procedimiento ló-

---

<sup>4</sup> El distanciamiento de la lingüística romántica respecto a la lingüística de la Ilustración es parcial en tanto persiste una continuidad en la temática y la terminología empleada. El ejemplo más evidente es el común interés por el estudio del naturalismo lingüístico. Cfr. L. Formigari, *La lógica del pensamiento vivo. El lenguaje en la filosofía del Romanticismo alemán*, pp. 21 y ss.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 26.

gico que participa del ideal de lo denominado por Friedrich Schlegel *ciencia del símbolo*, en tanto su finalidad es la consecución de una *verdad indigente*. Según Formigari las consideraciones concernientes al método de la filosofía de lo vivido pueden calificarse como una metodología “ambigua” en tanto “el lenguaje se presenta a menudo como un instrumento ambiguo que desvela la conciencia real pero que se presta al mismo tiempo, como instrumento complaciente, a desvelar una conciencia fragmentada”.<sup>6</sup>

Sin duda, el de Friedrich Schlegel se trata de un procedimiento propenso a desesperar a lingüistas e historiadores de las ideas si se toma en cuenta la manera cómo la lógica del pensamiento vivo adopta el procedimiento propio de la lógica de un saber simbólico. Un saber cuya meta se encuentra subordinada al concepto de *verdad conflictiva*, una verdad movediza y contingente, cuyo punto de partida es la certeza de un origen desconocido, mismo al que habrá de internarse todo saber después de haber alcanzado la certeza del conocimiento. Novalis, conciente de las dificultades de este simbolismo, trata de describir el intrincado proceso del conocimiento propio de una lógica de la incertidumbre:

*Lo desconocido, misterioso, es el resultado y el comienzo de todo. (Nosotros sólo conocemos en realidad lo que se conoce a sí mismo.) Consecuencias de ello. Lo que no se deja concebir está en una situación imperfecta (Naturaleza) —debe hacerse poco a poco concebible. El concepto o el conocimiento es la prosa —lo indiferente. A ambos lados hay un más y un menos.*

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 27.



*El conocimiento es un medio para alcanzar de nuevo el no-conocimiento.*<sup>7</sup>

El conocimiento adopta a la prosa como modo de expresión, en tanto ésta deja patente la experiencia de aquello que el sujeto logra extraer de lo radicalmente diferente por desconocido y misterioso. La prosa alude a lo explícito (exotérico) superando la ambigüedad de lo misterioso (esotérico), de manera que para Novalis “la filosofía es la prosa [...] lo útil es prosaico *per se*”.<sup>8</sup> Del mismo modo, para Schelling la prosa representa un orden del discurso propicio para fomentar la claridad y el entendimiento “la prosa en general es el lenguaje del que el entendimiento ha tomado posesión y ha formado según sus fines”.<sup>9</sup> El conocimiento no puede ser sino *indiferencia* —entendida ésta como lo no-diferente— ya que sólo podemos conocer aquello que se conoce a sí mismo —en todos los casos lo que se conoce a sí mismo no es lo diferente: conocer lo diferente, lo que impone su alteridad radical supondría dejar de ser uno mismo—. Sin embargo, lo desconocido debe concebirse en la medida de lo posible, debe concretarse en conocimientos. Al conocer, el sujeto aporta forma a lo informe, se enfrenta al caos de las *diferencias*: escribe la prosa del mundo. Es así como el lenguaje se encuentra inextricablemente unido a la lógica y a la gramática aportada por lo simbólico. Tal es el caso de la concepción lingüística de Schelling, para quien el lenguaje es un arte universal presente en todo lo que atañe al hombre, y al mismo tiempo, es el medio a través del cual la creatividad

---

<sup>7</sup> Novalis, *La Cristiandad o Europa - Fragmentos*, pp. 123 y ss. El énfasis es mío.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 123 y ss.

<sup>9</sup> Friedrich Schelling, *Filosofía del arte*, p. 368.

encuentra su más plena satisfacción orgánica. Schelling echa mano del mismo acervo conceptual empleado por Friedrich Schlegel y Novalis. Pero en su caso, el énfasis se pone en la universalidad lingüística: en el interior de la estructura del lenguaje, lo individual se encuentra determinado por el todo, de manera que no es posible una forma única o un discurso singular que no aluda simultáneamente a la totalidad. Schelling reconoce la pluralidad de lenguajes y de universos lingüísticos conformados bajo su propia interrelación entre las partes y el todo. Esta pluralidad no supone la dispersión y la consecuente relatividad del sentido merced a que todas las lenguas son expresión íntima de la razón y comparten entre sí una multiplicidad de particularidades:

El lenguaje considerado absolutamente o en sí es uno solo, así como la razón sólo es una, pero, igual que de la identidad absoluta salen las distintas cosas, también de esta unidad salen las distintas lenguas, cada una de las cuales es en sí un universo absolutamente separado de los otros y, a pesar de ello, todas son *esencialmente* una, no sólo según expresión interna de la razón sino también en lo que se refiere a los elementos, que en todas las lenguas son los mismos exceptuando unos pocos matices.<sup>10</sup>

La universalidad del lenguaje y su vínculo con la razón adquieren pleno significado en el simbolismo. La identidad absoluta se expresa inmejorablemente a través de las designaciones del lenguaje. En ellas lo sensible y lo no sensible son una misma cosa “lo más a la mano se hace signo para lo más espiritual. Todo se hace imagen de todo

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 171 y ss.

y precisamente por eso el lenguaje mismo se convierte en símbolo de la identidad de todas las cosas”.<sup>11</sup> El lenguaje como símbolo consiste en una afirmación infinita la cual “pronunciada de modo viviente es el símbolo supremo del caos que se encuentra de una manera eterna en el conocer absoluto”.<sup>12</sup> El caos se encuentra directamente relacionado a la concepción del lenguaje de Schelling, en tanto depende de este desorden originario e infinito que la presencia humana cobre pleno sentido. Los seres humanos muestran su libre voluntad y los alcances de ésta sobreponiéndose al caos, asignando sentido al mundo, dando forma a lo informe; haciéndose de lo que está a la mano, deciden internarse en el espeso bosque de signos de la prosa del mundo. Las producciones poéticas intervienen en este proceso constitutivo del mundo con determinación, tal como lo expresa Schelling: “el lenguaje en sí mismo es el caos con que la poesía debe formar los cuerpos de sus ideas. Pero como cualquier otra obra de arte, la obra poética debe ser algo absoluto en lo particular, un universo, un cuerpo físico”.<sup>13</sup> El poema y la obra de arte en general, representan una especie de cuerpo físico separado del resto del lenguaje en tanto constituyen una totalidad “que tiene su tiempo y su fuerza motriz en sí misma”,<sup>14</sup> motivo por el cual carecen de toda finalidad fuera de su ámbito universal particular.

La importancia del poeta radica en traer al mundo esa otra temporalidad instaurada por el símbolo. La

---

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Idem.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 367.

fuerza del poeta, su *magnetismo*, logran romper el orden mundano del día a día donde la palabra se desgasta en el uso convencional de lo cotidiano. El lenguaje de los poetas, tal como Novalis lo afirma, representa la revelación de otra temporalidad histórico-poética habilitadora de los mitos sustraídos de la rigurosa exégesis del caos simbólico del lenguaje: “son los poetas, aquellos extraños caminantes que pasan de vez en cuando por nuestras casas y que renuevan el misterio antiguo y venerable de la Humanidad y de sus primeros dioses”.<sup>15</sup> La ciencia del símbolo habilita al mito en tanto éste despliega en la representación de lo lingüístico el relato histórico comprimido en el símbolo y lo pone en acción. El símbolo transforma la idea en imagen haciéndola completamente sensible y presentándola sin restos; la convierte totalmente en intuición, por ello “lo momentáneo, lo total, lo insondable del origen y la necesidad son los rasgos característicos fundamentales del símbolo”.<sup>16</sup> El símbolo al entrelazarse con la materia, hundido en ella, logra trasponer su consistencia empírica y entrega una significación de alcance universal; une la forma material de la cosa con la subyacente dimensión del espíritu que funda la existencia y el sentido. En cambio, el mito y la alegoría representan esencialmente un relato sucesivo. Los mitos más antiguos no son sino exposiciones narrativas de símbolos complejos: “símbolos expresos”.<sup>17</sup> Para ellos se precisó de una comprensión razonada de su sentido; mito y alegoría representan una instancia reflexiva

---

<sup>15</sup> Novalis, *Himnos de la noche* - Enrique de Ofterdingen, p. 114.

<sup>16</sup> Manfred Frank, *Dios en el exilio. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, p. 35.

<sup>17</sup> *Idem*.

del símbolo (constituyen una simbolización de segundo grado), en tanto lo propiamente alegórico y lo mitológico convierten la imagen y la forma en signo de algún rasgo moral o una fuerza natural.

El romanticismo filosófico cobra conciencia sobre todo del valor histórico del mito destacando, por una parte, su importancia en el arte de los antiguos griegos, y por otra, su veracidad reflexiva, en tanto los mitos revelan un tipo de *mentalidad* cuyo referente es la creencia popular según la cual la poesía es, como lo afirma Friedrich Schlegel, un don, una revelación divina y el poeta un *sacerdote sagrado*, portavoz de los dioses en tanto que “la fuente de toda cultura y también de toda doctrina y ciencia de los griegos fue el mito. La poesía fue la más antigua y la única maestra del pueblo antes de que surgiera la elocuencia”.<sup>18</sup> En efecto, la poesía es concebida por los románticos junto con los jóvenes idealistas como “maestra de la humanidad” en tanto su saber, es un saber simbólico, expresado por medio de la materia del mito en el arte. Schelling da un paso más respecto al papel que el mito tendrá en la nueva configuración de las ciencias y lo saberes; en su *Sistema del idealismo trascendental* observa cómo únicamente el arte logra *objetivar* con validez universal aquello que para el filósofo sólo puede aprehenderse por medio de representaciones; es decir, sólo puede hacerse concebible subjetivamente. Ante esto, nos dice Schelling, es de *esperar*, puesto que el pensamiento filosófico “ha nacido y ha sido alimentado por la poesía durante la infancia de la ciencia”,<sup>19</sup> que todas las ciencias vuelvan a ser conducidas por la poesía; entonces, el destino de las ciencias depende del retorno

<sup>18</sup> Friedrich Schlegel, *Sobre el estudio de la filosofía griega*, p. 142.

<sup>19</sup> Friedrich Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, p. 426.

a su fuente originaria y para ello es preciso reconocer la función asignada en este momento al mito:

*Y cuál será el miembro intermedio de este retorno de la ciencia a la poesía no es difícil decirlo en general, puesto que tal miembro intermedio ha existido en la mitología antes de que hubiera ocurrido esta división que ahora aparece irresoluble. Pero cómo puede nacer una nueva mitología que no sea invención de un poeta particular sino de una nueva generación que sólo represente por así decirlo, un único poeta, es un problema cuya solución puede esperarse únicamente de los destinos futuros del mundo y del curso posterior de la historia.*<sup>20</sup>

El retorno de la ciencia a la poesía depende del nacimiento y la materialidad aportada por la nueva mitología. Para tal retorno se precisa de una ciencia del símbolo en tanto que “la mitología es “el universo en un ropaje superior, en su figura absoluta, el verdadero universo en sí, imagen de la vida y del portentoso caos de la imaginación divina, incluso ya poesía en sí y, a la vez materia y elemento de la poesía.”<sup>21</sup> La mitología representa un suelo fértil para cultivar los productos del arte. Las creaciones artísticas, merced a su vínculo con la naturaleza, comparten la misma realidad e incluso una realidad superior respecto a la naturaleza:

Así como la filosofía configura la materia, y el arte, en el sentido más estricto, configura la forma, la mitología es la poesía absoluta, por así decirlo, la poesía en conjunto.

---

<sup>20</sup> *Idem*. El énfasis es mío.

<sup>21</sup> Friedrich Schelling, *Filosofía del arte*, p. 68.

Es la materia eterna de la que surgen tan maravillosas, tan diversamente todas las formas.<sup>22</sup>

No obstante la alternativa materializada entre la mitología y el arte, impera una escisión irresoluble en el conocimiento y la historia. La modernidad debe producir su propia mitología, una mitología creada no a través del genio de un poeta particular, sino resultado del genio del pueblo.

La idea de una nueva mitología, una mitología de cuño moderno, ha quedado expuesta en varios documentos programáticos del romanticismo filosófico. De estos escritos, *El primer programa de un sistema del idealismo alemán*<sup>23</sup> representa el más sugestivo dada la dificultad que impone para su interpretación y lo que ahí se plantea como tarea para la filosofía. Tal como lo anuncia el título asignado por Franz Rosenzweig,<sup>24</sup> nos encontramos ante un texto proyectivo donde se congregan las aspiraciones filosóficas de juventud de Hölderlin, Hegel y Schelling. Se trata de un fragmento de página encontrado en los legajos del archivo de Hegel pero cuya autoría es dudosa, lo que ha dado lugar a una profusa discusión con el objeto de aclarar el contexto de su composición y la paternidad de las ideas expuestas en el documento. Lo poco comprobable, sin temor a equívocos, es la caligrafía del autor de *La fenomenología del espíritu*, aunque seguramente en su redacción

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 69.

<sup>23</sup> G. W. F. Hegel, "El primer programa de un sistema del idealismo alemán", en *Escritos de juventud*, pp. 219 y ss. En adelante citaremos esta traducción.

<sup>24</sup> Cfr. Franz Rosenzweig, "Zweistromland, kleinere Schriften zu Glauben und Denken", en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III*. Véase también: VV. AA., *Mythologie der Vernunft*.

intervinieron los tres amigos del *Stift* de Tubinga.<sup>25</sup> Sin negar la atracción invocada por el tema, resulta pernicioso diferenciar las ideas de cada pensador. Así pues, el *Systemprogramm* logra aglutinar el espíritu de días aciagos en los cuales impera el entusiasmo irradiado por la Revolución Francesa. El entusiasmo, aunado a la audacia con la que se expresan las ideas, deja entrever, utópicamente, una nueva época de la humanidad la cual encausaría la *reconciliación* entre razón e historia. En este sentido el *Systemprogramm* dista de ser un mero testimonio nostálgico del fracaso de la Revolución Francesa; más bien es un *documento* que *esboza* la tarea filosófica del futuro: la rehabilitación de la ciencia y la religión; la revitalización de la razón histórica y la filosofía estética, cuya labor no es posible sin una restauración aún más radical en tanto su sentido se encuentra en la configuración de una Imagen del cosmos; una *Imagen* donde la mitología tendría que renacer, tal como lo sentencia Novalis en sus *Himnos de la Noche*.<sup>26</sup> Este ideal impulsa al pensamiento romántico a emprender la búsqueda de una materia aportadora de soporte para la consecución de una *nueva racionalidad*; racionalidad necesariamente distinta a la razón teórica

.....

<sup>25</sup> El primer intento de Schelling para justificar una nueva mitología es anterior incluso a su estancia en el seminario de Tubinga; en 1793 con apenas 18 años Schelling redacta *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo*, texto en el que trata de justificar una Filosofía mítica. Cfr: F.W.J. Schelling, *Experiencia e historia. Escritos de juventud*. Sobre el contexto histórico de este escrito, cfr: F. G. Nauen, *Revolution, idealism and human freedom: Schelling, Hölderlin, and Hegel and the crisis of early german idealism*.

<sup>26</sup> Novalis escribe: "¿Qué haremos, pues, en este mundo, / llenos de amor y de fidelidad? / [...] Quien amó con piedad el mundo pasado / no sabrá ya que hacer en este mundo / [...] los tiempos en que el hombre conocía / el rostro y la mano de su padre; / en que algunos, sencillos y profundos / conservaban la impronta de la Imagen". Novalis, *Los himnos de la noche*, p. 15.



kantiana, cuya naciente intención sería fundar la *nueva mitología* pero no una mitología de cualquier signo, sino una *Mythologie der Vernunft*, una mitología de la razón como fórmula para instaurar, por fin, una racionalidad que vincule a la humanidad con la realidad histórica y la naturaleza. Esta novedosa idea de razón es ininteligible en tanto no se atiendan las diferentes ideas de su particular constelación. Para ello dividiremos lo expuesto su contenido en dos grupos temáticos de ideas con la finalidad de identificar lo aportado por éstas al romanticismo filosófico.

En primer lugar, el *Systemprogramm* expresa la determinación de transformar radicalmente la subjetividad humana a partir de la idea fichteana consagrada a *representar el Yo como un ser absolutamente libre*. Al mismo tiempo esta idea significa el punto de partida a través del cual cobra sentido una nueva constitución del conocimiento más allá de la relación sujeto-objeto. Se trata de sortear la escisión del mundo y culminar la obra comenzada por Kant, ya que el proyecto idealista aspira a la *síntesis* de la unidad, donde la “física moderna pueda satisfacer el espíritu creador”, así como, en el ámbito humano, se precisa establecer los principios críticos para una ciencia histórica cuya finalidad será evidenciar toda la “miserable” obra humana. Sólo a partir de una reformulación a tal punto radical de las ciencias de la naturaleza y las humanidades, tiene sentido la inquietante cuestión subyacente desde el primer momento: “¿Cómo tiene que estar constituido el mundo para un ser moral?”. Esta cuestión, en principio dirigida a la física, deriva en una crítica al Estado: “Con la idea de la humanidad delante quiero mostrar que no existe una idea del Estado, puesto que el Estado es algo mecánico,

así como no existe tampoco una idea de una máquina. Sólo lo que es objeto de la libertad se llama idea”.<sup>27</sup>

El otro grupo de planteamientos del *Systemprogramm* puede interpretarse como la voluntad de sintetizar un nuevo sistema del pensamiento a partir de un *ideal estético*: “la idea que unifica todas las otras es la idea de belleza”. En este caso el acto supremo de la razón que abarca todas las ideas es un acto estético, y la filosofía será la encargada de legislar esta *razón estética* en la búsqueda de su fuente original. Satisfacer tal empeño implica volver al origen, a la unidad perdida presente de lo Absoluto. El filósofo, para construir el sistema sintético del arte no sólo “tiene que poseer tanta fuerza estética como el poeta”, también tiene que recurrir al impulso poético-productivo más original para hacer de la filosofía una *filosofía mitológica* y con esto transformar a los filósofos en “filósofos sensibles”. Tras este sinuoso proceso “reinará la unidad perpetua” y cobrará pleno sentido la existencia de una nueva mitología cuyo contenido expresivo corresponda a una *mitología de la razón*.

El papel de la poesía dentro del complejo conglomerado de ideas descrito en el *Systemprogramm*, puede observarse concretamente en un par de pasajes que concentran el significado y los efectos de su actividad productiva. La primera referencia compete a una *restitución* de la poesía a su sitio original. Esto coincide claramente con el reconocimiento de Friedrich Schlegel de la poesía como guía y maestra de la humanidad en tanto que en el *Systemprogramm* se afirma “la poesía recibe así una dignidad superior y será al fin lo que era en el comienzo: *la maestra de la humanidad*; porque ya no hay ni filosofía ni histo-

---

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, “El primer programa de un sistema del idealismo alemán”, pp. 219 y 220.

ria, únicamente la poesía sobrevivirá a todas las ciencias y artes restantes.” De esta manera la poesía queda instaurada como acción productora, *poíesis*, órgano original de las ideas elevado sobre todas las divisiones del conocimiento; órgano hacia el cual el poeta dirige toda su actividad a través de un ejercicio de contemplación introspectiva, como el descrito por Hölderlin con la clarividencia característica de sus palabras:

*Ideas son de aquel común Espíritu  
que serenamente se cumple  
dentro del alma del Poeta*<sup>28</sup>

Las ideas, concebidas así, como patrimonio de la comunidad, permanecen resguardadas dentro del alma del poeta quien, como un hábil artesano, trabaja con ellas y logra, serenamente, comunicarlas a su pueblo incluso en tiempos de oscuridad. En la particular clarividencia del poeta radica su capacidad evocativa y provocadora. Esto nos arroja al otro pasaje del *Systemprogramm* que aclara la posición de la poesía, en este caso, como impulso vinculante a través de una reconfiguración radical del logos: “hablaré aquí primero de una idea que, en cuanto yo sé, no se le ocurrió aún a nadie: tenemos que tener una nueva mitología, pero esta mitología tiene que estar al servicio de las ideas, tiene que transformarse en una mitología de la *razón*.” La nueva mitología, implantada como alternativa de conocimiento, no debe conformarse con aportar un referente material y una razón vinculante. Si a la mitología se le exige estar al servicio de las ideas es justamente porque representa su materialización.

---

<sup>28</sup> Friedrich Hölderlin, “Como en el día de fiesta”, en *Himnos tardíos. Otros poemas*, p. 31.

La función asignada a la mitología en el *Systemprogramm* incide directamente en la reconstitución del *logos*. Si la mitología logra congrega todas las fuerzas productivas y transformadoras de la poesía, igualmente tendrá que ser el vínculo intermediario entre la ciencia y la poesía. La división más evidente, por tradicional, entre mito y razón es superada de momento, en tanto la *mitología de la razón* supone dejar atrás toda escisión del conocimiento. Esta superación no debe interpretarse como la pérdida de los privilegios aportados por la razón ilustrada: “mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas, carecerán de interés para el pueblo y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse de ella”. El estado óptimo de la *nueva mitología* depende de su capacidad para asimilar la potencia de la razón. La mitología de la razón no implica el regreso a la superstición o una *retracción post-ilustrada* (si acaso tal oxímoron aportase alguna ininteligibilidad). Mientras *la mitología no sea racional*, la filosofía debe desconfiar de la mitología. En ningún caso se trata de rehabilitar el contenido supersticioso de los mitos, sino su función simbólica vinculante; un objetivo compartido y suscrito claramente por Friedrich Schlegel:

[La nueva mitología] vendrá a nosotros por una vía del todo opuesta a la de la antigua, que fue en todo la primera flor de la joven fantasía, adhiriéndose e informándose inmediatamente a lo más cercano y vivo del mundo sensible. La nueva mitología debe, por el contrario, llegar a formarse a partir de la profundidad más honda del espíritu; debe de ser la más artística de todas las obras de arte, pues debe englobar todas las otras, *un nuevo lecho y recipiente para la*

*antigua eterna originaria fuente de la poesía y el infinito poema mismo que guarda los gérmenes de todos los demás poemas.*<sup>29</sup>

### 3. Crisis del logos

*El conocimiento es un medio para alcanzar  
de nuevo el no-conocimiento.*

Novalis, *Fragmentos*

La *crisis del logos* es el efecto más acuciante del conflicto entre la mitología de la razón, sustentada en la poesía como guía orientadora, y la razón teórica, ceñida a las estructuras de un pensamiento *lógico-analítico*. En este caso una razón analítica abandonada a sí misma en tanto ha destruido todos los *residuos* míticos; *residuos* que efectivamente han perdido legitimidad y que, ante el proceso *purificador* de la razón, el lugar antes ocupado por los antiguos mitos queda vacío. Se trata de una racionalidad eficiente si tomamos en cuenta el éxito obtenido al llevar a cabo su misión emancipadora y al superar la antigua cosmovisión mitológica. Sin embargo, desde el punto de vista teórico queda en evidencia la incapacidad de la razón analítica y de su lógica para fundamentarse con sus propios medios. Por este motivo, escribe Manfred Frank,

la crisis del “logos” nos deja adivinar el interés que pudo tener el romanticismo alemán en fortalecer el papel de la poesía. En efecto, la poesía resulta muy apropiada para

---

<sup>29</sup> Friedrich Schlegel, “Discurso sobre la mitología”, en *Poesía y filosofía*, p. 118. El énfasis es mío.

compensar el déficit de legitimación de la razón analítica, por muy desmesurada que nos parezca semejante pretensión hoy día.<sup>30</sup>

Una idea desmesurada sólo en apariencia y en la medida que exige la comprensión de una razón que reconozca que la función legitimadora del mito consiste en llevar a cabo una síntesis, integrando lo múltiple, contingente y disperso bajo una idea totalizadora, donde adquiere sentido lo que acaece en concreto. El *discurso mítico* en cuanto proceder sintético, a la contra del logos analítico, determina un pensamiento a través de esquemas *a priori*, los cuales salvan la contingencia del acaecer mediante principios de síntesis pertenecientes a la imaginación simbólica. En la medida en que tal proceder sintético aporta una totalidad de sentido, el mito actúa como vínculo social de la comunidad.<sup>31</sup> De manera similar al rito, y en ciertas ocasiones en conjunción con él, el mito aporta la conciencia de pertenecer a una comunidad ética mediante la participación de un mismo patrimonio simbólico.

La mitología, merced a este proceso simbólico, tiene como propósito colmar al mundo de sentido. Schelling, en su *Filosofía del arte*, expresa claramente esta intención cuando reconoce el carácter de la verdadera mitología en “la universalidad y la infinitud”.<sup>32</sup> Lo que implica una nueva valoración de la temporalidad pues el *mundo arquetípico*, del cual el mito es la representación inmediata, no sólo debe representar lo presente o lo pasado, sino

---

<sup>30</sup> Manfred Frank, *El dios venidero*, p. 196.

<sup>31</sup> Cfr. P. Cerezo Galán, “El claro del mundo: del logos al mito”, en VV.AA., *Nuevo romanticismo: la actualidad del mito*, 1997.

<sup>32</sup> Friedrich Schelling, *Filosofía del arte*, p. 79.

también debe comprender el futuro; debe de adaptarse o *adecuarse* con anterioridad, como por una “anticipación profética” a circunstancias futuras e infinitos desarrollos del tiempo, “esta infinitud debe expresarse en oposición al entendimiento: ningún entendimiento es capaz de desarrollarla completamente; en ella reside una posibilidad infinita de establecer relaciones siempre nuevas”.<sup>33</sup> El simbolismo expuesto por Schelling puede representarse del mismo modo a través del *infinito poema que guarda los gérmenes de todos los demás poemas* de Friedrich Schlegel. Una totalidad infinita cuyas representaciones logran materializarse en la temporalidad real y finita de cada época determinada. Para Schelling esta manifestación del arte es conflictiva, en tanto muestra una contradicción en la temporalidad expresada a través del tiempo materializado por la propia obra de arte:

Así como el arte es en sí eterno y necesario, del mismo modo tampoco hay ningún azar en su manifestación temporal sino necesidad absoluta. También en *este sentido es objeto de un posible saber, y los elementos de esa construcción están dados por las contradicciones que muestra el arte en su manifestación temporal*.<sup>34</sup>

¿En qué consisten los opuestos que el arte muestra en su *manifestación temporal*? La oposición más evidente y general es la que el propio Schelling expone implícitamente en este pasaje: la manifestación temporal del arte es una necesidad absoluta que se ofrece como objeto de

---

<sup>33</sup> *Ibid.* Schelling define con las mismas palabras a la imaginación: “la posibilidad infinita de establecer relaciones siempre nuevas”. Cfr: también p. 42.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 21. El énfasis es mío.

conocimiento posible, expresado en la escisión entre Época Antigua y Moderna: “esta contradicción universal y formal que atraviesa todas las ramas del arte es la del arte antiguo y moderno”.<sup>35</sup> Tal escisión se muestra con toda su potencia ontológica-temporal en los dominios del símbolo, donde se pone en juego lo que Schelling ha llamado la contradicción entre lo consciente y lo no consciente que, en el actuar libre, pone en movimiento al impulso artístico. Para Schelling, sólo el arte puede satisfacer nuestra aspiración infinita y resolver nuestra última y extrema contradicción. Es preciso recordar aquí, que la utopía estética expuesta en el *Systemprogramm* ya proponía como uno de sus objetivos retomar la idea que unifica a todas las otras, “la idea de la belleza”, tomando la palabra en su sentido platónico. Y es que la *peculiar lectura* que en este momento se elabora de Platón y del neoplatonismo, influye en toda la cosmovisión romántica, donde lo sensible y la naturaleza emergen como un estrato de representaciones estético-simbólicas que establecen un vínculo entre el hombre, la naturaleza y la totalidad del mundo (*Anima Mundi*).<sup>36</sup> En una palabra, este complicado proceso puede sintetizarse al percibir la forma en que el símbolo logra conectar lo más diverso convirtiéndolo en una impresión unitaria y conjunta. El lenguaje alinea cosas individuales llevándolas siempre a la conciencia de manera fragmentaria, lo que, para captarlo de forma general, ha de presentarse necesariamente con una mirada del alma.

---

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> Cfr: Rafael Argullol, *El héroe y el único*, pp. 24 y ss. Sobre la influencia del neoplatonismo renacentista en el romanticismo, cfr: Albert Béguin, *El alma romántica y el sueño*.



Resulta comprensible, a partir de esta cosmovisión, en qué sentido para Schelling la idea, como manifestación temporal del arte, se representa, ya simbólicamente, ya en la realidad, como mitología. Una *imagen simbólica* que se manifiesta temporalmente y que constituye, por así decirlo, el *conjunto del tiempo* en la medida que consiguiera reunir la división entre un *antes* y un *después*. De esta *sutura* depende el carácter profético del símbolo mitológico. El símbolo logra captar una temporalidad otra, más allá de la temporalidad objetiva captada por la *idea pura* y la materializa, actualizándola, en un *presente* mítico-simbólico; esto es, el mito no niega el tiempo físico del ahora, en el cual se encuentra implantado y que muchas veces, como lo suscribe Schelling, deja en evidencia la escisión de la historicidad (en este caso, entre la edad antigua y la moderna). Ante esto, el tiempo de las *ideas puras* supera la inmanencia y aporta un orden con respecto al *ideal* como fundamento de todos los presentes. Pero el fundamento aportado por la idea no hace sino volver infinita la representación de los presentes, lo que significa una insuficiencia en su fundamento en tanto éste no deja de ser relativo a aquello que funda y toma prestados los caracteres de lo fundado, intentando sustentarse en ellos. A diferencia de la idea pura, el mito-simbólico permanece instaurado en un *presente material*, lo cual le permite apresar algo del tiempo que escapa al contenido empírico de la temporalidad definida por un orden formal vacío; de esta manera, la imagen del mito-simbólico encuentra correspondencia con la *imagen de una acción*; con un relato cuya evocación implica acercarnos a esa otra temporalidad atrapada expresamente en el mito.

En efecto, el saber simbólico concibe una racionalidad cuya capacidad de conocimiento de lo real no se encuentra determinada por su grado de correspondencia o *adequatio* respecto al conocimiento ordinario de los hechos. Lo extraordinario de este proceso radica en percibir cómo el saber simbólico se fundamenta apoyándose en un *a priori* en tanto reconoce la capacidad profética del símbolo que, como se ha dicho, manifiesta temporalmente el *conjunto del tiempo* en tanto reúne un *antes* y un *después*. El símbolo representa la sutura del tiempo. El apriorismo del símbolo radica en su capacidad de anticipación a circunstancias futuras en oposición al entendimiento. La comprensión y el *reconocimiento* de esta simbología, cuya manifestación es fragmentaria e inconclusa, puede ser posible a través del genio artístico y, sobre todo, de la imaginación productora. En ello radica la importancia de la *poética especulativa* concebida por el primer romanticismo filosófico. Una teoría que reconoce el conflicto de la simbología expresado más allá del orden discursivo y normativo imperante en determinada circunstancia histórica. Esto es, reconoce el conflicto latente de una temporalidad orgánica e inagotable, inherente a las imágenes simbólicas y mitológicas *traídas* por el poeta; imágenes procedentes de una temporalidad anterior a todo formalismo. No es casual que los griegos hayan designado *Mnemosyne*, Memoria, a la madre de las musas en alusión directa al *recuerdo* de lo que es preciso poetizar. Un elemento mítico que tampoco puede ser casual en la cosmovisión de Novalis: “las fuerzas superiores que laten en nosotros, y que como genios realizan un día nuestra voluntad, son ahora las musas que en esta peno-

sa vida nos recrean con dulces recuerdos".<sup>37</sup> El tiempo de la memoria no coincide con el tiempo, entendido a la manera kantiana, como un *a priori* de la sensibilidad, como el marco donde la materia sensible se formaliza espaciotemporalmente. Frente a tal noción del tiempo, cuya pretensión es la medida objetiva de las cosas, Schelling y el primer romanticismo filosófico nos hablan de una dimensión *orgánica* de la temporalidad; un tiempo primordial, rítmico, *configurador de la identidad en la diferencia*,<sup>38</sup> ligada al carácter orgánico que puede, incluso, sufrir regresiones o perecer.

Un tiempo donado, instaurado por el poeta desde otro tiempo. La organicidad de este proceso lleva consigo su finitud: la memoria no es posible sin el olvido. El símbolo cobra sentido al *recordarnos* la existencia de una alteridad inabarcable, demasiado grande. Hay algo *demasiado grande*, para los humanos, que cobra sus propias dimensiones en la posibilidad de *reconocimiento* de lo olvidado. Por ello Schelling concibe la filosofía como una *dialéctica viva* constitutiva del propio ser humano.<sup>39</sup> El desarrollo orgánico del tiempo es un elemento fundamental de la verdad del sistema y de su saber simbólico, en el cual "el movimiento es lo esencial de la ciencia, si se le

---

<sup>37</sup> Novalis, *La Cristiandad o Europa - Fragmentos*, p. 85.

<sup>38</sup> Otra manera de expresar esta relación es mediante la música; la poesía como arte discursivo establece relación directa con ella y mediante esta relación puede entenderse cómo el discurso poético y el musical se mueven con libertad e instauran un orden temporal en sí mismo, subordinado a su propia legalidad, a su propio ritmo original en tanto logra captar algo de lo otro en sí mismo, tal como lo expresa Schelling: "el ritmo, en general, es la configuración de la identidad en la diferencia; por tanto, encierra en sí cambio, pero un cambio ordenado por la propia actividad, subordinado a la identidad de aquello con lo que se encuentra". *Filosofía del arte*, p. 366.

<sup>39</sup> Cfr. F. Pérez-Borbujo, "Memoria, libertad y profecía. Un acercamiento a las edades del mundo de F.W.J. Schelling", en *Revista de filosofía*, pp. 101 y ss.

quita este elemento vital moriría como los frutos separados del tronco vivo”.<sup>40</sup> Así, memoria y olvido son componentes de una ciencia de la sabiduría, donde el tiempo y la verdad se entretajan en una producción continua: *poiésis*. Con esto la ciencia deja de ser un sistema de proposiciones universales cuyo objetivo es resguardar una verdad eterna, separada de su posición en el tiempo. Para el saber simbólico cada proposición sólo es verdadera en el tiempo de su desarrollo; la proposición, como un *fragmento*, logra captar el movimiento vivo que le da origen: un fragmento cuyo tiempo interior es ese otro tiempo, tiempo de la esencia inagotable trabajosamente perceptible a través del caos absoluto.

---

<sup>40</sup> F.W.J. Schelling, citado por F. Pérez-Borbujo, *ibid.*, p. 121.

## BIBLIOGRAFÍA

- Argullol, Rafael (1999). *El héroe y el único*. Madrid: Taurus.
- Béguin, Albert (1954). *El alma romántica y el sueño* (Tr. M. Monteforte). México: FCE.
- Benjamín, Walter (2006). "El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán". En: *Obras, Libro I*, Vol. 1 (Tr. A. Brotons). Madrid: Abada.
- Cerezo Galán, Pedro (1997). "El claro del mundo: del logos al mito". En: VV. AA., *Nuevo romanticismo: la actualidad del mito*. Madrid: Cuadernos de Seminario Público, Fundación Juan March.
- Formigari, Lia (2007). *La lógica del pensamiento vivo. El lenguaje en la filosofía del Romanticismo alemán* (Tr. A. Pano). Barcelona: Ediciones del Serval.
- Frank, Manfred (1997). *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología* (Tr. H. Cortés y A. Leyte). Madrid: Ediciones del Serval.
- Frank, Manfred (2004). *Dios en el exilio. Lecciones sobre la Nueva Mitología* (Tr. A. González). Madrid: Akal.
- Hegel, G. W. F. (1998). "El primer programa de un sistema del idealismo alemán". En: *Escritos de juventud* (Tr. J. M. Ripalda). México: FCE.
- Hölderlin, Friedrich (1961). "Como en el día de fiesta". En: *Himnos tardíos. Otros poemas* (Tr. N. Silvetti Paz). Buenos aires: Editorial Sudamericana.

- Mendoza Solís, Emiliano (2023). *Walter Benjamin. Fragmentos de una voz sin nombre*. México: UNAM/COLSAN.
- Nauen, Franz Gabriel (1971). *Revolution, idealism and human freedom: Schelling, Hölderlin, and Hegel and the crisis of early german idealism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Novalis (1977). *La Cristiandad o Europa - Fragmentos* (Tr. M. Truyol Wintrich). Madrid: IEP.
- Novalis (1999). *Himnos de la noche - Enrique de Ofterdingen* (Tr. E Batjau). Barcelona: RBA.
- Novalis (2003). *Los himnos de la noche* (Tr. E. Barjau). Barcelona: RBA.
- Pérez-Borbujo, Fernando (2006). "Memoria, libertad y profecía. Un acercamiento a las edades del mundo de F. W. J. Schelling". En: *Revista de filosofía*, vol. 31, N. 1, UCM. Madrid.
- Rosenzweig, Franz (1984). "Zweistromland, kleinere Schriften zu Glauben und Denken". En: *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften III*, Martinus Nijhoff.
- Schelling, Friedrich W. J. (1988). *Sistema del idealismo trascendental* (Tr. J. Rivera y V. López Domínguez). Barcelona: Anthropos.
- Schelling, Friedrich W. J. (1990). *Experiencia e historia. Escritos de juventud* (Tr. J. L. Villacañas). Madrid: Tecnos.
- Schelling, Friedrich W. J. (2006). *Filosofía del arte* (Tr. V. López Domínguez). Madrid: Tecnos.
- Schlegel, Friedrich (1994). "Discurso sobre la mitología". En: *Poesía y filosofía* (Tr. D. Sánchez Meca y A. Rábade). Madrid: Alianza.

---

Schlegel, Friedrich (1996). *Sobre el estudio de la filosofía griega* (Tr. B. Raposo). Madrid: Akal.

VV. AA. (1984). *Mythologie der Vernunft*. Stuttgart: Suhrkamp.





SACRIFICAR LA VIDA POR EL CAPITAL.  
REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS  
SOBRE EL ESPÍRITU DE LA  
MODERNIDAD CAPITALISTA

*Esteban Marín Ávila*

## La crisis de la racionalidad moderna

A lo largo del siglo xx, la fenomenología y la teoría crítica llevaron a cabo reflexiones sobre el carácter instrumental de la racionalidad moderna y su desentendimiento del problema de los fines dignos de ser perseguidos. Este problema fue abordado por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* en términos de que la filosofía y las ciencias modernas se desarrollaron sobre el supuesto de que la realidad es matemática, de lo cual se desprendieron otros dos supuestos: por una parte, que sólo lo medible es cognoscible, y por otra parte, que el conocimiento se reduce al cálculo y a la predicción inductiva del comportamiento causal del mundo, o lo que es lo mismo, que conocer el mundo es calcular la forma en que éste se comporta.<sup>1</sup> En este contexto, Husserl escribe lo siguiente:

Las cuestiones que [la ciencia] excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sin sentido de esta existencia humana... Son cuestiones que afectan, en definitiva, al hombre en cuanto ser que en su conducta respecto

.....  
<sup>1</sup> Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, pp. 20-59.

del entorno humano y extrahumano decide libremente, en cuanto ser que es libre en sus posibilidades de configurarse a sí mismo en forma racional y de conformar no menos racionalmente su entorno.<sup>2</sup>

En la teoría crítica y el marxismo crítico, dicho problema fue abordado en términos de lo que Horkheimer<sup>3</sup> denominó la racionalidad instrumental y Marcuse,<sup>4</sup> el ser humano unidimensional, así como en reflexiones sobre el afán de dominación que es inherente a la racionalidad moderna occidental.<sup>5</sup> De acuerdo con algunos pensadores, el afán de dominio sobre la naturaleza y los seres humanos que es característico de la racionalidad occidental se subordina a propósitos administrativos en el contexto del sistema mundo moderno capitalista y su tendencia a la creciente mercantilización del mundo de la vida.<sup>6</sup>

La fenomenología y la teoría crítica no han dejado de tener puntos de contacto en torno al planteamiento del problema de la crisis de la racionalidad moderna, como se puede apreciar en la influencia que Husserl y Heidegger tuvieron en los planteamientos de Horkheimer, Adorno y Marcuse sobre este tema, quienes en sus obras incluyen referencias a *La crisis* de Husserl y en ocasiones también a la conferencia de Heidegger titulada *La pregunta por la técnica*. Por su parte, fenomenólogos contemporá-

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>3</sup> Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*.

<sup>4</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*.

<sup>5</sup> Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*.

<sup>6</sup> Enrique Dussel, *Ética de la liberación*, pp. 55-86; y Bolívar Echeverría, "Definición de la modernidad", en *Modernidad y blanquitud*, pp. 13-34.

neos como Ian Angus<sup>7</sup> han buscado replantear el problema de la crisis desde una perspectiva fenomenológica que le conceda un papel central al proceso de desarrollo y consolidación del capitalismo como motor sistemático del sistema mundo, el cual ha conllevado una creciente mercantilización del mundo de la vida y subordinación de los valores de uso al proceso de valorización capitalista.

Como he buscado exponer en otro lugar,<sup>8</sup> este proceso de desarrollo y consolidación del capitalismo puede verse como complemento —y quizá fundamento— del desarrollo de la filosofía moderna y de las nuevas ciencias y su matematización de la naturaleza. El capitalismo ha llevado a una formalización o matematización del valor precisamente a través de la mercantilización del mundo de la vida, que incluye, desde luego, la mercantilización del trabajo. En los ámbitos del mundo de la vida que han sido mercantilizados, el reconocimiento práctico de objetos y situaciones deseables, indeseables, disfrutables, satisfactorias, etc., ha pasado a subordinarse al único tipo de cualidad axiológica que es medible: el valor de cambio, expresable en dinero. Sin embargo, a diferencia de la matematización de la naturaleza efectuada por la filosofía y las ciencias modernas, la formalización o matematización del valor que se lleva a cabo en la vida económica no es producto de supuestos metódicos y ontológicos, sino de actividades de producción, intercambio y consumo de bienes. Para decirlo de otro modo, se trata de algo que ocurre como resultado de nuestro comportamiento

---

<sup>7</sup> Ian Angus, *Groundwork of Phenomenological Marxism: Crisis, Body, World*.

<sup>8</sup> Esteban Marín Ávila, "Capitalismo y Crisis de la Racionalidad. Reflexiones Fenomenológicas sobre Mercantilización, Matematización del Valor y Desinterés por el Mundo de la Vida", en *Phainomenon. Journal of Phenomenological Philosophy*, pp. 101-124.

al producir, vender, comprar y consumir toda clase de bienes, incluyendo, para insistir en este punto, producir, comprar, vender y consumir la fuerza de trabajo.

Me gustaría destacar dos implicaciones de la consideración de que la crisis de la racionalidad moderna procede parcial o fundamentalmente de la matematización o formalización del valor que acompaña a la mercantilización de aspectos del mundo de la vida.

La primera de ellas es que la superación de la crisis civilizatoria en la que nos encontramos situados no puede ser resultado de una mera actividad teórica que vuelva a fundar las ciencias sobre la comprensión del mundo de la vida que esta misma ha dejado impensado, como habría planteado Husserl.<sup>9</sup> Esta actividad teórica puede ser condición necesaria para dicha superación, pero no condición suficiente. Si el “olvido” del valor de uso del mundo de la vida no proviene en última instancia de cierta forma de teorizarlo, sino de acciones económicas y concretamente de la compraventa con fines de lucro de todo lo que se intercambia en los mercados de bienes para el consumo, la producción, distribución e inversión,<sup>10</sup> entonces su recuperación sólo sería posible con el cese de las acciones económicas que suscitan este “olvido”, a saber, con el cese del intercambio mercantil lucrativo en estos ámbitos, y quizá especialmente el intercambio mercantil del tiempo de trabajo, como enfatizó Marx.

Nótese de pasada que la mercantilización de que se trata aquí es específicamente capitalista, lo cual quiere decir que los objetos y ámbitos que son mercantilizados no son meramente reducidos a calidad de objetos

---

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*

<sup>10</sup> Immanuel Wallerstein, *El capitalismo histórico*, p. 4.

intercambiables por otros, sino a objetos producidos o apropiados con el fin de ser intercambiados por otros con un propósito de lucro, es decir, de incrementar el valor del capital que fue invertido en ellos antes de su venta.<sup>11</sup>

Husserl<sup>12</sup> plantea que el proceso de matematización del mundo de la vida que da lugar al desarrollo de la filosofía moderna y las nuevas ciencias es susceptible de ser caracterizado como un “olvido”, es decir, como producto de una confusión teórica en cierta forma accidental que lleva a confundir una metodología, a saber, la medición de la realidad, con una característica ontológica: la asunción de que la realidad es en el fondo matemática. Sin embargo, en el proceso de formalización y matematización del valor es claro que no es adecuado referirse a lo que ocurre con el valor de uso como un “olvido” o una confusión, pues de lo que se trata es de una subordinación del valor de uso al valor de cambio, subordinación que equivale a una falta de interés por el primero. No es que los seres humanos tardo-modernos necesariamente “pensemos” que el valor de cualquier cosa o situación sea reducible al tipo de valor que se puede indicar con un precio en dinero. Por supuesto que habrá quien piense esto, pero no creo esa forma de pensamiento sea el rasgo definitorio del fenómeno sistémico al que aquí me refiero. Más bien se trata de que en nuestra interacción práctica con el mundo y con otras personas, el valor de cambio, el que es medible en dinero, suscita un creciente interés en detrimento del valor de uso, que a menudo pasa a segundo plano en las consideraciones prácticas. No está de más señalar que este interés puede ser explicado por

.....

<sup>11</sup> Echeverría desarrolla este punto en *El discurso crítico de Marx*.

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*

las condiciones sociales que lo motivan y que han sido profusamente descritas por Marx y sus continuadores e interlocutores, a saber, por el proceso de creciente mercantilización capitalista del mundo, el cual lleva a que cada vez más aspectos de nuestras vidas, necesidades y deseos deban satisfacerse a través de mercados donde impera la lógica del lucro. En vista de todo lo anterior, y en consonancia con lo que expondré de Echeverría más adelante, en lugar de hablar de “olvido” de todo valor que no sea de cambio, me parece más adecuado hablar de “sacrificio”.

En conexión con este último punto, quiero retomar aquí una segunda implicación de abordar el problema de la crisis de la racionalidad práctica moderna prestando atención a la formalización o matematización del valor. Dado que un valor es un motivo para actuar, la crisis de la racionalidad práctica moderna guarda relación con el tipo de motivo para actuar que aparece como más relevante durante el periodo histórico de la aparición, desarrollo y consolidación del capitalismo moderno. Asumir que el valor más relevante de cualquier cosa o situación es su valor de cambio significa estar motivado para lucrar con dichas cosas o situaciones, pues sólo tiene sentido cambiar interminablemente unas cosas por otras si en este ciclo se obtienen más cosas.

Lo que valoramos depende en buena medida de lo que podemos hacer, pero lo que podemos hacer depende tanto de las características del mundo histórico que habitamos, como de nuestras características como sujetos históricos. La crisis civilizatoria en la que nos encontramos tiene que ver con lo que aparece como valioso ante nosotros en el momento histórico en el que nos encontramos, es decir, con la forma en que el mundo, con sus instituciones y transformaciones tecnológicas, por

ejemplo, nos motiva a actuar, pero también tiene que ver con las características de nuestra subjetividad en tanto que dicha subjetividad ha sido formada históricamente, es decir, con lo que en fenomenología husserliana se denomina “habitualidades.”

La pregunta central que quiero abordar en lo que resta de este capítulo es la siguiente: ¿en qué sentido la modernidad capitalista exige a los seres humanos que se sacrifiquen por la acumulación del capital? De la respuesta que se le dé a esta pregunta se desprenderá también la que pueda darse a una pregunta ética fundamental que aquí me limito a anotar: ¿qué cabe hacer y qué se debe hacer en un mundo sujeto a dicha exigencia de sacrificar todo lo que no sea compatible con la acumulación de capital?

El análisis que presentaré busca apoyarse en consideraciones de Marx y del marxismo crítico latinoamericano, especialmente de Bolívar Echeverría, para describir desde una perspectiva fenomenológica lo que caracteriza a los tipos de situaciones y objetos que son valorados en la modernidad capitalista. Esta descripción implicará, a su vez, reflexionar sobre el sentido que tiene trabajar y consumir para los seres humanos que orientan su vida y desarrollan habitualidades de acuerdo con dichos bienes. El concepto de subjetividad moderna capitalista que introduciré en la siguiente sección se refiere precisamente a la consideración de estas habitualidades.<sup>13</sup>

En la parte final, retomaré algunas ideas de Echeverría en torno a distintas concepciones prácticas modernas

---

<sup>13</sup> En términos de la fenomenología husserliana, sería más adecuado hablar de “personalidades” modernas, pues el concepto de personalidad se refiere a la subjetividad considerada con sus habitualidades. Con todo, mantengo aquí el término “subjetividad moderna” por ser el empleado por Echeverría.

sobre cómo se debe vivir.<sup>14</sup> Según Echeverría, estas concepciones prácticas (*ethe*) se pondrían de manifiesto en estilos artísticos modernos que le prestan sus nombres: barroco, (neo) clásico, romántico y realista. Todas ellas tendrían en común la aceptación práctica de la modernidad capitalista y con ello la aceptación de que el ser humano debe sacrificarse por el capital.<sup>15</sup> Sin embargo, el *ethos* barroco parecería compatible con la crítica de dicha modernidad capitalista y con la concepción de otras realidades posibles.

## Ontología del trabajo y del consumo

Una manera de comenzar a abordar la problemática fenomenológica del tipo de subjetividad que se corresponde con la matematización moderna del valor mundo de la vida pasa por prestar atención a la actividad y habitualidad de los seres humanos desde una perspectiva que retome conceptos fundamentales de Marx, hasta ahora el teórico más agudo del capitalismo. Como veremos, esto significa pensar en la actividad humana prestando especial atención al trabajo y al consumo.

Como han observado Angus,<sup>16</sup> Echeverría<sup>17</sup> y Marcela Venebra,<sup>18</sup> entre otros pensadores cercanos a la feno-

---

<sup>14</sup> Echeverría retoma este término de Max Weber y su planteamiento de que el capitalismo se aviene bien con cierta ética protestante. Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 55-114.

<sup>15</sup> Bolívar Echeverría, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 168-171.

<sup>16</sup> Ian Angus, *op. cit.*

<sup>17</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de cultura*.

<sup>18</sup> Marcela Venebra, *Fenomenología de la sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro*.



menología, *El Capital* de Marx contiene una concepción ontológica o trans-histórica del trabajo, la cual a su vez remite a una manera de concebir la condición histórica y al mismo tiempo la base tecnológica de la existencia humana, de la cual dependen sus posibilidades prácticas.

A decir de Angus, la ontología del trabajo de *El Capital*<sup>19</sup> sería una fenomenología de la actividad humana en relación con la naturaleza. Según su lectura de esta obra, lo característico de la actividad humana, conceptualizada como trabajo, es que media, regula y controla el metabolismo entre el ser humano y la naturaleza.<sup>20</sup> Sin embargo, el trabajo se realiza mediante instrumentos, es decir, cosas o conjuntos de cosas que el trabajador interpone entre sí mismo y el objeto sobre el que actúa, y que dirigen o canalizan su actividad hacia dicho objeto. El objeto o materia sobre el que trabaja el ser humano es una parte de la naturaleza. Esta parte de la naturaleza que es objeto o materia del trabajo puede haber sido más o menos transformada por el trabajo anterior de los seres humanos. Lo mismo ocurre con los instrumentos, que también son productos del trabajo sobre la naturaleza. Sin embargo, Marx considera que entre los instrumentos de un determinado periodo histórico hay que incluir todas las condiciones objetivas que son necesarias para llevar a cabo el proceso del trabajo, de manera que el planeta Tierra mismo es un instrumento universal de este tipo para el trabajo. El planeta Tierra tal como existe en la actualidad, con canales, caminos, talleres y extensiones de tierra intervenidas por el ser humano —muchas

---

<sup>19</sup> Angus encuentra esta ontología fundamentalmente en el primer tomo de *El Capital*. Cabe señalar que Marcela Venebra plantea algo similar en *op. cit.*, pp. 159-186.

<sup>20</sup> Ian Angus, *op. cit.*, p. 180.

de ellas erosionadas, fertilizadas o contaminadas— no sólo es materia y producto del trabajo: también es un instrumento de trabajo.

Angus denomina al planeta Tierra, en tanto que es instrumento, “medio ambiente construido” [*built environment*].<sup>21</sup> Este medio ambiente construido es una herramienta que se forma sin querer a través de la transformación constante del mundo a través de la actividad humana. Se forma sin querer porque es la totalidad acumulada de los productos del trabajo: el trabajo que le da origen tiene como propósito la formación de distintos productos particulares, y este trabajo puede obedecer a planes o propósitos determinados, pero lo que resulta de la suma de todos ellos no obedece a ningún plan o propósito.<sup>22</sup> En tanto que totalidad acumulada, el medio ambiente construido es una condición histórica que es efecto de todas las transformaciones que el ser humano ha llevado a cabo sobre el mundo en el pasado, por lo que se puede decir que se trata de una condición heredada por la humanidad en cada periodo histórico. Que esta acumulación no es necesariamente algo que siga la dirección del progreso o del perfeccionamiento de la capacidad humana para trabajar queda claro si se considera que el medio ambiente construido que cada generación recibe en herencia incluye también armas nucleares, contaminación y agotamiento de recursos naturales propiciados por generaciones anteriores.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 295-352, 393-444.

Al igual que Echeverría,<sup>24</sup> a quien me referiré en breve, Angus presta especial atención a la observación de Marx de que lo característico del trabajo humano es su excedente de fertilidad respecto de las necesidades del ser humano. Por un lado, el hecho de que el trabajo del ser humano pueda producir más de lo necesario para reproducir su propia vida hace posible la explotación, pues abre la posibilidad de apropiación de los excedentes del trabajo de otros seres humanos; por otro lado, hace posible la condición histórica del ser humano como sujeto social, pues su transformación del mundo por medio del trabajo excede lo que sería necesario para su reproducción y la satisfacción de sus necesidades, con lo que introduce un desequilibrio que llevará al ser humano a transformarse y a desarrollar nuevas necesidades.<sup>25</sup> Volveré sobre este punto más adelante, de la mano de Bolívar Echeverría.

Es importante destacar que, de acuerdo con el propio Marx, los instrumentos remiten a las relaciones sociales en las que los seres humanos trabajan.<sup>26</sup> En este sentido, el medio ambiente construido, entendido como la totalidad acumulada de objetos de la naturaleza que han sido transformados, no es la única condición histórica del ser humano. Lo son también las relaciones sociales a las que se refieren esas herramientas, relaciones sociales heredadas a través de distintos mecanismos de reproducción social, como la educación formal e informal, y de instituciones como la familia, la escuela, las leyes, el Estado, etc.

---

<sup>24</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de cultura*.

<sup>25</sup> Ian Angus, *op. cit.*, pp. 177-230.

<sup>26</sup> Carlos Marx, *El Capital I. Crítica de la economía política*, pp. 160-177.

De acuerdo con Marilena Chaui,<sup>27</sup> Marx plantea que las relaciones sociales se estructuran en un modo de producción que se caracteriza por una forma de división del trabajo y una forma de propiedad, es decir, de apropiación, colectiva o por parte de alguna clase, de alguno de los componentes del proceso de trabajo: materia del trabajo, instrumento de trabajo o trabajo mismo. En este sentido, el concepto de medio ambiente construido debe complementarse con el del conjunto de las relaciones sociales, que abarcan el modo de producción, con sus respectivas instituciones, inseparables de él.

Más arriba planteo que, como cualquier otro valor, el valor de cambio es un motivo para actuar, y que los motivos que una persona o grupo tienen para actuar de cierta forma en el mundo dependen de lo que puede hacer. Esto último a su vez depende de las características, variables históricamente, del mundo mismo y de la subjetividad misma. A lo primero remite el concepto de medio ambiente construido; a lo segundo las relaciones sociales, pues estas relaciones sociales son parte de la subjetividad histórica, según veremos en seguida. Ello significa que el medio ambiente construido y las relaciones sociales en las que vivimos explican, al menos en parte, que el valor de cambio aparezca como el tipo de valor más relevante en la actualidad. Por ello, la respuesta a la crisis civilizatoria en la que nos encontramos, y que es ante todo una crisis de nuestra manera de ejercer nuestra racionalidad práctica, debe considerar la transformación de estos dos aspectos de nuestra existencia.

---

<sup>27</sup> Marilena Chaui, "La historia en el pensamiento de Marx", en *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, pp. 149-174.

Los motivos que tiene el ser humano de la modernidad capitalista para interesarse cada vez más por el valor de cambio en detrimento del valor de uso provienen, entonces, de este medio ambiente construido y de las relaciones sociales que le dan forma a las actividades humanas que lo han producido. Conforme el proceso de acumulación primitiva se extiende y se despoja a más sectores de la población de la posibilidad de subsistir fuera de los mecanismos del mercado capitalista, conforme se extiende la mercantilización capitalista de cada vez más bienes, el intercambio mercantil a través del dinero se vuelve cada vez más indispensable para satisfacer más necesidades. En el contexto de una sociedad profundamente capitalista, una persona que no se interesa por el precio de las cosas (por el valor de cambio, medible en dinero) se ve impedida de satisfacer sus necesidades, o al menos de satisfacerlas por las vías socialmente aceptadas e institucionalizadas.

De manera que las acciones económicas de producción, venta, compra y consumo en las que cada persona lleva a cabo la matematización o formalización del valor son motivadas por el medio ambiente construido y por los seres humanos con los que tiene relaciones sociales directas o indirectas. Como toda posibilidad práctica, la posibilidad misma de actuar de una manera diferente de aquella que se desprende de interesarse ante todo por el valor de cambio (y, por consiguiente, la posibilidad de cambiar estas habitualidades) depende del mundo circundante. Sin embargo, este mundo circundante incluye al medio ambiente construido y a las relaciones sociales en las que vivimos, los cuales son a su vez productos de la actividad del ser humano. Dicho con otras palabras, lo que nos motiva y condiciona a actuar de la

manera que ha desatado la crisis es a su vez producto de nuestras acciones.

El mundo concreto en el que vivimos y las relaciones sociales que mantenemos con otros seres humanos nos motivan a conferir mayor interés al valor de cambio que al valor de uso y, por lo tanto, a vivir una vida dedicada al proceso de acumulación de capital propio o ajeno, dependiendo de la clase a la que pertenezcamos. Como trataré de mostrar un poco más adelante, esto es lo que motiva a los seres humanos de la modernidad capitalista a sacrificar sus vidas por la acumulación de capital, y la aceptación de este hecho es también lo que tienen en común los distintos *ethe* modernos descritos por Echeverría.

En este punto puede ser útil retomar el planteamiento de Marx sobre la manera en que el ser humano se autorrealiza socialmente a través de la transformación que lleva a cabo sobre las condiciones materiales de su existencia. De acuerdo con la lectura existencialista que Echeverría hace de Marx, el ser humano, como sujeto social o grupo, se autorrealiza al proyectar transformaciones de la naturaleza en el proceso del trabajo y luego incorporar esas transformaciones a sí mismo, que es parte de la naturaleza, en el proceso del consumo.<sup>28</sup>

Echeverría concibe el proceso de trabajo y de consumo como dos fases de un proceso comunicativo. De acuerdo con su planteamiento, la comunicación lingüística sería solamente una subespecie del tipo de comunicación que el ser humano establece al trabajar y consumir.<sup>29</sup> En el trabajo, el ser humano da forma al mundo; en el consumo, interioriza esa forma de una manera activa. La

---

<sup>28</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de cultura*, p. 56.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 85.

reproducción social tiene lugar, según este pensador, en una dinámica en la que, al transformar a la naturaleza para luego consumirla, el ser humano, como sujeto social o grupo, se da a sí mismo una determinada forma o identidad.

El sujeto social al que se refiere Echeverría es un grupo humano, cuyos miembros tienen identidades diferenciales y funciones contrapuestas o complementarias, en tanto que conjunto de individuos relacionados socialmente entre sí.<sup>30</sup> Así como no se puede entender lo que es una abeja aislándola de la colmena, así tampoco se puede entender lo que es característico de un ser humano aislándolo del grupo de seres humanos con los que tiene relaciones sociales. Lo que de acuerdo con Echeverría estaría en juego en el proceso de reproducción social a través del proceso de comunicación que se establece entre el trabajo y el consumo es la identidad del grupo y de los individuos sociales que forman parte de él. De acuerdo con la lectura que Echeverría hace de Marx, lo peculiar del comportamiento humano frente al de otros animales gregarios es que la determinación de la figura concreta de esta identidad social está entregada a su libertad.<sup>31</sup> En otras palabras, la reproducción de la especie humana es necesariamente política porque en este proceso está en juego la forma o figura concreta en que los seres humanos viven en sociedad.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Bolívar Echeverría, "El 'valor de uso': ontología y semiótica", en *Valor de uso y utopía*, pp. 165-166. Por "individuo" entenderé aquí la persona singular cuya identidad es inseparable de su pertenencia a una sociedad o sujeto social. Por esta razón Echeverría denomina a esta persona singular "individuo social". Bolívar Echeverría, *Definición de cultura*, pp. 17-68.

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 55 y 60.

Hay que observar que, en este proceso de reproducción social, los instrumentos juegan un papel central. Por ejemplo, el trabajo del panadero, que hace existir el pan, satisface de una manera particular la necesidad de alimento del ser humano. Siguiendo este ejemplo propuesto por Echeverría, podríamos decir que un grupo humano que se autorrealiza como un sujeto social que satisface su necesidad de alimento a través del pan (y no, por ejemplo, de la tortilla), grupo humano que incluye la identidad diferencial del panadero, es un tipo de ser humano particular. Sin embargo, los instrumentos del panadero, y la panadería como conjunto de todos ellos, abren para el sujeto social o grupo una serie de posibilidades para satisfacer su necesidad de alimento, a saber, todos los tipos de panes que se pueden elaborar con ellos. Y lo mismo podemos pensar del conjunto de las herramientas y de la tecnología disponible para ese grupo humano, conjunto que forma parte del conjunto más amplio que siguiendo a Angus hemos llamado “medio ambiente construido”:

Pero así como en la panadería están las posibilidades de realización del pan, así en el conjunto de los conjuntos de objetos dotados de una utilidad técnica, en el campo instrumental global del proceso de reproducción humana, encontramos, de una manera abierta y entrecruzada, todos los horizontes de satisfacción de necesidades que pueda imaginar el hombre.<sup>33</sup>

En la parte final de este capítulo me referiré a lo que es característico de la reproducción social y la autorreali-

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 66.



zación de grupos humanos en la modernidad capitalista. Antes de tocar ese punto conviene detenernos en una conceptualización del valor de uso, pues ello significa dirigir nuestra atención a lo que es constantemente sacrificado en el proceso de reproducción social de la modernidad capitalista.

### Valor de uso y valor intrínseco

Las consideraciones anteriores permiten comprender componentes estructurales de la historicidad del ser humano prestando especial atención a las actividades económicas del trabajo y del consumo. Dado que estas actividades se orientan por valores, conviene ahora detenernos brevemente a exponer algunas consideraciones conceptuales sobre qué signifique el concepto de valor y sobre algunas problemáticas asociadas con el fenómeno al que se refiere este concepto. Esto servirá para comenzar a profundizar en algunas de las implicaciones de la tesis de Echeverría de que el capitalismo exige el sacrificio de todo valor que no sea de cambio y del tipo de crisis de la racionalidad práctica suscitada por este sacrificio asociado con lo que hemos denominado “matematización” o “formalización” del valor del mundo de la vida.

En “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”,<sup>34</sup> Echeverría identifica el valor de uso con la forma que el trabajo imprime a la naturaleza al transformarla. De acuerdo con el planteamiento que Echeverría retoma de Marx, en el capitalismo, la “forma natural” del mundo, que corresponde a su valor de uso, queda subsumida

---

<sup>34</sup> Bolívar Echeverría, “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”, *op. cit.*, pp. 153-197.

en el proceso de valorización del capital. Con ello, la condición histórica misma del ser humano, su autorrealización a través del trabajo y del consumo, queda subsumida en este proceso de acumulación de capital. Lo anterior significa que, en la modernidad capitalista, la autorrealización del ser humano tiene el sentido de ser un sacrificio para la acumulación del capital: el fin del trabajo y del consumo consiste en el incremento del valor (de cambio) del capital acumulado.

Siguiendo esta idea, podríamos decir que, en el capitalismo moderno, el ser humano reduce a la naturaleza y se reduce a sí mismo a mero valor de cambio precisamente porque esta reducción es necesaria para el proceso de valorización del capital. Al trabajar, el ser humano moderno capitalista transforma a la naturaleza en un mero medio para incrementar el cúmulo de valor de cambio del capital; al consumir, se transforma a sí mismo con el mismo fin. El fin del trabajo y del consumo de la sociedad capitalista moderna es lucrar. Que el lucro sea en beneficio de las clases sociales que poseen capital, tierra o tecnología, y en detrimento de las clases desposeídas, no deja de ser relevante, pero va más allá del tema de este escrito. El punto es que la vida humana moderna capitalista se orienta en torno al fin de que la sociedad incremente el valor del capital, y a este fin contribuyen las clases sociales desposeídas con su trabajo y las propietarias con la reinversión de sus ganancias.

Según Echeverría, la liberación de la forma social natural de la existencia humana, que tendría lugar con el fin de la tiranía del capital gracias al comunismo, consistiría precisamente en

la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y que lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción.<sup>35</sup>

Si el protagonista de la historia de la modernidad capitalista es el capital y no precisamente el ser humano, ¿qué caracterizaría a una historia en la que el ser humano fuera el protagonista y viviera su propio drama?

Para esbozar una respuesta a esta cuestión, quisiera ampliar la noción de Echeverría de valor de uso con algunas observaciones de fenomenología del valor tomadas de Husserl y de Villoro. Desde estas perspectivas fenomenológicas, lo primero que se podría decir a este propósito es que el valor de uso no es solamente el objeto que resulta de darle una cierta forma a la naturaleza, sino un objeto precisamente valorado positivamente: un bien. Los objetos que resultan del trabajo pueden en principio también tener valor negativo, o simplemente no tener valor: en tal caso, no tienen valor de uso. Dado que un valor es un motivo para actuar de cierta manera, lo anterior quiere decir que el valor de uso es algo en un objeto que motiva a quien lo percibe o usa a que actúe de cierta manera respecto de dicho objeto. Una cuchara tiene un valor de uso en la medida en que motiva a quien la percibe, por ejemplo, viéndola o tocándola, precisamente a usarla de cierta manera para comer. Una cuchara es algo que se presta a ser usado para comer. Pero si la cuchara, como cualquier otro instrumento, nos motiva a que la usemos de cierta manera, ello se desprende de que es un medio para realizar otra cosa que valoramos positivamente: en este caso comer. Comer tiene valor en

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 196-197.

la medida en que es algo que estamos motivados a hacer. Sin embargo, decir que comer tiene un valor de uso es algo chocante, por decir lo menos, así que considero más adecuado llamarle a este tipo de valor, al menos provisionalmente, “valor intrínseco”. En todo caso, comer tiene un tipo de valor que no es de cambio y que remite al hecho de que es susceptible de ser objeto de deseo.

Los objetos valorados de manera positiva o negativa, los bienes o males, respectivamente, tienen cierta forma de manifestarse o de ser experimentados. En la concepción de Husserl, tenemos experiencia del hecho de que valoramos positivamente algo al disfrutarlo o al experimentar satisfacción al cuidarlo;<sup>36</sup> a esto añade Luis Villoro<sup>37</sup> que también tenemos experiencia de valorar positivamente algo al desearlo... y desear algo significa sufrir su carencia. En todo caso, la experiencia del valor tiene lugar en vivencias afectivas: sentimientos o emociones que aprehenden como positivos o negativos a los objetos o situaciones de los que tenemos conciencia perceptiva, evocativa, intelectual, o en términos fenomenológicos, “conciencia dóxica evidente”.<sup>38</sup> Por lo demás, valorar positivamente algo significa estar motivado para actuar

---

<sup>36</sup> Esta concepción se puede encontrar en las lecciones de ética de Husserl 1908 y 1914 (Edmund Husserl, *Introducción a la ética*) y en las de 1920 y 1924 (Edmund Husserl, *Lecciones sobre ética y teoría del valor [1908-1914]*), así como en textos del volumen XLII de *Husserliana*. (Edmund Husserl, *Husserliana XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass [1908-1937]*). Expongo y comento esta concepción dual en Esteban Marín-Ávila, *Sense and Uncertainty: A Phenomenology of Rational Actions in an Uncertain World*.

<sup>37</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor*.

<sup>38</sup> Este concepto técnico puede considerarse una ampliación del concepto de percepción, e incluye también la percepción de la ausencia —o del no ser— de algo, en el sentido en que podemos percibir que, por ejemplo, ahora no llueve. Véase Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*.

en el sentido de favorecer la existencia o preservación de dicho objeto; valorarlo negativamente significa estar motivado para actuar en el sentido de desfavorecer su existencia o preservación.

La expresión “valor de uso” tiene una connotación instrumental que habría que abandonar cuando se piensa más a fondo en los valores que cabe distinguir del valor de cambio. Cuando algo tiene valor como mero medio para la realización de un fin, tiene un valor derivado del valor que se atribuye a dicho fin. En el discurso marxista, el valor originario que se suele dar por supuesto es la satisfacción de necesidades: la cuchara es valiosa porque sirve para la satisfacción de una necesidad, que es la de comer, de manera que lo que es originariamente valioso es precisamente comer. Quizá también habría que matizar este concepto de necesidad para reservarlo, con Villoro, a aquellos objetos de deseo o bienes de los que no debe carecer nadie.<sup>39</sup> No todo lo que valoramos satisface una necesidad entendida de esta manera.

Incluso cuando se trata del valor que atribuimos a objetos en contraste con actividades, el concepto de valor de uso resulta insuficiente para expresar lo que apreciamos de los objetos participan en circuitos de intercambio en la lógica del “don”, como los regalos. De acuerdo con Godbout y Caillé,<sup>40</sup> es mejor designar el valor del don o de los regalos como “valor de lazo” porque deriva del lazo social al que sirven dichos objetos. No valoramos los objetos regalados precisamente porque sean susceptibles de ser usados de ciertas formas en las que encontramos disfrute, sino porque sirven para establecer, reforzar, mo-

.....  
<sup>39</sup> Luis Villoro, *op. cit.*

<sup>40</sup> Jaques Godbout y Alain Caillé, *El espíritu del don*, pp. 221-224.

dificar, etc., lazos sociales que son precisamente la fuente de su valor. Se podría decir que valoramos lo que damos y recibimos en la lógica del don porque valoramos las relaciones sociales que se establecen o fortalecen con estos intercambios. Dejo aquí abierta la cuestión de cómo se relacione este “valor del lazo” con el tipo de valor que corresponde a las cosas o situaciones que nos da satisfacción cuidar y que, como he argumentado en otro lugar<sup>41</sup> con base en observaciones de Husserl, son precisamente las cosas o situaciones que tiene sentido decir que amamos.

En suma, se puede decir que lo que tiene un valor que no es de cambio, o que no es meramente de cambio, es lo que se puede disfrutar, lo que se puede cuidar con satisfacción, o aquello cuya carencia se sufre. Algunas de estas cosas o situaciones tienen un valor de uso, pues su valor deriva de que sirven a fines que valoramos en sí mismos porque son susceptibles de ser disfrutados, porque cuidar de ellos nos proporciona satisfacción, o porque sufrimos su carencia. Tanto el valor de uso como el valor intrínseco son diferentes del valor de cambio.

El valor de cambio es el valor de una cosa o situación en relación con la posibilidad de ser intercambiada por otras cosas. Para que una cosa tenga valor de cambio, debe tener también un valor de uso o valor intrínseco para alguien. Para que tenga sentido cambiar unas cosas por otras, a través del trueque o del dinero —que es un objeto que funciona como equivalente universal en el trueque— es necesario que el objeto que obtenemos en el canje sea deseable para nosotros por contar con valor de uso o valor intrínseco, o que sea deseable para alguien más a quien pretendemos intercambiárselo por otra cosa

---

<sup>41</sup> Marín-Ávila, *Sense and Uncertainty...*, *op. cit.*

o por dinero. El dinero es a final de cuentas una cosa que sirve como medio de intercambio de todas las cosas que circulan en un mercado.<sup>42</sup> No obstante, el intercambio perpetuo de unas cosas por otras sólo puede tener sentido para alguien si con él obtiene más cosas con valor de cambio de las que tenía antes de iniciar la transacción. Cambiar perpetuamente cosas con valor de cambio sólo tiene sentido si con ello se pretende lucrar, es decir, obtener un cúmulo mayor de cosas o de dinero susceptible de ser cambiado por otras cosas o por dinero.<sup>43</sup>

### ¿Qué implica la sujeción del valor de uso y del valor intrínseco a la tiranía del capital?

Si consideramos que el mundo tiene para el ser humano un tipo de valor que no se reduce al valor de cambio y que abarca no sólo al valor de uso, sino también lo deseable por sí mismo, lo disfrutable por sí mismo y lo susceptible de ser cuidado con satisfacción, ¿qué caracterizaría a una historia humana en la que la transformación de la forma natural del mundo y de lo que tiene de valor no se subordinaran a la lógica del lucro y de la acumulación de capital? ¿En qué consistiría una historia en la que el ser humano fuera el protagonista en lugar del capital?

---

<sup>42</sup> En el término "cosa" incluyo a objetos ideales, como los registros de crédito o de deuda, que pueden y suelen funcionar como dinero. A este respecto véase, Joan González Guardiola y Josep Montserrat Molas, *Mercancía y deuda*, y David Graeber, *En deuda*.

<sup>43</sup> Desarrollé este concepto de valor de cambio desde una perspectiva fenomenológica, basada en el tomo I de *El Capital*, en Esteban Marín Ávila, "Capitalismo y Crisis de la Racionalidad...", *op. cit.*

Según lo que expuse más atrás, Echeverría planteó que una historia en la que el ser humano no se sacrificara por el capital consistiría en la transformación, a través del trabajo y del consumo, de la forma natural del mundo y de la subjetividad social, es decir, del valor de uso del mundo y de la identidad de los grupos humanos con las respectivas identidades de sus miembros. Podría agregar, considerando lo que he dicho sobre el valor que no es de uso, que lo característico de una historia en la que el protagonista no fuera el capital, sino el ser humano, sería que en ella el trabajo que transforma al mundo y el consumo que transforma a la subjetividad estarían motivados por valores distintos de los del valor de cambio, entre los cuales se debe incluir el valor de uso, pero también lo que he denominado valor intrínseco.<sup>44</sup>

Para reflexionar sobre lo que implica un proceso histórico semejante que se oriente por valores que no son de cambio, y por lo mismo, por motivos distintos del de lucrar por lucrar, podemos apoyarnos en una observación de Luis Villoro sobre el descubrimiento de nuevos bienes. En *El poder y el valor*, Villoro busca sentar las bases para una ética política que gire en torno a las ideas de que 1) el deber y las proposiciones normativas se basan en valoraciones, y de que 2) el deber político se corresponde con la realización del bien común. Esta ética política incluye una conceptualización fenomenológica del valor basada especialmente en planteamientos de Husserl y de Augusto Salazar Bondy, pero ampliada para incluir una explicación de la formación de consensos en torno al bien común.

---

<sup>44</sup> Marcela Venebra ha desarrollado descripciones sobre el trabajo no alienado que apuntan en esta dirección. Véase Marcela Venebra, *op. cit.*, pp. 159-186.



La observación que aquí quiero retomar de Villoro es en realidad simple, y a mi juicio, fácil de aceptar y justificar. Según Villoro, el deseo surge de la experiencia de sufrir una carencia. El sufrimiento de una carencia lleva a desear, pero la concepción de aquello de que carecemos enciende, a su vez, el deseo. “Es el deseo el que conduce a la razón que inflama, a su vez, el deseo”.<sup>45</sup> Para plantearlo en conceptos clásicos: cuando deseamos, ya sea esto mero apetito (agitación o sufrimiento de una carencia sin conciencia de lo que la satisface) o deseo propiamente dicho (apetito con conciencia del objeto que lo satisface), nuestro apetito o deseo nos motiva a concebir o precisar el objeto que lo satisficiera. Sin embargo, las representaciones o concepciones que han surgido de nuestro apetito o deseo son, a su vez, motivo para nuevos deseos que se dirigen a ellas. Por ejemplo, el deseo de no ser explotado y tampoco explotar a otros puede conducir a la concepción de una sociedad más justa, y esta concepción de una sociedad más justa se convierte entonces en objeto de deseo.<sup>46</sup> Valorar dicha sociedad más justa, significa, por ponerlo en estos términos, que lo que sentimos ante dicha posibilidad nos hace pensar que disfrutaríamos vivir en ella y/o que encontraríamos satisfacción en cuidarla, esto es, en emprender acciones para hacerla realidad y para conservarla una vez que exista.

Podemos conectar la observación de Villoro con la concepción de Echeverría de que el trabajo y el consumo conforman un proceso semiótico en el que el sujeto social se autorrealiza. El deseo transforma la realidad a

.....  
<sup>45</sup> Luis Villoro, *El poder y el valor*, p. 70.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 234.

través del trabajo, pero la realidad transformada se vuelve a su vez objeto valorado positivamente al ser deseada, disfrutada o cuidada con satisfacción. En la medida en que son deseados, nuestros planes o nuestras concepciones nos llevan a transformar la realidad para subsanar carencias, para materializar objetos de disfrute previamente concebidos, o para encontrar satisfacción en el cuidado de lo que amamos en ella; pero estos aspectos de la realidad que han sido transformados como resultado del trabajo, trabajo motivado por nuestras valoraciones, se vuelven a su vez objeto de valor para nosotros como consumidores. Es decir, los aspectos de la realidad que han sido transformados se vuelven objeto de deseo para los individuos sociales que carecen de ellos, de disfrute para quienes los gozan y de satisfacción para quienes los cuidan. Los motivos para producir no serían los mismos que los motivos para consumir, pero se encontrarían en una relación de comunicación o condicionamiento recíproco en un sentido dinámico.<sup>47</sup>

La tiranía del capital consiste en la subsunción de todo valor al proceso de valorización del capital y en el desinterés por todo valor que no sea de cambio. Esto implica el sacrificio de la forma natural del mundo y de la forma social natural de la existencia humana. En la modernidad capitalista, la forma que damos al mundo en el trabajo y la que nos damos a nosotros mismos en el consumo están motivadas por el afán de incrementar el valor de cambio del cúmulo de capital, es decir, por el afán de lucrar. El mundo de la modernidad capitalista nos motiva a hacer

---

<sup>47</sup> Se podría decir que se trata de una relación dialéctica, pero evito usar ese término para no introducir ambigüedades en el argumento derivados de la carga conceptual que suele asociarse con dicho concepto en la tradición marxista.

cosas que produzcan capital-dinero y a consumir cosas que han sido hechas para producir capital-dinero. En todo esto, la industria cultural y de la publicidad juega un papel importantísimo, pues es sin duda uno de los complejos institucionales que contribuyen a dar forma al deseo y a la valoración de los individuos sociales modernos, que trabajan de cierta manera particular, desinteresándose por todo lo que no sea el ingreso, y consumen ciertos tipos de objetos, a saber, los que la industria produce con el propósito de generar las mayores ganancias posibles.

Si cabe equiparar el capital con una forma de poder, podemos decir que en las sociedades capitalistas modernas se valora ante todo esta forma de poder. Como tal, este poder tiene su asiento en la clase de los propietarios capitalistas, pero tampoco le pertenece a esta clase en la medida en que sólo puede ser conservado si se emplea con el único fin de incrementarse. Dicho en otras palabras, aceptar en la práctica la modernidad capitalista, es decir, vivir “conforme al sistema”, significa supeditar todo deseo, disfrute o satisfacción al deseo de incrementar el cúmulo de capital que nadie disfruta de manera plena, capital cuyo cuidado en aras de preservarlo y desarrollarlo probablemente no proporcione a nadie ninguna satisfacción.

El hecho de que resulte difícil obtener bienes fuera del mercado capitalista motiva a orientar la vida de acuerdo con el valor de cambio y por lo tanto con la lógica del lucro. En una sociedad (hipotética) donde la mercantilización capitalista se hubiera extendido al máximo posible, sería irracional carecer de interés práctico por el valor de cambio. Quizá incluso se podría sostener que en ella sería irracional dejar de interesarse primordialmen-

te por el cálculo monetario, pues en caso de ignorar este principio no se podrían satisfacer las necesidades de subsistencia, como el alimento o la vivienda. Lo cierto es que la creciente mercantilización capitalista del mundo de la vida implica que nos veamos obligados a obtener dinero para subsistir, y ello significa que nos veamos obligados a interesarnos por el cálculo monetario en cada vez más aspectos de nuestra existencia. Al orientar nuestras vidas conforme a este interés por el valor de cambio en detrimento de los demás, contribuimos al proceso de valorización del capital.

Desde luego que la mercantilización capitalista del mundo no es absoluta y por ello tampoco lo es la tiranía del capital. Si es posible para una persona actuar racionalmente en contra de la motivación a orientarse en el mundo preeminentemente a partir de los precios de las cosas, ello se debe a menudo a que la persona en cuestión no comparte algunos de los deseos, promovidos por la industria cultural y de la publicidad, que se satisfacen con los bienes de consumo producidos por el capitalismo —como asistir al cine de las grandes cadenas o vestir ropa de marca— y porque puede satisfacer deseos alternativos —como formas de entretenimiento o de vestimenta cuyo consumo no genera lucro para nadie. Para los miembros de ciertos grupos, a menudo también es posible actuar racionalmente sin orientarse primordialmente por los precios de las cosas, pero sólo en la medida en que son capaces de transformar parte del medio ambiente construido que los circunda para satisfacer sus deseos de otras formas que no implican consumir bienes producidos con fines de lucro, disminuyendo con ello su complicidad con la lógica de la acumulación de capital. Ejemplo de esto último son algunas comunidades, como las indígenas neozapa-

tistas, en las que se procura satisfacer las necesidades de sus miembros mediante trabajo colectivo y/o formas de intercambio que no son precisamente capitalistas porque no siguen la lógica del lucro.

Estas y otras formas posibles de sustraerse a la tiranía del capital proceden en parte de formas de organización pre-capitalistas y en parte de nuevas inventivas. El argumento que reconstruyo aquí sólo pretende sugerir que hay una correlación entre la creciente mercantilización capitalista del mundo y una crisis de racionalidad práctica. Esta crisis consiste en que los seres humanos de la modernidad capitalista vivimos en un medio ambiente construido y estamos sujetos a relaciones sociales que nos motivan a sacrificarnos por la acumulación de capitales que no son objeto de disfrute ni de ninguna otra clase de valor intrínseco.

### Reflexiones sobre el *ethos* barroco de la modernidad capitalista y la conciencia de otras realidades posibles

En apartado anterior, he seguido y ampliado con consideraciones de fenomenología del deseo y el valor la idea de Echeverría de que la modernidad capitalista implica el sacrificio de la forma natural social de la existencia humana y con ello una reducción de la identidad del sujeto social humano. En dichas condiciones, los grupos de seres humanos sólo pueden autorrealizarse como instrumentos para el incremento de capital: el sentido de que las personas trabajen es ante todo incrementar su capital o el capital de otros; el sentido de que consuman es también ante todo incrementar capital. Como mencionaba antes, este sacrificio alcanza también a la clase

capitalista, pues el tipo de poder del que se beneficia precisamente al poseer capital tiene que ser usado ante todo para incrementarlo, lo cual significa que sólo puede incidir en la transformación del mundo con el fin de producir más capital y con ello más de este tipo de poder fetichista. De ahí que Marx insista una y otra vez en que el verdadero agente detrás del capitalista es el capital, y que el capitalista es “el capital personificado”.<sup>48</sup>

Echeverría describe algunos tipos ideales de subjetividades sociales históricas que se autorrealizan sobre la base de la aceptación del sacrificio que impone la modernidad capitalista. Se trata de tipos ideales complementarios de la ética protestante que Weber identifica como espíritu del capitalismo: formas de autorrealización —de grupos e individuos integrantes de dichos grupos, con identidades diferenciales— que se basan en la aceptación, en la conducta, de que la civilización sólo se puede mantener y reproducir con el sacrificio de todo valor de uso. Si ampliamos el concepto de valor de uso conforme a lo que discutimos en las secciones anteriores, podríamos decir que los *ethe* modernos descritos por Echeverría suponen la aceptación del sacrificio de toda clase de bienes cuya producción y consumo no sea susceptible de generar lucro y con ello de incrementar capitales. Entre ellos hay que incluir bienes con valor de uso y con el tipo de valor que hemos llamado “intrínseco”.

Recordemos que lo que Weber denomina “espíritu del capitalismo” es un concepto histórico que se refiere a una ética o doctrina práctica sobre cómo hay que vivir [*Lebensführung*] vinculada a ciertas doctrinas y prácticas religiosas protestantes ascéticas. Según Weber, esta ética protestante se habría desarrollado con independen-

---

<sup>48</sup> Carlos Marx, *op. cit.*

cia del capitalismo, por razones puramente espirituales, pero habría servido de revulsivo para el desarrollo del capitalismo moderno occidental.<sup>49</sup> Lo que caracteriza a esta ética protestante es la idea de que el individuo tiene una obligación religiosa de aumentar su riqueza para con ello llevar a cabo la obra de Dios en la Tierra y salvarse. En todo caso, para la ética protestante, el fin de la reinversión de la riqueza no es la satisfacción de necesidades materiales, sino ganar cada vez más dinero, evitando austeramente todo disfrute.<sup>50</sup> Se trata de una forma de conducir la vida que es irracional desde el punto de vista de la felicidad personal: en ella el fin de ganar dinero está desprovisto de cualquier aspecto eudemonista o hedonista.<sup>51</sup>

En suma, para Weber, aunque la ética protestante obedece a motivaciones puramente religiosas, tiene una afinidad con el capitalismo que llevó a que este último haya prosperado de manera exponencial en lugares donde sus poblaciones la practicaban, como en el norte de Europa Occidental y en la antigua Nueva Inglaterra.<sup>52</sup> A esto hay que agregar que, como el propio Weber señala,<sup>53</sup> el capitalismo ya desarrollado exige de los individuos que viven en él que se comporten de dicha manera. Las reglas del juego del sistema capitalista motivan a que quienes viven bajo este sistema actúen de manera similar a los grupos protestantes descritos por Weber, aun cuando no compartan sus creencias religiosas.

---

<sup>49</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pp. 92-100.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 90-91.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 108-109.

Echeverría retoma el planteamiento de Weber, que denomina *ethos* “clásico” o “neoclásico” e introduce matices y desarrollos ulteriores. Uno de estos desarrollos parte de la observación del hecho de que ciertas formas de racismo, que Echeverría identifica con el concepto de “blanquitud”, derivan de la identificación del espíritu del capitalismo con actitudes, gestos y rasgos fenotípicos visibles de los grupos étnicos en los que se desarrolló la ética protestante que recién he mencionado.<sup>54</sup> Sin embargo, para el tema que ahora nos ocupa es más relevante destacar su complejización de la problemática del espíritu del capitalismo al introducir otros tres tipos ideales históricos: el *ethos* barroco, que se correspondería con una doctrina práctica sobre cómo hay que vivir que surgió con la aparición del capitalismo global en el mundo del mediterráneo y en América Latina a partir de la última década del siglo xv; el *ethos* romántico, que se correspondería con el auge de los nacionalismos y tendría una de sus expresiones más radicales en el Nacionalsocialismo; y el *ethos* realista, que se correspondería con la fase Norteamericana, profundamente pragmática, de la consolidación de la modernidad capitalista. Los cuatro *ethe* descritos por Echeverría obtienen sus nombres de los estilos artísticos predominantes en los periodos históricos en los que nacieron. Tienen en común una cierta afinidad con el capitalismo, o para decirlo de manera más precisa, son doctrinas prácticas sobre cómo hay que vivir, las cuales aceptan que la lógica que rige al mundo es la de la modernidad capitalista y que no es posible vivir sin afanarse por aumentar la riqueza en la forma de capital.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Bolívar Echeverría, “Imágenes de la blanquitud”, en *Modernidad y blanquitud*, pp. 57-86.

<sup>55</sup> Bolívar Echeverría, “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, *op. cit.*, pp. 168-171.



Al igual que los otros tres *ethe* descritos por Echeverría, el *ethos* barroco, que como ya mencioné toma su nombre de la corriente artística correspondiente y que tiene una larga historia en América Latina, no implica una toma de posición revolucionaria frente a la realidad. Por el contrario, supone la aceptación, en la conducta, del hecho de la modernidad capitalista. En otras palabras: el sujeto que vive conforme a la ética barroca acepta el hecho que hay que trabajar y consumir para el capital.

Lo que le confiere a la subjetividad barroca un perfil subversivo es que resignifica lo que se produce y consume en la modernidad capitalista. La ética barroca consiste en trabajar como se puede trabajar en el capitalismo y consumir lo que se puede consumir en este sistema, pero hacerlo para crear otra realidad inventada, actuada, que restaure la forma natural de la existencia social del ser humano y con ello el disfrute, deseo o cuidado de bienes con valores que no sean de cambio.

Los ejemplos que Echeverría pone de *ethos* barroco suelen ser reivindicaciones de formas de vida tradicionales que inevitablemente crean nuevas formas culturales, como el guadalupanismo, que en sus orígenes reivindicó y reinventó, mediante la codigofagia de la cultura cristiana europea, una práctica religiosa mexicana que había sido destruida por la conquista y colonización española.<sup>56</sup>

En cualquier caso, me gustaría sugerir que el barroquismo puede ser una forma de resistencia a la modernidad capitalista en el terreno del valor, esto es, que puede ser una forma de reivindicar el deseo y el disfrute por sí mismos, así como la satisfacción de cuidar de bienes distintos

---

<sup>56</sup> Bolívar Echeverría, "Meditaciones sobre el barroquismo", en *Modernidad y blanquitud*, pp. 183-208.

del tipo de poder que acompaña a la posesión de capital. Sólo porque es capaz de resignificarlos de manera quijotesca, la subjetividad barroca desea, disfruta y encuentra satisfacción en los objetos y situaciones del mundo mercantilizado que la rodea.

Si partimos de que vivir en la modernidad capitalista implica estar motivado a comportarse de modo tal que el valor de cambio interesa más que cualquier otra clase de valor y de que con ello se empobrecen nuestras posibilidades de actuar con sentido, ¿qué cabe hacer frente a un sistema que nos motiva así? Vivir en la medida de lo posible, y conforme a las restricciones que impone la mercantilización capitalista, una vida conforme al valor que no es de cambio... ¿no es vivir una vida barroca? La ética barroca consiste en asimilar la modernidad capitalista para militar contra ella. Como Alonso Quijano, el personaje que en su locura se identifica como el Quijote, el sujeto barroco se figura que esta modernidad no es lo que parece, sino una obra de encantamiento.<sup>57</sup>

El sujeto barroco contribuye al proceso de valorización del capital al trabajar y consumir de conforme a lo prescrito por el sistema. Para sobrevivir, trabaja donde hay que trabajar y consume lo que la sociedad capitalista le ofrece. Sin embargo, este tipo de sujeto no se sacrifica por otro mundo, como dicta la ética protestante clásica. Tampoco se sacrifica porque piense que el capitalismo es el único sistema social posible, como quien vive conforme al *ethos* realista, ni porque piense que sacrificarse por el capital es hacerlo por una comunidad nacional, como el sujeto moderno romántico.<sup>58</sup> El *ethos* barroco es una

---

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> Echeverría, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)", *op. cit.*, pp. 168-171.

forma de escapismo de la realidad moderna capitalista, pero se trata de un escapismo histriónico, que tiene lugar a través de acciones. Ante el surgimiento de la España mercantil, don Quijote no se limitaba a “creer” que los molinos de viento eran gigantes, sino que cabalgaba hacia ellos para combatirlos y sus interacciones con otros personajes suscitaban duelos y dinámicas propias de las novelas de caballerías que de otra forma no habrían tenido lugar. De manera semejante, quienes hoy viven en la modernidad capitalista del siglo *xxi* conforme al *ethos* barroco buscan escapar de ella al actuar como si no fuera lo que es: un sistema que exige el sacrificio de toda forma de vida que se oriente por valores que no sean de cambio.

Otra figura barroca que desfila en los escritos de Echeverría es Malintzin, la famosa lengua que medió entre Hernán Cortés y Moctezuma y que jugó un papel crucial en la conquista española del Imperio Mexica. Echeverría retoma la idea de Tzvetan Todorov de que Malintzin es “el símbolo del mestizaje [cultural] entendido como afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno”.<sup>59</sup> Lo que caracteriza a la ética barroca, ejemplificada aquí en la conducta del personaje popularmente conocido como la Malinche, es precisamente el mestizaje cultural en el cual quienes se ven obligados a asimilarse a la modernidad capitalista, lo hacen interviniendo activamente en este proceso al sacrificar sus códigos culturales y asimilar los de la cultura dominante, pero resignificándolos. En ese sentido hay que entender el proceso mediante el cual las culturas americanas se vieron forzadas a asimilar una Europa que

---

<sup>59</sup> Tzvetan Todorov, citado por Bolívar Echeverría, *Modernidad de lo barroco*, p. 25.

a pesar del humanismo de los proyectos evangelizadores y de las buenas intenciones de la Corona, *respetaba el universalismo abstracto de la iglesia católica, pero sólo a condición de la circulación mercantil de los bienes; más allá de este límite, lo usaba como simple pretexto para la destrucción del Otro*.<sup>60</sup>

De acuerdo con Echeverría, lo que caracterizó a Malintzin en los años en que fungió como única intérprete entre los españoles y los aztecas fue precisamente mediar, mintiéndoles a unos y a otros, entre dos elecciones civilizatorias contrapuestas, la de los pueblos americanos y la de las sociedades de la Europa mercantil del siglo XVI, cuya unificación económica había madurado al punto de pretender expandirse por todo el mundo.<sup>61</sup> La traducción que lleva a cabo Malintzin era en cierta forma imposible, y por lo tanto, mentirosa, porque apuntaba a algo que no existía aún, a saber, una tercera civilización donde las dos anteriores pudieran entenderse y convivir.

La actitud barroca de Malintzin tiene sus raíces en el conflicto, común a todas las culturas, pero extremo en la circunstancia histórica en la que se desarrolló, entre “la tendencia xenofóbica a la endogamia y la tendencia xenofílica a la exogamia”.<sup>62</sup> Este conflicto atraviesa y estructura la historia de América Latina desde su incorporación forzada a la modernidad capitalista. Echeverría hace notar que Malintzin logró evitar por un tiempo la guerra, es decir, el estallido del conflicto entre Cortés y Moctezuma, pero finalmente fracasó. Con su actitud prefiguró

---

<sup>60</sup> Bolívar Echeverría, *ibid.*, p. 24. Las cursivas son mías.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 28.

la ética barroca que habrá de persistir, coexistiendo con otras éticas, en la modernidad de América Latina.<sup>63</sup>

Para decirlo de nuevo: lo que caracteriza al barroquismo como doctrina práctica sobre cómo hay que vivir es la búsqueda de afirmar las identidades de las humanidades singulares que han sido derrotadas y conquistadas por la modernidad capitalista europea, pero asimilándose precisamente a esta modernidad. Esta asimilación no es una aceptación pasiva de la modernidad capitalista, pues al mismo tiempo busca reivindicar los valores de uso e intrínsecos de las humanidades conquistadas. En todo caso, el mestizaje entendido de esta manera no consiste en una mezcla de culturas, sino en una actividad, a saber, en la codigofagia: la apropiación activa de códigos culturales ajenos, una apropiación que está atravesada por relaciones de poder. Añadiría que, dado que los códigos culturales dominantes en la modernidad son los que proceden de los centros del sistema mundo, la ética barroca es una forma de apropiarse de un mundo cultural crecientemente mercantilizado y estandarizado para reivindicar otra clase de valores, así como una forma de resignificar el tipo de trabajo y de consumo que nos vemos obligados a llevar a cabo en tanto que vivimos bajo las reglas de juego del capitalismo.

¿Puede el *ethos* barroco —al reorientar la acción hacia el deseo, el disfrute y el cuidado de otros bienes distintos del poder de poseer capital— llevar fuera de la modernidad capitalista? Responder a esta pregunta supondría, entre otras cosas, reflexionar sobre si el *ethos* barroco puede conducir a las posibles salidas que, como cualquier estado de cosas social, podría tener el estadio

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 25.

actual de la modernidad capitalista en la medida en que se vuelva insostenible: la reforma, la reacción, la revolución o la barbarie;<sup>64</sup> es decir, supondría reflexionar sobre si el *ethos* barroco puede dar paso a otras actitudes que ya no supongan la aceptación en la práctica de la modernidad capitalista.

En todo caso, ante la creciente mercantilización capitalista del mundo de la vida, actuar conforme a cualesquiera otros motivos distintos del autosacrificio en aras de la acumulación de capital propio o ajeno es ya una forma de barroquismo. Buscar sentido en el deseo, disfrute o cuidado de bienes que no sean reducibles a su valor de cambio implica ya subvertir con acciones la matematización del valor que es propia de la modernidad capitalista. Pues de acuerdo con lo que expuse al inicio del capítulo, la crisis moderna de la racionalidad práctica asociada con la matematización del valor —esto es, con el desinterés práctico por todo valor que no sea cuantificable en términos monetarios— no procede de una actitud teórica, sino práctica.

El hecho de que no sacrificarse por un poder fetichista sea una forma de locura —a saber, locura quijotesca— dice mucho de nuestros tiempos. Falta ver si la subversión de la matematización del valor que puede tener lugar mediante la actitud barroca de perseguir otros valores distintos del de cambio es un gesto estéril o si puede dar pie a una nueva realidad. A pesar de ello, quiero concluir destacando que es propio del barroquismo sembrar dudas sobre la solidez de lo real.

---

<sup>64</sup> Echeverría expone estas posibilidades, en abstracto, en “A la izquierda”, en *Las ilusiones de la modernidad*, pp. 31-32.

La teatralidad inherente a la obra de arte barroca sería entonces una teatralidad específicamente diferente, precisamente una teatralidad absoluta, porque, en ella, la función de servicio respecto de la vida real, que le corresponde al acontecer escénico en cuanto tal, ha experimentado una transformación decisiva.

[...]

Al descubrir una legalidad propia, una necesidad o una “naturalidad” en algo tan falto de fundamento, tan contingente e incluso improvisado como es un mundo puesto en escena, la teatralidad absoluta invita a invertir el estado de cosas y plantear, al mismo tiempo, la legalidad del mundo real como una legalidad cuestionable; descubre que ese mundo es también, en el fondo, esencialmente teatral o escenificado, algo que en última instancia es también, él mismo, contingente, arbitrario.<sup>65</sup>

Si el barroquismo nos permite tomar consciencia de que las reglas de juego de la modernidad capitalista son cuestionables, así como de la contingencia y arbitrariedad de esta realidad misma, entonces quizá adoptar una forma de vida barroca —que implica desear, disfrutar y cuidar por sí mismos toda clase de bienes con valores que no sean de cambio— pueda ser cuando menos una manera de seguir siendo conscientes de que otras realidades son posibles. Tomar consciencia de que la realidad puede ser de otra manera no equivale a actuar en el sentido de reformarla o de transformarla radicalmente mediante la revolución, pero es una condición de necesaria para ello.

---

<sup>65</sup> Bolívar Echeverría, “Meditaciones sobre el barroquismo”, *op. cit.*, pp. 187-188.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (1994). *Dialéctica de la Ilustración* (trad. Juan José Sánchez). Madrid: Trotta.
- Angus, Ian H. (2021). *Groundwork of Phenomenological Marxism: Crisis, Body, World*. Lanham/Boulder/Nueva York/Londres: Lexington Books.
- Chauí, Marilena (2006). “La historia en el pensamiento de Marx”. En: Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González, comps., *La teoría marxista hoy problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, pp. 149-174.
- Dussel, Enrique (2000). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Echeverría, Bolívar (1987). *Las ilusiones de la modernidad*. México: Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Definición de la cultura*. México: Itaca/FCE.
- Echeverría, Bolívar (2016). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.
- Echeverría, Bolívar (2017). *El discurso crítico de Marx*. México: FCE/Itaca.
- Edmund Husserl (2013). *Husserliana XLII. Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der*



- Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, editado por Rochus Sowa y Thomas Vongehr. La Haya: Springer.
- Godbout, Jaques y Alain Caillé (1997). *El espíritu del don* (trad. Eliane Cazenave-Tapie). México: Siglo XXI.
- González Guardiola, Joan y Josep Montserrat Molas (2017). *Mercancía y deuda. Aportaciones de una fenomenología del dinero a la fundamentación de la teoría monetaria*. Morelia, México: Jitanjáfora/Silla vacía.
- Graeber, David (2021). *En deuda. Una historia alternativa de la economía* (trad. Joan Andreano Weyland). Barcelona: Ariel
- Horkheimer, Max (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Husserl, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero* (trad. José Gaos y Antonio Ziri6n). México: UNAM/FCE.
- Husserl, Edmund (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (trad. Jacobo Mu6oz y Salvador Mas). Barcelona: Editorial Crítica.
- Husserl, Edmund (2020). *Introducci6n a la 6tica* (trads. Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis Rabanaque). Madrid: Trotta.
- Husserl, Edmund (2023). *Lecciones sobre 6tica y teoría del valor (1909-1914)* (ed. y trad. de Mariano Crespo, intr. de Ignacio Quepons). Comillas/México: Universidad Pontificia Comillas/UNAM.
- Marcuse, Herbert (2001). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada* (trad. Antonio Elorza). Barcelona: Ariel.

- Marín Ávila, Esteban. (2023). "Capitalismo y Crisis de la Racionalidad. Reflexiones Fenomenológicas sobre Mercantilización, Matematización del Valor y Desinterés por el Mundo de la Vida". En: *Phainomenon. Journal of Phenomenological Philosophy*, volumen 35, número 1, de Gruyter (mayo de 2023), pp. 101-124.
- Marín-Ávila, Esteban (2025). *Sense and Uncertainty. A Phenomenology of Rational Actions in an Uncertain World*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Marx, Carlos. (2014). *El Capital I: Crítica de la economía política* (trad. Wenceslao Roces). México: FCE.
- Venebra, Marcela. (2023). *Fenomenología de la sangre. Cuerpo propio y cuerpo otro*. Buenos Aires: SB editorial.
- Villoro, Luis. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México: El Colegio Nacional/FCE.
- Wallerstein, Immanuel. (1988). *El capitalismo histórico* (trad. Pilar López Máñez). México: Siglo XXI.
- Weber, Max. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (trad. Francisco Gil Villegas). México: FCE/UNAM.

## CASTORIADIS Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO

*Sergio Espinosa Proa*

### Lo más terrible

Entre el *Prometeo encadenado* de Esquilo (460 a. C.) y la *Antígona* (443 a. C.) de Sófocles, es posible localizar una caracterización —más que una mera definición— del ser humano. Que el hombre sea Conciencia de la Muerte —a diferencia de animales y de dioses— lo hace, en principio, extraño a sí mismo (y extraño al mundo). Conciencia del límite absoluto, y no transgresión u olvido. Cornelius Castoriadis (1922-1997) se ha demorado en la distancia que media entre una y otra tragedia:

El hombre de Esquilo recibió la enseñanza de Prometeo con respecto a su ser mortal, compensando el peso insostenible de este saber con las “esperanzas ciegas”. El hombre de Sófocles sabe que es mortal y que esta determinación fundamental resulta insoslayable. [...] En un cuarto de siglo, el autoconocimiento griego pasa de la idea de una antropogenia divina a la idea de autocreación del hombre.<sup>1</sup>

Se trata, a pesar de su paralelismo, de una respuesta radicalmente diferente dada a una misma pregunta. La de Esquilo pertenece aún a un horizonte mítico-religioso: para aceptar la mortalidad, el hombre precisa un remedio, un don de los dioses; la de Sófocles, producida en un efervescente medio democrático, asume la mortali-

---

<sup>1</sup> Cornelius Castoriadis, “Antropogenia en Esquilo y autocreación en Sófocles”, en *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto*, p. 39.

dad menos como un castigo que como una oportunidad. Un tanto de pasada, Castoriadis arremete contra Heidegger, cuya interpretación ejerce “tremenda violencia” sobre el texto de Sófocles. Los epítetos empleados contra el alemán son cualquier cosa menos mesurados: frágil, artificial, increíble, monstruoso, ignorante, arbitrario, absurdo, impertinente... Es, en una palabra, la interpretación de un nazi. Muy comprensible, porque, a lo largo de su obra, Castoriadis afirma una y otra vez la existencia del régimen democrático como el resultado mismo de la autocreación de los hombres libres. Aunque comparte con Vernant, Detienne y Vidal-Naquet una pareja aversión por Heidegger, les reclama su tendencia a reconocer en la historia griega una especie de fatalidad.

Lo característico de los griegos es la autoinstitución, la alteración de sí mismos, que es perpetua y no obediencia a las tradiciones. Esto no lo pueden ver los estructuralistas. Pero si leemos bien a Esquilo y a Sófocles, saltará a la vista el corte entre lo animal, lo divino y el hombre. No encontraremos, como sí se podrá hacer entre los judíos, los hindúes, los chinos o los americanos, una circulación de figuras semejantes. Para los griegos no ocurre así; ser humano equivale a *no ser* ni animal ni divino. Ello involucra un origen absoluto y radical. El pasaje es abrupto. Pero, mientras que en Esquilo este paso es traumático y exige una reparación divina, en Sófocles ya sólo hay sitio para una autoafirmación de lo humano. ¡Solitos podemos! Porque tampoco requerimos a un Dios que nos dé órdenes sobre lo que hay o no hay que hacer. Nadie, ni la naturaleza, ni la divinidad, nos dicen por dónde ir. Estamos radicalmente solos. Y esto tendrá una notable repercusión en todos los aspectos de la vida. Por atender a lo más relevante: el hombre, con sus poderes crecientes, no podrá asegurar nunca ningún progreso moral.

El bien y el mal acompañaron siempre al hombre, y lo acompañarán permanentemente; serán siempre los dos polos que orientarán alternativamente sus pasos. El lector del siglo xx no tendrá ninguna dificultad para hacer suya esta concepción del poeta, habiendo tenido la experiencia de veinticinco siglos llenos de obras grandiosas y de monstruosidades criminales, las peores de las cuales se realizaron en nombre del bien y de la felicidad del hombre, en este mundo como en el otro.<sup>2</sup>

El hombre no es un animal, y menos aún un dios, pero necesita a ambos para conocer sus propios límites —y definirse a partir de ellos. En este punto deja Castoriadis su análisis. Ser humano consiste en auto-instituirse, es decir, en auto-limitarse —en señalar momento a momento qué está permitido y qué está prohibido—, pero no puede prescindir de una legalidad capaz de, sin que necesariamente sirva de modelo a imitar, trascenderlo. Esquilo vacila entre la humanidad prehumana y la intervención de los dioses, pero Sófocles ya arranca del hecho bruto de la autonomía: ella no es ni buena ni mala, en un sentido moral, y sin embargo abriga en sí misma la posibilidad de no autodestruirse. *Pollà tà deinà...*

### Pulso con el tiempo

Nada, ni natural ni sobrenatural, se crea —se altera y se modifica— a sí mismo; sólo nosotros, los humanos. ¡Un arma de doble filo! El hombre no es; deviene, llega a ser lo que es. Pero semejante idea, completamente griega, fue

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 37.

sepultada muy pronto; la derrota de Atenas en el Pelopone-so terminará dándole la razón a Platón: nunca sabemos —o aprendemos— nada que ya de antemano no supiéramos. La pregunta, obvia, desea interrogar por la especificidad de esta sociedad griega. ¿Podría darse otra vez esta potente emergencia de la creatividad? ¿Se ha dado ya? ¿Qué se necesita para asegurar su resurgencia? Pero antes tendríamos que abordar otra cuestión preliminar: ¿de verdad somos incapaces de aprender algo nuevo, fontanalmente nuevo? Castoriadis lo da por descontado: ni la lengua, ni el pensamiento, van a ser dados ni por Natura ni por Dios; son sacados enteramente de la manga. El ser humano es el único ente conocido que se inventa a sí mismo. “El hombre no *tiene* la lengua y el pensamiento; se los ha otorgado, los ha creado para sí mismo, se los ha enseñado a sí mismo”.<sup>3</sup> Percibimos al punto la importancia de aprender lo Desconocido, de partir de él. No se va, en una vida humana, de lo conocido para eliminar lo desconocido, sino de éste para ampliar y modificar y alterar lo conocido. La inversión es espectacular, por sus efectos. Los dioses, pobres, ellos no cambian, no aprenden; en eso son iguales a los animales. Ambos son infinitamente predecibles. De ellos no se puede esperar nada nuevo. En este sentido, y sólo en éste, los seres humanos son los únicos entes sobrenaturales que existen, porque son los únicos que se hacen a sí mismos.

A ello apunta el famoso coro de *Antígona*; no se puede saber por anticipado si lo que surgirá será un portento o un monstruo. ¡El hombre da miedo! Semejante concepción choca evidentemente con las versiones naturalistas y teológicas al uso. Y también se enfrenta a una noción

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 46.

sumamente limitada de lo que sería la creatividad: aquella que sólo busca incrementar la acumulación y la ampliación del consumo de objetos. El capitalismo no tiene lógica alguna, no existe necesariamente, en obediencia a una presunta racionalidad inmanente o a una imposición trascendente. Si es producto de la imaginación, lo será como una de sus manifestaciones más miserables; no tiene chiste. Producir más y con más eficiencia, ¿para qué? Castoriadis lo analiza como haría un auténtico psicoanalista: lo que quiere el capitalismo es dominar, pero ya ha perdido desde hace mucho tiempo el sentido final de ese dominar. Producir por producir desemboca en una eliminación de lo humano en la producción misma.

El capitalismo es el régimen que apunta a incrementar por todos los medios la producción [...] y a disminuir por todos los medios sus *costos*. [...] ni la destrucción del medio ambiente, ni el aplastamiento de vidas humanas, ni la fealdad de las ciudades, ni la victoria universal de la irresponsabilidad y del cinismo, ni el reemplazo de la tragedia y de la fiesta popular por el folletín televisado están tenidos en cuenta en este cálculo.<sup>4</sup>

Salvajismo puro, ni siquiera barbarie. No importa demasiado que se empleen aquí y allá expresiones racistas y evolucionistas, porque es inmediatamente comprensible lo que Castoriadis quiere decir: que el imaginario capitalista refleja y se funda en una pobreza consternante. En modo alguno remite a la racionalidad, sino al raquitismo; es una forma mórbida, debilitada, parasitaria, de existencia. Lo es desde el momento en que la vida humana no es

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 98.

medida por la Razón, o por el Deber, sino por la exuberancia de eso que Castoriadis denomina *imaginación radical*: una fuerza de creación que jamás es por completo asignable a entidades divinas o a potencias físicas. En consecuencia, es inútil deducirla de otra cosa o explicarla invocando otras condiciones; se trata del modo de existencia, de la Ontología propiamente Metafísica, de lo humano en cuanto tal.

La sentencia hegeliana que afirma o presupone la equivalencia (dialéctica) de lo real y lo racional ni siquiera requiere ser refutada, porque, muy por encima de ellos, se encuentra un tercer reino: el de lo Imaginario. Reducir lo humano a la escala de la Razón ha sido el flagrante error de la Ilustración —aunque también del Idealismo (y no digamos nada del Positivismo). La Imaginación no permite ser valorada por otra cosa; no es una función que sirva o estorbe a la vida. En este punto, Castoriadis converge con el Surrealismo, con el Georges Bataille de la Soberanía, con el Von Balthasar de la Gloria. La Imaginación no es inteligible ni justificable por su alta, baja o nula funcionalidad, exactamente igual a la gratuidad bajo la cual se despliega la energía del Sol. Es pura donación, lo que significa que no espera reciprocidad de nada ni de nadie. Pero, para Castoriadis, dicha energía es pulsátil: a un período de creatividad le suceden largos y sombríos períodos de decadencia. Una vez creadas, las instituciones se enfrían y reaccionan contra la potencia instituyente. ¿Por qué y cuándo ocurre esto? No lo sabemos, la pulsación resulta literalmente inexplicable. “No hay leyes que rijan el imaginario radical, sus fases de plenitud o sus fases de evanescencia”.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 110.



Al querer explicarlo, Spengler se ha quedado tan corto como Hegel. No hay leyes, pero podemos advertir que la Imaginación se muestra totalmente soberana cuando rebasa los territorios de la Razón, que apenas podría no ser instrumental. Para ese exceso, sigue siendo bastante apropiado designarlo —etimológicamente— como lo poiético; el resto constituye, por contraste, sólo *lo que hace falta*. Hay tiempos en que el mundo se achica a esto último, tiempos en donde lo poiético se subordina a lo útil. Son los nuestros. Por qué sucede esto es algo que Castoriadis no justifica adecuadamente. Pero ocurre, y ante semejante invierno sólo podemos esperar que, como en primavera, vuelvan a abrirse todas las flores.

### El vector poiético

El principal problema que veo delinearse en el horizonte del pensamiento de Cornelius Castoriadis es su desconfianza respecto de la naturaleza; ella ocupa un lugar similar, aunque simétrico, al que recubren los dioses. Escasamente será la presente una reserva gratuita; hay buenas razones para ello. No puede confiar en la naturaleza porque ésta impediría la eclosión de una imaginación verdaderamente radical y autónoma: auténticamente libre. Lo cual suena, a cualquier oído filosófico, decididamente kantiano. Pensar que las instituciones esenciales de los hombres —del lenguaje al Estado, del signo al símbolo, de la religión al Arte— provienen o bien de Dios o bien de la Naturaleza no modifica los términos nucleares de la ecuación: el resultado será, en ambos casos, la heteronomía. “La autonomía, o sea la plena democracia y la aceptación del otro, *no* forman parte de la pendiente

natural de la humanidad. Ambas encuentran obstáculos enormes”.<sup>6</sup> Ni la democracia, ni la filosofía, son parte de la naturaleza. Entonces, ¿de dónde brota la autonomía de la imaginación creadora? Del Ser, simplemente. ¿Por fin?

Advertimos aquí, un tanto disimulada, o emboscada, una aporía. ¿Qué distingue, por caso, al Ser de Dios? El ser no es Uno, sino múltiple: la imagen utilizada por Castoriadis es la del Magma. Esta noción, por lo demás, difiere claramente de la budista: no es que debajo de las apariencias no haya nada, sino que bajo un estrato o capa de apariencias subsiste otra capa de apariencias... y así, indefinidamente. Pero también se opone a una visión matemática fijista: “La renuncia a la unificación o a la simplificación final no es ni provisoria ni una norma de buena conducta. Se trata de un duelo que hay que llevar a cabo de una vez por todas no renunciando al intento de dilucidar y de volver coherente lo que podemos dilucidar y volver coherente”.<sup>7</sup> Lo real es racional, tal vez, *pero no solamente*. Reducirlo a ello tendrá consecuencias catastróficas. Justamente, esta reducción se encuentra en marcha en la Metafísica, de la que la Ciencia no sólo no se ha liberado sino que —convertida en Tecnociencia— constituye una de sus formas más extremas e insidiosas. Porque no se trata de explicar al ser humano como si de un haz de moléculas siempre se estuviera hablando, sino de *devolverlo a la senda de la autonomía*.

Esa es la cuestión: menos saber que comprender. La Ciencia es tributaria de una Metafísica que piensa al Ser como una Totalidad Racional (Castoriadis le denomina

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 244.

“Sistema conjuntista-identitario”). No resulta erradicable, pero, ¿cómo impedir que el saber quede atrapado en él? Introduciendo un verdadero imponderable: el vector poético. El Ser es una estructura, pero abierta, quebrada. Darwin y sus sucesores se equivocaron al suponer que la vida evoluciona de una manera eminentemente adaptativa; no, si evoluciona, lo cual es innegable, lo hace de un modo creativo, no pasivo. El psiquismo humano, por lo mismo, no precisa de una ciencia para ser descifrado, sino de una cultura para ser desplegado: menos la medicina que la literatura, la etnología, la filosofía, la historia... La Ciencia no le es fiel en absoluto; se diría que, por contra, constituye su más cumplida traición. Y no le es fiel porque la mente humana simplemente no existe en estado normal; es una excitación, una inquietud, un desasosiego. Un deseo de sí que se manifiesta precisamente como autonomía, no como ruptura y transgresión de las leyes, sino como potencia instituyente. Crea —y destruye. Parecería algo muy nuevo pero no será difícil hallar, en la historia del pensamiento, tanto filosófico como estético, numerosas huellas y marcas de semejante impulso.

El vector poético no puede ni imponerse ni siquiera enseñarse; pero puede despejarse la trayectoria, apartar todo aquello que sea susceptible de frenar o desviar su camino. A la vista del escenario actual, los obstáculos se han vuelto, en virtud del predominio omnímodo del imaginario capitalista, verdaderamente gigantescos. Vale la pena preguntar por qué ha sucedido así y no de otra manera.

La psique no es una mecánica racional y bien aceiteada. Es, esencialmente, imaginación radical, un flujo permanente,

emergente, de representaciones, deseos y afectos. En tanto tal, es creadora, lo que quiere decir, además, que este flujo y lo que produce están a menudo indeterminados.<sup>8</sup>

Se parece a la Voluntad de Poder: en modo alguno pertenece al Bien moral. ¡Pero tampoco al Mal! La Imaginación Radical es amoral, asocial y acósmica. Lo malo —ética y ontológicamente— deriva de querer suprimirla o canalizarla sin restos. Primero eran ecos de Kant; ahora son los de Schelling. La Imaginación Radical no es pura e incondicional afirmación de sí —como podría serlo en Maquiavelo, en Spinoza o en Nietzsche—, sino Negatividad Psíquica, una propiedad anidada en el ser del hombre. Por fin, Castoriadis se revela aquí profundamente freudiano: el odio, la agresividad, el masoquismo, son inextirpables. “Pero tenemos que mirar de frente la realidad, en este caso, fundamentalmente, la realidad psíquica: una sociedad más humana es posible y deseable, pero un ser humano angelical no es ni posible ni deseable”.<sup>9</sup> El resultado podrá decepcionar: estamos obligados —¿por quién?, ¿por qué?— a ser autónomos y democráticos —pero primero habrá que vencernos a nosotros mismos.

### Quid pro quo

No será excesivamente difícil encontrar un término común para esta clase de filosofías. En principio al menos, se dejan clasificar como una resuelta reacción contra

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 263.

el maniqueísmo; ni el mundo ni el hombre son zona de disputa entre dos fuerzas metafísicas antagónicas. El Bien está manchado por el Mal, y éste se encuentra vetado por el Bien. Bien y Mal no se refieren a lo mismo, pero son igualmente, simétricamente, posibles. De hecho, Bien y Mal son significaciones imaginarias: no tienen nada que ver —o sólo un poco— con lo real. El pensamiento de Cornelius Castoriadis pertenece a esta familia. Bien y Mal tienen sentido dentro de cierta estructura pensante; carecen de él en otra distinta. La cuestión abierta remite, por una parte, al carácter metafísico de esa *imaginación radical* que Castoriadis adjudica exclusivamente al ser humano; pero no se trata, en rigor, de una facultad, sino de una suerte de desposesión, de un agujero ontológico: en virtud de él, lo humano se halla fundamentalmente desajustado del Ser. Lo propio del humano es comportarse como un fantasma: como un animal no-animal, como un ángel no-ángel, como una cosa no-cosa. Que sea así, ¿es bueno o malo? No podremos decidirlo; simplemente, es.

Por otra parte, inaugura espectacularmente al mundo del No-Ser: el hombre imagina eso que no está presente —y que no podría estar nunca presente. Extraño ser que resulta extraño al Ser; posee en tal sentido un singular estatuto de excepción. Una bestia que sueña cuando duerme y que no deja de soñar cuando está despierto. No tiene remedio, porque para existir tiene que hablar, y hablar lo aleja sin escapatoria del Ser. El lenguaje no es una mera función de su cuerpo, del cual se ve, por el contrario, impelido a retirarse. No sorprenderá demasiado, por lo mismo, el papel concedido por Castoriadis al inconsciente: es la fuente que permite la transformación y anula la pura repetición. Es el lugar en el que se

verifica la emergencia de lo nuevo. Se entiende que, a sus ojos, la idea lacaniana de lo imaginario exhiba una pobreza consternante; la imagen no repite a un ser pre-existente. El inconsciente no se reduce tampoco, como en algunas partes lo declara el mismo Freud, a ser el efecto de la represión. En este punto se coloca muy cerca de Deleuze: el inconsciente es creativo, no meramente reactivo. “La sociedad no existe ni se constituye *solamente* con interdicciones. [...] La simple prohibición no puede crear nada, puede apenas regular algo. En la creación y la existencia de sociedades, hay un contenido positivo casi infinito, no solamente prohibiciones”.<sup>10</sup>

¿Por qué ocurre algo así? Porque los humanos no se conforman con satisfacerse. Son (somos) metafísicamente insaciables. Con todo, Castoriadis sugiere que hay un *uso bueno* del inconsciente, consistente en asegurar la autonomía para uno mismo y para los demás. Es cosa de permanecer lúcido, de *filtrar* la energía pulsional. Creo legítimo preguntar por qué motivo elegiríamos tal conducta. La respuesta de Castoriadis continúa siendo moral: tenemos que canalizar la fuerza, domesticarla con herramientas no represivas. Debemos alcanzar, conquistar la reflexividad y la deliberatividad. ¿Con qué objeto? Con el de *ajustarse* a la sociedad: pasar del sufrimiento a la banalidad. Nunca queda justificado, no filosóficamente, que la libertad individual pase por —y la presuponga y garantice— la libertad de todos. Esto seguirá pareciendo un completo enigma. Castoriadis propugna una canalización no represiva de la energía psíquica, pero en estas frases no muestra demasiada fidelidad a su sueño:

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 279.

La sociedad socializa (humaniza) la psique salvaje, bruta, loca, disfuncionalizada, del recién nacido, y le impone un formidable conjunto de restricciones y delimitaciones: la psique debe renunciar a su egocentrismo absoluto y a la omnipotencia de su imaginación, reconocer la *realidad* y la existencia de los otros, subordinar sus deseos a reglas de conducta y aceptar satisfacciones sublimadas e, incluso, la muerte en nombre de fines sociales.<sup>11</sup>

¿Qué obtiene a cambio esta pobre y sufrida criatura? Sentido. No requiere nada más.

### La crítica del psicoanálisis

Y bien, es menester atreverse a decirlo: uno se ocupa del psicoanálisis casi siempre por morbo. Es la motivación dominante. Es similar a la atracción intermitente que despierta un mezquino o una escoriación en la piel: una como comezón. De cuando en cuando se irrita, y uno no puede parar. Hay algo indisimulablemente sucio y sexual en ello. Castel, Roustang, Castoriadis, Deleuze: los cuatro, por limitarnos a ellos, todos de cultura francesa, han hecho público su aporte a la crítica. Y unos, de alguna manera, se apoyan en otros. Con su violencia característica, o con su aplomo y belicosidad, Cornelius Castoriadis escribe a partir de Roustang un libelo antilacanian que aquí, en principio, me propongo seguir en sus nervaduras básicas. Lo primero es lo clásico: la constatación de que la crítica termina fortaleciendo aquello que se esmera en destruir. Esto ocurre hasta en las mejores fa-

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 296.

milias psicoanalíticas. Si este saber es inmortal, no debería extrañar que así suceda siempre: “En efecto, nada más iluminador que la manera en que Roustang llega a utilizar lo que critica para justificarlo, lo que ve para seguir sin ver”.<sup>12</sup> El único que ve es, obvio, a quien estamos leyendo. El juego parece ser: a ver quién es más crítico. A ver quién llega más lejos en la crítica; es lo que le gustaba a mi papá.

La posición de Castoriadis nunca es flexible: lo cuestionable del psicoanálisis es, invariablemente, el incumplimiento de su promesa de autonomía. Cada psicoanalista no puede dejar de ser un niño (malcriado). Te critico porque te quiero. Es por nuestro bien. Pero... Él también es psicoanalista. El círculo es perverso. Todos están locos, pero, si son muchos, la locura ya es un paradigma teórico. Si la teoría no convoca a otros, malo: es el síndrome de Wilhelm Reich. Castoriadis está de acuerdo con Roustang: es necesario pegarle a Lacan. ¡Pero bien! El maestro se las arregla admirablemente para caer sobre sus pies. De lo que se trata, para que esto no se quede en una intriga de Palacio, es de reconectar al psicoanálisis con sus condiciones sociohistóricas de verdad: Castoriadis, no lo olvidemos, es revolucionario. Condiciones sociohistóricas de verdad significa: es burgués (se opone al cambio) —o no.

La estrategia de Roustang no llega tan lejos. Se conforma con decir: el discípulo lo es porque de lo contrario enloquecería. La teoría ofrece una cornisa para no precipitarse al vacío. Porque, para el griego avecindado en París, no hay “maestros”: sólo amos y siervos. Hegel le sirve para calificar a Lacan y su abyecto séquito no sólo

---

<sup>12</sup> Cornelius Castoriadis, *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*, p. 13.



de perjudicial sino, lo que es mucho peor, de *aburrido*. Roustang no parece reservar el epíteto más que a los discípulos, prevención que subleva a Castoriadis. ¡Lacan es el maestro del tedio! Desafortunadamente, Castoriadis no del todo se salva de su propia piedra. Prácticamente todo llega a volverse una vulgar cantilena. Es preciso comerse al papá, en infinitas variantes. Para Castoriadis, Roustang no se come a Lacan, qué lástima. Así nunca se alcanzará la autonomía. Es necesario, indispensable, decirlo: Lacan es un charlatán. Eso de reducir la sesión psicoanalítica a unos pocos minutos o a quedarse olímpicamente callado (si no es que dormido) durante ellas no exhibe seriedad alguna. Es una impostura, y no hay teoría que la ponga a resguardo. Bueno, Roustang nunca lo dice. Ello puede ser decepcionante, pero posee su lógica. Sigue hechizado. Pero Lacan es “hermético”, no profundo. Castoriadis se nota realmente fastidiado; ¡qué pérdida de tiempo! Tautología tras tautología, el cuento de nunca acabar. Una cosa es ser oscuro, otra ser hermético; la distancia va de la densidad al oropel. Pero, hay que insistir, siempre resta un residuo tóxico: Castoriadis no se libra por ensalmo de sus mismas acusaciones. Se enreda a cada paso. Se expone, en suma, a su propio fuego.

Más allá de eso, la palanca utilizada para desenfangar al psicoanálisis es la historia. El secreto estriba en no tratarlo como un invariante estructural. Su posición, aquí, no es muy distinta a la de Robert Castel. ¡Es preciso contextualizar! Pero gracias a ello también es posible deslizarse a las trivialidades más rupestres: si Freud hubiera nacido en Babilonia sería un chamán o un sumo sacerdote, etcétera. La crítica queda desgraciadamente por debajo de lo criticado; eso pasa con demasiada frecuencia, y es una verdadera pena. El tono de Castoriadis no deja nunca de ser polémico:

Ninguna duda: a la abyección y el desprecio que marcan la práctica lacaniana, corresponde, en la 'teoría' y detrás de algunas pantallas verbales, el reino ilimitado de 'conceptos' que se enraizan en el odio, la muerte, la repetición, la fútil combinatoria de la 'estructura', en la exclusión furiosa de todo lo que se le oponga y haga del sujeto singular, de la actividad del pensar y de la historia humana otra cosa que un absurdo ensamblaje de máquinas ni siquiera parlantes sino habladas, y que no 'hablan' jamás salvo para decir —o dejar ver, a su pesar— que todo es siempre lo mismo.<sup>13</sup>

Esto es pura palabrería. Pero por debajo late una especie de resignación: nadie se cura de nada nunca. Debajo de la ferocidad castorideana encontraremos, en contraste, la idea de que el alma humana lo puede casi todo. Asistimos con esto a la incansable cantilena de una pugna entre la reacción y la revolución: Castoriadis procede del 68, Lacan no. ¿A tal enfrentamiento se reduce el asunto? Sí: porque la cuestión siempre es la misma: ¿podemos contar con el psicoanálisis para la emancipación social, sí o no? Conocemos la doctrina del griego: el individuo y la sociedad se autoinstituyen. Nadie puede arruinarles esa potencia ni arrebatárles ese derecho.

Estemos o no de acuerdo con semejante facultad, a lo que se encamina Castoriadis es a una reconstrucción peculiar del mito primigenio de *Tótem y tabú*: el asesinato del padre es, para él, insuficiente sin el correspondiente *pacto de los hermanos*. A esto no se le presta la debida atención. A Lacan y a su séquito les basta con la primera parte del teorema; se necesita un Padre —y es necesario asesinarlo... *ad libitum*. Castoriadis piensa que se puede matar al padre e impedir, merced al pacto de los

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 27.

hermanos, que alguno de ellos busque ocupar su trono momentáneamente vacío. Lo interminable frente a la interrupción. Lacan es autoritario, Freud no tanto. *Hay una cura*, es por lo que aboga nuestro filósofo. La cura es cortarles la cabeza a los que pisan la cabeza de otros. Es perceptible en todo esto una idealización simétrica; si Castoriadis decide que la gente es naturalmente democrática, Lacan la concibe como perpetuamente urgida de un Amo. ¿Qué decir de esto? ¿Quién lleva la razón? Uno, por desgracia, conoce a ambos géneros. Difícil juzgarlo.

### Decadencia del paganismo

El primer cuatrimestre de 1986, Castoriadis dictó en París —en la EHESS— un Seminario *Sobre el Político* de Platón.<sup>14</sup> De entrada, su consideración hacia el ateniense es ambigua: su grandeza no le oculta que contribuyó como nadie al fracaso del experimento democrático. Casi convirtió un fenómeno de hecho en una cuestión de derecho. Es decir, de acuerdo con Platón, la democracia *tenía* que caer en virtud de la confianza depositada en la gente ignorante y poco controlada en sus pasiones. Su fracaso no ostenta nada de trágico; es lógico y justo. No es tan difícil encontrar la razón: la política es una ciencia. Bien entendido que “ciencia” (*episteme*) tiene un dejo inculcablemente aristocrático. Es, además, teocrático porque remite a un conocimiento superior, trascendente, ganado a los saberes plebeyos y vulgares.

---

<sup>14</sup> Cornelius Castoriadis, *Sobre el Político* de Platón.

Por lo demás, las acusaciones de Castoriadis son fuertes: Platón es demagogo pero ataca a los demagogos, es sofista cuando ataca a los sofistas y simulador al denostar a los simuladores. Es deshonesto, perverso e impúdico (o hipócrita). No cumple en sí mismo lo que aconseja a otros. Es ambicioso e ingrato con la ciudad que lo educó; pero no es, en modo alguno, como lo acusa Karl Popper, totalitario o padre del totalitarismo. Que —en lenguaje “tonto”— es un reaccionario y un conservador, nadie podrá ponerlo en entredicho. El otro rasgo que Castoriadis destaca es su carácter de polemista; Platón no expone tranquilamente sus pensamientos, porque lo que busca son seguidores, adeptos, juramentados. En el terreno de las ideas hay, decididamente, buenos y malos. Inaugura también la estirpe de los intelectuales que argumentan menos contra lo que alguien equivocadamente dice que por lo que ese alguien es. En este sentido, es “genealógico”, como Nietzsche, Freud y Marx (o, mejor dicho, ellos argumentan como Platón). Castoriadis le reconoce muchos méritos, entre otros el de ser el primero en *aislar las aporías* y avistar las posibles vías de salida a las mismas. En fin, hay que leer a Platón —exactamente para no ser como él.

En particular, *El político* (redactado entre 367 y 360 a. C.) constituye un diálogo cuyo estudio detallado se impone por varias razones. Castoriadis invoca tres: las dimensiones —ni demasiado largo ni demasiado breve—, su situación en el lapso final de la obra platónica, y, lo más importante, un cambio en la metáfora propuesta del hombre político o del hombre real: ya no un pastor, sino un tejedor. Hay un tránsito que lleva del filósofo al magistrado, y en este diálogo es posible observarlo con claridad. Al igual que en muchos otros casos,

aquí uno tiene que saltarse los preliminares y comenzar inmediatamente a leer. Pero tampoco así se facilita el acceso al diálogo. No es oscuro, pero sí sumamente intrincado. Lo importante es, seguramente, que la figura de Platón nos sirve, desde el principio, como un zócalo mental respecto del cual la filosofía contemporánea procura, en términos generales, deslindarse. No resulta muy difícil, en realidad, efectuar una síntesis operativa de su posición. El punto de partida y el de llegada es el mismo: la *polis*, la ciudad de los hombres. A Platón —que ya no es en modo alguno un *physikoi*— poco le interesa lo demás: se trata, en su acepción más fuerte, de una *filosofía política*. Uno de sus corolarios —y, a la vez, presupuestos— es que *no importa mentir* si el fin es justo. En todo caso, tal comportamiento no le está totalmente prohibido al filósofo. Semejante declaración es, sin escape, estremecedora. La teoría de las Ideas aparece como eso: como una inmensa mentira (piadosa). ¿De qué podría servirnos pensar que lo que existe es una copia defectuosa de lo que en verdad es? Correcto: sirve en lo esencial para devaluarlo, primer paso para dominarlo (en el doble sentido de la palabra). Que lo existente es en realidad una sombra de la verdad no tiene sustento filosófico alguno; sólo lo tiene —pero esto, con entera evidencia, basta y sobra— político. Salir de la Caverna es la meta y al mismo tiempo la primera condición de la empresa filosófica. Siempre podría preguntarse qué sentido tendría, qué podría justificar —y desde qué punto de vista lograrlo— esa salida.

A partir de Platón, la respuesta parecería no tener vuelta de hoja: *no todo el mundo*, para ser francos, tendría motivos para hacerlo. Sólo un segmento de la gente: la mejor, la que deberá fungir como guía de la mayor par-

te. No es la más fuerte físicamente, ni la más rica, ni la más afortunada; es la parte más sabia, la más educada; la más prudente, no la más pudiente. Siglos más tarde, a un Agustín de Hipona se le va a facilitar la misión de derrotar al materialismo pagano y de encauzar a Occidente por un sendero política e ideológicamente practicable. Esta vía es platónico-cristiana. Apenas podría sobrevalorarse la contribución —incluso a nivel de mero vocabulario— de esta dupla a nuestra civilización. Pero tampoco podría devaluarse la crítica que Platón dirige a la democracia como sistema de gobierno o como forma del Estado. Esta crítica no es incidental. Si hay democracia, hay demagogia, y ésta consiste en rebajar el discurso a un intercambio mercantil en donde no triunfa el más sabio sino el más astuto. Se avizora que Platón jamás desarrolle su pensamiento de manera azarosa o inconsistente.

Se trata de oponerle a la demagogia una política capaz de vencerla efectivamente. Sería el discurso o la política de la razón. Ciertamente que no lo arma de golpe y, menos todavía, como efecto o resultado de un capricho. Transcurren años y se suceden gravísimos acontecimientos. Pero está clarísimo que nuestro filósofo no puede dar un paso sin postular la existencia de un Mundo-de-las-Ideas que habrá de sobreponerse necesariamente al mundo de las fluctuantes emociones y de las efímeras sensaciones de los hombres. *Sobreponerse y necesariamente* no son dos términos elegidos al azar; las Ideas no son una descripción del mundo, sino una palanca sin la cual el mundo no puede moverse. No existen: *deben* existir. Por lo mismo, se articulan según una inflexible disposición jerárquica: el Bien subordina y se identifica con la Verdad y la Belleza. Platón comprende que a esta estructura no se accede por un simple esfuerzo de la voluntad y del

entendimiento; es preciso dirigir a ella una *fuerza mayor*, y ésta no es otra que el Eros. Todo llega a ser cuestión de sublimarlo. La potencia que produce lo sensible ha de invertirse —en el doble sentido— en lo inteligible. No amar, por caso, a una mujer concreta, sino a la Idea del amor. Esta es la visión vulgar, mas no por ello falsa, del platonismo. Invertir la fuerza del Deseo en lo inteligible implica establecer un corte radical entre el alma y el cuerpo; aquélla se orienta hacia la abstracción y éste hacia lo inmediato.

En esta división también nos topamos con la inveterada separación entre el Espíritu y la Naturaleza. Platón tiene que recurrir al subterfugio de la Reminiscencia, o Anagnórisis, a fin de preservar la pureza del Alma. Ella *recuerda* que no pertenece a la Naturaleza. En operación tan delicada, el filósofo se ve compelido a utilizar la belleza de lo sensible —lo poético— como medio para transmitir Verdades Superiores. La Belleza es un instrumento de la Verdad, del mismo modo en que ésta es un medio para el Bien. Se comprende la devaluación producida en lo sensible: no es bello si no sirve a la verdad, que a su turno deja de serlo si no sirve al bien. Romper este encadenamiento equivale a violentar un Orden Inmutable. De ahí la condenación del Arte: éste desencadena la potencia de las cosas impidiendo que se supediten a la consecución del Bien. La Ciudad Ideal repite el orden debido del Cuerpo Ideal: la cabeza ha de controlar al corazón y a la sensualidad, lo que se traduce, socialmente, en la subordinación de los trabajadores y de los guerreros al filósofo rey. La Política es, mediante la Moral, una Psicología, y viceversa. Frente a las especulaciones casi infantiles de los milesios, el platonismo se presenta como un terrorífico acceso de cordura. Es legítimo preguntarse si algo tan serio, tan

seco, continúa siendo filosofía. Porque en Platón se consagra, bajo la coartada del perfeccionamiento del Alma, la profanación de la Naturaleza: todos los males del Hombre consisten en ceder a sus influjos. De ahí al cristianismo sólo media un paso.

## El mundo moderno

En una entrevista concedida en diciembre de 1992, Castoriadis afirmó que la modernidad estaba liquidada; tras dos siglos de vigencia —de 1750 a 1950—, la edad del cuestionamiento permanente daba paso a un conformismo generalizado. El resultado más notorio de esta época fue la creación de una sociedad de autómatas: una humanidad reducida al robótico estatuto de producción-consumo. Las capas dirigentes se hundieron, consecuentemente, en la imbecilidad más profunda, en una “descomposición mental que supera lo que podía prever la teoría de modo razonable”.<sup>15</sup> Esta misma erosión de la racionalidad afectó al bloque soviético: la revolución rusa dio origen a una nueva clase social igual o más explotadora que la capitalista; *zombies* a uno y a otro lado de la Cortina de Hierro. El sueño ilustrado concluye en pesadilla, y ello no obstante, todo, según Castoriadis, permanece igual: las sociedades actuales se hallan lejos de haber agotado sus recursos intelectuales; su psiquismo, por decirlo así, se mantiene, a pesar de todo, esencialmente intacto. La sociedad consiste en su propio proyecto, en su propia instauración.

---

<sup>15</sup> Cornelius Castoriadis, *Una sociedad a la deriva*, p. 27.



El resultado de la modernidad es una intensificación en la alienación, un deslizamiento inexorable al abismo de la heteronomía. Pero la autonomía, que es la salud de la sociedad, subsiste bajo los escombros: “El proyecto revolucionario es la mira histórica de una sociedad que habría superado la alienación”.<sup>16</sup> Por alienación se entiende aquí una caída en la heteronomía, un sometimiento a las propias creaciones sociales que ya han cristalizado y que en cuanto tales se oponen a la instauración de nuevas significaciones. Se diría, en jerga metafísica, que la fluidez de la *natura naturans* se topa de pronto con una sólida y endurecida *natura naturata*. La Ilustración tal vez ha fracasado, pero la sociedad no; el marxismo quizá esté muerto, mas no el deseo de revolución. Sólo que decir “revolución” implica subvertir incluso el orden gramatical: el poder humano es un poder de instauración, una potencia creativa, ideativa, imaginativa, propositiva, que afecta todos y cada uno de los estratos de la experiencia individual y social del mundo. Que la sociedad sea “imaginaria” significa que no existe como tal ni en la naturaleza ni en el cielo (de las Ideas). Es, en este respecto, como el “mundo” de los fenomenólogos; cada sociedad es —en cuanto donación de sentido— un sistema de creación y de interpretación del mundo.

Lo decisivo es que esta creación es casi completamente arbitraria: a diferencia de los entes de la naturaleza, ningún mundo humano se edifica siguiendo leyes invariables. Quizá lo único que se repite es la tendencia al cerramiento: el mundo no llega a ser mundo sin una voluntad de clausura, sin la elaboración de una especie de casquete protector. Las sociedades son “naturalmente” conservado-

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 69.

ras. Excepcionalmente, pueden sostenerse en la apertura, en la exposición a lo desconocido; constituye, por descontado, el caso de las sociedades modernas o ilustradas: eso que tuvo lugar en la Grecia del siglo V a. C. y en Europa después de la Edad Media. Son eventos verdaderamente extraños: mundos que no pueden evitar cuestionar las condiciones de su propia existencia. En esas sociedades aparecen la filosofía y la política como formas radicales de interrogación; se preguntan cómo es posible que existan y cómo podrían existir bajo condiciones enteramente diferentes. “El cuestionamiento de la institución de la sociedad, de la representación del mundo y de las significaciones imaginarias sociales que éste porta, es equivalente a la creación de lo que llamamos la democracia y la filosofía”.<sup>17</sup> Esto es lo que hace aparición en Grecia, pero en la modernidad irrumpe junto a ella otro —sinistro— personaje: el Capital. Éste somete a terribles distorsiones la instauración global del mundo: convierte a la filosofía —pensamiento libre— en técnica (o tecnociencia) y aprovecha políticamente la estructura teológica heredada del cristianismo:

Así, la filosofía —creada originalmente para echar abajo la teología, el imaginario religioso instituido, la idea de que la verdad viene de otra parte— se transforma a su vez por medio de este postulado del ser como sentido en una suerte de teología que pretende ofrecer a los humanos un sentido global que garantiza respuestas satisfactorias en los tres niveles de la representación, del afecto y de la práctica o intención: lo que es verdadero, lo que es bueno, lo que hay que hacer.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 109.

El resultado, a ojos vistas, es catastrófico: el autodenominado mundo libre produce individuos artificialmente infantilizados y las estatocracias asiáticas implosionan en un océano de senilidad prematura. Por un lado, la estupidéz mediática; por el otro, la ideocracia más infame. En ambos extremos, la privatización de los individuos y la destrucción del espacio público. En breve: el Capital es intrínsecamente destructivo y el Estado es inexorablemente burocrático (y, en el límite, totalitario). ¿Estamos condenados a soportar su tiranía? La respuesta de Castoriadis es un rotundo NO: pues ambos son instituciones imaginarias de una sociedad que, en legítimo ejercicio de su lucidez, puede retirarles toda credibilidad y, con ello, toda su fuerza coactiva.

### La desmesura

La verdadera modernidad es trágica por esta y por otras razones. Está claro que no se puede implantar a la fuerza: es una creación social, no pura invención o eructo de algunos *illuminati*. La modernidad, concebida como deseo de ilustración radical, se ha dado instituciones que a la postre le traicionan: la Libre Empresa, la fe en la Ciencia, las Vanguardias intelectuales, la Idiosincrasia de la raza... Que se equivoque es prueba de nobleza. Apostar por estas instancias que desconocen el poder de auto-limitarse constituye un gran aprendizaje. Un límite del marxismo, por ejemplo, es su incapacidad para romper con la ideología burguesa, que es la lógica del tendero jugando al *Monopoly*. No hay, en particular, ninguna crítica de la técnica, considerada como una fuerza productiva libre de toda sospecha. La premonición de Sartre ha re-

sultado risible: lo irrebable es el deseo de revolución, no el marxismo.

Ahora bien, si se trata de un auténtico deseo, la cuestión es más ética que política o, quizá, es política porque primero (y al cabo) es ética. Y si es una cosa ética, tiene su raíz en una ontología: en una ontología estética. Uno no puede dejar de simpatizar con Castoriadis, pero sus prejuicios contra Nietzsche y el nietzscheísmo contemporáneo resultan torpes e improcedentes. Lo hemos visto (o en eso estamos): la *Ética* de Spinoza es exactamente esto: una ontología estética, o, como asegura Meschonnic, una poética del pensamiento. La modernidad-modernidad es trágica porque es una conciencia y una asunción creativa de la necesidad de autolimitación. El Estado, el Capital y la Ciencia carecen de ello. El enemigo, en consecuencia, es, desde Grecia, la *hybris*, la desmesura, la violencia contra lo real. No hay *hybris* que no despierte a una *Némesis*. Sólo que este límite ¿de dónde podría venir? Si no de un Dios despótico, ¿de dónde? ¿De la razón, de la conciencia moral, del ideal humanista? La posición de Castoriadis es a este respecto sumamente ambigua. Con todo, es imposible regatearle que es una apuesta por la creatividad del *socius*. La idea de que el “hombre” es o debe ser dueño y poseedor de la naturaleza es totalmente grotesca. El mundo ha sido religioso porque algo mayor que él debe recordarle cada día su propio límite; en la modernidad, ¿quién o qué que no sea su propia lucidez podría mantenerle en guardia? La lucidez no coincide con la racionalidad, y mucho menos con la razón científica. Lucidez es ante todo conciencia del límite. En este sentido, es crítica, pero no sólo crítica: lúcido es afirmar el límite —y el más allá del límite. ¿Vuelta a la religión, pues? ¡Jamás! De esto se trata: la modernidad naufraga

en cuanto se abisma en la *hybris*. ¿Y qué es la *hybris* si no la negación, la supresión, la forclusión del abismo? ¿No es esto, precisamente, el nihilismo? ¿No es éste el verdadero, el único enemigo?

La muerte de Dios no es por ello el clímax del nihilismo, sino su revelación: “Dios” es el primer-y-último garante del nihilismo, es decir, la negación-supresión-forclusión del abismo, del caos, de lo sin-fondo, de lo que Castoriadis denomina magma primordial. Lucidez es, por ende, afirmación de lo abismático. ¡Una espléndida determinación de la sustancia spinozista! A partir de esto se abren infinidad de interrogantes, infinidad de posibilidades. La conciencia y asunción del límite significa en primer y último lugar la conciencia y asunción de la finitud de lo humano; hasta aquí la similitud con la religión, que en el monoteísmo ha disuelto, con la invención de un Dios Moral, prácticamente toda diferencia esencial de lo humano con lo divino. El monoteísmo borra el límite y en consecuencia se despeña en la *hybris*. Ni qué decir que semejante visión del Abismo aproxima (involuntariamente) a Castoriadis a un paisaje heideggeriano. ¡Y a Nietzsche, y a Bergson! El magma, el ser-siendo, la voluntad de poder, la duración pura... Nombres —que no atributos— de la sustancia. Pues si el entendimiento es un atributo y sólo un atributo de la sustancia, ¿qué más decir, si no que es caos, abismo, *Abgrund*, ápeiron y absoluto-como-nada? Que el adversario sea el nihilismo significa también que el enemigo de los seres humanos es el Hombre:

La defensa del hombre contra sí mismo, es la pregunta. El peligro principal para el hombre es el hombre mismo. Ninguna catástrofe natural iguala las catástrofes, las ma-

tanzas, los holocaustos provocados por el hombre contra el hombre. Hoy el hombre sigue siendo, más que nunca, el enemigo del hombre, no sólo porque sigue entregándose a la matanza de sus semejantes, sino también porque sierra la rama donde está sentado.<sup>19</sup>

La modernidad es la libre afirmación del poder humano, pero éste se vuelve en su contra si la gente olvida —estúpidamente— que se trata de un poder finito. El hombre no es un Dios; tampoco su creatura. Si es creativo, como individuo y como socius, lo será como una alteración aleatoria de la sustancia; como anomalía. Al mismo nivel de las vorticellas, los celentéreos, las avispas, los alciones, los algarrobos, los ocelotes y los quásaes.

### Devenir ascético de la crítica

El buen crítico por su casa empieza: jamás —a riesgo de provocar bostezos o guiños de inteligencia entre los comensales— hay que presumir de serlo; sin embargo, concedámoslo, ocurre con excesiva frecuencia, y no sólo en medios académicos. La crítica se ha hecho incluso de buen ver; es parte importante de los tratados básicos de cortesía y urbanidad. Decir de alguien que “es muy crítico” significa que se puede depositar en él toda la confianza. Bueno, casi toda; él también tiene que ganarse el pan. No siempre ha sido así, por supuesto. Sin remontarse a los griegos, la crítica designa —en la época moderna— un pensar exterior a la ortodoxia, un pensar por sí mismos, libremente, el ejercicio de la herejía o de

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 279.

la heterodoxia: un pensar por fuera de lo debido, establecido, bien ponderado y bien sancionado. “Nuestro siglo es propiamente el siglo de la crítica, a la cual es preciso que todo se someta”, apunta Kant en sentencia célebre:

La religión, por su santidad, y la legislación, por su majestad, quieren ordinariamente evitarla. Pero entonces hacen levantar a su propio respecto una justa sospecha, y no pueden pretender ese respeto sincero que la razón concede solamente a lo que ha podido sostener su libre y público examen.<sup>20</sup>

No hay un pensar filosóficamente correcto (y esto no habrá de extrañar). Al menos, en parte: la historia enseña que los mejores críticos han sido los antiguos y más fieles miembros de la familia o de la cofradía. Caso ejemplar: Lutero. Crítico por de dentro, como decía Quevedo. Sus émulos llegarán a la orilla misma del siglo xx. La crítica, para un alemán, judío o no, es crítica de la religión, es decir, de la teología, o, en principio, de la Iglesia, de la Capilla de pertenencia: se comienza descreyendo de un canon y se terminará, asegura Marx, poniendo el mundo sobre sus pies. Al verdadero principio, por lo demás, se desconfía de la autoridad paterna (o materna); ni la verdad ni la norma se impondrán por decreto; no por mucho tiempo. Ser ilustrados es resultado de esta renuncia a obedecer, a actuar sin previo convencimiento. Lo haré, pero no sin —siempre justificadas— resistencias u objeciones de conciencia. ¡Estoy en mi derecho! Primero hay que encender la luz y enseguida identificar los objetos que hay que tirar por la ventana. La razón es crí-

---

<sup>20</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, p. 7.

tica porque ilustra y se opone, porque enseña y guerrea. ¿La filosofía es necesariamente crítica? No: *debe* ser crítica —debe hacer su crítica— antes de convertirse en filosofía. ¿Debe? ¿Quién le manda? ¿No era una afirmación de la rebeldía, de la libertad? En efecto: tarde o temprano, la crítica da la vuelta y se sorprende autoritaria. Los críticos, leámoslos, veámoslos, destilan moralina por todos los poros; qué deplorable escenario. Se critica al mundo porque es horrible; *ergo*, es un deber cambiarlo. Si, encima, se es superviviente de algún holocausto, o heredero de ellos, la crítica será la forma educada de practicar una condena radical del mundo. La sociedad engendra a sus sepultureros como la obra de arte a sus... críticos. Pienso, con perdón, que las cosas no deberían ser como son: nacimiento de la crítica. Sus padrinos o apoderados (modernos) han sido señalados sin embozo: Marx, crítico de la economía política; Freud, crítico de la psicología burguesa; Nietzsche, crítico de la moral del rebaño. Una fe es combatida en nombre de otra fe. ¿Podría sostenerse en la total desesperanza? ¿Habría crítica que no sea cómplice de aquello que abomina? Que Marx es crítico no puede ser puesto en duda; Freud y Nietzsche hacen, cada uno por su lado, una crítica de corte muy distinto. Se diría que tienen partes críticas, pero su obra no podría, en conjunto, ser calificada como tal. ¿Lo es la de los primeros filósofos? Sabroso predicamento. Claro es que Sócrates se enfrenta a una sabiduría caída de lo Alto; desdeñándola, participa de un movimiento de humanización que se atenderá a la inmanencia de los poderes en mano de cada uno. Pero oponer la sabiduría humana a la divina no es lo de por sí crítico: Sócrates no confía tampoco en nuestra razón si no se verifica al mismo tiempo una separación de sus atribuciones. La ironía



es crítica de la crítica —al infinito. Hay aquí un asunto delicado; no podría existir lo crítico sin un recurso a la razón ajena. Los filósofos no confían en sí mismos, en su propio poder de dar e imponer razón, sino en la palabra del otro: confían —ligeramente a ciegas— en la fuerza del diálogo. Diá-logo, un logos quebrado que en teoría ha de impedir su endurecimiento. Pero, ¿quebrado por qué? ¿Por el mismo logos? ¿Por su reverso, por lo otro del lenguaje? ¿No es esto incurrir en un *flatum vocis*? Tal vez no basta que sea razonable exigir razones, justificaciones, explicaciones. Se necesita algo más para poder invitar al juego de la razón —y más todavía al de la razón concebida críticamente, es decir, polémicamente. Pues es la fuerza de la costumbre y del interés, cuando no la inclinación natural, lo que aquí es llevado a comparecencia. Todo se ha vuelto de pronto sospechoso. Pensar es contradecir, salirse de la fila, entrar en tratos con aquello que ni se sabe ni se hace ni de lo que tendría por qué esperarse algo. Sócrates no está seguro, y por eso mismo no está nunca conforme; ni siquiera está seguro de que no estar conforme tenga sentido. La crítica se aplica a las propias creencias y convicciones, a las opiniones y preferencias, a los propios automatismos, rutinas e inercias, a la propia “cultura”. La razón es controversia en todas sus acepciones. Encara a la institución —desde el Nombre-del-Padre de la infancia hasta la Humanidad-Realizada de la senectud—, pero ¿en nombre de qué, cuando esa institución se revela tarde o temprano como un particular efecto de la razón? Los ilustrados le otorgarán su fisonomía todavía actual: la razón no puede ser más que Crítica del Despotismo. Sólo que la Razón puede —basta observar sin prejuicios a la “clase intelectual”— adoptar la indumentaria y los modos del Monarca Absoluto. El día de hoy, es, de lejos, una *Tecnarquía Absoluta y Absorta*, tanto más despótica cuanto menos lo parezca y alardee.

El Amo no era el Amo que esperábamos, pero siempre es y seguirá siendo el Amo. La crítica es un efecto de la secularización, de la pérdida de sacralidad de personajes, objetos, prácticas, instituciones, ideas: la crítica de arte, por ejemplo, da inicio cuando el arte ha dejado de ser sacro; con el tiempo, será su infaltable acompañante oficial. Naturalmente, se trata de una extensión y una acentuación, de un éxito innegable del espacio público, como muy bien vio J. Habermas en uno de sus mejores escritos. Es un efecto, en especial, de la escritura; la razón deviene crítica porque alguien —en gran número— ha devenido escritor o comentarista. Es una posibilidad efectivamente realizada en la modernidad, pero anunciada en la Grecia de Pericles (y antes). También creer que la razón es científica es pensarla como crítica del mundo recibido. ¡Que ya no nos cuenten!

Con todo, lo interesante es que la crítica caracteriza a la razón, pero no la agota en su concepto; Giambattista Vico lo ha visto acaso antes que nadie: es un tribunal, desde luego, pero también un laboratorio. La razón juzga y discierne, pero, por encima de eso, inventa, es decir: finge, hace-como, anticipa, arriesga, distorsiona, evoca, apuesta, reduce y amplifica, tuerce y exagera... Quédese con su parte judicial y obtendrá una visión o versión positivista de la razón: "Así, la crítica adquiere el valor de un 'tribunal' (como decía Marmontel y como dirá Kant) y de una instancia por así decirlo 'superyoica' de Verdad (*via judicandi sive via negationis*): de ahí un 'efecto perverso' al final del cual la crítica vendría a parar en una forma epistemológica de censura, ¡lo cual es lo contrario mismo de la crítica!"<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Jean-René Ladmiral, "Crítica y metacrítica: ¿de Könisberg a Fráncfort?", en André Jacob, dir., *El universo filosófico*, p. 956.

Devenir ascético de la crítica. No está de más, la verdad; pero estacionarse ahí es con toda evidencia demasiado cómodo (y esterilizante). ¿Sucedee esto cada vez que la crítica imita a la ciencia, o se deja intimidar por ella? El pensamiento se vuelve entonces, a sus propios ojos, sospechoso: todo discurso autoproclamadamente filosófico es, en principio, especulación metafísica, ideológica, o, peor si cabe, pseudocientífica. La crítica trasunta en esos parajes un definitivo y sofocante olor de santidad. Destino funesto, pues el pensamiento ha nacido de cabeza y fastidiado de todo eso. El pensamiento nace asocial pero en cierto momento es capturado y hecho prisionero por el *socius*. La ciencia, devenir virtual de la razón (crítica), cristaliza en régimen carcelario, ministerio inquisitorial, pedantocracia de *illuminati*. El “asalto a la razón” que en sus tiempos examinara con cierta precipitación un György Lukács procede no de los bárbaros acampados fuera del búnker sino, qué espectáculo, de sus oficiantes consagrados. ¿Habría que abandonarla? Algunos, tal vez demasiados, lo han hecho; otros, más juiciosos, o más irónicos, han decidido radicalizarla: la crítica no es un instrumento de control sino potencia incontrolable. Pero si la crítica no está en manos de ninguna autoridad, ni siquiera de aquella en cada caso mía, ¿quién la ejerce? ¿En nombre de qué? Si no yo, en nombre mío, y por cualquier motivo, y tampoco la tecnociencia, convertida en Nueva Iglesia, ¿quién, cómo, en qué circunstancia? ¿Vuelta a la religión? ¿No es éste un problema menos metafísico que ético? La cuestión es que la crítica se ha mostrado poco propensa a desembarazarse de su obsesión normativa. ¡Seamos científicos, señores! O bien: ¡salvemos a la Humanidad! ¡Apiadémonos de la Tierra! ¡Muera el Capitalismo! Etcétera. Como si el ejercicio del pensamiento crítico —y de sus manifestaciones

en lo político o moral— no pudiera tener lugar sin coartadas de algún tipo. No por accidente la última Crítica de Kant —precisamente, la *Crítica de la facultad de juzgar*— recibe en el período más reciente una atención desmedida: ¿a qué responde la exigencia de dar razón de todo, incluido mi soberano gusto? ¿Acaso no tengo derecho a ser arbitrario, caprichoso, irracional, inconsecuente? La crítica deviene ascética en función de imperativos categóricos, con lo cual tenemos que invitar a Kant a justificarse ante la guerra tanto como ante la paz. Que nos explique por qué hay que salir de la minoría de edad, por qué hay que atreverse a saber, por qué es necesario servirse en todo momento de las luces de la razón. Que nos vuelva a persuadir de la bondad de la promesa contenida en la voluntad de Ilustración. A la vista de los resultados, no está claro si la debacle mundial ha sido causada por la falta o por el abuso, por la limitación o la extralimitación de ideales semejantes. ¿No podría ejercerse la crítica sin propósito alguno? ¿Es indispensable rendir cuenta y justificar el derecho a decir (y hacer) *No*? Optar por la crítica es perseguir este fundamento en perpetua retirada que no poseen las instituciones y al que sólo apuntan los símbolos (patrios y de los otros); tal vez sólo el individuo penetre su secreto, pero ¿qué parte de sí mismo estará en cierto instante en condición de percibirlo? Abandonar a su suerte ese fondo está permitido (y hasta aconsejado) a la literatura, ¿pero a la crítica? ¿Dejaría de ser crítica para volverse cómplice o comparsa de lo mismo que denuncia! Pero, si es crítica, no podría pasar por alto o eludir sus fantasmas: por más radical que procure ser, ¿qué tal que no hay raíz? ¿Qué tal que en el fondo habita el Demonio de todos tan temido? ¿Qué tal que la voluntad de saber termina —en todos los sentidos— con nuestra aventura planetaria? Crítica es la

decisión de ir hasta el fondo, así el (glorioso) regreso a la superficie jamás esté asegurado. Todo ocurre como en la Pasión del Crucificado, cuya prueba se cumple en la abisal pregunta por el abandono del Padre: *Eli, Eli, lamma sabachtani!* Hundimiento sin recompensa, muerte final, negación del retorno prometido: ¿no es la Resurrección el Mito sin el cual ni Hegel ni la Dialéctica habrían podido dar un solo paso? La crítica, como han mostrado los paradigmáticos judíos de Fráncfort, es una especie de Teología Interrumpida, una lógica de la inminencia que se ha despedido por fin de toda certidumbre. “La crítica es el momento de la crisis en el que las verdades de la tradición ya no son autoridad y en el que todavía no hay una verdad nueva”.<sup>22</sup> Lo hermoso de la crítica radica en sumergirse en este “momento” en que la decisión consiste en afirmarse ahí donde nada ha sido decidido. Posicionarse en favor de aquello que no se sabe, ¿no es la nobleza de toda afirmación crítica? ¿No constituye, exactamente, el movimiento de la ironía socrática? En la modernidad, la desembocadura—después de la Ciencia y de la Política— es la retórica, el virtuosismo pensante: el “arte”, con todas las comillas que el caso amerite. Desde los parapetos científico/políticos, tal desembocadura no es otra cosa que una capitulación. No los culpemos; son, en el fondo, sacristanes, oficiantes autonombrados de la Revolución. Lo cierto parece más bien lo contrario: la capitulación tiene verificativo en la ciencia y en la política, manifestaciones (nietzscheanas) del resentimiento y el deseo de venganza. ¡El camino al Infierno está empedrado de buenas intenciones! Apenas podría disimularse el componente perverso de la crítica, el goce (edípico) de

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 959.

una violencia moral aplicada contra la violencia inocente de lo real. En nuestro siglo, la crítica se ve forzada a mirarse en el espejo de la tragedia. ¡Pero para despertar de su sueño! Sin ser lo único ni lo más importante, el ácido de la crítica ha terminado de desencantar al mundo; convertido en un desierto, el planeta plantea a la humanidad un desafío global: un tiempo de agudización de aquella “nostalgia del Absoluto” derivada de la muerte de Dios. En su orfandad, no sorprenderá que los modernos esperen de la ciencia y de la política una Salvación no por secular menos pretenciosa e ilusoria —ni menos destructiva. Pues merced a la idea de Transformación, merced a ese Ideal de sujeción de las cosas —humanas y no humanas— a un designio humano (y humanitario) están justificadas todas las violencias. Nada nuevo desde Platón y Agustín, la verdad. Así concebida, la crítica es indiscernible de la técnica: la sociedad en su conjunto, la Humanidad, la Tierra, han sido reducidas al estatuto de objetos de transformación, operación que autoriza y legitima intervenciones de toda índole. Intervención prevista y bien vista en la perspectiva del Dios Creador que desde su invención en el Medio Oriente tutela a Occidente: el Mundo —la Naturaleza entera— existe *para nosotros*. La crítica (antigua y moderna) es solidaria del humanismo en este sentido restringido: el hombre es el sujeto, el resto es un arsenal de objetos a nuestra disposición. ¿Hay salida? ¿Se trata en cualquier caso de salir? ¿A dónde?

## BIBLIOGRAFÍA

- Castoriadis, Cornelius (1998). *El psicoanálisis, proyecto y elucidación* (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Castoriadis, Cornelius (2002). *Sobre el Político de Platón* (Tr. Horacio Pons). FCE: México.
- Castoriadis, Cornelius (2005). *Una sociedad a la deriva* (Trad. Sandra Garzonio). Buenos Aires: Katz.
- Castoriadis, Cornelius (2023). "Antropogenia en Esquilo y autocreación en Sófocles". En: *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del laberinto. VI*, México: FCE.
- Kant, Immanuel (2005). *Crítica de la razón pura* (Trad. Pedro Ribas). Madrid: Taurus.
- Ladmiral, Jean-René (2007). "Crítica y metacrítica: ¿de Könisberg a Fráncfort?". En: André Jacob, dir., *El universo filosófico*. Madrid: Akal.





### III. DERIVAS SITUADAS DE LA CRÍTICA



# NECROPOLÍTICAS FRANQUISTAS Y LA PERFORMATIVIDAD DE LA VÍCTIMA DESAPARECIDA EN LA DICTADURA Y LA TRANSICIÓN ESPAÑOLA

Carlos Agüero Iglesia

## Introducción

Tras la sublevación militar de 1936, las necropolíticas franquistas se llevan a cabo desde el mismo inicio de la Guerra Civil (como veremos más adelante con la gestión de las exhumaciones de sus víctimas) pero se alargan durante toda la dictadura y tienen carácter de perpetuidad, alargando con esto su necropoder hasta bien entrada la democracia. Tanto es así que hoy día, y a pesar de una decena de leyes autonómicas y estatales, sigue existiendo multitud de simbología represora en el espacio público Español.<sup>1</sup> En lo que respecta al simbolismo, podríamos diferenciarlas en dos, las simbólicas y las arqueológicas. Unas dedicadas a la memoria de sus víctimas y otras dedicadas a la propia exhumación de sus víctimas desaparecidas.<sup>2</sup>

La justificación y actualidad del propio concepto necropolítica debe ser contextualizado y analizado mínimamente en un contexto de análisis filosófico como este. Veamos. El término es especialmente significativo en México y otros contextos de América Latina, donde “el

---

<sup>1</sup> Redacción, “La Federación de Asociaciones de Memoria Histórica exige al Obispo de Cartagena que retire sus vestigios franquistas”, en *Eldiario.es*.

<sup>2</sup> Guillermo Martínez, “El franquismo se adueña del mito del soldado caído y unifica a todos los fallecidos que considera suyos”.

cadáver emerge como producto de la violencia extrema y un símbolo de la negación absoluta de la existencia del otro”.<sup>3</sup> Tanto es así que se reconfigura y se resimboliza el propio concepto de Fosa común<sup>4</sup> a través de los necrocidios: “la delincuencia organizada y los agentes estatales que produce la muerte masiva necroviolenta en fosas clandestinas dan cuenta de vidas arrebatadas y los necrocidios exponen la muerte negada; mientras las dictaduras y los cuerpos desaparecidos forzosa-mente han marcado el paisaje de la memoria como un espacio doliente”.<sup>5</sup>

Y no solo la violencia armada: “las migraciones y las crisis ambientales producen cadáveres invisibilizados en ‘*fosas abiertas*’: migrantes que se disuelven en los mares o desiertos. Finalmente, la pandemia de COVID-19 expuso la fragilidad de la vida humana y situó al cadáver como eje de nuestra precariedad compartida”.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Arturo Aguirre, “Nekros: reconceptualizar la corporalidad”, p. 16.

<sup>4</sup> Para acotar el concepto de Fosa común, que por el contexto de violencia y su articulación política no es el mismo en España que en México, acotamos aquí el concepto de Aguirre: “Las fosas multitudinarias son una manifestación tangible del necrocidio, materializando de manera concreta la necroviolencia que nos ocupa. Las fosas comunes, masivas o clandestinas —dependiendo de la latitud de su enunciación— revelan profundos problemas sociales, legales y éticos. Estos eventos nos confrontan no sólo con la relación entre soberanía y la decisión sobre quién debe morir; una cuestión ampliamente explorada por la necropolítica, sino que también desafían las concepciones heredadas sobre la vida, la muerte, el cadáver; la memoria, la espiritualidad, la espacialidad social y la habitabilidad mediante su producción colectiva y la deposición masiva de cadáveres denigrados”. Arturo Aguirre, “El necrocidio y fosas clandestinas”, en *Sentidos. Revista de divulgación de la Facultad de Filosofía*, p. 29.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

Todo ello para reconfigurar la propia comunidad política pues convierte el paisaje de la memoria como un espacio doliente.<sup>7</sup>

Por otro lado, la vigencia del término es tal que no podemos obviar aquí como ejemplo y paradigma del mismo lo que acontece (y nos interpela)<sup>8</sup> hoy en la franja de Gaza. El propio padre del concepto, Achille Mbembe, se refiere al conflicto de una manera clara: “La ocupación colonial tardomoderna difiere en muchos aspectos de la ocupación de principios de la modernidad, sobre todo en su combinación de lo disciplinario, lo biopolítico y lo necropolítico. La forma más lograda de necropoder es la ocupación colonial contemporánea de Palestina”.<sup>9</sup>

Tras los atentados de Hamás y otros grupos armados el 7 de octubre de 2023,<sup>10</sup> la tanatopolítica israelí en la franja ha causado ya más de cincuenta mil muertos,<sup>11</sup> un territorio literalmente destruido y miles de heridos

---

<sup>7</sup> Concepto acuñado por Aguirre dentro del interesante proyecto Filosofía Forense I Proyecto CONAHCYT “Filosofía forense ante las fosas clandestinas y la violencia colectiva en el México Contemporáneo” (CF-2023-I-1861): “un espacio interdisciplinario emergente, que se sitúa en la intersección de la filosofía, sociología espacial, bioarqueología, antropología forense y criminología, con la finalidad de alcanzar una atención integral de eventos relacionados con la violencia colectiva organizada y violencias extremas, particularmente en contextos de masa y sistematización, como las fosas clandestinas”. Arturo Aguirre, “El necrocidio y fosas clandestinas”, *op. cit.*, p. 26.

<sup>8</sup> Actualmente veintidós países de la Unión Europea, incluida España, han solicitado al gobierno israelí la entrada de ayuda humanitaria. “España y otros 21 países piden a Israel que permita la reanudación total de la entrada de ayuda humanitaria a Gaza”, en *La Moncloa*.

<sup>9</sup> Achille Mbembe, *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, p. 46.

<sup>10</sup> Alejandro Gálvez, “8 claves para entender el conflicto palestino-israelí”, en Amnistía Internacional.

<sup>11</sup> Redacción, “Israel y el territorio palestino ocupado 2024”, en Amnistía Internacional.

y ciudadanos obligados al desplazamiento forzoso. Observemos lo siguiente. El texto de Achille es de 2006, a día de hoy, el control sobre la muerte y la propia posibilidad de sobrevivir sienten el Estado de Israel el que ejerce el control sobre la entrega de la propia ayuda humanitaria<sup>12</sup> ante la hambruna y el caos, sobrepasan el propio concepto por el control extremo sobre los miles de civiles supervivientes. Las frecuentes referencias en distintos medios de todo el mundo a la Franja de Gaza como una “prisión al aire libre” ponen de manifiesto dichas políticas y esta hipótesis.

Volviendo, ahora sí, al contexto español, el uso del término desaparecido (o la ausencia del mismo) ha sido en sí mismo un juego político o conflicto de performatividades, puesto que el régimen franquista aplicó unas políticas de la memoria específicas para sus víctimas utilizando el propio concepto desaparecido, y que la no utilización (aun conociendo su significado) de este término durante la transición y los primeros veintidós años de democracia en España, ayudó a conformar unas prácticas políticas y sociales específicas basadas en el silencio y la falta de justicia de los crímenes de la dictadura. El cambio intencionado de denominación de la víctima republicana de “paseado”, “fusilado” o “ejecutado” por el de desaparecido en el año 2000, en una acción política performativa (entendida como la relación entre lenguaje y acción), ha permitido “llenar” de sentido la reivindicación de la injusticia hacia estas víctimas y su reivindicación fuera de España amparándose en el derecho internacional humanitario.

Nuestro objetivo es analizar el uso del término en el contexto de la guerra y la dictadura, atendiendo a su sen-

---

<sup>12</sup> Ibrahim Dahman, Abeer Salman y Tim Lister; “Ayuda llega a cuentagotas a Gaza por primera vez en semanas, pero la ONU dice que ‘no es suficiente’”, en CNN.

tido y justificaciones en España dado que es un tipo de víctima determinada, a diferencia, por ejemplo, del desaparecido en la dictadura argentina o en el contexto actual de México. En nuestro país, su utilización conlleva una problematización del concepto que aquí desarrollaremos.

Se busca responder a la siguiente pregunta: ¿qué justificación existe para aplicar desde el ámbito legal el término *desaparición forzosa* a las víctimas españolas de la Guerra Civil y la dictadura? El uso de dicho término en España, en lugar del término “paseado”, “fusilado” o “ejecutado” le confiere un derecho a la víctima y le convierte en un “problema legal” en la actualidad, dado que, según la legislación en derecho penal internacional, son delitos de lesa humanidad y no prescriben. La confrontación de ese derecho con la legislación española, principalmente la Ley de Amnistía, ha provocado una confrontación política, legal y judicial con respecto al derecho de estas víctimas, puesto que se quedan en una situación de injusticia y desatención. Una de las consecuencias de esa confrontación en la interpretación de estos delitos fue la anulación del proceso judicial por parte del Tribunal Supremo y la condena del juez instructor. Condena que fue cuestionada por arbitraria por Naciones Unidas.

### 1. La performatividad del concepto desaparecido en España. Orígenes y usos legales y políticos del término

Si efectivamente “el poder siempre opera sobre los cuerpos”,<sup>13</sup> el delito de desaparición forzada es sin duda un ejemplo de represión extrema hacia el propio cuerpo violentado y hacia los que esperan y son afectados por su

---

<sup>13</sup> Sayak Valencia, *Capitalismo Gore*, p. 140.

desaparición: amigos, familiares y la propia comunidad política local.

En la aplicación de este necropoder sobre hombres, mujeres y niños, el franquismo decidía efectivamente quién debía morir y quién no,<sup>14</sup> pero en dos sentidos, una muerte directa sobre el cuerpo y otra sobre los otros cuerpos sufrientes de dicha represión a través de mecanismo de terror como el trauma, miedo, hambre, etc.

A modo de contextualización política e histórica vamos a analizar el uso del término desaparecido tanto por el ejército sublevado como por el republicano durante la contienda. Los antecedentes son los siguientes: la acepción de este término dentro de un contexto bélico o posbélico se emplea en España desde el siglo XVIII para referirse a víctimas de guerra,<sup>15</sup> pero es en 1925 cuando, durante la dictadura de Primo de Rivera, se utilizó por primera vez para aludir a los “desaparecidos en combate” con derecho a pensión: “Los Generales, Jefes, Oficiales y asimilados y clases e individuos de tropa desaparecidos o muertos en acción de guerra [...] dejarán a sus familias, en concepto de pensión aplicable en 1a forma prevenida por el artículo 5º de ley de 8 de Julio fie 1860”.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> “la expresión más actual de soberanía reside, en gran medida, en el poder y la capacidad de dictar quién debe vivir y quién debe morir. Por consiguiente, matar o permitir la vida constituyen los límites de la soberanía como sus principales atributos”. Achille Mbembe, *op. cit.*, p. 11.

<sup>15</sup> “No obstante, este hecho de armas cuesta á la buena causa tres muertos y tres heridos, con más trece desaparecidos en la ocasión que el ardor déf dicho oficial de Córdoba le comprometió hasta el extremo de verse cortado por el enemigo”. Ver *Gazeta de Madrid*, Noviembre de 1772.

<sup>16</sup> Real decreto aprobando las bases que se insertan, las cuales habrán de servir de norma para la concesión de recompensas en tiempo de guerra.



Por tanto, es por una orden de Franco cuando se usa en España por primera vez el concepto desaparecido para referirse a ejecuciones fuera del combate. En concreto, a los pocos meses del inicio de la contienda a estas víctimas se las define como: “desaparecidos de la zona pendiente de ocupación, pero no en combate sostenido en el frente de operaciones”,<sup>17</sup> puesto que “consecuencia natural de toda guerra es la desaparición de personas, combatientes o no, víctimas de bombardeos, incendios u otras causas”.<sup>18</sup>

Con posterioridad, el ejército leal a la república catalogaba a sus desaparecidos –es decir, víctimas de los sublevados franquistas– de una manera “neutral” y administrativa: “Se reconoce a todo el personal del Ejército asimilado o equiparado, muerto, desaparecido o inutilizado en campaña, a partir del 19 de julio de mil novecientos treinta y seis, el derecho a pensión extraordinaria”.<sup>19</sup> Justifica el término simplemente por acto de guerra, sin mayor adjetivación: “desaparecido en campaña”, “muerto en campaña o desaparecido”, es decir, en la propia batalla. “Muerto, desaparecido o inutilizado en campaña” con “derecho a pensión extraordinaria mínima de diez pesetas”.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> Boletín Oficial del Estado de España. Decreto número 92 del 9 de diciembre de 1936, BOE número 51.

<sup>18</sup> Boletín Oficial del Estado de España. Decreto número 67 del 11 de noviembre de 1936, BOE número 27, p. 154.

<sup>19</sup> Gaceta de la República del 13 de agosto de 1937, número 225, p. 607.

<sup>20</sup> *Ibid.*

Sin embargo, desde noviembre de 1936, el Boletín Oficial del Estado (BOE)<sup>21</sup> se utilizó no solo como boletín legal por el ejército sublevado, expresión de su soberanía en ese momento, sino como elemento propagandístico, de humillación y “altavoz” de sus hazañas. Es decir, performativo y como herramienta de necropoder. Expresiones como “barbarie roja”, “rojos” o estandartes de la “revolución marxista”; “lucha nacional contra el marxismo”; “dominio marxista” y “desaparecidos durante la dominación marxista”<sup>22</sup> son las más utilizadas. La conocida expresión franquista “caídos por Dios y por España” podría enmarcarse, además, dentro de ese contexto propagandístico tan característico del fascismo europeo<sup>23</sup> y

.....

<sup>21</sup> Boletín Oficial del Estado es la denominación adoptada en 1936 por el ejército sublevado para distinguir su órgano de publicación legislativo del que el gobierno republicano tenía en vigor; la *Gaceta de Madrid: Diario de la república*, ambas publicaciones coexisten hasta 1939. El golpe militar contra el gobierno democrático se consuma el 18 de julio. Tan solo siete días después, el 25 de julio, los militares sublevados publican el primer número del Boletín Oficial de la Junta de Defensa Nacional. Las aspiraciones de los golpistas de construir un nuevo Estado se concentran en el autodenominado “gobierno civil de Burgos” y en la publicación, desde el 2 de octubre de ese mismo año, del Boletín Oficial del Estado como órgano administrativo de publicación legislativa propio de todo el estado. Entre 1961 y 1986 el nombre es sustituido por el de Boletín Oficial del Estado-Gaceta de Madrid, hasta que en 1986 recupera el nombre de Boletín Oficial del Estado, el nombre franquista, que perdura hasta el día de hoy.

<sup>22</sup> Boletín Oficial del Estado de España del 13 de mayo de 1946, núm. 133, pp. 4072-4074.

<sup>23</sup> Sobre el estudio de los *fascismos* europeos relacionando las figuras del Duce, el Führer y Franco, véase Laura Zenovi, *La construcción del mito de Franco*. En este trabajo la investigadora analiza desde los propios textos de Falange el espejo donde se quería mirar el régimen franquista. Por otra parte, Antonio J. Onieva señala: “El Duce, el Führer; el Caudillo, se revelan por sí mismos y sus condiciones personales se imponen con fuerza incontestable [...] Un genio no se forma con votos, pretensión absurda de la democracia; o lo es o no lo es”, en *¡España, despierta! (Lo que es el nacional-sindicalismo)*, p. 60). Véase también el libro de Javier Rodrigo donde define la Guerra Civil española como “primer asalto de la nueva cruzada anti-bolchevique, en la que España se pondría al lado de sus naciones amigas en el frente oriental”, Javier Rodrigo, *La Guerra Fascista. Italia en la Guerra civil española, 1936-1939*, p. 43).

que hace referencia también a sus víctimas desaparecidas. En este caso, en apariencia para imitar la política del Tercer Reich alemán:

“Muerto” podía ser cualquiera, pero *caído* solo podía ser del bando vencedor. Esa palabra eufórica y altisonante era la traducción literal del *Gefallen* con que las tropas de Hitler recordaban sus muertos. La idea era honrar a los antiguos “camaradas” desaparecidos, otro objetivo nazi y fascista que la Falange adoptó para llamar a sus miembros a pesar de la resonancia comunista que ese calificativo tenía en España.<sup>24</sup>

En conclusión, la constatación del reconocimiento del desaparecido franquista sirve no solo para honrar su memoria, sino para utilizar su figura como elemento de propaganda y olvido de los vencidos a partir de 1939. Es decir, la construcción de toda una necropolítica que tiene como sus principales valedores al ejército y la iglesia católica. Estos hechos corroboran también la tesis del historiador italiano Enzo Traverso acerca de la construcción del relato histórico por parte de los vencedores y la construcción de dos memorias. Una “memoria fuerte” impuesta por los vencedores y una “memoria débil”, la de los vencidos, invisibilizada por los primeros.<sup>25</sup>

Además, la documentación referenciada anteriormente demuestra que el origen de la desaparición forzada de personas como mecanismo de terror “por decreto” a la población civil no nace en Europa con el decreto “Noche

---

<sup>24</sup> Fernando Díaz-Plaja, *La España que sobrevive*, p. 94.

<sup>25</sup> Enzo Traverso, *El Pasado, instrucciones de uso*.

y niebla”<sup>26</sup> del régimen nazi. Fue el general Franco el primero en utilizarlo de una manera sistemática y normativa.

Si hablábamos arriba de la utilización sin tapujos que el franquismo hizo del término desaparecido para tratar a sus víctimas (con las consecuencias legales y de derecho que ello conlleva), durante la transición y en gran parte de la democracia la referencia a los desaparecidos utilizada por políticos, intelectuales y grupos de poder fueron términos como “derrotados”, “paseados”, “fusilados”, “muertos”, “vencidos” o, simplemente, “represaliados”.<sup>27</sup> De nuevo fue una suerte de performatividad o “performatividad negativa” deliberada para ocultar el pasado traumático y, con ello, los derechos de las víctimas a su reparación, así como la exención de responsabilidades hacia los victimarios. Una performatividad entendida “como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra”.<sup>28</sup> Una acción clara en el caso que nos ocupa. Veamos.

Lo que finalmente produjeron aquellos discursos predominantes en la transición fue tapar el pasado y dar por

---

<sup>26</sup> Manuel Gómez Segarra y Fátima Gil Gascón, “La representación de los campos de concentración y exterminio durante la Guerra Fría: Noche y niebla (Resnais 1955)”, en *Revista de historia actual*.

<sup>27</sup> Véase el interesante artículo de Jesús Izquierdo Martín “Que los muertos entierren a sus muertos. Narrativa redentora y subjetividad en la España postfranquista”, en *Revista Pandora*, donde analiza todas las noticias, reportajes, cartas al director o editoriales referidas a la Guerra Civil y sus secuelas desde 1976 hasta 1986 aparecidas en el periódico *El País*. Dichos artículos llevan la firma de Javier Pradera, José Vidal-Beneyto, Juan Luis Cebrián, Antonio Tobar, Javier Tusell o Julián Marías.

<sup>28</sup> Judith Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, pp. 18-19: “performatividad debe entenderse no como un *acto* singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra [...] ese poder reiterativo del discurso para producir los fenómenos que regula e impone” (*ibid.*).

clausurado todo el periodo de la Guerra Civil y la dictadura. Nada inocente si tenemos en cuenta que durante la transición se sabía que los franquistas ya habían utilizado el concepto desaparecido y generado legislación *ad hoc* tanto para sus combatientes durante la contienda como para los voluntarios de la División Azul que participaron en la Segunda Guerra Mundial. Incluso para aquellos desaparecidos españoles en la Segunda Guerra Mundial. Otra prueba temporal evidente es que las ayudas para los familiares de estas víctimas estuvieron vigentes hasta la década de 1970,<sup>29</sup> prueba evidente de la intención de perpetuidad de su necropoder. La consigna era no mirar atrás, aunque los desaparecidos vencidos republicanos no solo seguían existiendo, sino que se estaban empezando a producir algunas exhumaciones clandestinas en

---

<sup>29</sup> Existen numerosa legislación sobre las leyes aprobadas para estos desaparecidos. Añadimos además legislación para desaparecidos durante la Segunda Guerra Mundial (no especificando su adscripción civil o militar). Por ejemplo, sobre la inscripción de voluntarios de la División Azul, ver Boletín Oficial del Estado (BOE) núm. 324 del 20 de Noviembre de 1955: "DECRETO del 11 de noviembre de 1955 sobre inscripciones de defunción de desaparecidos o muertos en cautiverio de la División Española de Voluntarios. Las excepcionales circunstancias que concurrieron en la desaparición en combate o en la muerte en cautiverio de quienes, defendiendo los más altos valores espirituales, formaron parte de la División Española de Voluntario, obligan a arbitrar un procedimiento asimismo excepcional que permita practicar en el Registro del estado de las personas los asientos oportunos, con los consiguientes efectos civiles. Tal procedimiento ha de estar necesariamente inspirado en los artículos ochenta y nueve y noventa de la Ley del 17 de junio de 1870, Decreto del 8 de noviembre de 1936 y. Real Decreto del 19 de febrero de 1923, dictados para supuestos jurídicamente análogos". Sobre las pensiones hereditarias a familiares de dichos desaparecidos ver: "Decreto núm. 24.- Fijando las normas para la concesión de pensiones a favor de las familias de los Jefes, Oficiales y Clases del Ejército desaparecidos" (BOE, núm. 4, del 17 de octubre de 1936, p. 14). "Se concede a la viuda del militar ... la pensión compatible con cualquier otra a que pueda tener derecho". Sigue: "al fallecimiento de dicha señora será transmitida dicha pensión íntegramente a sus hijos, mientras conserven la aptitud legal para su disfrute" (BOE 567, p. 7265).

muchos puntos de España, como hemos conocido más adelante cuando se han investigado y visibilizado las llamadas “fosas de la transición”.<sup>30</sup> Esa imposición del olvido sobre el pasado traumático no funcionó en el contexto rural, precisamente por la convivencia durante décadas de víctima y victimario, con sus consabidas implicaciones que no podemos desarrollar ahora.

Existen varios ejemplos de este discurso predominante. Por ejemplo, el de un intelectual de referencia en la transición, Javier Pradera, que utilizaba en sus artículos siempre el concepto “fusilado”, o bien análogos, pero nunca “desaparecido”. Y aunque en dichos artículos Pradera habla de la diferencia entre las dos violencias durante la guerra, termina por igualar las responsabilidades:

¿Quiénes eran los responsables de todas esas muertes? Aunque se pudiera llegar a conocer la identidad de los componentes de los piquetes de ejecución, ese dato se insertaba en una cascada de responsabilidades, complicidades y silencios que abarcaban íntegramente a cada uno de los bandos. El trabajo “sucio” en una guerra (o en un Estado) no absuelve de responsabilidad colectiva a los afortunados que sólo han realizado trabajo “limpio”. [...]

Que los muertos entierren a los muertos. Porque muertos históricamente están, aunque sigan emborronando las páginas de los periódicos otros cuarenta años quienes no extraen del cataclismo de la guerra civil más enseñanzas que sus sangrientos censos. Y que los vivos, hijos de los vencedores y de los vencidos, se preocupen de impedir la

---

<sup>30</sup> Para conocer en detalle todo este proceso nos hemos remitido a la pormenorizada investigación doctoral de Zoé de Kerangat, *Remover cielo y tierra. Las exhumaciones de víctimas del franquismo como fisuras del silencio en la transición*.

reaparición de las causas que hicieron inevitables aquel conflicto y aquellas muertes.<sup>31</sup>

Otro de los defensores del silencio en torno al pasado fue Juan Luis Cebrián, que ha representado un papel mucho más influyente que el propio Pradera por su rol de director del diario progresista *El País* y como académico de la lengua y alto cargo en uno de los grupos corporativos de medios de comunicación más importantes desde 1978 hasta hoy: el Grupo Prisa. Se le considera, además, uno de los diez hombres más influyentes de España. En el año 1977 escribía: “sólo sobre la superación del pasado, de todos los pasados es pensable construir el presente”.<sup>32</sup> Existen más ejemplos, como Pedro Laín Entralgo, Antonio Tovar, Javier Tusell o Chueca Goitia y Julián Marías, que insistían en sendos artículos en la ausencia durante la década de los treinta de algún “español comedido” y en el reparto colectivo de las culpas, lo que, según ellos, exigía “una gran confesión general de los españoles”.<sup>33</sup>

Toda esta estrategia discursiva y performativa se aplica a varios conceptos clave para “hacer entender” al pasado traumático de los españoles y, en cierta forma, construir cierta subjetividad acerca de dicho pasado; es decir, como una suerte de “actos performativos como formas de habla que ejercen un poder vinculante”.<sup>34</sup> Un relato que, desde la semántica, proporcionaba “mediante ciertos procedimientos retóricos, unidad de sentido a

---

<sup>31</sup> Jesús Izquierdo Martín, *op. cit.*

<sup>32</sup> Juan Luis Cebrián, “El final de una guerra”, en *El País*.

<sup>33</sup> Jesús Izquierdo Martín, *op. cit.*, p. 51.

<sup>34</sup> Armando Villegas, Natalia Talavera y Roberto Monroy, *Figuras del discurso. Exclusión, filosofía y política*, p. 15.

una serie de significados y usos más o menos determinados, produciendo además valoraciones específicas en función del sentido así inventado”.<sup>35</sup>

Se lleva a renombrar la barbarie de la Guerra Civil de la siguiente manera: “España bastante selvática”, la “España crispada y cejijunta de la década de 1930”, “de pasiones que impedían o dificultaban el raciocinio”, “gran catástrofe de 1936”, “guerra incivil”, “fracaso colectivo”, a la “lucha fratricida”, a “nuestra infausta guerra española”, a la “espantosa matanza”, a “la atroz tragedia”, de la cual solo era posible redimirse a partir de un “proceso de maduración” o un “proceso de racionalización” que derivara en una “auténtica y consolidada democracia”.<sup>36</sup> Todo ello no solo para borrar cualquier atisbo de debate en torno a la memoria vencida, sino también para eludir cualquier tipo de responsabilidades hacía el victimario franquista.

Otro de los ejemplos de estas políticas es la ausencia del concepto de *víctimas*. En una ingente cantidad de cartas al director, editoriales o artículos analizados el término no se llega a utilizar,<sup>37</sup> es un concepto capital que configura el sentido moral de este tipo, los desaparecidos. Se utilizaban “subterfugios” tales como: “derrotados, fallecidos, muertos, vencidos y, sobre todo, implícita o explícitamente, culpables”.<sup>38</sup> Subrayamos esta conclusión de Izquierdo dado que nos parece de suma importancia, pues aquellas víctimas no solo no fueron reconocidas, sino que pasaron a ser culpables:

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Jesús Izquierdo Martín, *op. cit.*, p. 49.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>38</sup> *Idem.*



es el sentido redentor de la narrativa el que los invisibiliza como víctimas al tiempo que los representa como culpables de la gran catástrofe derivada de su propia 'ira', de su "cainismo", su "inmadurez moral", de su "barbarie", de su "dogmatismo y sectarismo", su "sinrazón", de sus "pasiones", en fin, de su condenable y culpable "violencia".<sup>39</sup>

Insistimos en que los directores de dicha estrategia representaban el poder político e intelectual vigente, puesto que en las propias víctimas el relato era bien distinto. Se hablaba, por ejemplo, de trauma colectivo al referirse a la Guerra Civil.<sup>40</sup> Otra de las constataciones de aquella construcción fue eludir toda referencia a la dictadura y hacer solo alusión a la guerra, cuando la mayor parte de la violencia ejercida fue aplicada desde 1939; la palabra franquismo estaba ausente del debate.<sup>41</sup> Lo más llamativo de esta estrategia performativa iniciada en la transición es que se mantuvo vigente hasta el mismo año 2000, cuando se utilizó por primera vez el término desaparecido también con una clara intención de "performatividad negativa" para hablar de este tipo de víctimas,<sup>42</sup> aunque, en este caso, para dar un sentido de víctima de desaparición forzada al igual que en Argentina, es decir, con toda la carga legal internacional que suponía y ha supuesto. Prueba de ello es cómo se trata periodísticamente el ar-

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> Lo vimos y analizamos en otro lugar: ver la tesis doctoral Carlos Agüero Iglesia, *El desaparecido como problema filosófico y político. la justicia restaurativa ante las víctimas del franquismo*.

tículo publicado por Emilio Silva en octubre de ese año, en el que llama a buscar a otros familiares. El periodista que hace el resumen del artículo de Silva habla de “tumba” en lugar de fosa común y señala como “desventuras de su antepasado” en lugar de hablar de represión, dos conceptos hoy totalmente normalizados en el lenguaje periodístico social y político.<sup>43</sup>

Pareciera entonces que el objetivo de las elites intelectuales y políticas progresistas era evitar en la medida de lo posible el término desaparecido para los vencidos de la Guerra Civil y la dictadura por las connotaciones legales y sociales que conllevaba su uso.<sup>44</sup>

Otro ejemplo de los distintos criterios con respecto al uso del término en España que podemos apuntar, por ejemplo, es que en la década de 1980 se hizo referencia y se trató política y socialmente de manera muy distinta a los desaparecidos latinoamericanos o españoles nacionalizados represaliados por dictaduras latinoamericanas que a las víctimas del franquismo, lo que demostraba que esa performatividad era claramente deliberada y respondía a una estrategia política. Un acontecimiento político que corrobora que dicha performatividad en relación con la forma de nombrar a las víctimas vencidas (obviando el término desaparecido y sus implicaciones legales) no fue casual, fue la actividad diplomática española en varios países latinoamericanos para la búsqueda

---

<sup>43</sup>Ver artículo de prensa: Emilio Silva Barrera, “Mi abuelo también fue un desaparecido”.

<sup>44</sup> Casualmente aparece como excepción en algún texto legal en plena transición, como la ley 5/1979 del 18 de septiembre, donde se emplea el concepto de forma explícita “declarados fallecidos o desaparecidos durante la guerra civil o después de la misma”; pero explícitamente para muertos en combate.

de aquellos desaparecidos españoles fuera de nuestro territorio.<sup>45</sup>

Por tanto, si analizamos en detalle el discurso político en el periodo de la transición, el trato de las autoridades políticas e intelectuales desde los años setenta del siglo xx hasta el inicio del xxi fue claramente de agravio comparativo, ya que diferenciaba a aquellos desaparecidos de estos “paseados” y catalogaba y otorgaba a unas personas todos los derechos que les quitaba a las que habían sufrido la represión franquista. Subrayamos que esa estrategia y decisión política se plasmó no solo en un silencio y una inacción, sino en el cambio de un concepto por otros, como el de paseados, etc., lo que generaba un discurso muy concreto. Sin duda, si desde la teoría filosófica de la performatividad la práctica discursiva implica una acción, este es un ejemplo muy claro. Para ir un poco más allá en esta aplicación, algunos autores sostienen que algunas “prácticas lingüísticas incluso instauran nuevas realidades: hacen cosas con palabras”.<sup>46</sup> Ese “hacer cosas” con palabras podríamos definirlo como la política que se aplicó a aquellas víctimas.<sup>47</sup> O, siguiendo a la propia Butler, podemos

---

<sup>45</sup> El tratamiento diplomático que se hizo a otros desaparecidos españoles prueba que el Gobierno socialista conocía a la perfección este tipo de delitos en el contexto internacional y sus consecuencias desde el derecho penal. “Bien se puede hablar de denegación de justicia en Argentina y de demolición de los derechos humanos básicos de los detenidos y desaparecidos”, escribió el cónsul español en Buenos Aires, Mariano Vidal Tornes, en un informe catalogado como “secreto” que fue redactado el 28 de enero de 1983, casi dos meses después de que González asumiera el cargo de presidente del Gobierno en Madrid.

<sup>46</sup> Sergio Rozas, “Lenguaje y performatividad”, en *Psicología. Conocimiento y sociedad*.

<sup>47</sup> *Ibid.*

entender dicha estrategia nominal como formas de habla que ejercen un poder vinculante.<sup>48</sup>

## 2. Problematicación del desaparecido en la España contemporánea y sus analogías

### 2.1 La centralidad de la víctima

Si se puede caracterizar a nuestro tiempo “como la era de la víctima”,<sup>49</sup> deberíamos analizar cómo estas, que han existido siempre, ahora se han hecho “visibles”. Es decir, repensar la política desde la centralidad de las víctimas implica: “cruzar un límite, traspasar una frontera, cambiar la trayectoria [...]”. Se trata de ver el mundo desde una ‘salvaje oscuridad’”.<sup>50</sup> Ha sido en las últimas décadas cuando su presencia se ha hecho notar. Se enfatiza mucho en las víctimas de Auschwitz, pero también en las de la esclavitud, las de la colonización, las de la conquista de América; así como en las de la Guerra Civil y las de la dictadura franquista.<sup>51</sup>

La invisibilización y olvido de estas últimas ante otro tipo de víctimas en nuestro país ha sido muy notable en el caso de los desaparecidos:

En una reunión de familiares de republicanos y republica-

---

<sup>48</sup> Judith Butler, *op. cit.*, pp. 18-19.

<sup>49</sup> Máxima referida por Reyes Mate en varias conferencias y escritos.

<sup>50</sup> Manuel Reyes Mate y José M. Mardones, eds., *La ética ante las víctimas*, p. 211.

<sup>51</sup> Comunicación personal con Reyes Mate, mayo 2015.

nas<sup>52</sup> desaparecidos a causa de represión franquista, una mujer pide la palabra. Se levanta y saca un papel del bolsillo. Mientras lo desdobra dice: “En mi pueblo hay una fosa común y quiero leer los nombres de todos los hombres que están enterrados en ella”. Tras hacerlo y antes de sentarse, la mujer añade: “Y ahora me callo porque me ha dicho mi madre que los lea, pero que no me signifique”. Esa frase coloquial, que invita a no mostrar públicamente las ideas políticas, esconde detrás una tragedia para esa mujer, el hecho de que su madre le está pidiendo que sea insignificante.<sup>53</sup>

Dentro de los límites del presente texto abordaremos esta aproximación al problema en atención al concepto de forma genérica para acotar el estudio al objeto que nos ocupa: la desaparición forzada en España y su impacto con respecto a otro tipo de víctimas. Este recorrido y el análisis nos serán de utilidad para las siguientes fases del trabajo.

## 2.2 Víctimas y víctimas desaparecidas en la España contemporánea

En este epígrafe vamos a abordar la siguiente cuestión: ¿qué tipo de víctima es el desaparecido? Y, en concreto, ceñirla al contexto de las víctimas de la Guerra Civil y la dictadura franquista. Sin duda, el problema de la víctima daría para una investigación doctoral, dada la complejidad, por ello nos proponemos ahora acometer una aproximación en torno a esta figura teórica desde las

---

<sup>52</sup> Reunión en un acto de entrega de restos en el año 2008.

<sup>53</sup> Emilio Silva, “El final de la insignificancia”, en Emilio Silva, *Las fosas de Franco. Crónica de un desagravio*.

características generales de la víctima hasta las particularidades de la víctima y su repercusión en España.

Aun siendo bastante amplio el concepto de víctima, de forma general se puede definir como toda aquella persona que sufre, “de modo directo o indirecto, daños físicos o psíquicos derivados de un hecho delictivo o acontecimiento traumático (como pueda ser una catástrofe natural)”.<sup>54</sup>

Para llegar a la definición de víctima de desaparición forzada y sus peculiaridades debemos dibujar un mapa aproximativo<sup>55</sup> de las características más reconocidas social, política y legalmente en España. Si nos atenemos a su repercusión y reconocimiento podemos dividir a todas las víctimas y sus respectivos colectivos en cuatro, según nuestro propio análisis. Esta catalogación la hacemos para separar la relación entre víctima y victimario y subrayar que pueden existir las primeras sin las segundas, como en el caso de las catástrofes naturales. La hacemos también para destacar su amparo jurídico y legal, muy desigual entre unas y otras.

En primer lugar, se encuentran las víctimas causadas por una catástrofe natural donde no existe un victimario. En segundo lugar, tenemos a las víctimas de accidentes de transporte colectivo, donde puede existir o no un responsable civil o penal por negligencia. El tercer grupo lo conforman las víctimas donde sí existe un culpable y los hechos se juzgan en su mayor parte por la vía penal. Podemos a su vez subdividir las en tres casuísticas diferentes

---

<sup>54</sup> Enrique Baca Baldomero, Enrique Echeburúa Odriozola y José Ma. Tamarit Sumalla, coords., *Manual de victimología*, p. 33.

<sup>55</sup> Sin hacer un estudio exhaustivo de todos los tipos de víctimas por la complejidad que ello supone y que desborda el alcance de la presente investigación.

de carácter no político: la violencia de género, los accidentes de tráfico y las intoxicaciones alimentarias.

El cuarto grupo en esta catalogación de víctimas lo conforman las de raíz política o religiosa, donde también existen y son juzgados los culpables o victimarios (a excepción de los victimarios franquistas). Entrarían aquí las víctimas del terrorismo islamista, las de la banda terrorista ETA<sup>56</sup> o las víctimas de la Guerra Civil y el franquismo.<sup>57</sup> Nos centraremos en estas últimas, puesto que el objeto aquí son las víctimas de desaparición forzada durante la Guerra Civil y el franquismo. Empezaremos por el aspecto legal. La diferencia entre todas las víctimas anteriores y estas últimas, los desaparecidos, queda bien reflejado en la definición de la especialista Anna Messuti.<sup>58</sup>

Las víctimas que han sobrevivido, o sus familiares, que también son víctimas, han de convivir con el recuerdo del crimen que no ha sido nunca declarado crimen, con el recuerdo del muerto, que no ha sido nunca dignamente sepultado, y con una justicia que castiga delitos mucho

---

<sup>56</sup> Es sin duda interesante y revelador, como hemos indicado en otras ocasiones, analizar en detalle la problemática que suponen las víctimas de la banda terrorista ETA en analogía con las víctimas de la GC y el Franquismo. Ver Carlos Agüero Iglesia, *op. cit.*

<sup>57</sup> El tratamiento legal y reconocimiento social que han recibido estas dos últimas es muy distinto, como hemos señalado en otras ocasiones.

<sup>58</sup> Ana Messuti es abogada por la Universidad de Buenos Aires, donde inició la carrera docente en filosofía del derecho. Obtuvo el título de Doctora (PhD) en derecho por la Universidad de Salamanca (premio extraordinario de doctorado). Fue funcionaria de las Naciones Unidas en Viena y Ginebra. Se ha especializado en filosofía del derecho penal (en la Universidad La Sapienza, de Roma), abordando principalmente los temas relacionados con el tiempo y la pena, desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica. Redacción, "Derecho como memoria y justicia, nuevo libro de Ana Messuti", en *Lo que somos. Partidarios de la libertad de comunicación*.

menos graves que aquellos de los que han sido víctimas. Esa convivencia forzada es lo que lleva a que se recurra a la justicia penal, porque no han sido víctimas de un terremoto, ni de la administración pública por una infracción administrativa, ni de un delito civil. Han sido víctimas de asesinatos, torturas, supresiones de identidad, desapariciones forzadas, todos hechos comprendidos en la definición de crímenes internacionales.<sup>59</sup>

Subrayemos la importancia de la particularidad que introduce Messuti: “nunca ha sido declarado crimen”.<sup>60</sup> Es decir, se hallan, además de en un limbo legal, en una desigualdad de justicia total con respecto a otro tipo de

---

<sup>59</sup> Ana Messuti, *La obligación internacional del estado de perseguir penalmente los crímenes internacionales cometidos en su territorio. Fundamentos y obstáculos*, p. 26.

<sup>60</sup> La abogada Messuti se refiere a “Crímenes contra la humanidad”, otro complejo término que nos podría llevar a un análisis muy extenso. Anotemos aquí algunos apuntes interesantes. Existe un amplio debate ético y jurídico sobre su definición. En concreto con el significado de esa “humanidad”. Es decir; “La admisión del individuo como sujeto de derecho internacional, a través del concepto de ser humano” (Ana Messuti, *op. cit.*, p. 26). Digamos que universal en cuanto a su humanidad. Veamos tres definiciones. En primer lugar, el origen del concepto es definido como: “el carácter impersonal de la víctima, esto es, el puramente objetivo, en cuanto perteneciente a una colectividad, es el primer elemento que se ha de considerar como bien jurídico protegido. En segundo lugar, Eugène Aroneanu propuso la denominación “crimen contra la persona humana” (*ibid.*, p. 27). En tercer lugar y según traducción de Messuti, el tribunal Federal Alemán dictó en 1999 lo siguiente: “el valor protegido por el crimen de genocidio no se identifica a los bienes jurídicos individuales de las personas víctimas de los actos perpetrados, sino que consiste en la existencia del grupo en cuanto tal, y el aspecto inhumano, criterio particular de antijuridicidad en relación con el asesinato, reside en el hecho de que los autores no ven a su víctima como un ser humano sino como miembro del grupo perseguido. Como observa la autora citada, lo que significa la tipificación del crimen contra la humanidad, incluido el genocidio, es la inscripción profunda del ser humano en un grupo, es decir, su conversión en un elemento intercambiable, sin individualidad, encadenado a su origen (*ibid.*, p. 137). La sentencia a la que se refiere es Jorgic, n.º 16.3.1. del Tribunal Superior Federal Alemán del 30 de abril de 1999 (citado en *idem.*)



víctimas. Es más, también es así si lo comparamos con la cobertura legal que tienen las víctimas de “desapariciones sin causa aparente”, denominadas así en España para aquellas que sufren una desaparición “de manera involuntaria. La persona desaparece por causas ajenas a su voluntad, se ausenta y se desconocen causas, motivos. Existen dos clases más de desapariciones: las voluntarias y las forzosas”.<sup>61</sup>

Amplíemos la definición de “víctima secundaria” o familiar señalada por Messuti: se consideran también víctimas las personas cercanas que sufren dicha desaparición. Esta categoría se instauró desde el año 2007 a los familiares de desaparecidos según la Resolución 61/177 de Naciones Unidas.<sup>62</sup> La denominación más aceptada e inclusiva que establece esta institución reza así:

En situaciones caracterizadas por la comisión de violaciones sistemáticas y manifiestas de los derechos humanos, generalmente resultan afectadas numerosas personas. En principio, todas ellas tienen derecho a obtener reparación. Sin embargo, la enorme cantidad de personas afectadas y la escasa capacidad para ofrecer reparación plantean problemas en muchas situaciones. [...] Se convino que una persona es víctima si ha sufrido lesiones físicas o mentales, pérdida financiera o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales; las víctimas pueden ser tanto directas como indirectas, por ejemplo, puede tratarse de

---

<sup>61</sup> Jessica de Jesús, “Cada día desaparecen sesenta personas en España: una cifra que recordar en este Día de los Desaparecidos”, en *Onda Cero*.

<sup>62</sup> “A los efectos de la presente Convención, se entenderá por ‘víctima’ la persona desaparecida y toda persona física que haya sufrido un perjuicio directo como consecuencia de una desaparición forzada” (Artículo 24.1).

familiares o personas a cargo de la víctima directa y pueden haber sufrido daños individual o colectivamente.<sup>63</sup>

Otra característica de la víctima desaparecida es que “será considerada víctima con independencia de si el autor de la violación ha sido identificado, aprehendido, juzgado o condenado y de la relación familiar que puede existir entre el autor y la víctima”.<sup>64</sup> Esta acepción tiene dos elementos de importancia para el caso español del desaparecido. En primer lugar, prolonga su estatus “de por vida”, sea cual fuere el destino del victimario, y, en segundo lugar, elimina el “atenuante” de la condición familiar tan utilizado en España para justificar la violencia durante la contienda. Por ejemplo, para describir la barbarie de la Guerra Civil como “una guerra entre primos y hermanos”.

Una vez completada la categorización o fenomenología de las distintas víctimas y vistas sus particularidades, apuntamos a continuación unas reflexiones morales que siguen explorando lo característico de las víctimas desaparecidas. Esto nos lleva a un punto significativo. Los estudios académicos en torno a las víctimas han abordado su análisis desde dos perspectivas, la legal y la ética. Desde la perspectiva legal, ya mencionada, el objetivo es tratar de definir la reparación material y, en algunos casos, impartir justicia mediante un juicio a los culpa-

---

<sup>63</sup> “Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones”, en ONU.

<sup>64</sup> “Declaración sobre los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder”, adoptada por la Asamblea General en su resolución 40/34, del 29 de noviembre de 1985 (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACDH)).

bles.<sup>65</sup> En segundo lugar, desde la perspectiva ética, definimos su característica más notable, a nuestro juicio: la inocencia de la víctima y lo que ello significa.

Víctima es quien sufre violencia, causada por el hombre, sin razón alguna. Por eso es inocente. El concepto de víctima es impensable sin el correlato del verdugo. Por eso no son víctimas, en sentido riguroso, ni los que sufren violencia natural (no hay verdugos) ni se es víctima por el hecho de sufrir. Los nazis condenados sufrían, pero no eran víctimas, como tampoco lo es quien muere intentando matar. La inocencia es su primera característica [...]. Todo sufriendo interpela, pero el de la víctima de una manera especial porque es inocente.<sup>66</sup>

En este sentido, y siguiendo las tesis de Reyes Mate, a la víctima no la caracteriza solo el hecho de sufrir, sino también su inocencia. “En el hecho de ser víctima no cuenta la ideología de la víctima ni la del victimario. Lo que cuenta es el daño injusto causado a un inocente”.<sup>67</sup> En esto consiste la centralidad de la víctima, que es la que iguala a todas las víctimas desde un plano ético por encima de cualquier ideología. “Quien haya entendido una vez lo que significa ser víctima entenderá a todas y no podrá hablar de nuestras víctimas y de las de los otros. Uno no puede identificarse con las víctimas de ETA y desen-

---

<sup>65</sup> Por cuestiones de espacio no podemos centrarnos en el análisis de la figura del culpable o victimario.

<sup>66</sup> Manuel Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, p. 211.

<sup>67</sup> Manuel Reyes Mate, “Memoria y víctimas”, conferencia en el encuentro Diálogos por una convivencia.

tenderse de las del GAL”.<sup>68</sup> Es decir, desde un punto de vista moral, aceptar a unas en su supuesta inocencia y tener ciertas dudas de las segundas por aquello de “algo habrán hecho” es ciertamente reprobable. Sin duda, tal equiparación es, al fin y al cabo, una justificación de la violencia. Y la violencia, la aplique quien la aplique, es siempre condenable.

Aun así, esta característica en cuanto a la inocencia de la víctima con respecto a todas las víctimas sin distinción *a priori* tiene una salvedad que conlleva una complejidad moral que debemos apuntar aquí. Nos referimos a aquellas víctimas que antes fueron también verdugos. Es decir, cómo “catalogar” entonces a aquellas víctimas de la represión que también han ejercido la violencia. La diferencia, para ahondar en el término, es la presunción de inocencia. Esto es, sin un juicio justo con declaración de culpabilidad. Un individuo puede ser inocente con respecto a la violencia que le aplican en su condición de víctima, por ejemplo de la represión estatal como en el caso argentino y, al mismo tiempo, ser presunto culpable de los delitos que ha cometido. Decimos presunto culpable al no haber tenido un juicio justo, legal y con garantías. Es decir, ajustado al estado de derecho que debe regir toda democracia. Sin duda, es un asunto polémico que demuestra la necesaria reflexión en torno a las figuras de víctima y verdugo y no podemos desarrollar en toda su complejidad aquí.

Ahora bien, como ya hemos apuntado, todas las víctimas son iguales en cuanto a su condición de inocencia, pero políticamente diferentes. Un matiz de suma

---

<sup>68</sup> Manuel Reyes Mate, *Tratado de la injusticia*, op. cit., p. 211.

importancia, máxime si centramos el análisis en el difícil contexto político español, donde las víctimas han sido y son “utilizadas” para fines políticos partidistas. En el caso de las víctimas de la Guerra Civil:

los “paseados” por los falangistas pueden ser considerados crimen contra la humanidad porque fueron el resultado de un plan de exterminio del otro; mientras que los curas o monjas asesinados por los anarquistas eran crímenes cometidos por delincuentes en contra de la legalidad vigente y contra la política republicana.<sup>69</sup>

Esta politización de las víctimas en el ámbito de la memoria va más allá, puesto que se convierte “a las víctimas en héroes, elevando la autoridad del sufrimiento a negación de toda crítica; y, además, se fomenta la competencia entre víctimas”.<sup>70</sup> Es más, la víctima puede ser, al tiempo, un delincuente, como decíamos,

pero si en vez de un juicio justo se le ajusticia, se le convierte en víctima. Esto no tiene nada que ver con la ideología de la víctima ni con la del victimario; por eso puede haber víctimas entre el bando o la banda fascista y entre los servidores de la República.<sup>71</sup>

Por tanto, debemos eliminar toda épica hacia las víctimas, como sentenció Primo Levi.

---

<sup>69</sup> Manuel Reyes Mate, “Proyecto de ley de Memoria Democrática de Andalucía. Unos comentarios”, en *Memoria y Política*. Intervención ante la comisión de cultura del Parlamento Andaluz con motivo del debate parlamentario sobre el Proyecto de Ley de Memoria Democrática en Andalucía, del 21 de abril de 2016.

<sup>70</sup> *Idem.*

<sup>71</sup> *Idem.*

## A modo de conclusión

¿Qué obtenemos de lo anterior? La tipología que hemos establecido de las víctimas nos permite decir que la cuestión para resolver es la siguiente: ¿cómo superar esas diferencias entre víctimas para un proyecto de memoria común? Es decir, un deber de memoria desde las víctimas, desde todas las víctimas. Este proyecto debe ir mucho más allá de la justicia, que tiene como fin reparar el daño causado. Debe ser un compromiso ético de “nunca más”, de no repetición, de ninguna violencia. Un buen inicio para el caso de España sería el de superación real del conflicto de la contienda civil. Azaña propuso en su célebre discurso tres premisas: “Paz, piedad y perdón”. Un discurso de reconciliación que el dirigente pronunció para todos los españoles,<sup>72</sup> que empezaba con el perdón por la violencia republicana. Una propuesta del deber de memoria en España con respecto a los desaparecidos pasaría por el reconocimiento del daño causado, un perdón, pero también un duelo necesario.

---

<sup>72</sup> Manuel Azaña, “Discurso completo Paz, piedad y perdón”, en *Defensa de Madrid*.

## REFERENCIAS

- Agüero Iglesia, Carlos (2023). *El desaparecido como problema filosófico y político. la justicia restaurativa ante las víctimas del franquismo*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Aguirre, Arturo (2025). "Nekros: reconceptualizar la corporalidad para una época de cadáveres". *Religación*, 10(44), e2501397. En: <<https://doi.org/10.46652/rgn.v10i44.1397>>.
- Azaña, Manuel (2012). "Discurso completo Paz, piedad y perdón". Discurso pronunciado en el Ayuntamiento de Barcelona. Defensa de Madrid. Barcelona, 18 de julio, 1938. En: <[https://www.youtube.com/watch?v=5eYT\\_CTG2bI](https://www.youtube.com/watch?v=5eYT_CTG2bI)>. [Consulta: 20 de julio de 2022].
- Baca Baldomero, Enrique; Echeburúa Odriozola, Enrique y Tamarit Sumalla, José Ma., coords. (2006). *Manual de victimología*. Valencia: Tirant Lo Blanche.
- Boletín Oficial del Estado (1936). BOE núm. 4 del 17 de octubre. España.
- Boletín Oficial del Estado (1936). Decreto núm. 67. BOE núm. 27 del 11 de noviembre. España.
- Boletín Oficial del Estado (1936). Decreto núm. 92. BOE núm. 51 del 9 de diciembre. España.
- Boletín Oficial del Estado (1946). BOE núm. 133 del 13 de mayo. España.
- Boletín Oficial del Estado (1955). BOE núm. 324 del 20 de noviembre. España.

Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.

Cebrián, Juan Luis (1977). “El final de una guerra”. *El País*, (8 de enero). En: <[https://elpais.com/diario/1977/01/09/opinion/221612412\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1977/01/09/opinion/221612412_850215.html)>.

De Jesús, Jessica (2024). “Cada día desaparecen sesenta personas en España: una cifra que recordar en este Día de los Desaparecidos”. *Onda Cero Radio*, (9 de marzo). En: <[https://www.ondacero.es/noticias/sociedad/cada-dia-desaparecen-sesenta-personas-espana-cifra-que-recordar-este-dia-desaparecidos\\_2024030965ec097ad33103000139e61a.html](https://www.ondacero.es/noticias/sociedad/cada-dia-desaparecen-sesenta-personas-espana-cifra-que-recordar-este-dia-desaparecidos_2024030965ec097ad33103000139e61a.html)>.

De Kerangat, Zoé (2019). *Remover cielo y tierra. Las exhumaciones de víctimas del franquismo como fisuras del silencio en la transición*. Tesis doctoral, dirigida por Francisco Ferrándiz Martín y Jesús Izquierdo Martín. Madrid: ILLA (CSIC) / UAM).

Delmas-Marty, Mireille (2004). *Le relatif et l'universel. Les forces imaginantes du droit*. París: Le Seuil.

Díaz-Plaja, Fernando (1987). *La España que sobrevive*. Madrid: Espasa Calpe.

Eldiario.es (2023). “La Federación de Asociaciones de Memoria Histórica exige al Obispado de Cartagena que retire sus vestigios franquistas”. (5 de enero). En: <[https://www.eldiario.es/murcia/sociedad/federacion-asociaciones-memoria-historica-exige-obispado-cartagena-retire-vestigios-franquistas\\_1\\_9844746.html](https://www.eldiario.es/murcia/sociedad/federacion-asociaciones-memoria-historica-exige-obispado-cartagena-retire-vestigios-franquistas_1_9844746.html)>.

Gaceta de la República (1937). Núm. 225 del 13 de agosto. España.



- Gazeta de Madrid (1772). Núm. 44 del martes 3 de noviembre. España. En: <<https://www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1772/044/A00375-00376.pdf>>.
- Gálvez, Alejandro (2024). “8 claves para entender el conflicto palestino-israelí”. En: <<https://amnistia.org.mx/contenido/index.php/ocho-claves-para-entender-el-conflicto-palestino-israeli-2/>>.
- Gómez Segarra, Manuel y Fátima Gil Gascón (2017). “La representación de los campos de concentración y exterminio durante la Guerra Fría: Noche y niebla (Resnais, 1955)”. *Revista de historia actual*, núm. 14-15 (invierno), pp. 161-172.
- Izquierdo Martín, Jesús (2014). “‘Que los muertos entierren a sus muertos’. Narrativa redentora y subjetividad en la España postfranquista”. *Pandora*, núm. 12, pp. 43-63.
- Martínez, Guillermo (2022). “El franquismo se adueña del mito del soldado caído y unifica a todos los fallecidos que considera suyos”. *Publico.es* (30 de abril). En: <<https://www.publico.es/politica/cruces-caidos-dios-espana-asi-recor-do-franco-victoria.html>>.
- Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, Barcelona: Melusina.
- Messuti, Ana (2011). *La obligación internacional del estado de perseguir penalmente los crímenes internacionales cometidos en su territorio. Fundamentos y obstáculos*. Tesis doctoral. Salamanca: Universidad de Salamanca. Facultad de derecho.
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACDH) (1985). “Declaración sobre los principios fundamentales de justicia para las víctimas de delitos y del abuso de poder”, adoptada por

la Asamblea General en su resolución 40/34 del 29 de noviembre. En: <<https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/declaration-basic-principles-justice-victims-crime-and-abuse>>.

Onieva, Antonio J. (1940). ¡España, despierta! (Lo que es el nacional-sindicalismo). Valladolid: Librería Santarén.

Organización de las Naciones Unidas (2005). “Principios y directrices básicos de las naciones unidas sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones”, aprobada por la Asamblea General en su resolución 60/147 del 16 de diciembre. En: <<https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/basic-principles-and-guidelines-right-remedy-and-reparation>>.

Organización de las Naciones Unidas (2007). “Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas”, aprobada por la Asamblea General en su resolución 61/177 del 20 de diciembre. En: <<https://documents.un.org/doc/undoc/gen/no6/505/08/pdf/no650508.pdf>>.

Redacción (2024). “Israel y El Territorio Palestino Ocupado 2024”. Amnistía Internacional. En: <<https://www.amnesty.org/es/location/middle-east-and-north-africa/middle-east/israel-and-the-occupied-palestinian-territory/report-israel-and-the-occupied-palestinian-territory/>>.

Reyes Mate, Manuel (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.

Reyes Mate, Manuel (2015). “Memoria y víctimas”. En Encuentro Diálogos por una convivencia, organizado por Izquierda-Ezquerria de Pamplona, 14 de febrero. En: <<https://>

memoriaypolitica.blogspot.com/2019/03/preguntas-desde-la-barbarie.html#more>.

Reyes Mate, Manuel (2016). "Proyecto de ley de Memoria Democrática de Andalucía. Unos comentarios", en Intervención ante la comisión de cultura del Parlamento andaluz con motivo del debate parlamentario sobre el Proyecto de Ley de Memoria Democrática en Andalucía, 21 de abril. En: <<https://memoriaypolitica.blogspot.com/2016/05/proyecto-de-ley-de-memoria-democratica.html>>. [Consulta: 13 de julio de 2024].

Reyes Mate, Manuel y Mardones, José M., eds. (2003). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos.

Rodrigo, Javier (2016). *La guerra fascista. Italia en la Guerra Civil española, 1936-1939*. Madrid: Alianza Editorial.

Rozas, Sergio (2016). "Lenguaje y performatividad". *Psicología. Conocimiento y sociedad*, vol. 6, núm. 2 (noviembre 2016-abril 2017), pp. 280-298.

Silva, Emilio (2006). "El final de la insignificancia". En: Emilio Silva, *Las fosas de Franco. Crónica de un desagravio*. Barcelona: Booket.

Traverso, Enzo (2011). *El pasado, instrucciones de uso*. Buenos Aires: Prometeo.

Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.

Villegas, Armando; Talavera, Natalia y Monroy, Roberto, coords. (2017). *Figuras del discurso. Exclusión, filosofía y política*. Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores.

Zenovi, Laura (2011). *La construcción del mito de Franco*. Madrid: Cátedra.



LA CONSTRUCCIÓN DE EMOCIONES  
SOCIALES EN CONTEXTOS DE VIOLENCIA:  
UN DIÁLOGO TRANSDISCIPLINARIO ENTRE  
FILOSOFÍA DE LAS EMOCIONES  
Y EL ANÁLISIS CONVERSACIONAL

*Myrna Ojeda Álvarez y*

*Esteban Marín Ávila*

En este capítulo presentamos un adelanto de una investigación en curso que pone en relación planteamientos de la filosofía de las emociones y el análisis conversacional en torno a un objeto de análisis concreto: las conversaciones sobre violencia.

Nos hemos propuesto mostrar, a partir de observar las pautas conversacionales de negociación que se dan en la interacción cara a cara, cómo lo que llamamos “emociones sociales” se construye de manera intersubjetiva en el ámbito concreto de las conversaciones sobre violencia. Para plantear lo anterior, retomaremos algunas de las ideas que hemos estado explorando y presentaremos un ejemplo de este aterrizaje en una muestra conversacional.

Como sugeriremos al final, la comprensión y el estudio de este fenómeno que denominamos “emociones sociales” puede contribuir al abordaje de problemáticas éticas y de filosofía política relacionadas con la crítica y la justificación racional de acciones en distintos tipos de contextos sociales. Esto es especialmente relevante en relación con problemáticas de violencia y de dominación, pues el consenso o disenso en torno a maneras adecuadas o correctas de sentirse frente a experiencias de violencia es inseparable de la forma en que se comprenden y evalúan dichas situaciones y las maneras en que es aceptable actuar en ellas.

## Consideraciones sobre la negociación de emociones y el concepto de emociones sociales

Nuestra conceptualización de las emociones sociales parte de la base de consideraciones previas que Esteban Marín<sup>1</sup> ha desarrollado en torno a las emociones desde una perspectiva de fenomenología husserliana. No es posible introducir aquí estas consideraciones, aunque en ellas se encuentra parte importante de la aclaración conceptual de la filosofía de las emociones que sirve de base a esta investigación, que presentamos de una manera esquemática y, en la medida en que su aclaración no es completa, dogmática.

En lo esencial, la concepción fenomenológica de las emociones de la que partimos no sólo es compatible con las propuestas de Anthony Steinbock<sup>2</sup> y Martha Nussbaum,<sup>3</sup> sino que toma elementos de ellas. Así que las principales diferencias entre el planteamiento de fenomenología husserliana de Marín, por un lado, y la fenomenología de Steinbock sobre emociones sociales y la filosofía de las emociones de Nussbaum, por el otro, no afectan el argumento que aquí presentamos. De estas diferencias, la más significativa respecto del planteamiento de Steinbock consiste en que para este último las emociones pueden en principio describirse sin aludir a creencias e intenciones prácticas implicadas en ellas.<sup>4</sup> La

---

<sup>1</sup> Esteban Marín-Ávila, *Sense and Uncertainty. A Phenomenology of Rational Actions in an Uncertain World*.

<sup>2</sup> Anthony Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*.

<sup>3</sup> Martha Nussbaum, *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*.

<sup>4</sup> O al menos así entendemos su planteamiento de que las emociones no se fundan en intenciones dóxicas y de que tampoco comparten la estructura noético-noemática de estas últimas.

diferencia más significativa respecto del planteamiento de Nussbaum es que, desde una perspectiva fenomenológica husserliana, las valoraciones que acompañan a las emociones no son ya, como para esta filósofa, juicios de valor, sino vivencias sentimentales en las que tenemos experiencia de valores. Estas vivencias evaluadoras no son todavía juicios. Desde esta perspectiva, diríamos que antes de poder juzgar que algo es valioso, sentimos este valor en experiencias que no son del orden del juicio ni de la creencia en general. En contraste con este tipo de planteamiento fenomenológico, para Nussbaum una emoción es ya un juicio evaluativo.

Entendemos por emoción un complejo de vivencias donde la atención y el interés dominante del sujeto tiene la forma del sentimiento, pero que implica necesariamente también creencias (o intenciones dóxicas) e intenciones prácticas. Los sentimientos que forman parte de la emoción son valoraciones (o intenciones axiológicas), es decir, vivencias en las que tomamos conciencia de que algo es positiva o negativamente valioso para nosotros. Por ello, puede decirse que la emoción es una valoración inseparable de ciertas creencias (o intenciones dóxicas) y de ciertas intenciones prácticas que pueden tener la forma de decisiones, resoluciones o acciones.

Desde la perspectiva fenomenológica que retomamos aquí, todas las vivencias pertenecen a complejos de vivencias con estos tres tipos de componentes, sin que ello signifique que formen parte de emociones. Precisamente lo que distingue a las emociones de las creencias que se acompañan de sentimientos y motivos prácticos, o de las acciones que implican creencias y sentimientos, es que en las emociones la atención o el interés dominante

de dicho complejo de vivencias tiene la forma de un sentimiento. Una emoción es por lo tanto un complejo de vivencias que se vive ante todo como un sentimiento, entendiendo por esto último un tipo de vivencia valorante que es distinguible de las creencias y de las intenciones prácticas y que puede vivirse como parte de complejos de vivencias que no sean emociones.<sup>5</sup>

Como se verá más adelante, por emoción social entendemos un consenso, que se alcanza a través de una conversación o de otros medios de interacción social, sobre el complejo de sentimientos, creencias e intenciones prácticas que se consideran correctos o adecuados ante una determinada situación.<sup>6</sup>

Valorar algo significa, en su acepción más básica, sentirse motivado para actuar o comportarse de cierta manera frente a ello. Concebida de esta manera, una valoración implica necesariamente creencias, así sean vagas o indeterminadas, sobre aquello que es valorado. También implica intenciones prácticas, es decir, la conciencia de que lo valorado puede llegar a ser o existir, conservarse, transformarse y otras cosas por el estilo, a través de acciones o, más en general, con el cumplimiento de intenciones prácticas.<sup>7</sup> Sin embargo, la valoración misma

---

<sup>5</sup> Esteban Marín-Ávila, "Hope and Trust as Conditions for Rational Actions in Society: A Phenomenological Approach", en *Husserl Studies*, pp. 229-247; y *Sense and Uncertainty...*

<sup>6</sup> Aunque de pasada y sin tematizarlo, Nussbaum se refiere a aspectos de este fenómeno con el término "sentimiento público". Martha Nussbaum, *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*, p. 275.

<sup>7</sup> El cumplimiento de una intención práctica no necesariamente implica corporalidad y por ello cabe hablar con sentido de actividades meramente mentales. Por ejemplo, la voluntad de llegar a la conclusión de un silogismo se cumple cuando se descubre esta conclusión y la voluntad de solucionar una ecuación matemática se cumple cuando se llega al resultado correspondiente.



no es ni una creencia ni una intención práctica, sino una forma de referirse sentimentalmente al mundo. Si planteamos esto en términos de motivación, podríamos decir que la valoración es la forma en que nos motiva a actuar la situación o el objeto valorado.

Dos personas pueden percibir o concebir de la misma manera una situación.<sup>8</sup> Por ejemplo, la situación de enfrentarse a la posibilidad de perder contacto con sus vecinos debido a que les han contado sus planes de mudarse a otro país. A pesar de percibir o concebir la situación de la misma manera, una de estas personas puede sentir miedo ante ella, mientras que la otra no. Quien siente miedo valora negativamente la posibilidad de perder contacto con sus vecinos, mientras que quien no siente esta emoción, sino indiferencia, no comparte dicha valoración (suponiendo que no haya otro motivo para temer). Ambas personas pueden tener la misma información y percibir o concebir de manera idéntica la situación, salvo porque se encuentran motivadas de distinta manera a actuar. Quien siente miedo de perder contacto con sus vecinos estará motivado a actuar para evitar que esto suceda, por ejemplo, considerando formas de seguir en contacto con ellos a pesar de la distancia. Quien no siente miedo no estará motivado para actuar con este propósito. La valoración negativa es en este caso algo inseparable del miedo y solamente tiene lugar en la medida en que se siente miedo. El miedo es, por lo demás, sólo un tipo de valoración negativa entre otras.

---

<sup>8</sup> Reservamos aquí el concepto de "percepción" para referirnos a la experiencia en la que un objeto o situación se hace patente o se muestra de manera originaria en lo que concierne a su forma de ser; pero abstrayendo las emociones que dicho objeto suscita.

Como se puede apreciar en el ejemplo anterior, las valoraciones son motivos para actuar que cabe distinguir de creencias sobre sucesos. Sin embargo, las valoraciones son inseparables de las creencias: ciertos tipos reconocibles de creencias son compatibles con ciertos tipos de valoraciones y no con otras, y viceversa. Usamos el concepto de sentimiento para referirnos a las valoraciones mismas, en la medida en que son distinguibles de creencias. Por contraste, reservamos el concepto de emoción para referirnos al complejo de vivencias que incluye un tipo de valoración que se corresponde con cierto tipo de creencia y, en la medida en que una valoración es un motivo para actuar, con ciertos tipos de intenciones prácticas.

Nuestra investigación parte de la idea de que es posible atribuir emociones a animales no humanos y de que no hay nada que indique que el lenguaje sea una condición necesaria para experimentar lo que aquí denominamos emociones. En esto seguimos los planteamientos de la psicología cognitiva de Richard Lazarus,<sup>9</sup> Ortony, Clore y Collins,<sup>10</sup> así como los desarrollos de Martha Nussbaum<sup>11</sup> y algunas observaciones fundamentales de la fenomenología de Edmund Husserl,<sup>12</sup> que reconoce que toda experiencia implica una dimensión de sentido que no es necesariamente lingüística, aunque en el ser humano la experiencia pueda estar y casi siempre esté

.....  
<sup>9</sup> Richard Lazarus, *Stress and Emotion. A New Synthesis*.

<sup>10</sup> Andrew Ortony, Gerald L. Clore y Allan Collins, *The Cognitive Structure of Emotions*.

<sup>11</sup> Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought y The Monarchy of Fear*.

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil; Husserliana IV. Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution; Husserliana XLIII/2. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II. Gefühl und Werte. Texte aus dem Nachlass (1896-1925)*.

ya de hecho imbuida de la dimensión simbólica de la cultura.<sup>13</sup>

En la vida cotidiana reconocemos tipos de emociones en nosotros y en los demás. Por ejemplo, reconocemos que lo que ahora sentimos es miedo, a pesar de que este miedo sea distinto de otros miedos que hemos experimentado antes. De igual manera, reconocemos cuando otra persona siente miedo por la forma en que describe su emoción, por cómo se comporta o incluso por su gestualidad.

Hay ciertas emociones, como el miedo, que tenemos razones para pensar que son universales, desde una perspectiva biológica, porque cumplen funciones necesarias para la supervivencia de los animales;<sup>14</sup> o desde una perspectiva trascendental, porque se identifican con los motivos que tenemos para actuar en ciertas situaciones que son comunes a cualquier vida humana.<sup>15</sup> Por ejemplo, el ser humano no puede evitar valorar y tiene que actuar necesariamente en contextos de incertidumbre, lo cual implica que en distintos momentos de su vida es consciente de que es posible que sufra o no ciertos males y está motivado para actuar en el sentido de evitar estos posibles males. Pues bien, a esta motivación la podemos llamar miedo. Lo que lla-

---

<sup>13</sup> Cabe mencionar que Agnes Heller (*A Theory of Feelings*, pp. 68-85) también reconoce esta posibilidad, aunque reserva el nombre de "afectos" para estas experiencias extrapolables a animales no humanos y emplea el término "emoción" para un tipo de fenómeno sentimental que es ya cultural. En la literatura de filosofía y teoría de las emociones la terminología no es consistente, y lo que aquí designamos con el término "emoción" no coincide con fenómenos a los que muchos autores se refieren con esta palabra.

<sup>14</sup> Agnes Heller, *A Theory of Feelings* y Martha Nussbaum, *op. cit.*

<sup>15</sup> Esteban Marín-Ávila, *op. cit.*

manos miedo, en sentido técnico, es la valoración negativa de algo que puede o no ocurrir, valoración que es idéntica a un tipo de motivo para actuar frente al objeto del miedo.

En todo caso, cuando escribimos aquí sobre tipos nos referimos a ideas mediante las cuales se destacan rasgos comunes de creencias en el sentido más amplio del término, que incluyen también percepciones, recuerdos e imaginaciones sobre sucesos, así como rasgos comunes de valoraciones e intenciones prácticas. En otras palabras, un tipo es una idea sobre lo que varios fenómenos tienen en común. En este caso, cuando hablamos de tipos de emociones, nos referimos a algo que se puede destacar como común en varias experiencias emotivas concretas.

Con todo, fijar el concepto de un tipo de emoción a un nombre como miedo supone necesariamente una cierta arbitrariedad. En nuestra manera de hablar matizamos y distinguimos entre experiencias similares como sentir miedo, sentir temor, estar nervioso, asustarse, etc. De igual forma, cuando en nuestra investigación empleamos términos como “miedo”, “esperanza”, “tristeza”, “alegría”, “odio” o “ira” en sentido técnico, no pretendemos decir que las emociones concretas se reducen a lo que describimos a través de estos tipos de emociones —que son a final de cuenta ideas abstractas producto del pensamiento—, sino captar y expresar rasgos generales que ciertas emociones concretas comparten precisamente en la medida en que caen o se dejan aglutinar bajo estos tipos ideales. Por lo demás, nuestras descripciones hacen énfasis en que estos tipos de emociones son fundamentalmente tipos de valoraciones.

Como ya mencionamos, hay ciertas relaciones de compatibilidad entre tipos de valoraciones, tipos de creencias

y tipos de intenciones prácticas. Así, por ejemplo, lo que distingue al miedo de la tristeza es que al sentir miedo valoramos negativamente algo que, en nuestra perspectiva, puede o no ocurrir, mientras que al sentir tristeza valoramos negativamente algo que ya ocurrió o que pensamos que inevitablemente ocurrirá. No es posible sentir el tipo de emoción que identificamos como miedo ante un peligro que ya se concretó, sino acaso sólo tristeza; y viceversa, no es posible sentir tristeza de algo que puede o no ocurrir, sino acaso sólo miedo. De igual manera, la posibilidad de que ocurra algo valorado negativamente motiva acciones para evitarlo, mientras que la certeza de que algo malo ha ocurrido u ocurrirá motiva otro tipo de acciones.

El miedo es un tipo de emoción que implica la creencia de que algo puede o no ocurrir, así como la valoración negativa de la posibilidad de que ocurra. El tipo de creencia que acompaña al miedo se distingue, por ejemplo, del tipo de creencia que acompaña a la tristeza, que se refiere a algo que se piensa que ha ocurrido o que inevitablemente ocurrirá. Sin embargo, la valoración negativa propia del miedo tiene también una especificidad en la que se puede reconocer un tipo ideal. El miedo implica identificar el objeto o situación al que se refiere como algo peligroso. Sentir el peligro nos motiva a actuar frente a lo peligroso confrontándolo o huyendo de ello. Ello quiere decir que valorar algo negativamente como peligroso es diferente de valorarlo negativamente como decepcionante o indignante, no sólo porque implica cierto tipo de creencia diferente de los tipos de creencias implicados en estas otras emociones, sino porque motiva ciertos tipos de intenciones prácticas que son diferentes en uno y otro caso.

Nuestra investigación se basa en definiciones y conceptualizaciones sobre emociones, a veces designadas afectos,<sup>16</sup> que distintos filósofos —como Nussbaum,<sup>17</sup> Aristóteles,<sup>18</sup> Spinoza,<sup>19</sup> Steinbock,<sup>20</sup> Marín-Ávila<sup>21</sup>— y psicólogos —como Lazarus, Ortony, Clore y Collins—<sup>22</sup> han considerado susceptibles de ser vividas por cualquier ser humano.

Nos interesa describir cómo se negocian emociones en conversaciones sobre experiencias de violencia. Con esto queremos decir que en esas conversaciones hay intercambios de perspectivas e intentos de persuadir a las personas interlocutoras sobre tipos de emociones correctas ante hechos narrados. Estas conversaciones incluyen comentarios y juicios sobre emociones. Como ya hemos mencionado, las emociones implican a la vez creencias acerca de lo que realmente ocurrió, valoraciones de los bienes o males en juego, y consideraciones sobre lo que es, era o será factible hacer. Las consideraciones sobre si una emoción es correcta o no ante el hecho narrado se pueden referir a la validez o corrección de las creencias, pero también a la validez o corrección de las valoraciones o de las consideraciones de factibilidad.

Lo que se negocia en estas conversaciones no es solamente una nueva comprensión conjunta de la situación

---

<sup>16</sup> Agnes Heller; *op. cit.*

<sup>17</sup> Martha Nussbaum; *op. cit.*

<sup>18</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*.

<sup>19</sup> Baruch Spinoza, *Ética*.

<sup>20</sup> Anthony Steinbock, *Moral Emotions*.

<sup>21</sup> Esteban Marín-Ávila, *op. cit.*

<sup>22</sup> Richard Lazarus, *op. cit.* y Andrew Ortony, Gerald L. Clore y Allan Collins, *op. cit.*

narrada, de su forma de ser o sus características ópticas, de la forma en que debe ser valorada y, por consiguiente, del tipo de acciones con las que se debe abordar dicha situación, sino también un consenso o disenso sobre si es correcto o no sentir determinadas emociones ante cierto tipo de situación.

No se trata solamente de que las emociones concretas se formen socialmente, como ya señalaba Agnes Heller. Participar en la conversación puede tener el efecto de transformar la forma en que nos sentimos al pensar o evocar lo narrado y dar pie a la conformación de nuevas emociones. A esto es a lo que nos referíamos cuando decíamos, siguiendo a Heller,<sup>23</sup> que las emociones se forman también socialmente en las conversaciones. Sin embargo, aunque lo que sostiene Heller en torno a la formación de las emociones nos parece convincente, nosotros queremos explorar algo relativamente más modesto y que no depende por entero de su teoría de los sentimientos: queremos explorar cómo se forman, en el caso de las conversaciones, “emociones sociales”, es decir, consensos y disensos sociales sobre emociones correctas, así como algunas implicaciones de estos consensos y disensos, aunque en este capítulo no consideraremos los casos en los que las conversaciones conducen a disensos.

El que en una determinada conversación se llegue a consensos sobre emociones correctas ante las situaciones narradas, o sobre la comprensión de dicha situación y la forma en que se la debe evaluar, no significa necesariamente que las personas que tomen parte en ella dejen de sentir lo que sentían antes de dicha conversación, que

---

<sup>23</sup> Agnes Heller, *op. cit.*

rechacen lo que sintieron antes, o que vayan a dejar de sentirse como lo hicieron antes de la conversación en caso de volver a tener experiencias de violencia similares en el futuro.

Independientemente de que ello ocurra o no, la conciencia del consenso es un referente normativo, que puede ser aceptado como válido o no, para quienes saben de él. El caso es que al hablar sobre emociones y llegar a consensos nos enteramos de lo que otras personas consideran aceptable o no, correcto o incorrecto, en materia de emociones, y por lo tanto, de lo que consideran motivos aceptables o inaceptables, correctos o incorrectos, para actuar de cierta manera ante ciertas circunstancias.

El que haya consenso en un grupo sobre que ante cierto tipo de situación es correcto sentir miedo es muy diferente de que el consenso sea que lo correcto en las mismas circunstancias es sentir ira. En el caso del miedo, la implicación es que lo racional es concebir y valorar tal situación como peligrosa y que por lo tanto es correcto enfrentarse a ella huyendo de la causa del peligro o confrontándola.<sup>24</sup> En el caso de la ira, la implicación es que es racional concebir y valorar que tal situación es injusta, pues como ha observado la tradición filosófica desde Aristóteles y ha reiterado la psicología cognitiva, no es posible sentir ira sin tener conciencia de que uno ha sido tratado a propósito de manera inmerecida, o que ha sido objeto de malos tratos que afectan su posición social. La implicación práctica de concebir y valorar que es correcto sentir ira ante una situación es que es correcto enfrentarse

---

<sup>24</sup> Véase Martha Nussbaum, *op. cit.* y Richard Lazarus, *op. cit.*



a ella a través de acciones que apunten a transformar el orden social o restablecer la posición social de quien ha sido maltratado.<sup>25</sup>

De acuerdo con lo anterior, parte de lo que está en juego en las conversaciones sobre experiencias de violencia son prescripciones sobre la forma en que se deben comprender las situaciones en las que ocurre esta violencia, la forma en que se las debe valorar y el tipo de acciones que se debe emprender ante ellas. El efecto que estas prescripciones pueden tener en la formación social de emociones es también sin duda un tema relevante que se puede abordar desde una perspectiva como la de Agnes Heller, pero que excede los propósitos y alcances de nuestra investigación. En ella nos limitaremos, pues, a describir cómo a través de conversaciones sobre experiencias de violencia se llega a consensos sobre las emociones que se consideran correctas o adecuadas frente a los tipos de situaciones narradas, así como las prescripciones en torno a creencias, valoraciones e intenciones prácticas que se desprenden de estos consensos. Es decir, exploraremos cómo se forma lo que aquí denominamos “emociones sociales”: consensos sobre los complejos de creencias, valoraciones y acciones que son correctas o adecuadas ante ciertos tipos de situaciones.

---

<sup>25</sup> Véase Aristóteles, *op. cit.*, Martha Nussbaum, *op. cit.*, Richard Lazarus, *op. cit.*, Myisha Cherry, “Love, Anger, and Racial Injustice”, en Adrienne Martin, ed., *The Routledge Handbook on Love in Philosophy*, pp. 157-168, y Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*.

## Consideraciones sobre el análisis de la conversación

En esta sección explicaremos a grandes rasgos qué es el análisis de la conversación (AC) y cómo describe las acciones sociales, para luego mostrar el ejemplo, tomado del *corpus* que Myrna Ojeda ha organizado, de una pauta de negociación conversacional de las emociones con la que, según lo que hemos observado, se construye intersubjetivamente el conocimiento sobre lo que es adecuado o correcto sentir en situaciones de violencia.

El análisis conversacional es la disciplina que indaga los métodos o prácticas que las personas emplean para realizar acciones socialmente organizadas por medio del habla y otras conductas paralingüísticas, como la entonación y la gestualidad. En este sentido, estudia “la conversación o manifestación praxiológica fundamental del lenguaje”.<sup>26</sup> Nuestras consideraciones en este respecto se basan en los planteamientos y discusiones de diferentes analistas del habla en interacción que Myrna Ojeda recogió como parte de su investigación doctoral,<sup>27</sup> entre ellas, Gallardo Paúls y Raymond y Olguín, quienes se dedican actualmente al análisis de la acción conversacional en español.

Dada su procedencia sociológica, el análisis de la conversación se inscribe dentro del marco de la etnometodología, misma que intenta “descubrir las reglas que estructuran la vida cotidiana, es decir, cómo los

---

<sup>26</sup> Carlos Hernández Sacristán, “Pragmática”, en Ángel López et al., *Lingüística general y aplicada*, p. 272.

<sup>27</sup> Myrna Ojeda Álvarez, *Resistencia y cambio social en las conversaciones sobre experiencias de violencia contra las mujeres en el ámbito comunitario*.

miembros de una cultura construyen la realidad”.<sup>28</sup> En la conversación, esto significa que los participantes de la interacción interpretan las emisiones contextualmente, es decir, por referencia a la situación de cada turno en la secuencia conversacional.

El turno, definido como la contribución mínima de un hablante a una conversación, es la unidad básica del análisis conversacional, por lo que el sistema de toma de turno (*turn-taking system*) propuesto por Sacks, Schegloff y Jefferson en su famoso artículo de 1974 se entiende como la dinámica a partir de la cual se organiza la interacción conversacional.<sup>29</sup> La conversación es analizada, entonces, a través de cinco dominios de organización a nivel de la infraestructura o “problemas” genéricos de la interacción social:<sup>30</sup>

1. La toma de turnos o la coordinación de acciones entre quienes participan: ¿quién habla?, ¿cuándo debe hablar?, y ¿cómo esto afecta a la comprensión del turno?
2. La secuencia de acción: la organización coherente de las secuencias por medio de la sucesión de turnos para constituir un curso de acción, así como la naturaleza de dicha coherencia.

---

<sup>28</sup> Beatriz Gallardo-Paúl, “Discurso y conversación”, en Ángel López et al., *op. cit.*, p. 282.

<sup>29</sup> Harvey Sacks et al., “A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking in Conversation”, en *Language* 50, pp. 696-735.

<sup>30</sup> Emanuel Schegloff, “Interaction: the infrastructure for social institutions, the natural ecological niche for language and the arena in which culture is enacted”, en Nick J. Enfield y Stephen C. Levinson, eds., *The Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction*, pp. 70-96.

3. Los problemas y su reparación: la enmienda y otros mecanismos para solucionar dificultades al hablar, escuchar o comprender el habla u otras conductas de manera que la acción continúe y se restablezca la intersubjetividad o entendimiento común.
4. El diseño del turno: las prácticas interactivas de selección de léxico y otros elementos, como la sintaxis u orden de palabras y la entonación, con los que el enunciado construye la acción.
5. La organización estructural global: “la manera en que acciones en el habla en interacción se entienden como tales en relación con la estructura global”.<sup>31</sup>

Estos cinco problemas genéricos son elementos que sirven de base para el estudio de problemas particulares, es decir, de muestras específicas que ejemplifican las prácticas o “patrones de organización de acciones y actividades sociales en la interacción”.<sup>32</sup> Las acciones son en este caso los actos de habla que se construyen interactivamente.

Una acción o acto de habla puede ser, por ejemplo, la narración que una hablante lleva a cabo al contar su experiencia, una argumentación cuando esta experiencia se inserta en una estructura argumentativa, o incluso una evaluación. Un turno puede contener una sola acción o puede estar conformado por varias acciones, por ejemplo, afirmaciones, narraciones y evaluaciones.

El análisis conversacional, entonces, es un método de investigación preeminentemente inductivo, es decir, que se basa en la observación de datos interaccionales empíri-

---

<sup>31</sup> Chase Wesley Raymond y Luis Manuel Olguín, *Análisis de la conversación. Fundamentos, metodología y alcances*, p. 8.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 13.

cos para identificar posibles patrones de comportamiento social en el habla. En nuestra investigación, realizamos las inducciones con base en las conceptualizaciones provenientes de la filosofía de las emociones a las que hicimos referencia en la sección anterior, lo cual permite interpretar dichas prácticas de tal manera que es posible observar en ellas los consensos que llevan a la constitución de “emociones sociales”.

En el ejemplo que mostraremos a continuación, partimos de la identificación de la secuencia de acción (la secuencia de historia ampliada por la secuencia de conformidad) para luego explicar cómo, por medio de los componentes del turno, se construye el acuerdo sobre emociones que es correcto o adecuado sentir durante y después de las experiencias de violencia.

En el análisis de la muestra nos enfocamos en las emociones y las evaluaciones implicadas en ellas. Por ello, es necesario tomar en cuenta cómo se define y reconoce en el análisis conversacional a los segmentos evaluativos. Labov y Waletzky definen la evaluación de un relato de experiencia personal como la parte que, al destacar la importancia relativa de algunas unidades narrativas en comparación con otras, revela la actitud de la narradora hacia los eventos o sucesos narrados para establecer un punto de interés personal que da significado a lo narrado como respuesta al estímulo externo que origina la narración.<sup>33</sup> En palabras de McCabe y Peterson, son evaluaciones aquellas declaraciones o palabras que dicen a la oyente “qué pensar sobre una persona, lugar, cosa,

---

<sup>33</sup> William Labov y Joshua Waletzky, “Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience”, en June Helm, ed., *Essays on the Verbal and Visual Arts. Proceedings of the 1996 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, pp. 12-44.

evento o la experiencia completa”,<sup>34</sup> es decir, que apuntan hacia la intención de la hablante al contar un relato.

Las definiciones de las evaluaciones en análisis conversacional que las identifican con proposiciones normativas son útiles para nuestros propósitos, pues desde la posición de la que partimos, y específicamente desde la filosofía de las emociones y la fenomenología husserliana, las proposiciones normativas implican valoraciones.<sup>35</sup> Podríamos añadir que, en la medida en la que valorar algo es estar motivado para actuar de cierta manera frente a ello, expresarle a alguien la convicción de que algo es valioso implica expresarle que debería comportarse de cierta manera ante ello.

La conversación se caracteriza por ser “un sistema abierto y circular” en el que la confección de los turnos está condicionada por la reacción de la persona interlocutora.<sup>36</sup> A su vez, la interlocutora puede adelantarse a la hablante y construir, por medio de turnos colaborativos, parte de su emisión cooperativamente. Tomando en cuenta lo anterior, podemos observar en la muestra conversacional cómo ciertas creencias, valoraciones y consideraciones sobre acciones que forman parte de tipos de emociones sociales son construidas de forma colaborativa en la conversación.

---

<sup>34</sup> Allyssa McCabe y Carole Peterson, *Developmental Psycholinguistics*, p. 29. Los tipos de evaluación clasificados por estas autoras son: onomatopeya; énfasis o acentuación; exclamación; repetición; palabras compulsivas; símiles y metáforas; términos gratuitos; llamadas de atención; palabras per se; exageración y fantasía; negaciones; intenciones, propósitos, deseos o esperanzas; hipótesis, suposiciones, inferencias y predicciones; resultados de la acción climática; explicaciones causales; juicios objetivos; juicios subjetivos; hechos per se; estados emocionales internos; información tangencial.

<sup>35</sup> Edmund Husserl, *Introducción a la ética, Lecciones sobre ética y teoría del valor (1909-1914)*, *Investigaciones Lógicas*, I, pp. 61-62, y Martha Nussbaum, *op. cit.*

<sup>36</sup> Beatriz Gallardo Paúls, *Lingüística perceptiva y conversación: secuencias*, p. 9.

## Muestra de análisis conversacional

La muestra conversacional en la que se basa este capítulo es una secuencia de 26 turnos perteneciente a la segunda entrevista que Myrna Ojeda hizo para un *corpus* más amplio, en la que participaron tres hablantes (I1, I2 e I3). I1 e I2 son hermanas que sostienen una relación de amistad cercana con I3. Al hablar sobre sus experiencias de violencia y acoso sexual en el espacio público, las hermanas cuentan cómo una noche, al caminar rumbo a la casa de otra amiga, I1 toma acciones para prevenir el probable ataque de un hombre.

La secuencia se construye, así, a partir de la experiencia compartida por I1 e I2, que se identifica gracias a la presencia del prefacio en T32.<sup>37</sup>

(1)

T32. I2– [O simplemente] te pones a la defensiva muchísimo como una vez íbamos M. [L. y yo]/

---

<sup>37</sup> Las convenciones de transcripción utilizadas son las siguientes:

Tn Número de turno

E Entrevistante

I1 Informante 1

I2 Informante 2

I3 Informante 3

(.) Pausa menor a dos segundos

Subrayado Énfasis

- Autointerrupción

: Elongación de vocal o consonante

Cursiva discurso directo

(?) Interrogación

(j) Exclamación

[ ] Interrupción o solapamiento

(( )) Ruido

(l) Ininteligible

h Risa o habla entre risas

(PREFACIO + NARRACIÓN)

T33. I1- [hhh sí]

(CONTINUADOR)

T34. I2- íbamos para casa de M. hacia abajo ya era de noche eran como las doce de la noche (.) entonces un señor venía de frente (.) entonces cuando nos ve pos nos empez-o sea se regresó (.) y empezaba- y [y L. (I) y así de]

(NARRACIÓN)

Los prefacios se definen como “un movimiento de enlace entre intervenciones que prepara a las oyentes sobre las contribuciones nuevas o no referidas en turnos previos que hará a continuación la hablante”.<sup>38</sup> Este enlace apunta hacia el cambio de tópico, con lo que se inaugura la secuencia de acción. La narración inicia, entonces, con la señal temporal “una vez”, deíctico con el que la hablante remonta a las oyentes al pasado de la experiencia vivida. A partir de aquí, I2 cuenta cómo al caminar por la noche con su hermana y otra amiga (que no está presente en la interacción) perciben la presencia de “un señor” que aparentemente comienza a seguirlas.

Entre los turnos que componen esta secuencia destacan las interrupciones que efectúa I1 en T35 y T37, con las que esta roba la palabra a I2 para intercalar información que aclare o puntualice lo dicho por aquella.

(2)

T35. I1- [O sea pasamos nosotros] y el señor en lugar de continuar su camino se regresó y empezó a caminar atrás de nosotros

(INTERRUPCIÓN (ENMIENDA))

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 139.



T36. I<sub>2</sub> – Mjm y y L. así de *ey no no se pongan nerviosas [pero viene un señor siguiéndonos y no sé qué]*

(NARRACIÓN)

T37. I<sub>1</sub> – [E- Iba ella y otra amiga] (.) pero iban como muy nerviosas (.) siempre o sea: como que estar con alguien más te da cierto valor (.) entonces yo me: hhhh me empecé a- le dije *sabes qué vamos a cruzarnos por la acera de enfrente (.) este para que el fulano se pase no (?)* y ya nos cruzamos las tres  
(INTERRUPCIÓN (ENMIENDA)+NARRACIÓN)

Los anteriores son, pues, turnos competitivos en los que I1 invierte los papeles de hablante y oyente y con los que las participantes de la conversación se invisten sucesivamente como narradoras de la historia referida.

En los turnos 35, 36 y 37 las hablantes describen conjuntamente la situación narrada y lo que sintieron en ella (“iban como muy nerviosas”) y se refieren a otra conversación dentro de la conversación: la que tuvo lugar en el momento en el que ocurrió lo narrado entre I1, I2 y la amiga que las acompañaba. Podemos ver que en la conversación que aparece dentro de la narración transcrita tuvo lugar una exhortación en torno a una emoción que I2 pensó que no era correcto o adecuado sentir en ese momento, a saber, el nerviosismo que se relaciona con la percepción del acecho (“no se pongan nerviosas”). Por el contexto, se puede pensar que la exhortación tiene el sentido de modular la intensidad del miedo.

Recordemos que el miedo implica la creencia de que algo valorado negativamente puede ocurrir, es decir, la creencia de que hay un peligro; además, implica la motivación, ya sea a huir del peligro, que es lo que el grupo de mujeres hace al cruzar hacia la acera de enfrente, o a luchar contra lo amenazante, que es lo que harán más

adelante al confrontar verbalmente al señor y exigirle explicaciones.

En el turno 37 se encuentran, además, algunos evaluadores que describen, por un lado, los estados emocionales de las mujeres como personajes de la historia (“iban como muy nerviosas”) y, por otro, una situación generalizada por medio del cambio hacia el presente y la marca temporal “siempre”. Con ello, se reconoce que, en situaciones similares, al caminar por la calle, las mujeres generalmente sienten miedo, el cual disminuye cuando se encuentran acompañadas: “te da cierto valor”.

(3)

T38. I<sub>2</sub>–Y ahí va el fulano (COLABORACIÓN)

T39. I<sub>1</sub>–Y ahí va el fulano (.) entonces este dije *no pos hay que regresarnos o sea tenemos que irnos de de de aquí* (.) nos regresamos las tres

(NARRACIÓN)

T40. I<sub>2</sub>– Ajá y ahí va el fulano atrás (.) entonces voltea mi hermana y así de: (.) a le dice *bueno qué quiere por qué nos está siguiendo no sé qué (?)* y el señor *estás loca o qué aquí es mi casa pendeja* o sea así de que ni al caso

(COLABORACIÓN (NARRACIÓN))

T41. I<sub>1</sub>– Se me olvidaron las llaves me [dice] (NARRACIÓN)

T42. I<sub>2</sub>– [ajá] (CONTINUADOR)

T43. I<sub>1</sub>– y se mete a su casa hhh (NARRACIÓN (DESENLACE))

T44. I<sub>2</sub>– Sí: o sea de que el señor ni al caso pero L. así de que ya se le iba a dejar ir y todo y también nosotros de que

súper a la defensiva porque la verdad te sacan cada hombre hediondo que

(PRIMER JUICIO)

T38 es un turno colaborativo en el que I2 agrega información nueva a la historia, esto es, que el señor cruza la banqueta tras ellas: “y ahí va el fulano”. Con ello comparte intenciones dóxicas (creencias en un sentido amplio), en este caso, recuerdos sobre lo que ocurrió, y contribuye a describir la situación en torno a la cual se negociará la emoción social. Esta frase es retomada por I1 en el turno 39 y seguida por un silencio breve (señalado con el punto entre paréntesis) con el que busca generar el suspenso o tensión que se identifica con la emoción que comenzó a sentir al percibir o concebir el peligro y que se prefigura en el turno 37 “entonces yo me: hhhh me empecé a-”. Aunque la hablante se autointerrumpe, podemos intuir que se trata del verbo “asustar” (o algo similar, como “poner nerviosa” o, incluso, “enojar”), un sentimiento detonado por la percepción de una situación peligrosa y la conciencia de un daño posible. Así, tras la pausa suspensiva, en el turno 39 la hablante cuenta cómo instó a las mujeres a regresar a la otra acera.

La repetición, una vez más, de la frase “y ahí va el fulano” y la pausa posterior, en el turno 40, es usada por I2 para sumar a esta tensión al darse cuenta de que quien las seguía continúa tras ellas. Con ello, introduce elementos para considerar correcto o adecuado que en ese momento se evaluara negativamente la situación como peligrosa. Luego, utiliza el discurso directo (en cursivas) para dar voz a su hermana y señalar cómo esta encara al señor para inmediatamente después darse cuenta de que su miedo estaba infundado. Cabe mencionar de pasada

que, ya desde el momento en que tiene lugar la situación narrada, este miedo evoluciona hacia la ira, misma que motiva o impulsa las acciones defensivas que I2 describe en el turno 44: “pero L. así de que ya se le iba a dejar ir y todo”.

La experiencia contada por las participantes finaliza en el mismo turno con una evaluación global de los hechos sucedidos en la que se justifica la confrontación que I1 decidió llevar a cabo para resolver la tensión provocada por el supuesto acecho del señor: “y también nosotros de que súper a la defensiva porque la verdad te sacan cada hombre hediondo que”, la cual obtiene en T45 la respuesta relativa o segundo juicio que se dirige, a su vez, a reforzar el juicio anterior, con lo que usualmente se cierra este tipo de secuencias.<sup>39</sup> Aquí, podemos ver el consenso entre las hablantes sobre que, en efecto, es correcto

---

<sup>39</sup> Pomerantz define los segundos juicios como los “juicios subsecuentes que se refieren a los mismos referentes que en los juicios anteriores”. En este sentido, la autora busca explicar cómo los pares de juicios se coordinan de manera que la intervención inicial se estructura para invitar a la interlocutora a llevar a cabo la acción siguiente preferente (*preferred next action*). De esta manera, “acuerdo/desacuerdo nombran acciones alternativas que adquieren relevancia sobre el ofrecimiento de juicios iniciales. Estos acuerdos y desacuerdos son realizados, en general, con los segundos juicios”. Los segundos juicios, que son turnos que definen la secuencia de conformidad prototípica, se encuentran entonces restringidos por los juicios anteriores; no obstante, operan por medio de matices que apuntan a un mayor o menor grado de coincidencia con las evaluaciones previas. De ahí que esta autora diferencie entre tres formas básicas de acuerdo: el acuerdo en ascenso (*upgrade*), el acuerdo en descenso (*downgrade*) y el acuerdo en donde se utiliza la misma evaluación. La primera de estas es un juicio del referente evaluado que incorpora términos enfáticos o de evaluación ascendente. La segunda es un juicio del referente evaluado anteriormente, pero con términos que debilitan o disminuyen la evaluación previa. En la tercera, se utiliza el mismo término evaluador que en la intervención anterior o un sinónimo que tiene poca injerencia en la fuerza del juicio emitido previamente. Anita Pomerantz, “Agreeing and disagreeing with assessments: some features of preferred/dispreferred turn shapes”, en J. Maxwell Atkinson y John Heritage, eds., *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*, pp. 62-63.

o adecuado sentir miedo e ira ante el tipo de situación narrada.

(4)

T45. I<sub>1</sub>– Sí ya o sea ya estás ya estas conta- en un cons-tante estado de alerta (.) porque: o sea sabes que (.) en el mejor de los casos te van a decir alguna vulgaridad sí (?) o sea y ya te fue bien [no sabes ni qué pueda pasar]

(RESPUESTA RELATIVA 1 (ACUERDO))

T46. I<sub>3</sub>– [No y aparte luego te dicen] no te pongas falda no salgas con falda ni con escotes porque es lo que provocas o sea no: uno también se puede vestir [como quiera y tienen que respetar también]

(RESPUESTA RELATIVA 2 (DESACUERDO))

T47. I<sub>2</sub>– [No y aunque vayas como monja (;) te dicen]

(AMAGO DE INTERRUPCIÓN 1 (ENMIENDA))

T48. I<sub>3</sub>– o sea ellos te- o sea: la gente está enferma y tienen que respetar entonces (.) o sea no hagas esto no hagas nada por qué por miedo (?) (.) o sea tampoco se vale [lo que pasa es que ve]/

(CONT. RESPUESTA RELATIVA 2)

T49. I<sub>2</sub>– [Y también ponle] (AMAGO DE INTERRUPCIÓN 2)

T50. I<sub>3</sub>– andas con short en la calle pues cómo (?)

(CONT. RESPUESTA REL. 2))

Empero, la segunda respuesta relativa, expresada por I<sub>3</sub> en T46, parece contener una réplica disconforme o no prioritaria que inicia con la negación en el turno competitivo (marcado con los corchetes que señalan el traslape de las voces de las hablantes). Sin embargo, al analizar

dicha réplica observamos que la negación no apunta a contradecir el acuerdo sobre lo correcto o adecuado de la reacción defensiva de I1 ante la percepción de peligro, sino a valorar negativamente la alerta constante en la que las mujeres tienen que estar a causa de lo comunes que son este tipo de situaciones. Como veremos, la valoración negativa del hecho de que las mujeres tengan que estar constantemente en estado de alerta por este tipo de situaciones motiva que se llegue a un consenso en torno a una emoción social que se aproxima más al tipo ideal de la ira que al del miedo.

Recordemos que en sus rasgos más elementales, la ira implica la creencia de que uno ha sido o es objeto de un trato inmerecido por parte de otra persona o grupo, así como la motivación para revertir esta situación a través de la venganza o de la transformación de la persona o grupo que la causa. Así, en el T46, tras la negación, I3 coloca un nuevo tópico (la opinión popular de que las mujeres provocan a los hombres con la vestimenta), seguido del juicio sobre la misma: “o sea no: uno también se puede vestir como quiera y tienen que respetar también”. A su vez, I2 genera una réplica disconforme hacia el contenido de dicho tópico en T47 “no y aunque vayas como monja (j) te dicen”, un intento de enmienda a partir de un turno competitivo que no logra interrumpir la continuidad de la enunciación de I3, y cuyo segundo amago encontramos en T49. Estos intentos por tomar la palabra devienen en T51 en un argumento intermedio que tiene como función, con la negación inicial, reforzar el juicio previo al turno discordante:

(5)

T51. I<sub>2</sub>—no y aunque andes pegada despegada lo que hag- lo

qu- como andes siempre te van a gritar o sea siempre que  
pases por una construcción es de ley hasta lo dicen de bro-  
ma no (?) de que cuando traes el- el- el- así todo bajo y así te  
sientes mal (.) pasa por una construcción para que te sien-  
tas bien porque todo el mundo te grita: fregadera y media  
(ARGUMENTO (ENMIENDA 1))

T52. I1- Digo de que claro que es algo burdo verdad (?) por-  
que no te sientes bien  
(ENMIENDA 2)

T53. I2- [No no no] (AUTOENMIENDA)

T54. I1- [sabes] que vas a pasar por una construcción y has-  
ta aceleras el paso (.) o sea  
(CONT. ENMIENDA 2)

T55. I2- Aparte te intimida el hecho de que sean muchísimos  
y tú- tú sola ahí pos oye (.) si a alguien se le ocurre hacer  
algo (.) pues es súper fácil entonces sí es como que: que:  
debería- no sé se debería de hacer una concientización en  
ellos porque ellos también dicen *es que mujeres también aco-  
san y no sé qué* pero es que no: es muchísimo más diferente  
porque también los hombres (.) o sea es hombre al final si  
se pone con una mujer ps [obviamente puede puede ganar]/  
(RESPUESTA RELATIVA 3)

T56. I1- [Cuerpo a cuerpo de lucha mano a mano] sí o sea  
(COLABORACIÓN)

T57. I2- Y la mujer no si con uno solo imagínate si se vienen  
de do- de dos o de tres ya: valió  
(CONT. RESPUESTA. REL. 3)

Estamos así ante una subsecuencia de conformidad<sup>40</sup> en la que las hablantes negocian, entre otras cosas, el acuerdo respecto al sentimiento de alerta constante en el que tienen que estar dada la frecuencia del acoso al que se enfrentan en las calles.

Esta negociación se amplía aún más debido a una nueva enmienda que propone I1 en T52, turno en el que se aclara que lo dicho por la hablante anterior (que pasar por una construcción donde te gritan te hace sentir bien) no es correcto por medio del reformulador “digo” (cuyo énfasis se señala con el subrayado). Dicho reformulador es utilizado por la hablante para presentar el discurso que le sigue como la nueva evaluación desde la que se debe reinterpretar la intervención anterior,<sup>41</sup> y reafirmar el sentimiento negativo ante estos actos: “porque no te sientes bien”. Así, después de la autoenmienda en T53 (“no no no”) se presenta T54 “sabes que vas a pasar por una construcción y hasta aceleras el paso”, como versión de insistencia del juicio emitido en T45: “ya estás en un cons-tan-te estado de alerta (.) porque: o sea sabes que (.) en el mejor de los casos te van a decir alguna vulgaridad”.

Finalmente, la función de la versión de insistencia, que busca conseguir que las intervenciones de la hablante se adecúen a la línea discursiva trazada, se satisface al recibir el respaldo de I2 en la evaluación relativa en T55:

---

<sup>40</sup> Gallardo Paúls define las secuencias de conformidad como aquellas en las que “un participante emite una intervención donde se expresa su posición personal respecto a unos referentes concretos, y otro hablante expresa su coincidencia respecto a lo que acaba de oír”. Beatriz Gallardo Paúls, *Lingüística perceptiva y conversación: secuencias*, p. 134.

<sup>41</sup> José Portolés Lázaro, *Marcadores del discurso*, p. 109.



“Aparte te intimida el hecho de que sean muchísimos y tú- tú sola ahí”, de manera que en los turnos siguientes se da cierre a la secuencia por medio del acuerdo sobre la vulnerabilidad de una mujer ante el ataque de un hombre.

Esta negociación es más evidente en la tabla que incluimos al final (Anexo), en la que se observa la forma en que las conversadoras llegan a un consenso sobre el hecho de que, como mujeres, viven constantemente situaciones en las que es adecuado o correcto sentir miedo —es decir, emociones que caen bajo el tipo ideal del miedo—, así como un consenso sobre que este hecho debe ser valorado negativamente (con esto último nos referimos a un consenso sobre que es adecuado o correcto valorar negativamente el hecho de que las mujeres tengan que vivir con miedo), valoración que justifica las acciones iracundas en contra de posibles agresores.

Uno de los elementos lingüísticos con los que podemos guiarnos en el análisis de la negociación conversacional de las emociones son, además, los deícticos. Los deícticos se entienden como aquellos recursos léxicos que relacionan un enunciado con sus coordinantes de persona —hablante y oyente—, lugar y tiempo —es decir, con las cuatro dimensiones contextuales con las que nos orientamos en el mundo. Las dimensiones contextuales se codifican en gran medida por medio de elementos como los pronombres personales, las expresiones temporales —entre las que se incluye el tiempo gramatical— y las expresiones locativas —de las que forman parte los verbos de movimiento.<sup>42</sup>

El análisis de la organización de los enunciados o unidades que componen los turnos nos llevó a notar, en-

---

<sup>42</sup> Deborah Schiffrin, *Discourse Markers*, p. 322.

tonces, que su disposición responde a una organización temporal que es propia de los relatos producidos en el discurso conversacional, y que se basa en “un doble centro deíctico referencial: el de la situación de enunciación y el de la situación de la experiencia relatada”.<sup>43</sup>

Así, el uso de los deícticos para identificar el allá y entonces de la historia y el aquí y ahora de la interacción nos permite trazar también dos grupos de emociones: las de la experiencia y las de la interacción conversacional.

Como señalamos anteriormente, los segmentos evaluativos en el T37 describen, por un lado, las emociones de las mujeres como personajes de la historia y, por otro, una situación actual generalizada por medio del cambio hacia el presente y la marca temporal “siempre”. Este cambio del pasado de la experiencia vivida hacia el presente en el que se da la conversación es una pauta que se replica en las secuencias de historia que forman parte del corpus en el que se basa este estudio y que, en la conversación a la que se refiere este capítulo, se observa a partir de T44 “nosotros de que súper a la defensiva porque la verdad te sacan cada hombre hediondo que”, como un giro total hacia el aquí y ahora desde el cual se evalúan tanto las acciones realizadas por los y las personajes de la historia, como las emociones sentidas en el allá y entonces. Es, pues, a partir de este cambio en el centro deíctico, que se da la negociación por medio de la cual se logra el acuerdo sobre lo correcto o adecuado de sentir emociones como el miedo o la ira y de reaccionar según las mismas en dichas situaciones.

Cabe destacar que este acuerdo es precisamente a lo que se refiere nuestro concepto de “emoción social”, que

---

<sup>43</sup> Antonio Briz y Grupo Val.Es.Co, *¿Cómo se comenta un texto coloquial?*, p. 92.

implica un referente normativo: se debe juzgar los tipos de situaciones narradas como peligrosas e injustas, dignas de miedo y de ira. La emoción social es un “saber” sobre la forma en la que un evento o suceso nos debe afectar emocionalmente, lo cual implica saberes sobre cómo se debe percibir o concebir lo que ocurrió, cómo se lo debe evaluar y cómo se debe actuar ante ello. En tanto que saber compartido, es una construcción intersubjetiva (y, por lo tanto, en movimiento continuo) del sentido de dicho evento o suceso.

Aún más, podemos observar cómo el juicio discordante que genera I3 en T48 para expresar su inconformidad con el estado de alerta constante en el que vivimos las mujeres en la cotidianidad “tienen que respetar ... o sea tampoco se vale”, recibe a su vez su respuesta satisfactoria en T55:

T55. I2. — ...entonces sí es como que: que: debería- no sé se debería de hacer una concientización en ellos porque ellos también dicen *es que mujeres también acosan y no sé qué* pero es que no: es muchísimo más diferente porque también los hombres (.) o sea es hombre al final si se pone con una mujer ps [obviamente puede puede ganar]

Esta inconformidad aceptada en común acuerdo se puede entender también como una emoción social. Lo interesante en este caso es que dicha emoción social puede no coincidir del todo con las emociones vividas por las participantes en la situación narrada. Mientras que de la conversación se desprende que estas emociones caen, en términos generales, predominantemente bajo el tipo “miedo”, la emoción social emergente que predomina tiene un rasgo importante de la ira: la creencia de que las narradoras, como mujeres, reciben constantemente un

trato por parte de los hombres que es valorado negativamente como injusto o inmerecido y que afecta su posición social en comparación con los hombres.

Es interesante recordar aquí que, mientras que la implicación práctica de concebir y valorar que es adecuado sentir miedo ante una situación es estar motivado a escapar o luchar contra lo que amenaza para evitar el peligro, la implicación práctica de considerar que en dicha situación es adecuado sentir ira es que se considera correcto emprender acciones que apunten a transformar el orden social o la posición social que resulta de los tratos injustos o inmerecidos. En este sentido, si de la conversación surge un consenso acerca de que es adecuado sentir ira o emociones semejantes a este tipo ideal ante la situación descrita, ello implica un consenso sobre que es adecuado o correcto emprender acciones para buscar transformar esta situación. Lo que es más, en la medida en que quienes llegan a este acuerdo sientan en efecto ira, se sentirán en efecto motivadas a emprender este tipo de acciones en lugar o además de las que se corresponden con el miedo.

## Conclusión

En la primera sección de este capítulo hemos introducido, desde la filosofía de las emociones y, en particular, la fenomenología, el concepto de emoción social. En la segunda parte buscamos observar la manera en la que las emociones sociales se producen desde el habla cotidiana y en relación con un problema social específico: la violencia contra las mujeres. El análisis de las conversaciones muestra que estas construcciones se pueden estudiar desde una perspectiva microsocia l a partir de

observar las pautas de negociación con las que se generan los acuerdos sobre lo que hemos denominado emociones sociales.

Como mencionamos en la primera sección, el problema que hemos abordado, el de la construcción o constitución de las emociones sociales, es en cierta forma parte del problema más amplio de la construcción o constitución de las emociones en general. Nuestra investigación no aborda el tema de cómo se construyen socialmente las emociones entendidas como vivencias en cada caso individuales, sino de cómo en las conversaciones se forjan consensos y disensos sobre las emociones que son correctas o adecuadas ante ciertas situaciones. A estos consensos sobre emociones, que implican consensos sobre creencias o concepciones sobre sucesos, valoraciones e intenciones prácticas, los hemos llamado “emociones sociales”. Estos consensos se refieren a la manera en que un grupo de personas considera que es correcto o adecuado comprender, valorar y actuar frente a un tipo de situación.

No está de más recordar que los conceptos de emociones que sirven de tipos ideales en esta investigación surgen de la reflexión en torno al problema de qué son las valoraciones y los valores. De acuerdo con lo que hemos expuesto, las emociones son complejos de vivencias en las que el interés dominante es un sentimiento-valoración. Sentir una determinada emoción significa valorar algo de una determinada manera, o lo que es lo mismo, estar motivado a comportarse respecto de ello de una determinada manera. El análisis de la negociación de emociones en conversaciones apunta a hacer visibles disputas sobre cómo debemos valorar la situación a la que se refiere la emoción, y por lo tanto, cómo debemos comprenderla y cómo debemos actuar ante ella. Cuando

se habla de valores en abstracto, se suele perder de vista que este concepto remite a motivaciones. A final de cuentas, las disputas sobre emociones sociales son desacuerdos sobre cómo debemos dejarnos motivar, o cómo debemos dejarnos inclinar a actuar, por las situaciones a las que se refieren. Que las emociones tienen una dimensión energética no es un tema nuevo en filosofía ni en psicología, pues se remonta por lo menos a Aristóteles.<sup>44</sup> Explorar dicho tema es una tarea pendiente de la investigación de la que este capítulo forma parte.

Todo lo anterior puede tener implicaciones susceptibles de ser estudiadas por la psicología, la sociología y otras ciencias sociales. Sin embargo, nos importa aquí destacar que la problemática de la construcción o constitución de emociones sociales en conversaciones muestra que estas últimas son un campo para la intervención ética y política que puede y debe ser objeto de reflexión filosófica.

Para decirlo de forma resumida, las emociones sociales que se negocian en estas conversaciones sobre experiencias de violencia no son vivencias individuales, sino la forma en que se deben comprender las situaciones de violencia, la forma en que se las debe valorar y la forma en que se debe actuar ante ellas. Es claro que parte de lo que está en juego en ellas es la conformación de la eticidad entendida como la moral positiva o las prescripciones de la moral vigente para un grupo de personas, es decir, las formas de reaccionar se consideran permisibles y correctas ante experiencias de violencia. Que en una sociedad se considere que lo permisible o correcto para las mujeres expuestas a violencia es que sientan

---

<sup>44</sup> Aristóteles, *op. cit.*

miedo, y, por lo tanto, que eviten exponerse a peligros y busquen escapar a situaciones amenazantes, es muy distinto de que lo permisible o correcto sea que sientan ira. En este último caso, se considera que la situación es injusta y que es permisible o correcto actuar para revertir un trato inmerecido.

## ANEXO

JUICIOS RELATIVOS EN LA SECUENCIA DE HISTORIA  
 “¿ESTÁS LOCA O QUÉ?”

TURNO	EVALUACIÓN O JUICIO GLOBAL
T44 (primer juicio)	nosotros de que súper a la defensiva porque la verdad te sacan cada hombre hediondo que
T45 (respuesta relativa prioritaria o conforme)	ya estás conta- en un cons-tan-te estado de alerta (.) porque: o sea sabes que (.) en el mejor de los casos te van a decir alguna vulgaridad
T46 (respuesta relativa no prioritaria o segundo juicio disconforme)	uno también se puede vestir [como quiera y tienen que respetar]
T51 (argumento intermedio)	siempre te van a gritar
T52 (enmienda)	no te sientes bien
T54 (versión de insistencia del primer juicio)	[sabes] que vas a pasar por una construcción y hasta aceleras el paso (.)
T55 (versión de insistencia de la evaluación relativa prioritaria)	te intimida el hecho de que sean muchísimos y tú- tú sola ahí



## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2008). *Ética Nicomáquea* (trad. de Julio Pallí Bonet). Barcelona: RBA Libros.
- Briz, Antonio, y Grupo Val.Es.Co. (2000). *¿Cómo se comenta un texto coloquial?* Barcelona: Ariel.
- Cherry, Myisha (2019). "Love, Anger, and Racial Injustice". En: Adrienne Martin, ed. *The Routledge Handbook on Love in Philosophy*. New York: Routledge. pp. 157-168.
- Gallardo Paúls, Beatriz (1999). "Discurso y conversación". En: Ángel López et al. *Lingüística general y aplicada*. Valencia: Universitat de Valencia, pp. 275-298.
- Gallardo Paúls, Beatriz (1993). *Lingüística perceptiva y conversación: secuencias*. LynX, Valencia: Universitat de Valencia.
- Heller, Agnes (2009). *A Theory of Feelings*. Lanham: Lenxington Books.
- Heller, Agnes (1982). *Teoría de los sentimientos* (Trad. Francisco Cusó). Barcelona: Fontamara.
- Hernández Sacristán, Carlos (1999). "Pragmática". En: Ángel López et al. *Lingüística general y aplicada*. Valencia: Universitat de Valencia, pp. 245-274.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (Trad. Manuel Ballester). Barcelona: Editorial Crítica.
- Husserl, Edmund (1939). *Erfahrung und Urteil*, ed. Ludwig Landgrebe. Praga: Academia Verlagsbuchhandlung Prag.

- Husserl, Edmund (1952). *Husserliana IV. Ideen zur einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. M. Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (2006). *Investigaciones Lógicas*, volumen 1 (trad. Manuel g. Morente y José Gaos). Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, Edmund (2020). *Husserliana XLIII/2. Studien zur Struktur des Bewusstseins. Teilband II. Gefühl und Werte. Texte aus dem Nachlass (1986-1925)*, eds. Ullrich Melle and Thomas Vongehr. Cham: Springer.
- Husserl, Edmund (2020). Introducción a la ética (trads. Mariana Chu, Mariano Crespo y Luis Rabanque). Madrid: Trotta.
- Husserl, Edmund (2023). *Lecciones sobre ética y teoría del valor (1909-1914)* (ed. y trad. Mariano Crespo, introducción Ignacio Quepons). Comillas/México: Universidad Pontificia/Comillas/UNAM.
- Labov, William y Joshua Waletzky (1967). "Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience". En: June Helm, ed. *Essays on the Verbal and Visual Arts. Proceedings of the 1996 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, 12-44. Seattle: University of Washington Press.
- Lazarus, Richard S. (1999). *Stress and Emotion. A New Synthesis*. Nueva York: Springer.
- Marín-Ávila, Esteban (2021). "Hope and Trust as Conditions for Rational Actions in Society: A Phenomenological Approach". En: *Husserl Studies*, vol 37, issue 2, pp. 229-247.

- Marín-Ávila, Esteban (2025). *Sense and Uncertainty. A Phenomenology of Rational Actions in an Uncertain World*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- McCabe, Allyssa y Carole Peterson (1983). *Developmental Psycholinguistics*. New York: Plenum Press, 1983.
- Nussbaum, Martha (2001). *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha (2018). *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia* (Trad. Víctor Altamirano). México: FCE.
- Ojeda Álvarez, Myrna (2021). *Resistencia y cambio social en las conversaciones sobre experiencias de violencia contra las mujeres en el ámbito comunitario*. Tesis doctoral. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Ortony, Andrew; Gerald L. Clore and Allan Collins (1990). *The Cognitive Structure of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pomerantz, Anita (1989). "Agreeing and disagreeing with assessments: some features of preferred/dispreferred turn shapes". En: J. Maxwell Atkinson y John Heritage, eds. *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Portolés Lázaro, José (2014). *Marcadores del discurso*. Barcelona: Ariel.
- Raymond, Chase Wesley y Luis Manuel Olguín (2022). *Análisis de la conversación. Fundamentos, metodología y alcances*. Abingdon Routledge.

Sacks, Harvey *et al.*, "A Simplest Systematics for the Organization of Turn-Taking in Conversation". En *Language* 50, núm. 4 (1974): 696-735.

Schegloff, Emanuel (2006). "Interaction: the infrastructure for social institutions, the natural ecological niche for language and the arena in which culture is enacted". En: N. J. Enfield y Stephen C. Levinson, eds. *The Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction*. New York: Routledge, pp. 70-96.

Schiffrin, Deborah (1988). *Discourse Markers*. Nueva York: Cambridge University Press.

Spinoza, Baruch (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Vidal Peña). Madrid: Alianza editorial.

Steinbock, Anthony (2014). *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*. Evanston: Northwestern University Press.

CAPITALISMO Y CRISIS  
DE LA FUNCIÓN PATERNA:  
CONSECUENCIAS POLÍTICAS Y CLÍNICAS

*Rigoberto Hernández Delgado*

## Introducción

A medida que nos adentramos en el siglo XXI, nos percatamos cada vez más de un aserto en relación a la vigencia de los planteamientos del psicoanálisis freudiano. Aquellos que nos dedicamos a la actividad clínica en psicoanálisis, podemos constatar que ésta no se presenta ya igual a la clínica que desarrolló el propio Freud, al menos no en su relieve más inmediato, descriptivo y nosográfico. Es decir, para nosotros, es poco frecuente lidiar con los cuadros bien recortados de las neurosis freudianas clásicas: histeria, neurosis obsesiva y neurosis fóbica. Esto, ciertamente, no es un descubrimiento reciente.

Como lo señala Paul Roazen,<sup>1</sup> la relativa rareza en nuestro tiempo de un cuadro histérico con síntomas de alteraciones somáticas funcionales y la casi inexistencia del gran ataque histérico al estilo de las descripciones de Jean-Martin Charcot,<sup>2</sup> muestra que el panorama de la psicopatología contemporánea se ha transformado en beneficio del surgimiento de una nueva lista de categorías nosográficas: trastornos del carácter, bipolaridad, trastornos limítrofes, depresiones, etc. Por supuesto que esto no impugna los planteamientos de la clínica

---

<sup>1</sup> Paul Roazen, *Freud. Su pensamiento político y social*, pp. 122 y ss.

<sup>2</sup> Al respecto puede consultarse a Georges Didi-Huberman, *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*.

freudiana, pues la forma empírica de los síntomas no implica una transformación radical a nivel de la estructura que los constituye. Y, claro está, el psicoanálisis no es solamente una nosografía, sino que es, entre otras cosas, una metapsicología, es decir, una psicología que teoriza sobre los mecanismos psíquicos inconscientes de producción de síntomas. Así que, en lo esencial, los conceptos fundamentales del psicoanálisis (represión, inconsciente, narcisismo, pulsión, etc.) no pierden vigencia en nuestro tiempo, aun cuando su clínica se vea obligada a transformarse en su apreciación sobre las formas en que nuestra cultura produce malestar.

Ya a partir de la segunda década del siglo xx, se constató la disminución en la frecuencia con que se presentaban las formas clásicas de las neurosis freudianas. Para ese tiempo, los cuadros sintomatológicos de los pacientes ya presentaban malestares que se enquistaban en una conformación de carácter duradera y reacia a la técnica analítica tradicional. En términos generales, estos malestares no podían simplemente recortarse sobre el fondo general de una individualidad relativamente normal, sino que era la vida entera la que se había convertido en una fuente permanente de malestar difuso y omnipresente. Bajo esta situación, la denominación tradicional de “síntoma neurótico” tiende a ser relevada por la de “carácter neurótico”.<sup>3</sup> Recordemos también que, para el último tramo de su obra, Freud ya había expresado su pesimismo terapéutico no solamente en relación con el progreso cultural que aspira a la felicidad humana, sino también acerca de la capacidad terapéutica del

---

<sup>3</sup> Rusel Jacoby, *La amnesia social. Una crítica de la psicología conformista desde Adler hasta Laing*, p. 59.

psicoanálisis para eliminar todos los síntomas de la neurosis. Casi al final de su vida, Freud afirmará que el éxito terapéutico del psicoanálisis solo podía darse cuando “el yo de los pacientes no estaba alterado de una manera notable”,<sup>4</sup> es decir, cuando los mecanismos que el yo emplea para defenderse contra la angustia, no lo hubieran alterado al grado de constituirlo en un “carácter” patológico duradero.

Pero este carácter patológico no parece manifestarse, en nuestro tiempo, como una condición anormal o extraña respecto de una subjetividad pretendidamente sana. Podríamos retomar el término acuñado por Erich Fromm para designar como “patología de la normalidad”<sup>5</sup> a esa presencia normalizada de una subjetividad profundamente enferma en las primeras décadas del siglo XXI. No obstante, lo llamativo de la situación es que, a diferencia de las neurosis clásicas, las nuevas patologías del capitalismo tardío no presentan una discordancia insoluble con las condiciones de la cultura contemporánea, sino que ellas evidencian un modelo de subjetividad acorde con dichas condiciones. Las neurosis freudianas mostraban siempre, en su fondo profundo, el enfrentamiento trágico del individuo con las exigencias de la cultura, en cambio, las nuevas patologías parecen ser producidas a modo de las exigencias culturales del capitalismo. La neurosis fue concebida por Freud como un “refugio” para el sujeto ante las demandas culturales, y la psicosis como un “desesperado intento rebelión” ante

.....  
<sup>4</sup> Sigmund Freud, *Análisis terminable e interminable*, p. 223.

<sup>5</sup> Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*.

la realidad social,<sup>6</sup> pero las nuevas patologías del carácter, y la subjetividad típica de nuestro tiempo, más bien podrían pensarse como excreciones inocuas del capitalismo imperante. En estas condiciones, y como sugiere Fromm, casi nos vemos llevados a considerar a la subjetividad normal de nuestro tiempo como afectada por un profundo daño en su capacidad de resistirse a la enajenación cultural, al grado de haberse vuelto solo una extensión del propio sistema de la cultura capitalista.<sup>7</sup>

Hasta este punto, la evidencia clínica solo permite corroborar lo que los análisis socioeconómico e histórico también testifican: las transformaciones socioculturales que fueron producto del viraje del capitalismo liberal monopolista al neoliberalismo apuntan hacia la normalización de un tipo de subjetividad afectada por una deficiencia notable en su capacidad de sobreponerse a la asimilación enajenante de la cultura. Pero junto con la subjetividad, la cultura misma ha sufrido una merma mortal al ser subsumida en la valorización capitalista, pues si la cultura fue el otrora polo simbólico de la dialéctica constituyente de una subjetividad consistente, en la actualidad se reduce a mera mercancía que vale solo por su valor de cambio. La cultura, como el sujeto, fue asimilada en la pseudo identidad del plusvalor. La tesis que pretendemos sostener aquí es aquella que plantea que el elemento constituyente de la densidad y consistencia subjetiva, a saber, la función simbólica de la Ley paterna, ha padecido un proceso progresivo de desgaste por efecto de la tendencia desregularizadora del capitalismo en los siglos xx y xxi.

---

<sup>6</sup> Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 84.

<sup>7</sup> Erich Fromm, *op. cit.*



Lo que Freud denominó “Ideal del yo” —anclaje de las sublimaciones pulsionales mediante la identificación con la imago paterna—, o lo que Jacques Lacan, en clave ya estructuralista, denominó “Metáfora paterna” —operación significativa que permite la inserción del sujeto en el orden simbólico de la cultura—, y que en el fondo designan ambas la función simbólica de la Ley paterna, ley estructurante de la subjetividad y del deseo, esta función, decíamos, es lo que ha entrado en una prolongada crisis cuando menos desde finales del siglo XIX. Examinaremos los pormenores de este problema, tanto en sus formulaciones teóricas como en su relieve histórico, desde sus primeras formulaciones en la antropología de Emile Durkheim, pasando indirectamente por la concepción freudiana del complejo de Edipo y el superyó, y hasta las tesis lacanianas sobre la “evaporación” del padre. Nos detendremos en la tradición de la Teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt (Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse) para examinar sus tesis sobre el declive de la función paterna y la disolución del individuo liberal, para después avanzar sobre los planteamientos de Christopher Lasch en torno a la familia postliberal y a una llamada “cultura del narcisismo”. Finalmente arribaremos a los planteamientos de los y las pensadoras pertenecientes a la llamada “escuela eslovena” (Slavoj Žižek, Todd McGowan y Alenka Zupančič), de orientación lacaniana y marxista, para profundizar en la tesis acerca de un colapso del ideal y de un dominio del superyó en su forma real.

## 1. Conceptos preliminares: del Ideal del yo y el superyó freudianos a la Metáfora paterna y el significativo del Nombre-del-Padre lacanianos

Damos inicio aclarando una serie de conceptos psicoanalíticos que se pondrán en juego constantemente a lo largo de este capítulo. Forma parte ya de la cultura popular la referencia freudiana al complejo de Edipo, así como sus detalles familiaristas y afectivos. Su importancia como pieza teórica dentro del psicoanálisis no fue menoscabada por su vulgarización. Pero su verdadero valor teórico depende de su relación con otros conceptos freudianos tales como los de “Ideal del yo” y “superyó”.

A través de los sueños primero, y luego mediante los síntomas de las neurosis, Freud llegó a plantear la existencia de una represión psíquica ejercida sobre ciertos deseos infantiles de carácter sexual u hostil, algunos de ellos dirigidos hacia los propios padres. Los sueños, los síntomas de las neurosis, así como las operaciones fallidas (lapsus, olvidos, etc.) fueron comprendidos como retornos distorsionados de dichos deseos reprimidos. El marco familiarista de surgimiento y tramitación de estos deseos es lo que Freud denominó “complejo de Edipo”, por la conocida referencia a la tragedia de Sófocles. Pero lo que nos interesa más aquí son los mecanismos que operan para dar fin al Edipo, a saber, la formación del Ideal del yo y la interiorización del superyó. El Ideal y el superyó son los “herederos” del complejo de Edipo,<sup>8</sup> en tanto que son el producto de la represión de los deseos sexuales y agresivos dirigidos hacia los padres. La resignación de dichos deseos por parte del niño y la niña

---

<sup>8</sup> Sigmund Freud, *El sepultamiento del complejo de Edipo*, p. 181.

solo se logra mediante un complejo proceso que implica incorporar psíquicamente a los objetos de amor edípicos, esto significa que, para perder en la realidad a los objetos amados, estos deben erigirse psíquicamente dentro del yo mediante su introyección. Estos procesos tienen toda clase de consecuencias, son, por un lado, la causa de la contracción de síntomas neuróticos, pero por otro, son la condición del establecimiento de la Ley de la cultura en el psiquismo individual, autoridad paterna mediante. Es por esto que Paul-Laurent Assoun, señala que la familia es “el primer laboratorio conflictivo de la socialización”.<sup>9</sup>

La formación del Ideal y el proceso mismo de idealización guardan relación con el narcisismo infantil, es decir, con aquel momento de constitución del yo mediante la acumulación de investiduras libidinales dentro de sí mismo. La primera idealización es la del yo propio, luego, por proyección, se idealiza un objeto externo como Ideal del yo. La primera constitución del Ideal corresponde al padre. Esta primera figura del Ideal apoya la represión pulsional, y su constitución también está anclada en la estructura familiar: “La incitación para formar el ideal del yo, cuya tutela se confía a la conciencia moral, partió en efecto de la influencia crítica de los padres [...] y a la que con el curso del tiempo se sumaron los educadores, los maestros y, como enjambre indeterminado e inabarcable, todas las otras personas del medio (los prójimos, la opinión pública).”<sup>10</sup> El Ideal del yo, nos dice Freud, puede incitar a la sublimación al servicio del yo, pero su ejecución real no depende de los mandatos

.....  
<sup>9</sup> Paul-Laurent Assoun, *Freud y las ciencias sociales*, p. 103.

<sup>10</sup> Sigmund Freud, *Introducción del narcisismo*, p. 92.

de éste, sino que involucra las posibilidades que la cultura ofrece o no en determinado momento histórico de su desarrollo.<sup>11</sup>

La fórmula freudiana según la cual “El ideal del yo es, por lo tanto, la herencia del complejo de Edipo”,<sup>12</sup> expresa que la instauración de aquel se da en el transcurso de los primeros años de la infancia. En esta fórmula Freud no establece con claridad la distinción entre el Ideal y el superyó, sino que ambos pueden considerarse como los productos de la represión edípica, aunque sus funciones específicas son diferentes. Los rasgos de los padres se introyectan, una parte del yo se identifica con ellos y dentro de éste surgirá, como una instancia diferenciada, el superyó. La consistencia y fortaleza misma del yo depende de lo que Freud denomina sus “vasallajes”, es decir, del hecho de que deba fungir como mediador entre exigencias pulsionales provenientes del ello (el repositorio de las pulsiones) así como de los mandatos superyóicos. En esta dialéctica compleja el yo nunca sale bien librado, pero el conflicto mismo lo dota, si es que no sucumbe a la fragmentación, de fortaleza autoafirmativa. Freud se refiere precisamente a esta dialéctica entre el yo y el par Ideal del yo- superyó cuando afirma: “*Esta alteración del yo, recibe su posición especial: se enfrenta al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó*”.<sup>13</sup>

El superyó, a diferencia del Ideal, no es solo un modelo, sino que toma agencia de la represión sobre los deseos y debido a esto, el yo no solamente se ve empujado a me-

---

<sup>11</sup> Sigmund Freud, *El sepultamiento del complejo de Edipo*, p. 37.

<sup>12</sup> Sigmund Freud, *El yo y el ello*, p. 37.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 36.

dirse constantemente con el Ideal, sino que también éste se vuelve un instrumento de represión sobre los impulsos inadmisibles. De la instalación del superyó en el yo surge la conciencia moral, que será aquella función superyóica específica que fungirá como vigilante permanente de la distancia entre el yo y el Ideal. O, en palabras de Freud: “La tensión entre las exigencias de la conciencia moral y las operaciones del yo es sentida como *sentimiento de culpa*”.<sup>14</sup> Si el yo no cumple las exigencias que derivan del ideal, entonces este órgano censor que es la conciencia moral, mediante su presión, dispara la angustia como culpa en el yo.

Freud llama la atención sobre el sorprendente hecho de que el superyó, alimentado por las pulsiones de muerte, “se comporta con severidad y desconfianza tanto mayores cuanto más virtuoso es el individuo”.<sup>15</sup> Para el superyó, la santidad más impoluta es la más sospechosa de pecado. Aquí no solamente no vale escapar a la mirada de los otros para evitar la culpa —pues del superyó no se puede escapar—, sino que incluso no vale de nada encuadrarse a sus mandatos para ganar algo de clemencia, al contrario, la obediencia engendra más exigencia. Este masoquismo es una “potenciación pulsional” que acrecienta la “hostilidad pulsional del sujeto [...] contra sí mismo”.<sup>16</sup>

Lacan reformulará, en clave estructuralista, los planteamientos freudianos en torno al Ideal del yo y al superyó mediante los conceptos de Nombre del Padre y Metáfora

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>15</sup> Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, p. 121.

<sup>16</sup> Martha Gerez, *Las voces del superyó en la clínica psicoanalítica y en el malestar en la cultura*, p. 150.

paterna. Un Lacan profundamente influido por las investigaciones de Claude Levi-Strauss en la década de los cincuenta del siglo xx, abstrae la figura del padre edípico en la dimensión simbólica de la Ley de prohibición del incesto. Establece así una diferencia irreductible entre el padre simbólico y el padre real, el cual solo porta la autoridad simbólica pero no se identifica con ella. La Ley simbólica es identificada por Lacan con el Otro, entendido como sistema de significantes que determina a todo sujeto de lenguaje. El Otro, dice Lacan, es “capaz de dar fundamento a la ley. Es una dimensión que, por supuesto, pertenece igualmente al orden del signifiante y se encarna en personas que soportarán esta autoridad”.<sup>17</sup> El padre real no puede nunca estar a la altura de la exigencia simbólica del Otro, en este sentido, todo padre real es solo un padre fallido, pero “Lo esencial es que el sujeto, por el procedimiento que sea, haya adquirido la dimensión del Nombre-del-Padre”.<sup>18</sup>

El problema del padre es situado por Lacan en el orden del signifiante, y con ello lo desancla de las consideraciones que lo reducen al mero hecho biológico o incluso afectivo, de la paternidad. Nos dice:

la función de *ser padre* no es pensable de ningún modo en la experiencia humana sin la categoría del signifiante. ¿Qué puede querer decir *ser padre*? [...] es preciso que la noción *ser padre*, mediante un trabajo que se produjo por todo un juego de intercambios culturales, haya alcanzado el estado de signifiante primordial, y que ese signifiante tenga su consistencia y su estatuto.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Jacques Lacan, *El Seminario V. Las formaciones del inconsciente*, p. 159.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Jacques Lacan, *El seminario III. Las psicosis*, pp. 417.

Es el padre real, a pesar de sus deficiencias, quien puede encarnar este significante fundamental que es el significante del Nombre-del-Padre, producto de la llamada “Metáfora paterna”, una operación significativa que permite subsumir el deseo infantil por la madre (falo) en el significante del Nombre-del-Padre. La Metáfora paterna a la que Lacan se refiere implica una reformulación del complejo de Edipo freudiano, al dejar de concebirse como un drama imaginario inconsciente y comenzar a pensarse como una pura operación significativa que permite al sujeto insertarse en el registro simbólico de la Ley. Propiamente, es la instalación de esta Metáfora paterna, con su Ley concomitante que dialectiza —negando, pero manteniendo— el objeto de deseo materno, lo que precipita al sujeto en el campo del deseo. Como señala Joël Dor: “la metáfora paterna constituye un momento profundamente estructurante en la evolución psíquica del niño. Además de introducir al niño en la dimensión simbólica al desprenderlo de su atadura imaginaria con la madre, le confiere, la categoría *de sujeto deseante*”.<sup>20</sup>

En la formulación lacaniana, el significante paterno cobra una relevancia definitiva, pues permite la estabilización del campo de las significaciones en el orden simbólico, ya que, al no fluctuar en su significación como el resto de los significantes, el significante del Nombre-del-Padre funge como un suelo firme en la estructuración del sistema de las significaciones.<sup>21</sup> Su importancia se torna

---

<sup>20</sup> Joël Dor, *Introducción a la lectura de Lacan II*, p. 130.

<sup>21</sup> Para abundar en la lectura lacaniana de las tesis de Ferdinand de Saussure sobre la relación entre el significado y el significante, así como sobre la fórmula lacaniana según la cual el inconsciente está estructurado como un lenguaje, se recomienda acudir a la segunda parte del libro de Michel Arrivé titulado *Lingüística y Psicoanálisis*.

evidente en las psicosis, en la cual justamente este significante es rechazado y el campo de las significaciones pierde su consistencia y se desrealiza en el delirio. Lacan señala que, aunque no solo en la psicosis, “La relación del significante y del significado siempre parece fluida, siempre lista a deshacerse”,<sup>22</sup> pero el significante paterno funge como dique a ese deslizamiento. Este es, en realidad, el máximo rendimiento de la Ley simbólica al nivel del lenguaje: impide, mediante una represión inconsciente, que el sistema significante se deshaga en un deslizamiento descontrolado, y con esto, impide también la desrealización de la realidad (como de hecho sí ocurre en la psicosis), y al mismo tiempo apuntala la prohibición del goce pulsional mediante la prohibición del objeto materno, lanzando al deseo hacia una operación metonímica que se desliza en la cadena significante. Esto supone que, para el sujeto, su deseo solo puede ser enunciado mediante los significantes que el Otro le otorga, es decir, el deseo del sujeto está siempre determinado por la Ley simbólica.

## 2. Primeras formulaciones de la tesis de la declinación de la función paterna: Durkheim, Freud, Federn y Lacan

Partimos de un planteamiento temprano en la obra de Jacques Lacan. Apenas en 1938, en su artículo “Los complejos familiares en la formación del individuo”, Lacan advierte el “declive social de la imago paterna”, su “ocaso”, su “carencia”, lo cual que constituye una “crisis psi-

---

<sup>22</sup> Jacques Lacan, *El seminario III. Las psicosis*, p. 373.



cológica”.<sup>23</sup> Ocaso que estaría directamente relacionado con el auge y extensión de la familia conyugal y matrimonial, la cual es una contracción reciente de la familia paternalista en su antigua forma extendida y premoderna. Apenas en la tercera década del siglo xx, y aún en vida de Freud, ya se tornaba evidente para un Lacan muy joven, la relación entre este declive de la función paterna y el desdibujamiento de las neurosis edípicas en la clínica psicoanalítica. La “crisis psicológica” a que se refiere Lacan se cristaliza en la proliferación de un “complejo caracterial” en el que se reconoce la “gran neurosis contemporánea”.<sup>24</sup> La indicación histórica del auge y la extensión de estas “neurosis de carácter”<sup>25</sup> no es un dato menor, pues esclarece la determinación histórica y cultural del malestar subjetivo y acota la pretendida universalidad de un buen número de temas freudianos: el complejo de Edipo, el mito de la horda primordial y la estructura de las neurosis de defensa. De esta gran neurosis contemporánea o neurosis de carácter, nos dice Lacan:

Nuestra experiencia nos lleva a designar su determinación principal en la personalidad del padre, siempre carente de algún modo, ausente, humillada, dividida o postiza. Esta carencia es lo que, en conformidad con nuestra concepción del Edipo, agota el impulso instintivo y tara la dialéctica de las sublimaciones.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Jacques Lacan, *Los complejos familiares en la formación del individuo*, pp. 71 y ss.

<sup>24</sup> *Idem*.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 72.

Este planteamiento, que no es el tema principal del artículo de Lacan, pero que no deja de orientarlo en una dirección crítica respecto del psicoanálisis freudiano, es reconducible directamente a la tesis durkheimiana sobre la contracción de la familia conyugal. En efecto, para Lacan, según la lograda síntesis de Markos Zafiropoulos, el momento desencadenante de la devaluación de la imago paterna puede situarse históricamente en la “conyugalización”<sup>27</sup> de la institución familiar por la Iglesia, pero también en el surgimiento de la sociedad burguesa, y con ella, el advenimiento de la “psicología del hombre moderno”.<sup>28</sup> Notable historización de Lacan a partir de la tesis de Durkheim, pues esta psicología de cuño cristiano, familiarista y burgués, en la que Freud encontrará y universalizará el complejo de Edipo, tiene un suelo de emergencia en eso que Lacan denominará “condiciones sociales del edipismo”,<sup>29</sup> al grado de sugerir que el surgimiento mismo del psicoanálisis tiene como condición esta crisis psicológica de la que hablamos.

La denominación “familia conyugal” es planteada desde 1892 por Durkheim para señalar la forma contraída de la familia en la Europa moderna, estructura reducida al marido, la mujer y los hijos.<sup>30</sup> En contraste con la llamada “familia comunal”, la conyugal se desarrolla a partir de una sensible limitación de “los derechos disciplinarios

---

<sup>27</sup> Markos Zafiropoulos, *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)*, p. 60.

<sup>28</sup> Jacques Lacan, *Los complejos familiares...*, p. 69.

<sup>29</sup> Jacques Lacan, *Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología*, p. 127.

<sup>30</sup> Markos Zafiropoulos, *op. cit.*, pp. 61-62.

del padre” respecto de los hijos.<sup>31</sup> Dicha limitación guarda una relación estrecha con el aumento de la intervención del poder del Estado sobre el funcionamiento de la familia conyugal, es por esto que la tesis de Durkheim sobre el declive del poder del padre debe entenderse primordialmente en el sentido de una “declinación jurídica de su autoridad”.<sup>32</sup> Así que la familia sufre no solo una contracción cuantitativa en su estructura, sino también un cambio cualitativo en su constitución, en sus relaciones con los bienes, con las instituciones extrafamiliares y en los vínculos entre sus miembros. La “quiebra progresiva del comunismo familiar”<sup>33</sup> favorece el individualismo propio de la familia conyugal. Y Lacan no deja de puntualizar que la regulación extrafamiliar hace evolucionar a la familia conyugal hacia variaciones individuales que son la manifestación de una “anomia”, la cual fue propiciatoria para el descubrimiento, por parte de los psicoanalistas, del complejo de Edipo, pues depende de una “degradación” de la función represiva del padre, de una “represión incompleta del deseo”.<sup>34</sup>

Los planteamientos de este Lacan durkheimiano entran en franca oposición con varias tesis freudianas concernientes a la universalidad del edipismo, e incluso sobre el origen mismo de la cultura. Pero como señala Paul Verhaeghe, tanto en sus estudios de caso, así como en sus escritos metapsicológicos, Freud no deja de

---

<sup>31</sup> Durkheim citado en Markos Zafiroopoulos, *op. cit.*, p. 62.

<sup>32</sup> *Idem.*

<sup>33</sup> Durkheim citado en Markos Zafiroopoulos, *op. cit.*, p. 64.

<sup>34</sup> Jacques Lacan, *Los complejos familiares...*, p. 85.

acentuar el papel de padre real en la dialéctica edípica.<sup>35</sup> Aquí, en coincidencia con el Lacan joven, Freud, directa o indirectamente, resalta la insuficiencia del padre como transmisor de la ley y agente de la represión. Todos los grandes casos freudianos evidencian la debilidad de la autoridad simbólica del padre y resaltan sus carencias reales. Las neurosis freudianas son la manifestación sintomática, como “retorno de lo reprimido”, de la insuficiencia de la autoridad paterna. No obstante, esta evidencia clínica no basta para que la imaginación freudiana no cultive la idea de un padre edípico amenazante e inexorable que sería el agente de la castración, y que incluso lo proyecte hacia el origen mismo de la cultura en el mito del “padre primordial”.<sup>36</sup> En este punto tanto Lacan como Paul Federn —discípulo freudiano y marxista— discreparán con Freud rotundamente.<sup>37</sup>

En su texto de 1919, *La psicología de la revolución: la sociedad sin padre*, Federn afirma las tesis freudianas acerca de la horda primordial como “primera forma de vida comunitaria humana”, así como que “la sociedad humana fue construida por la relación padre-hijo”, y aún más, que “las instituciones sociales representan una imagen psíquica del padre”.<sup>38</sup> No obstante, y debido a su cercanía con el marxismo, su apreciación de la Revolución de

---

<sup>35</sup> Paul Verhaeghe, *The Collapse of The Function of the Father and its Effect on Gender Roles*.

<sup>36</sup> Sigmund Freud, *Tótem y tabú*.

<sup>37</sup> El propio Freud parece no coincidir consigo mismo del todo cuando, casi al final de su vida, en su *Moisés y la religión monoteísta*, al enfatizar un estadio matriarcal posterior al asesinato del padre primordial, plantea la necesidad de reintroducir el poder del padre primordial como protección ante la amenaza del avasallante poder matriarcal.

<sup>38</sup> Federn citado en David Pavón-Cuellar, *Hacia otra psicología freudiana de las masas: más allá del gran crustáceo y su loca invertebrada*, p. 188.

Octubre y el socialismo soviético, así como de manera más cercana aún, su apreciación de la radicalización del comunismo austriaco vía el espartaquismo luxemburguiano, Federn pudo lograr una lectura crítica de las tesis freudianas. Adelantándose a Freud, desentraña la estructura patriarcal de la psicología de las masas de los partidos socialistas y enfatiza el lazo fraterno y comunitario que sería afín al comunismo. Habría en Federn, como señala Pavón-Cuéllar,<sup>39</sup> la afirmación de un “factor comunista de subjetivación” que no dependería de la autoridad patriarcal, a la cual Federn identifica no solo con las instituciones capitalistas, sino también con los partidos y organizaciones socialistas centralizadas y jerarquizadas. Es notable que en Federn, a diferencia de Lacan, la declinación de la función paterna no conduce a la degradación de la subjetividad, sino a la emergencia de una nueva subjetividad no patriarcal y comunista.

A pesar de lo anterior, podríamos hacer coincidir varias de las tesis freudianas, sin tener que tensarlas demasiado, con los planteamientos relativizadores de Lacan y Federn sobre el edipismo. Aun cuando ya los casos freudianos muestren el declive de la función paterna de forma indirecta, quizá el tópico que lo torna más evidente es el de la psicología de masas, la cual se traduce en una regresión del Ideal del yo hacia su forma arcaica narcisista.<sup>40</sup> Recordemos que para Freud, la conformación del Ideal del yo es una condición de las sublimaciones pulsionales, tan apreciadas por la cultura en aras de su

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>40</sup> Sigmund Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*.

propio mantenimiento.<sup>41</sup> Sin embargo, la formación de un Ideal del yo no frenará la búsqueda de satisfacción sexual en la pasión amorosa hacia el Ideal, es decir, no cooperará necesariamente con la sublimación. Las masas son “fábricas de ideal” que brindan una alternativa a la sublimación, es decir, que permiten sortear la renuncia pulsional que exige la cultura y que propician una sexualización de lo social o una socialización de lo sexual.<sup>42</sup> La formación del Ideal en la masa es pues la reproducción, a gran escala, del goce narcisista en el yo ideal infantil.

El desprecio que Freud manifestaba hacia las masas, a pesar de reflejar un prejuicio burgués, también era indicativo del riesgo de disolución del yo maduro en la masa. La “miseria psicológica de la masa” que denunciaba Freud, es el producto del vuelco del narcisismo hacia el Ideal del yo externo y hacia la identificación con los otros.<sup>43</sup> El yo, en la masa, sufre una doble mengua narcisista. Primero, por la sustitución del Ideal del yo por un ideal externo (por ejemplo, un líder carismático) y segundo, por la identificación con los yoes de los otros miembros, lo cual provoca que los límites de la individualidad se desdibujen. Recordemos también que, para Freud, el narcisismo que el sujeto deposita en la idealización y en la identificación al entrar en la masa, es una forma de continuación del goce sexual a través de la suspensión de la crítica superyóica individual.<sup>44</sup> Este goce atávico en la masa bloquea los caminos de las “vías de

---

<sup>41</sup> Sigmund Freud, *Introducción del narcisismo*.

<sup>42</sup> Paul-Laurent Assoun, *Freud y las ciencias sociales*, p. 156.

<sup>43</sup> Sigmund Freud, *Psicología de las masas...*, p. 112.

<sup>44</sup> *Idem*.

influencia recíproca”<sup>45</sup> de la pulsión, endurece la plasticidad de ésta y cierra los caminos de la sublimación. Por eso, el sujeto masificado pierde la capacidad crítica de su yo para autoafirmarse en tensión con el Ello, el Superyó y la realidad, ya que el narcisismo le ha sido enajenado en una masificación hipnotizante y gozosa.

La explicación que Freud ofrece de la psicología de masas, si bien corresponde a la estructura libidinal de base de toda psicología social, parece acercarse más al modelo de la masa modelada por el autoritarismo fascista en plena emergencia durante la década de 1920 en Europa. Es probable que, al menos las críticas más duras de Freud acerca del efecto de la masa sobre el yo individual, sean más bien generalizables, de forma absoluta, a la socialización propia de las sociedades capitalistas en su transición a una etapa postliberal. Esta psicología de masas parece depender precisamente de un debilitamiento de la internalización del Ideal del yo y de un concomitante aumento del narcisismo social, el cual propicia la cooptación del individuo en las masas a través de la idealización de un padre rebajado a una pura realidad individual, como es el caso del líder fascista.

Que el Ideal del yo caiga desde su órbita simbólica de Ley garante de la cultura hasta la demasiado humana realidad de un líder carismático, implica una merma considerable en la capacidad que el Ideal tiene para garantizar la consistencia del yo. Es por esto que, aunque Freud no lo señale de forma directa, termina por coincidir con Federn, al sugerir — sin optimismo alguno en relación al comunismo como salida de la crisis— que la caída del Ideal paterno supone un riesgo para el man-

---

<sup>45</sup> Sigmund Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, p. 187.

tenimiento de los logros culturales, pues estos se asientan sobre la función paterna de transmisión de la Ley. También, y de forma más evidente, estos planteamientos freudianos sobre una psicología de masas fascista y postliberal coinciden con la crítica del Lacan de 1938, cuando al señalar el “ocaso” de la imago paterna por los “efectos extremos del progreso social”, pregunta en clara alusión a Hitler: “¿Acaso no ha formulado este hecho el jefe de un Estado totalitario como argumento contra la educación tradicional?”.<sup>46</sup>

### 3. Crisis de la autoridad familiar y disolución del individuo en Adorno, Horkheimer y Marcuse

Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse sostienen la tesis de que el debilitamiento del yo —núcleo de la individualidad—, se debe, en buena medida, a la caída de la autoridad paterna y de la familia patriarcal en el contexto de las sociedades capitalistas postliberales, en las cuales el enorme aparato administrativo del Estado y el mercado capitalista ampliado, ejercen un nuevo tipo de autoridad socializadora directa sobre los individuos, anulando la mediación del poder paterno-familiar. Los mecanismos de identificación, idealización y sublimación relacionados con el Ideal del yo que Freud había aislado como determinantes para la constitución dialéctica de un yo relativamente autónomo, quedan obturados. La totalidad social reificada puede ahora modelar la subjetividad directamente desde su base pulsional sin ninguna mediación familiarista.

---

<sup>46</sup> Jacques Lacan, *Los complejos familiares...*, p. 71.



Los planteamientos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt en relación al desmantelamiento de la autoridad patriarcal son de raigambre freudiana. Para ellos, la familia es transmisora de exigencias culturales, y la socialización familiarista tiene la función de encuadrar al individuo en tales exigencias ya sea vía la represión, la idealización, y en el mejor de los casos, la sublimación. Y tal como Freud lo había mostrado ya, la función socializadora de la familia siempre es fallida en la medida en que toda represión pulsional fracasa, de ahí el malestar y la neurosis. Este desajuste del sujeto marca el último atisbo de su resistencia frente a la cultura, es decir, el malestar es la marca de la última resistencia del individuo frente a la asimilación de la autoridad social. Precisamente este individuo, jaloneado aún entre sus inclinaciones pulsionales intrafamiliares y la razón instrumental del capitalismo, es al que remite el descubrimiento freudiano. Es el sujeto desagarrado, a punto de sucumbir ante un amo nuevo y avasallante. Por ello es posible afirmar, siguiendo los planteamientos de los frankfurtianos, que todos los grandes casos de Freud reflejan el problema de la decadencia del padre como modelo de autoridad y de identidad al interior de la familia.

En *Autoridad y familia* de 1936 y luego en *Autoridad y familia en el presente* de 1960, Horkheimer estudiará el papel instrumentalizado e instrumentalizador que cumple la familia en el contexto de la sociedad capitalista contemporánea. La familia había tenido una función educativa en el mundo moderno desde el siglo xvii, a la vez que funcionaba como transmisora del orden jerárquico de la sociedad. Pero el advenimiento del orden económico capitalista tiende a desplazar estas funciones de la familia y de la autoridad paterna, y a subordinarlas a la raciona-

lidad instrumental económica que ordena la vida social. La familia se reduce a una unidad económica dependiente de las relaciones económicas generales. Por ello, el individuo formado en la familia despojada de su autoridad original, y sometido a una instrumentalización que responde a la racionalidad económica del capitalismo, suele precipitarse en una adhesión acrítica a las instituciones, grupos o personas, que más allá de la familia, representan los núcleos de la autoridad social.<sup>47</sup> Como señala Cecilia Coronado en su análisis de Horkheimer:

el Estado o la sociedad suplen al padre en su función de proveedor, como si fuesen el padre de todos los individuos. Con ello, no existe la autoridad doméstica ni tampoco instancias que formen núcleos o tribus familiares, sino una sola autoridad a la que todos están sometidos. En suma, el cambio en la noción de autoridad ha sido ocasionado por la instrumentalización de la familia y la ha convertido en una esfera incapaz de formar individuos (paradójicamente, su función originaria).<sup>48</sup>

Apenas unas décadas después, Herbert Marcuse reafirmará el advenimiento de la sociedad de masas, en la que el Ideal constituyente de un yo que es cada vez más impotente, se desplaza hacia efímeras figuras de autoridad carismáticas o hacia abstractos y lejanos símbolos. En la sociedad industrializada, “sociedad sin padre”,<sup>49</sup> el psi-

---

<sup>47</sup> Max Horkheimer, *Autoridad y familia y Autoridad y familia en el presente*.

<sup>48</sup> Cecilia Coronado Angulo, *Sobre la instrumentalización de la familia en Max Horkheimer*, pp. 54-55.

<sup>49</sup> Herbert Marcuse, “El anticuamiento del psicoanálisis”, p. 106.

coanálisis muestra su “anticuamiento”.<sup>50</sup> La obsolescencia o anticuamiento del psicoanálisis correspondería a algunos supuestos básicos de la teoría de Freud relativos a su objeto, es decir, al individuo freudiano. En la sociedad capitalista avanzada, dice Marcuse, el individuo “no muestra ya las cualidades que Freud prestaba al objeto psicoanalítico”.<sup>51</sup>

La familia pierde, a medida que el capitalismo establece las condiciones de una socialización maximizada, su capacidad de subjetivación sobre el individuo. La autoridad paterna, la tradición y los valores religiosos que antaño consolidaban el poder de la familia frente a otras instituciones de la cultura, cede ante el poder económico e instrumental del mercado y el Estado capitalista. El individuo, otrora sujeto capaz de sobreponerse críticamente ante la enajenación social, no posee ya la consistencia yoica necesaria para lograrlo a falta del referente superyóico que le autoridad paterna le brindaba. Como señala José Antonio Zamora, en el capitalismo tardío “el endurecimiento estructural del sujeto, que en esencia ya encontramos en el orden burgués, se convierte en sus formas extremas en una debilidad del yo sometido a la autoridad”.<sup>52</sup>

El yo, enajenado de su prestigio triunfante, sufre la incapacidad para erigirse como digno contrincante de la objetividad social y económica. La autonomización reificada de la administración burocrática y del aparato de producción, son el correlato de la debilidad yoica del

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> José Antonio Zamora, *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, p. 109.

sujeto del capitalismo postliberal. Por su parte, Theodor Adorno señala a este respecto:

La actual debilidad del yo, que ni mucho menos es sólo psicológica, sino que registra la impotencia real de cada uno frente al aparato socializado, estaría expuesta a una medida insoportable de molestias narcisistas, si no se buscara un sustitutivo por medio de la identificación con el poder y el señorío de lo colectivo.<sup>53</sup>

El último reducto de esta individualidad mermada, después de haber sido reducida a mero objeto en el campo de la economía, se encontraba aún dentro de la familia en su forma conyugal mínima. Ahí fue donde Freud problematizó el daño subjetivo como drama edípico. Por esto es que Adorno señala:

No resulta casual que el psicoanálisis se concibiera dentro del ámbito de la vida privada, de los conflictos familiares, de la esfera del consumo hablando en término económicos: éste es su dominio, ya que el juego de fuerzas propiamente psicológicas está delimitado al sector privado y apenas tiene poder sobre la esfera de la producción material.<sup>54</sup>

El individuo freudiano aparece como severamente dañado en su capacidad dialéctica para autoafirmarse en la negación de lo que se le opone: la sociedad capitalista industrial de la segunda mitad del siglo XIX. Este debilitamiento subjetivo por un déficit en la interiorización del Ideal, guarda estrecha relación con el progresivo aumento, desde la década de los veinte del siglo XX, de la

---

<sup>53</sup> Theodor W. Adorno, *Mínima Moralía*, p. 103.

<sup>54</sup> Theodor W. Adorno, *Sobre la relación en sociología y psicología*, 49.

psicología de masas propias de los regímenes fascistas, tal como lo sugerimos en el apartado anterior. Adorno muestra que, tanto el fascismo como la cultura de masas, resultan de una falla en la internalización del Ideal yo, pero que son al mismo tiempo modos de resarcir el narcisismo yoico mediante un Ideal externo. En el fascismo, los impulsos arcaicos del ello son explotados por el líder, en tanto que éste suple el objeto perdido correspondiente a los deseos insatisfechos de autoridad por partes de los sujetos. El comportamiento fascista no expresa simplemente impulsos agresivos, sino que está motivado por un narcisismo que es, en sí mismo, una debilidad del yo que se manifiesta como una disminución de la consciencia crítica. Para Adorno el comportamiento fascista no expresaría solamente la agresión proveniente del ello, sino que estaría motivada por una “herida narcisista”, por una aflicción del yo.<sup>55</sup> Es por este intento de resarcimiento del yo en el Ideal externo, y no por una asimilación plena y sin residuo a la figura del líder, que el ritual de la “histeria fascista” se muestra con un carácter “espurio”.<sup>56</sup>

En la psicología de masas del fascismo y de la industria cultural, una manipulación que no es totalmente inconsciente recae sobre el yo. Es el propio yo debilitado el que condice en participar en el “ritual” de la exhibición fascista para ganar un poco de resarcimiento a su narcisismo.<sup>57</sup> Podemos decir, siguiendo en este punto a Jes-

---

<sup>55</sup> Theodor W. Adorno, *La Teoría Freudiana y el modelo de la propaganda fascista*.

<sup>56</sup> Theodor W. Adorno, *Antisemitismo y propaganda fascista*, p. 272.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 275.

sica Benjamin, que en el fascismo “la manipulación ha reemplazado a la internalización”.<sup>58</sup>

El daño narcisista en el yo encuentra resarcimiento en el narcisismo vertido sobre la colectividad. El sujeto recupera, ilusoriamente, algo de fortaleza yoica en la fuerza psíquica de la masa y de esta manera tiende a interpretar su debilidad como fuerza, lo que no hace sino aumentar su debilidad real.<sup>59</sup> Debido a la sustitución de la autoridad de la familia patriarcal por la autoridad del líder carismático, el Estado autoritario o la racionalidad instrumental capitalista, puede suponerse una “no interiorización del superyó”,<sup>60</sup> el cual se mantiene en su forma externa como dominio social. La fuente de la autoridad no está ya internalizada, sino que se materializa en la totalidad del aparato de control social, el cual se reifica como un poder cuyas demandas son masivas e imposibles de cumplir por un yo individual tan debilitado. Es por esto que, al referirse al Estado hitleriano, Adorno señala:

Si la teoría que Freud expone en “Psicología de las masas y análisis del Yo”, según la cual la imagen del padre puede trasladarse a los grupos secundarios y sus jefes, es acertada, el Reich hitleriano ofrece el modelo de esta extensión; la violencia de la autoridad, así como la necesidad de la misma, se introdujeron precisamente porque estaban ausentes en la Alemania de la República de Weimar. Hitler y la dictadura moderna son en realidad, para utilizar el término del psicoanalista Paul Federn, el producto de una

---

<sup>58</sup> Jessica Benjamin, *The end of internalization: Adorno's social Psychology*, p. 56.

<sup>59</sup> José Antonio Zamora, *Th. W. Adorno...*

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 111.

“sociedad sin padre”. Queda por saber hasta qué punto la extensión de la autoridad paterna a la colectividad cambia la estructura interna de la autoridad; hasta qué punto esta representa aún al padre, y no a lo que Orwell llamó Gran Hermano.<sup>61</sup>

La confiscación de la psicología de masas por el fascismo no puede sino comprenderse a partir del debilitamiento de la autoridad patriarcal familiar. En la masa, el individuo mermado en su narcisismo yoico puede esperar, ilusoriamente, un resarcimiento del malestar provocado por su impotencia, y lo logra precariamente solo mediante la identificación con el opresor, a pesar de que él mismo, el oprimido, se encuentre siempre a punto de ser exterminado.

A pesar del real desmantelamiento de la autoridad familiar por la economía y el Estado postliberales, podemos constatar, hasta nuestros días, el problema de lo que Daniel Tutt denomina “estatus ambiguo de la familia”, es decir, el hecho de que la familia moderna esté dividida entre aquello que se supone debería ser: un refugio de la vida privada, y aquello que es: un vector de la reproducción social del orden social capitalista.<sup>62</sup> El debilitamiento de la autoridad paterna por el avance de la socialización capitalista y la reducción de la familia a un instrumento de reproducción social, no ha hecho desaparecer la representación ideológica de la familia como un “refugio en un mundo despiadado”, para emplear la expresión de Christopher Lasch.<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *El problema de la familia*, p. 310.

<sup>62</sup> Daniel Tutt, *Psychoanalysis and the Politics of the Family: The Crisis of Initiation*, p. 19.

<sup>63</sup> Christopher Lasch, *Refugio en un mundo despiadado. Reflexión sobre la familia contemporánea*.

Sin embargo, parece que cada vez está más cerca la caída de esa representación ideológica sobre la familia. Daniel Tutt constata un “profundo deterioro en la eficacia simbólica de la familia privada burguesa”,<sup>64</sup> propio del periodo neoliberal. Las exigencias de la economía de mercado desregularizado en las últimas décadas han corroído severamente la ya reducida capacidad de las clases proletarias para reproducir los “intercambios simbólicos” que permitían aún sostener la ilusión de que la familia estaba al margen de la producción económica. La confusión entre el tiempo y espacio del trabajo y la vida privada, la volatilización de cualquier certeza respecto de las reglas que codifican la actividad laboral, el pasaje hacia un modelo de gestión empresarial basado en las relaciones afectivas y no ya en un modelo de gerencia impersonal y centralizado, etc., han enajenado a la familia de su capacidad para mantener sus intercambios bajo la apariencia de ser puramente desinteresados (simbólicos) y no económicos. En el neoliberalismo, el “espíritu de la familia”, nos dice Tutt, se transfiere al lugar de trabajo, a la corporación, la escuela y demás instituciones, y con ello la familia se ve ya imposibilitada para producir y transmitir ideales, tradiciones y rituales distintivos. Como señala Tutt: “El espíritu de la familia neoliberal ha ido más allá de la familia privada burguesa, y un sentido más generalizado de paternalismo impregna nuestras instituciones”.<sup>65</sup>

Las consecuencias subjetivas de esta erosión progresiva del poder de la familia para transmitir modelos simbólicos de subjetivación por efecto del avance del poder del

---

<sup>64</sup> Daniel Tutt, *op. cit.*, p. 22.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 23.



mercado capitalista, tiene consecuencias funestas en el individuo. La primera consecuencia clínica de esto es el aumento del narcisismo patológico que ya Freud podía constatar hacia el final de su vida y que marcará la clínica psicoanalítica desde la mitad del siglo xx, a tal grado que luego se tematizará sobre una verdadera “cultura del narcisismo”.

#### 4. Ascenso del narcisismo y extenuación del sujeto

Para la década de 1970, la investigación acerca de los problemas clínicos del yo y sus patologías —a saber, los trastornos relacionados con el narcisismo— se cristalizó en la publicación de dos obras de gran influencia no solamente dentro del psicoanálisis anglosajón, sino en la sociología y en un cierto número de debates intelectuales en esa época. En 1971, Heinz Kohut publica el libro *Análisis del self*, en el que problematiza principalmente lo que denomina “trastornos narcisistas de la personalidad”. Mientras que, en 1975, Otto Kernberg publica el libro *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, en el cual, además de analizar los trastornos que ponen en juego el narcisismo del yo, se enfoca en examinar la forma extrema de dichos trastornos, a la que denominará “condición fronteriza”, “límitrofe” o “borderline”. A diferencia de los neuróticos cuyas vidas se tornaban marginales debido sus padecimientos, los pacientes narcisistas manifiestan una “adaptación superficialmente eficaz” aunque con “serias distorsiones en las “relaciones internas con otras personas”.<sup>66</sup>

En lugar del agudo tormento que los síntomas neuróticos deparaban a los pacientes de la clínica tradicional,

---

<sup>66</sup> Otto Kernberg, *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, p. 235.

los pacientes narcisistas suelen quejarse de malestares vagos, referidos usualmente como “sensación de hastío y futilidad”, o de “permanente incertidumbre e insatisfacción con ellos mismos”.<sup>67</sup> A contrapelo de lo que suele considerarse coloquialmente, el carácter narcisista no se manifiesta solamente como un egoísmo concentrado en la persona propia, sino que este egoísmo es de un tipo tal que impulsa al sujeto a hacer del mundo una superficie especular sobre la que proyecta sus necesidades y deseos de forma solipsista. El narcisista no es mónada impermeable al mundo, sino que tiende a hacer del mundo un reflejo de su propio yo negando la diferencia que caracteriza a la alteridad.

En 1979 se publica el polémico libro de Christopher Lasch titulado *La cultura del narcisismo*, y su recepción es muy heterogénea. Lasch afirma que “el último producto del individualismo burgués” es el “hombre psicológico”, al que ha dado paso el anterior “hombre económico”.<sup>68</sup> El prototipo de este nuevo hombre psicológico es el narcisista, cuya obsesión principal no es ya la vieja culpa del burgués de la ética protestante weberiana, sino la ansiedad. La descripción que Lasch hace del carácter narcisista sigue a detalle los avances de la clínica psicoanalítica. El carácter narcisista no debe entenderse solo como mero egoísmo individualista, ya que como Kernberg o Kohut lo habían apuntado ya, el narcisismo representa la dimensión psicológica de una dependencia hacia el otro. Es en este sentido que el narcisista de la segunda mitad del siglo xx que describe Lasch, no es equivalente al viejo burgués individualista del capitalismo liberal, para

.....  
<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 235-236.

<sup>68</sup> Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo*, p. 16.

quien el mundo es un contrincante y no un reflejo de sí mismo: “Para el narcisista, el mundo es un espejo, mientras que el individualista descarnado lo veía como un páramo agreste y vacío que había de ser moldeado según el diseño que él mismo proponía”.<sup>69</sup>

Para Lasch, el narcisismo ascendente hacia la década de los sesenta, y muy evidente ya en los setenta del siglo xx, se relaciona con transformaciones sociales, culturales, políticas y económicas en las sociedades democráticas en fase de transición, desde un capitalismo posliberal de posguerras hacia un capitalismo de libre mercado sin limitación política o jurídica aparente, o lo que hoy denominaríamos “neoliberalismo”. Lo que apreciamos en estos planteamientos es cómo el desmantelamiento del yo se continúa, en la segunda mitad del siglo xx, en una transformación cultural basada en una psicologización de las relaciones sociales, expresada en la expansión de una cultura psicológica de expertos académicos que erosionan la autoridad familiar y promueven un narcisismo psíquico despolitizante en los individuos.

En la cultura del narcisismo, el individuo autónomo declina finalmente, y cede ante el avance de un sujeto modelado racionalmente por una exterioridad social y cultural de la cual él es solo un reflejo especular. El narcisismo es esa condición que replica, indefensa y especularmente, la positividad del mundo social objetivado, pero en pleno desconocimiento de su objetivación originaria. El narcisista ya no es un proyecto lanzado desde una relativa autonomía individual, sino que es solo una subjetividad hecha a medida y que refleja el orden cultural. Es por ello que Lasch no está de acuerdo con Richard

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 29.

Sennett cuando éste afirma que el narcisismo es la manifestación del declive de lo público y de la reclusión en la interioridad personal.<sup>70</sup> Lasch nos dice que “el culto de la intimidad no se origina en la afirmación de la personalidad, sino en su desplome”.<sup>71</sup>

El narcisismo que analiza Lasch se relaciona sobre todo con las tendencias culturales de consumo cultural que se popularizarían cada vez más en la segunda mitad del siglo xx: deseo de retorno a la naturaleza, reafirmación de la virilidad, feminismo, estado de bienestar, protestas sociales a favor de los derechos civiles y sexuales, psicoterapia, deporte, educación, etc. El análisis sobre el narcisismo cultural que emprende Lasch no se basa principalmente, como en la Teoría crítica, en el concepto de complejo de Edipo, sino en elaboraciones teóricas tardías de Freud. En particular, en la idea del narcisismo derivado de la denegación de la dependencia primitiva hacia la madre y en la separación respecto de ella, así como en la añoranza por la restitución de una completud originaria con el cuerpo materno. Por ello, Lasch define ese narcisismo cultural que orienta a la búsqueda constante de consumo y satisfacción como “el anhelo de quedar liberado del anhelo”,<sup>72</sup> refiriéndose específicamente al intento de liberación del anhelo de restitución del narcisismo preedípico. Tema éste que Freud había explorado desde la mitad de 1920 al problematizar la sexualidad femenina y el vínculo preedípico con la madre, y que será la base de las teorizaciones de Melanie Klein y de buena

---

<sup>70</sup> Richard Sennett, *El declive del hombre público*.

<sup>71</sup> Christopher Lasch, *La cultura del narcisismo*, p. 51.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 289.

parte del psicoanálisis británico, del cual derivarán los planteamientos de Kernberg y Kohut.

Podemos constatar que para Lasch y otros autores,<sup>73</sup> el narcisismo patológico, característico de las sociedades de posguerras, se relaciona con transformaciones específicas en la estructura y funcionamiento del capitalismo. En particular, nos referimos a la progresiva e intensiva desregulación del mercado capitalista que sobreviene después del auge y declive de los estados fascistas del periodo que va desde 1920 y hasta 1950, y de los estados de bienestar surgidos del *New Deal* y del *Welfare State* desde la década de 1930. Este periodo de transición hacia el capitalismo neoliberal, que va desde finales de la década de los cincuenta y hasta los ochenta, se caracteriza por el desmantelamiento a gran escala de la regulación estatal del mercado, lo cual conlleva una autonomización casi completa de la economía capitalista respecto de cualquier límite exterior a ella.

---

<sup>73</sup> El libro de Lasch provocó una serie de debates acerca del narcisismo más o menos hasta la década de los ochenta, en los cuales, sin embargo, fue común la idea de que el narcisismo social guarda una estrecha relación con el ascenso del capitalismo postliberal. Las críticas al libro de Lasch provinieron desde muy diferentes direcciones y se enfocaron primordialmente en dos puntos: primero, la falta de base estadística o clínica de la generalización de la hipótesis del aumento de la condición narcisista, y segundo, el tono conservador de las críticas de Lasch tanto a los mecanismos estatales e institucionales que favorecen el avance del narcisismo, así como a las posiciones de los y las pensadoras de la Nueva Izquierda. Dos duros críticos de las tesis del autor de *La cultura del narcisismo* fueron, por ejemplo, Russell Jacoby y Joel Kovel, ambos marxistas y freudianos. Sus posiciones pueden encontrarse en las intervenciones que realizaron en "La conferencia Cortland sobre Narcisismo", llevada a cabo entre el 3 y 5 de abril de 1980 en la Universidad del Estado de New York en Cortland. Intervenciones que luego fueron publicadas en la revista *Telos* en su número 44 de verano, correspondiente al mismo año. Recordemos que la revista *Telos* se convirtió en un emblema del pensamiento de la Nueva Izquierda cuando menos hasta la década de 1980. En dicha conferencia participaron también el propio Lasch, el filósofo italiano Paul Piconne, la filósofa estadounidense Jean Bethke Elshtain, el sociólogo norteamericano Stanley Aronowitz, entre otros.

A nivel cultural, esto se manifiesta en una concomitante impugnación de la heteronomía política y jurídica, pero también de cualquier normativa tradicional, incluyendo a la familia patriarcal. Esta impugnación de la tradición no se hace en nombre directo del mercado, sino de valores ideológicos que encubren su raíz económica y son atribuidos al individuo, tales como la libertad, la autenticidad, la autorrealización, el placer, etc. Como podemos apreciar, estos son los temas predominantes de la llamada “cultura terapéutica”, en el sentido en el que lo ha acuñado Phillip Rieff.<sup>74</sup> Así que la transformación desreguladora del sistema capitalista implica una puesta en circulación de ideologías que pugnan por una ilusoria autonomía individual. Las relaciones sociales de producción del capitalismo posliberal secretan su propia forma de cultura permisiva y hedonista. El sujeto adecuado a esta forma de economía y a esta forma de cultura es también un sujeto desregulado, es decir, un sujeto cuya constitución ha dejado de depender de la confrontación con una ley exterior, nos referimos propiamente al sujeto narcisista.

Se comprende que este sujeto debilitado, que padece una insuficiencia crónica —a decir de Alain Ehrenberg—<sup>75</sup> sea el sujeto que el capitalismo tardío requiere. Parece que la depresión es la pendiente a la que conduce inexorablemente el ascenso del narcisismo como autosuficiencia del individuo. Pues, de acuerdo a Ehrenberg: “Si el conflicto está ligado a la culpabilidad, el déficit estará soldado, ante todo, al narcisismo”.<sup>76</sup> La exigencia de un mundo

---

<sup>74</sup> Phillip Rieff, *The triumph of the therapeutic. Uses of faith after Freud*.

<sup>75</sup> Alain Ehrenberg, *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad*.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 146.

que no parece estar ya limitado a las constricciones de la ley de la tradición, se torna imposible de cumplir para el sujeto narcisista. La cultura del narcisismo incita la insaciabilidad del yo, lo despoja de límites, y esto es equivalente a una inflación desestructurante, pues justamente es la norma exterior —ausente de aquí en más— la que dota de fronteras definidas al yo. La “sobrecarga desmesurada sobre el yo”,<sup>77</sup> propia de las patologías narcisistas, torna la frustración muy difícil de soportar y el sujeto no puede encontrar satisfacción pulsional alguna, lo que desemboca en esa sensación de vacío y agresividad que tan detalladamente han descrito Kernberg y Kohut.

La característica potencia de la condición neurótica<sup>78</sup> contrasta con la debilidad deprimida del narcisista, caracterizada por los típicos síntomas de fatiga, abulia y astenia psíquica aislados desde el siglo XIX en las “neurosis de angustia”, “neurastenias”, “spleen”, etc.<sup>79</sup> Esto quiere decir que la depresión casi endémica de finales del siglo XX y principios del XXI, es solo la piedra de toque de un progresivo proceso de debilitamiento narcisista del individuo liberal.<sup>80</sup> Es por esto que Ehrenberg

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>78</sup> Es decir, la gran capacidad energética para desarrollar síntomas corporales en el caso de la histeria, o la pertinaz aplicación obsesiva para el trabajo útil o inútil.

<sup>79</sup> Es el contraste que Ehrenberg establece entre el modelo de las neurosis freudianas, caracterizadas por el conflicto psíquico y la culpabilidad, y las psicastenias janetianas, caracterizadas por el agotamiento psíquico, la depresión y la indecisión.

<sup>80</sup> El filósofo surcoreano Byung-Chul Han retoma los planteamientos de Ehrenberg en *La sociedad del cansancio* de 2010. El hombre depresivo, nos dice Han, es el “animal laborans que se explota a sí mismo” (p. 30). En este planteamiento reconocemos también la tesis de Foucault, planteada en *El nacimiento de la biopolítica*, acerca de la condición del sujeto en el mercado neoliberal, a la manera de un “empresario de sí mismo” (p. 264). El individuo neoliberal se autoexplota haciéndose uno con la ley super-

plantea que mientras que el neurótico es un “enfermo de la ley”, el depresivo es un “enfermo de la insuficiencia”,<sup>81</sup> y las lógicas subyacentes a estas condiciones son, respectivamente, la de la “transgresión” y la de la “inferioridad”.<sup>82</sup> ¿Representa este auge del llamado “modelo deficitario”<sup>83</sup> de la subjetividad narcisista y del malestar depresivo un ocaso del sujeto? Ehrenberg no encuentra suficientes razones para considerar que en la época postneurótica el sujeto ha desaparecido. Aunque la potencia dialéctica que caracterizaba al sujeto del drama neurótico en su confrontación con la ley haya sido eclipsada por la tragedia de la insuficiencia depresiva, eso no significa que el conflicto psíquico se haya evaporado plenamente, sino, en todo caso, que su evidencia se torna cada vez más elusiva y que, por lo tanto, ya no es una guía para encontrar al sujeto.

El individuo neurótico liberal era aquel que se afirmaba ante la sociedad en una dialéctica que le permitía el logro de cierta autonomía, pues de hecho el conflicto con el exterior se interiorizaba en su propio yo. La neurosis era la “mediación del antagonismo social”,<sup>84</sup> era

---

yóica como imperativo de rendimiento, y queda reducido a un despojo inmovilizado por la extenuación. La negatividad característica del sujeto neurótico mediante la cual producía síntomas que se alzaban como una impugnación de la ley, cede lugar a un “exceso de positividad”, de acuerdo a Han (*op. cit.*, p. 30), exceso que no da espacio a la resistencia. Tanto el sujeto como la sociedad terminan reducidos, según el filósofo coreano, a la condición de una “*máquina de rendimiento autista*” (p. 54)

<sup>81</sup> Alain Ehrenberg, *op. cit.*, p. 153.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>84</sup> José Antonio Zamora, “Individuo y sociedad en Th. W. Adorno: tensiones y mediaciones entre teoría de la sociedad y psicoanálisis”, en *Revista Veritas*, p. 1008.



la interiorización del antagonismo exterior. La subjetividad narcisista parece carecer del referente (Ideal del yo) que podría permitirle un punto de estructuración externo —pero interiorizado— que lo dotara de consistencia suficiente para no sucumbir ante la devoradora asimilación del sistema. El sujeto arrojado al narcisismo más arcaico no tiene la consistencia yoica suficiente que le permitiera impugnar el mandato de la cultura capitalista, el cual es un imperativo intransigente de goce. El desmantelamiento de la consistencia del yo individual que había iniciado la psicología de masas del fascismo ha desembocado en un narcisismo social ampliado en el capitalismo avanzado.

## 5. Caída del Ideal y ascenso del superyó en el capitalismo, hacia una sociedad de goce

Prácticamente en toda su obra, el filósofo esloveno Slavoj Žižek no deja de sostener la tesis de que la forma más avanzada del capitalismo —a diferencia por ejemplo del capitalismo industrial de los siglos XVIII y XIX— está centrado en la intensificación de un goce sin trabas: “un capitalismo cuya economía libidinal rechaza la castración”.<sup>85</sup> Puede seguirse de esto que las mutaciones subjetivas que se presentan al menos desde la mitad del siglo XX, derivadas de la declinación del Ideal del yo paterno, se relacionan directamente con la dinámica de un capitalismo desregulado que apunta a intensificar el goce mediante un consumo desbordado. Esto no debe entenderse como la apocalíptica y definitiva caída de la

---

<sup>85</sup> Slavoj Žižek, *Incontinencia del vacío. Enjutas económico-filosóficas*, p. 284.

Ley en los tiempos del hiperconsumo y su derivación en la anomia, sino como la caída de la mediación simbólica (Ideal del yo) entre el sujeto y la inexorable ley superyóica en su forma real y traumática. La economía del capitalismo neoliberal y sus transformaciones más recientes no se basan en una economía libidinal del deseo mediado por una Ley prohibitiva, sino en una economía libidinal del goce en su forma más pura, o para usar el término de Massimo Recalcati, en un “ello sin inconsciente”.<sup>86</sup>

Lo anterior guarda estrecha relación con el planteamiento lacaniano de un discurso específicamente capitalista,<sup>87</sup> en el cual, a diferencia del discurso del amo tradicional (el cual es también el discurso del inconsciente y el de la política), el sujeto (\$) tendría acceso ilusorio al goce del objeto de deseo (a) en virtud de un rechazo de la “barrera del goce”, es decir, de la castración simbólica, que estaría asociada a una proliferación inusitada de mercancías en el mercado capitalista.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Massimo Recalcati, *El hombre sin inconsciente*, p. 44.

<sup>87</sup> La elaboración lacaniana de los cuatro discursos se remite a los seminarios *De Otro al otro* y *El reverso del psicoanálisis*, dictados entre 1968 y 1969, y entre 1969 y 1970, respectivamente. El discurso, para Lacan, es una estructura formal a manera de un cuadrípodo que produce lazo social, y que puede dar lugar a cuatro formas principales: el discurso universitario, el discurso del amo, el discurso de la histeria y el discurso del analista. Un quinto discurso (o pseudodiscurso) será enunciado por Lacan en una conferencia en Milán en 1972: el discurso del capitalista. Para una síntesis breve de la teoría de los discursos de Lacan puede consultarse la tercera parte del libro *Lacan, pasador de Marx*, de Pierre Bruno. El llamado “discurso capitalista” no aparece desarrollado en los seminarios mencionados, sino que es mencionado posteriormente por Lacan en una conferencia en Milán dictada el 12 de mayo de 1972. El texto puede consultarse en: Olga Mabel Mater, “Traducción de la conferencia de Lacan en Milán del 12 de mayo de 1972”, en *El Sigma.com*.

<sup>88</sup> El esquema de la siguiente página fue tomada de Marco Antonio Loza Sanjinés, “Del plus-de-gozar a los cuatro discursos o de Lacan a favor de Marx”, *Literatura y psicoanálisis*.

Discurso del amo	Discurso capitalista
$\frac{S_1}{\$} \rightarrow // \frac{S_2}{a}$	$\frac{\$}{S_1} \rightarrow \frac{S_2}{a}$

El discurso capitalista, en la perspectiva de Lacan, habría erosionado la prohibición simbólica que funge como barrera (//) entre el sujeto y el goce del objeto. Las viejas neurosis de represión tenían como condición la prohibición del goce pulsional directo, y el único goce posible era el excedente producido por el ejercicio mismo de la prohibición, como lo torna evidente el síntoma neurótico entendido freudianamente como una “formación sustitutiva”: solo sería posible la satisfacción pulsional en su repetición sintomática, como producto de una represión previa. En cambio, en el capitalismo tardío, la prohibición ya no sería el elemento simbólico constituyente, ni del sujeto ni de sus posibilidades de goce. A este respecto, Todd McGowan examina las condiciones históricas de lo que llama un “cambio dramático” en el orden social, que propicia la emergencia de lo que él denomina “sociedad de goce”.<sup>89</sup> Este pasaje hacia una sociedad, tal como la conocemos actualmente, en la que el goce se alza como un imperativo en tanto condición del orden social, debe considerarse en contraste con una época histórica previa en la que sobre el goce pesaba una prohibición fundamental en beneficio del mantenimiento de una cierta economía política y libidinal.

.....  
<sup>89</sup> Todd McGowan, *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*, p. 2.

Para avanzar sobre el problema de la relación entre el capitalismo y el rechazo de la castración —o declinación del Ideal del yo, para llamarlo de otra forma—, detengámonos un momento en un tema recurrente en la obra de Slavoj Žižek y de la escuela eslovena: la relación entre el superyó y el goce. A contrapelo de las lecturas postfreudianas simplonas que tienden a oponer el superyó al ello como instancias irreconciliables (la ley moral contra el goce pulsional), Žižek, retomando el énfasis lacaniano sobre la filiación entre Kant y Sade, enfatiza el sustrato gozante de la acción moral misma. La renuncia al goce por mandato de la Ley produce siempre un excedente de goce que corresponde al plus-de-gozar lacaniano. Žižek nos dice:

La perversión fundamental de la economía libidinal humana consiste en que, cuando se prohíbe y reprime alguna actividad placiente, lo que resta no es sencillamente una vida de estricta obediencia a la ley, una vida carente de placeres, sino que el ejercicio de la ley en sí queda cargado de libido, y la actividad interdictora se convierte en sí misma en una fuente de placer.<sup>90</sup>

El superyó —tal como ya Freud lo había indicado desde *El yo y el ello* a partir de la inusitada noción de “culpa inconsciente” — mantiene complejas relaciones con el ello,<sup>91</sup> y aquel no solamente toma su fuerza pulsional de éste para reprimir la satisfacción pulsional, sino que la propia actividad represora del superyó puede convertirse en una fuente autónoma de satisfacción, a la manera

---

<sup>90</sup> Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 120.

<sup>91</sup> Sigmund Freud, *El yo y el ello*.

de un goce perverso excedente. El goce no surge nunca directamente de la satisfacción pura y directa de las exigencias pulsionales, sino que es algo que se produce como un “extraño y retorcido deber ético”.<sup>92</sup>

Siguiendo una distinción postulada por Lacan (y no aclarada por Freud), Žižek señala la forma estrictamente real del superyó, a diferencia del estatuto imaginario del yo ideal y del estatuto simbólico del Ideal del yo. El superyó es una instancia cruel e insaciable, de la cual parten demandas imposibles de cumplir, y ante la cual el yo se vuelve más culpable de fallar en la medida en que más trata de cumplir sus exigencias. Para ilustrar la intransigencia del superyó real, Žižek retoma el cínico dicho stalinista sobre los acusados que defienden su inocencia: “mientras más inocentes sean, más merecen ser castigados”.<sup>93</sup>

El imperativo carece de sentido, pero ello no disminuye su inexorabilidad. Žižek nos dice: “Este es el rasgo fundamental del concepto psicoanalítico de *superyó*: un mandato del que se tiene una vivencia traumática ‘sin sentido’ —es decir, que no se puede integrar al universo simbólico del sujeto”.<sup>94</sup> Es justamente este carácter oscuro e incomprensible de la ley a la que el sujeto se adhiere sin condiciones, lo que produce una falla en su integración simbólica, pues su poder no se sostiene sobre una verdad demostrable, sino sobre una necesidad contingente. Lo reprimido, aquello que es inaccesible al sujeto, es que, en relación a la ley, “*su autoridad carece de verdad*”.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Slavoj Žižek, *Surplus-Enjoyment. A guide for the non-perplexed*, p. 206.

<sup>93</sup> *Idem*.

<sup>94</sup> Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, pp. 66-67.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 67.

Volvamos sobre el tema principal. Como señalábamos más arriba, Žižek, siguiendo a Lacan, plantea que una característica estructural del capitalismo contemporáneo es que rechaza la castración, es decir, que niega la efectividad de la ley simbólica que constituye el deseo en cuanto determinado por el deseo del Otro. Pero a diferencia de lo que podría postularse desde una sociología ingenua, la negación de la castración no implica la forclusión<sup>96</sup> y, por tanto, no nos coloca en el dominio de la psicosis. El capitalismo no favorece la masificación psicótica, sino la perversión extendida. Žižek nos dice: “Desde el punto de vista libidinal, el capitalismo es un régimen de perversión, no de psicosis: niega la castración, no la excluye ni la suspende”.<sup>97</sup>

Lejos de sumirnos en un autismo de goce por la exclusión del referente simbólico, el capitalismo, al negar la Ley, la mantiene operativamente como un punto de referencia ausente, de tal manera que, a mayor rechazo de la Ley, más intenso se vuelve su peso sobre el sujeto. Decíamos que el capitalismo en su forma más avanzada se fundamenta en una economía libidinal de goce, una economía libidinal perversa en la que el sujeto, como el verdugo sadeano, es reducido a un mero objeto para la producción de un excedente de goce, un plus-de-gozar. Hay que remontarse hasta la reflexión freudiana, por ejemplo, en *El malestar en la cultura*, para dar cuenta de

---

<sup>96</sup> “Forclusión” es un concepto lacaniano que designa el mecanismo causal de la psicosis. Supone un rechazo radical del significante del Nombre-del-Padre y, con ello, la imposibilidad de asegurar la eficacia de la operación simbólica de la Metáfora paterna. Como señalábamos en el primer apartado, este problema produce una falla estructural en la inserción del sujeto en el orden del significante, lo cual se asocia a los característicos fenómenos delirantes en la psicosis.

<sup>97</sup> Slavoj Žižek, *Incontinencia del vacío*, p. 275.

que el psicoanálisis siempre ha tenido en cuenta la inutilidad del goce pulsional.<sup>98</sup> Al orden sociosimbólico de la cultura, el goce no le sirve para nada, por ello y para poder emplear la energía libidinal en el mantenimiento del “proceso cultural”, la represión debe actuar sobre la pulsión, negando y acotando su satisfacción, es decir, introduciendo una economía del deseo (basado en el referente de la Ley simbólica) y restringiendo o anulando la economía del goce pulsional. Žižek nos dice: “El goce no sirve para nada, no tiene ninguna utilidad, y el gran esfuerzo de la sociedad ‘permisiva’ hedonista-utilitarista contemporánea se dirige a incorporar este exceso incontable/inexplicable al campo de lo que se puede contar/explicar”.<sup>99</sup>

Claro está que, en lo anterior, Žižek no solamente se refiere a la contabilización del plus-de-gozar como plus-valor, sino a su explicación en el marco de un discurso científico-racional en aras de incorporarlo a un cálculo que evite el riesgo que supone su desborde excesivo. Así, “la estrategia básica del hedonismo consumista ilustrado es [...] privar al goce de su dimensión excesiva, de su excedente perturbador”.<sup>100</sup> Este “goce descafeinado”,<sup>101</sup> es el goce tolerado a condición de que sea saludable en los términos propios del capitalismo: todo el saber tecnocientífico puesto democráticamente a la disposición de todos los ciudadanos para regular su propio goce con el objetivo de mejorar su rendimiento en la producción y

---

<sup>98</sup> Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*.

<sup>99</sup> Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 277.

<sup>100</sup> *Idem.*

<sup>101</sup> *Idem.*

el consumo. Regulación en nuestro régimen alimentario para no subir de peso, ejercicio para fortalecer nuestro cuerpo, golosinas sin exceso de calorías ni azúcares, bebidas sin alcohol, descanso medido cronométricamente, sexología para tener una actividad sexual más plena, y un largo etcétera.

A esto corresponde lo que Alenka Zupančič ha llamado “imitación de goce” o “semblante de plus-de-goce”.<sup>102</sup> La incorporación del excedente de goce al interior de la lógica del capital neutraliza el elemento de obstrucción en el trabajo del plus-de-goce que se hacía presente en el discurso del amo como repetición, repetición que era la manifestación de la existencia del goce como “imposible”.<sup>103</sup> La aparente anulación de esta imposibilidad en el capitalismo, supondría que el elemento problemático esencial del plus-de-goce habría sido vaciado. En el capitalismo todo parecería “correr suavemente” y estaríamos “disfrutando y teniendo el momento de nuestras vidas”, pero en realidad estas promesas no se cumplen, pues la “frustración crece y el imperativo de goce se vuelve más y más sofocante”. Esta “imitación de goce” propia del capitalismo, es solamente un “goce sin goce”, “un goce libre de entropía”.<sup>104</sup>

El núcleo de la cuestión no es simplemente que una “sociedad del goce” —como llama Todd McGowan al capitalismo tardío—, al exigirlo como deber, reduzca al sujeto a un autismo que lo consume: la fantasía de un sujeto que goza sin límites. El problema de la

---

<sup>102</sup> Alenka Zupančič, *When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value*, pp. 170-171.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 171.

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 171-173.



sociedad del goce es que, al derogar la prohibición, atenta contra la fuente de vitalidad misma del goce. La sociedad del goce, siendo una sociedad que exige gozar, es también una sociedad en la cual el sujeto no tiene acceso al goce que la Ley, en su ejercicio represivo mismo, produce como excedente irracional, excedente que era minuciosamente administrado en las sociedades de prohibición tradicionales. El imperativo de gozar, propio de la sociedad del goce, no es equivalente al goce mismo. El goce es inmanente a su represión, y la insuficiencia de la Ley implica la falta de goce. Como McGowan señala: “el goce es ahora más elusivo que nunca. La existencia del mandato superyóico ‘¡Goza!’ solamente produce un sentido de obligación de gozar; no produce goce”.<sup>105</sup> En la sociedad de goce, el sujeto goza menos que nunca.

Žižek concuerda en que la manifestación clínica más conspicua del debilitamiento de lo simbólico, y la consecuente alteración en la economía del goce en el contexto del capitalismo tardío, son los trastornos narcisistas. A propósito de este problema, le interesa enfatizar el valor del libro de Christopher Lasch, pues considera que en él se muestra, de forma más descriptiva que explicativa, el mello del problema: el desmantelamiento socioeconómico y político de la estructura de la autoridad paterna que expone al sujeto ante la avasallante enajenación del superyó materno.

En el prólogo escrito por el autor esloveno a la traducción croata de 1986 del libro de Lasch, Žižek aprecia de una manera bastante positiva la descripción que el sociólogo ofrece sobre el narcisismo. El filósofo eslove-

---

<sup>105</sup> Todd McGowan, *The End of Dissatisfaction?*..., p. 37.

no va a colocar en el centro de su reflexión sobre el narcisismo la categoría de “superyó” cuando nos dice: “El mérito de Lasch fue hacer ver ese culto de la expresión auténtica, liberado de normas alienadas, como la forma de aparición de una dependencia preedípica, como la forma misma de la subordinación a un Superyó materno más feroz y caprichoso que el viejo Ideal del Yo paterno”.<sup>106</sup> La falla en la internalización del Ideal del yo, es decir, de la ley paterna, obtura la superación (en el sentido hegeliano de una *Aufhebung*: negación/superación, pero también incorporación) del superyó cruel, sádico y anal de la primitiva relación diádica con la madre. Solo la “pacificadora” “ley interior” del ideal del yo paterno,<sup>107</sup> con la que se identifica simbólicamente el sujeto, puede permitir que la inexorable ley materna pierda su carácter absolutamente alienante, y solo así se instaaura la dimensión crítica como un elemento censor interior al sujeto. La función simbólica quiebra la indiferenciación de las identificaciones imaginarias primitivas entre el yo y el Otro materno, otorgando un grado mínimo de autonomía al sujeto.

Žižek considera que cuando, en su análisis del narcisismo, Lasch se apeg a Klein y se aleja del énfasis freudiano en el superyó paterno, lo que hace es indicar que, ante la caída del ideal del yo paterno, el sujeto no queda a la deriva, sino que tiende a ser avasallado por el “resurgimiento de una instancia incomparablemente más agresiva”: el “Superyó maternal”.<sup>108</sup> Cuando la iden-

---

<sup>106</sup> Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico*, p. 86.

<sup>107</sup> Slavoj Žižek, “Pathological Narcissus” as social Mandatory Form of Subjectivity, párr. 28.

<sup>108</sup> Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen...*, p. 85.

tificación simbólica (I(A)) del sujeto con el Ideal del yo se viene abajo ante el retroceso del orden simbólico, lo que queda al descubierto son las identificaciones imaginarias (i(a)) con el yo ideal sin ninguna mediación superadora (*Aufhebung*) ni sostén simbólico alguno. La falta de mediación simbólica de las identificaciones imaginarias, provenientes de la primitiva relación materna, se deslizan hacia una alienación salvaje que coloca al yo en la situación catastrófica de ser consumido por un superyó materno descarnado, por una ley que es puro mandato traumático, no integrable ni simbolizable. Esta ley materna es un Otro que no ofrece ningún significante como punto de identificación para el sujeto, es decir, es el superyó en su dimensión propiamente real y gozante.

En la dialéctica del deseo del sujeto con el deseo Otro, el orden simbólico es un elemento mediador que impone distancia entre ambos y funge como vía para que el sujeto no sucumba a una enajenación avasallante. La interiorización del Ideal del yo, como representante de la Ley social, es la posibilidad de que el sujeto acceda a la mínima distancia simbólica necesaria para no sucumbir ante el goce del Otro en su aspecto real y traumático. La sociedad del goce, al dismantelar el poder prohibitivo de la Ley, socava la simbolización del superyó y lo acerca a su forma real, tal como la hemos descrito en el párrafo anterior. Solamente en el orden de los símbolos, el sujeto puede encontrar un respiro para la presencia amenazante del goce del Otro. Como McGowan nos dice: "Aunque la prohibición del goce en cierto sentido priva al sujeto de su goce, también libera al sujeto de la presencia

sofocante del Otro y del goce del Otro. En otras palabras, el Nombre del Padre es, en primera instancia, liberador, precisamente porque permite cierta distancia.”<sup>109</sup>

El narcisismo primario que Freud describió en 1914 es el que propicia la constitución de un yo “normal” en su relación con el ideal del yo interiorizado,<sup>110</sup> el cual funge como una mediación simbólica para el yo desde un punto externo —pero interiorizado— a él mismo. En el caso del narcisismo patológico, lo que apreciamos, siguiendo la lectura lacaniano-hegeliana de Žižek, es la reducción, por el fallo de la dialectización simbólica de las identificaciones imaginarias, de la dimensión subjetiva a la pura experiencia traumática real. El yo, no mediado simbólicamente, y por ello reducido a una alienación voraz, es la condición del narcisismo patológico que Lasch describe en *La cultura del narcisismo*.

## Conclusiones

El recorrido realizado a través de los problemas abordados en las páginas anteriores nos lleva a reafirmar la tesis de la declinación de la función simbólica paterna y de sus consecuencias subjetivas, la cuales no son solamente individuales y clínicas, sino que tienen un notable alcance social y político. La transformación del campo clínico del psicoanálisis, eso que se constata como el desplazamiento de las neurosis de defensa freudianas en beneficio de los trastornos narcisistas de carácter, es quizá solo el aspecto

---

<sup>109</sup> Todd McGowan, *op. cit.*, p. 35.

<sup>110</sup> Sigmund Freud, *Introducción del narcisismo*.

más llamativo del problema y el que más cercanamente se le presenta al psicoanalista. Pero el debilitamiento de la función simbólica paterna tiene consecuencias socio-culturales y políticas de amplio calado.

El conflicto, antaño elemento constitutivo de la subjetividad en la dialéctica entre el yo y el Ideal, ha sido ahora prácticamente desautorizado y borrado en un momento histórico en el que el reconocimiento pasa principalmente por los medios del consumo de mercancías. Los conflictos entre generaciones o entre movimientos políticos e instituciones —ya no hablemos de los movimientos revolucionarios, prácticamente inexistentes en la actualidad—, encuentran cada vez menos cauce en el mundo contemporáneo. A este respecto, por ejemplo, las protestas estudiantiles de 2024 en Estados Unidos y otros lugares del mundo contra el genocidio palestino a manos del ejército de Israel, parecen ser efusiones muy aisladas de lo que antaño era un común denominador en las sociedades marcadas por la polarización política y generacional: el conflicto. Lo que resulta muy notable, en cambio, es el aumento de la violencia represiva y descarnada como instrumento principal para aplastar la exigencia de reconocimiento de la alteridad, como de hecho ha sucedido en dichas manifestaciones estudiantiles, las cuales, fueron sometidas al embate violento de la policía dentro de los propios recintos universitarios.<sup>111</sup> Como señala Massimo Recalcati: “El conflicto es, en efecto, un modo de simbolizar la violencia, de inscri-

---

<sup>111</sup> Para una cronología de los acontecimientos puede consultarse: William Márquez, “Protestas estudiantiles en EE.UU.: qué paralelismos hay con las marchas contra la guerra de Vietnam de 1968, el dramático año que sacudió al país y al mundo”, en *BBC News Mundo*.

bir la violencia en un discurso, mientras que la violencia es la ruptura de todo límite discursivo; está siempre, literalmente fuera del discurso [...] el conflicto implica siempre un reconocimiento del Otro en su alteridad”.<sup>112</sup>

El desbocamiento de la violencia, cuando las estructuras simbólicas se encuentran tan debilitadas para propiciar la dialéctica del conflicto, es coincidente con las tesis freudianas y frankfurtianas sobre la precipitación en la solución fascista. El debilitamiento del Ideal del yo, característico de la sociedad del capitalismo neoliberal, vuelve a colocar a los sujetos -y quizá de forma más entronizada que en la época de los fascismos europeos de entreguerras- en un desvalimiento crítico frente a las ilusiones propagandísticas de padres todopoderosos que se cristalizan en la figura de líderes de las ultraderechas neofascistas. El triunfo presidencial en Argentina de un personaje tal como Javier Milei, y el desastre económico que trajo consigo, puede ser una muestra de la adhesión libidinal del sujeto contemporáneo a promesas de bienestar por la vía de una violencia sin contemplaciones.<sup>113</sup> Parece como si, ante la virtual desaparición del garante simbólico de la autoridad, y sus consecuencias

---

<sup>112</sup> Massimo Recalcati. *¿Qué queda del padre?*, pp. 64-65.

<sup>113</sup> Aún más problemático el asunto si consideramos el hecho de que no se puede decir que lo que ocurre ahora en Argentina, a saber, el desastre económico en el que están sumida la nación por el efecto de las políticas “libertarias” de Milei, no fuera algo que él mismo no dejaba de anunciar estrambóticamente durante su campaña presidencial. Quizá de lo que no se puede acusar a Milei es de haber mentido, más bien habría que preguntarse por qué una sociedad como la argentina, con una larga tradición de lucha social, pudo optar mayoritariamente por Milei. La promesa fallida de la izquierda argentina en el kirchnerismo seguramente tiene una gran responsabilidad, pero también podríamos señalar el dismantelamiento de la capacidad simbólica y crítica en los sujetos para sobreponerse a la enajenación masiva, por el efecto de una socialización acorde con el modo de funcionamiento del mercado neoliberal.

desestructurantes, el sujeto apelara a nuevos referentes cuyo poder no se asienta ya en la omnipresencia de una tradición o en un anclaje simbólico sólido, sino solo en la ilusión imaginaria del goce inmediato.

La llamada “Nueva Izquierda” sesentera, con su iconoclasia característica, desdeñosa de la vieja izquierda marxista, impugnó con una radicalidad sin precedentes los modos de autoridad tradicional en muchos ámbitos de la vida social: la familia, las instituciones educativas, la sexualidad y el amor, el trabajo y hasta los propios modos de lucha social. Quizá el elemento menos cuestionado en esa izquierda sesentera —y específicamente sesentaiochera—, fuera el propio modo de producción económica, que muy pronto cooptaría los logros de dichas protestas para reciclarlos en beneficio de su propia ampliación. La consigna “Prohibido prohibir”, tan propia del movimiento estudiantil mexicano en esa época, y retomada como emblema liberal por el expresidente Andrés Manuel López Obrador, bien podría ser, como agria paradoja, el eco de la autoafirmación del capitalismo neoliberal, si es que éste tuviera voz propia, pero en vez de eso tiene la voz de todos. El asunto se torna muy complejo, sobre todo cuando consideramos que la sospecha de la que se volvió objeto toda autoridad desde la mitad del siglo xx, como señala Paul Verhaeghe, “ocurrió bajo la égida de Freud y Marx, ‘maestros pensadores’, en nombre de los cuales los padres fueron descartados, como fuente de frustración y por lo tanto de neurosis para el primero, como fuente de explotación y de abuso para el segundo”.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> Paul Verhaeghe, *El amor en los tiempos de la soledad*, p. 89.

Las “batallas culturales” hacia las que se volcó, desde entonces y hasta la actualidad, buena parte de la izquierda intelectual, fueron aquellas que conciernen a esos sectores de la vida individual y social en donde el poder represivo paterno se tornaba más evidente: la vida privada familiar y en especial, la sexualidad. Al mismo tiempo, la vieja izquierda marxista, sindicalista y partidista, sufrió un progresivo desmantelamiento con la caída del Estado de Bienestar, la pérdida del salario fordista, las modificaciones en las condiciones de contratación, el sometimiento de los sindicatos y la caída del llamado “comunismo real”, entre muchas otras cosas. Las críticas foucaultianas y deleuzianas al psicoanálisis son un emblema de este cambio en la perspectiva de la crítica de izquierda. Más los foucaultianos que el propio Foucault, no han dejado de celebrar —acertadamente sin duda— la impugnación del androcentrismo y el heterocentrismo del psicoanálisis. Por su lado, Deleuze y Guattari, se han encargado de reafirmar la crítica que ya encontramos en Paul Federn —la cual examinamos en el tercer apartado de este capítulo— al familiarismo del psicoanálisis, anclado indefectiblemente a una inflación del valor estructurante del padre.<sup>115</sup>

---

<sup>115</sup> Deleuze y Guattari han efectuado una mordaz crítica en *El Anti Edipo*, publicado en 1972, a la edipización de la producción deseante inconsciente completada por el psicoanálisis freudiano y continuada por todas sus derivaciones a lo largo del siglo xx, y aún incluso por el lacanismo militante de su tiempo, según los propios autores. Para ellos, toda la producción deseante, la fuerza pulsional del inconsciente que habría sido el descubrimiento prometico de Freud, queda encadenada bajo el imperialismo de Edipo, queda sometida al régimen de la representación clásica, y así se deriva al inconsciente, entendido éste como flujo de producción deseante, en los moldes de un teatro edípico como escena individual. El deseo es completamente anedípico, nos dicen, y no tiene ninguna relación con el complejo de Edipo, pero es el psicoanálisis el encargado de llevar a cabo su “conversión” edipizante. El dispositivo analítico pro-



Sin negar la importancia de las críticas foucaultianas y deleuzianas, Slavoj Žižek muestra su animadversión respecto de las luchas o formas de resistencia que tienden a impugnar la Ley simbólica que determinaría el ejercicio hegemónico de la sexualidad. Nos dice: “Una de las conclusiones clave que hay que extraer del tema de ‘Kant con Sade’ es de que quienes, como Michel Foucault, afirman que las perversiones tienen un potencial subversivo, se ven llevados, un poco antes o después, a negar el inconsciente freudiano”, pues “el inconsciente *no es* accesible a través de las perversiones.”<sup>116</sup> El error de las luchas por la liberación sexual (homosexual, lesbiana, queer, feminista, LGBTTTIQ+, etc.) estriba en caer en la ilusión de la posibilidad de una liberación radical respecto de la ley simbólica, la ilusión del retorno a una suerte de Paraíso Perdido de sexualidad libre y preedípica. Estas posiciones políticas que asumen que la resistencia puede erigirse desde un “más allá” de la Ley, se asumen abiertamente como perversas, y defienden ingenuamente el supuesto valor de su potencial transgresor, sin ver que su adhesión a la negación de la Ley las convierte en extensiones del propio discurso capitalista. La ideología capitalista entraña una imagen del individuo liberal como agente autoconsciente

---

picia que los agentes de producción del deseo queden confiscados en las formas de la reproducción familiar; de ahí que desde Edipo o hacia Edipo, todo lo político, lo social, lo histórico, sean siempre reductibles a una comprensión familiarista. Deleuze y Guattari denuncian la complicidad de la relación analítica con las formas de la relación contractual capitalista y el juego mediante el cual la transferencia de análisis se proyecta hacia un interminable recorrido a la par que el costo de la cura se incrementa sin control y sin más regulación que las justificaciones irrisorias que relacionan la palabra con el pago.

<sup>116</sup> Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 263.

de sus propias elecciones, y dicha imagen armoniza bastante bien con la incuestionada capacidad de elección voluntaria para deshacerse de la Ley que defiende la teoría de género y otras luchas por la liberación de la sexualidad. Como señala Žižek, estas perspectivas están mucho más cerca de los supuestos de la psicología del yo norteamericana que del inconsciente freudiano.<sup>117</sup>

Esta crítica alcanza también al muy popular cuestionamiento deleuziano al edipismo psicoanalítico, pues el supuesto de un deseo “anedípico” incurre en la ingenuidad de postular la existencia de una potencia deseante capaz de existir más allá de la Ley. Žižek nos dice que: “Para Lacan, por supuesto, esta radicalización ‘antiedípica’ del psicoanálisis es el modelo de la trampa que hay que evitar a cualquier precio: el modelo de la falsa radicalización subversiva que se adecua perfectamente a la constelación existente del poder”.<sup>118</sup> Aquello que tanto a los foucaultianos como a Deleuze y Guattari se les escapa, es el proceso mediante el cual la sexualidad erotiza el propio mecanismo del poder que la reprime y la regula, es decir, el proceso mediante el cual la propia represión es sexualizada por la sexualidad. Este “excedente de resistencia” u “oscura excrecencia”<sup>119</sup> que genera el poder en su propio ejercicio represivo sobre la sexualidad, es lo que Lacan denomina “plus-de-gozar”, el cual no está atrapado de antemano en el propio ejercicio del poder como una reacción calculada, pero tampoco debe considerarse como una sustancia autónoma preexisten-

---

<sup>117</sup> Slavoj Žižek, *Incontinencia del vacío*.

<sup>118</sup> Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, p. 267.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 273.

te al poder mismo. Quizá el fallo mayor de las luchas por la liberación de la sexualidad, y de las luchas políticas en general, es no armarse con un esclarecimiento acerca de la naturaleza del goce, el cual es el factor esencial que torna recalcitrante a la hegemonía ante cualquier intento de subversión emprendido contra ella hasta ahora.

De hecho, no consideramos que las críticas foucaultianas y deleuzianas sean desdeñables, por el contrario, cada una de ellas apunta a problemas de base de la teoría y la práctica del psicoanálisis. Por ejemplo, como señala Michel Tort, es innegable que “la función paterna” es un “instrumento problemático, solidario con la reproducción de la dominación masculina”, y que “la permanencia de la ‘solución paterna’ ha servido [...] como explicación del orden social”.<sup>120</sup> Pero es precisamente por el reconocimiento de la verdad de lo señalado por Tort, que el problema se vuelve tanto más arduo, ya que la solución del problema de la hegemonía de la función paterna por la vía de su impugnación política no nos ha colocado en una situación mejor que la anterior.

El intento por hacer colapsar la función paterna para arribar a una dimensión de libertad pura solo puede resultar de la ficción de un sujeto autofundacional, es decir, la clase de sujeto adecuado a la ideología neoliberal. Pero, por otro lado, los intentos nostálgicos por reactivar la función simbólica mediante la asunción de una autoridad redoblada en el padre real y en las instituciones culturales, solo nos conduce a la frustración y al peligro. El trabajo cultural del capitalismo neoliberal efectuado en la segunda mitad del siglo xx, para menoscabar la función paterna hasta el grado de ridiculi-

---

<sup>120</sup> Michel Tort, *Las subjetividades patriarcales*, p. 91.

zarla, no puede deshacerse solo mediante la voluntad de volver a asumir la autoridad y la tradición. Sucede como si, de repente, un padre venido a menos hasta el ridículo tal como Homero Simpson, quisiera convertirse en alguien como Thomas Buddenbrook, el venerable patriarca protestante de la novela de Mann: a falta de un horizonte simbólico consistente, Homero se convertiría no en un padre simbólico, sino en un padre primordial, un representante inexorable del superyó real. En efecto, la intención conservadora de instalar a ultranza la función simbólica paterna mediante un reforzamiento de la autoridad de los padres o de las familias, en un mundo en donde la estructura simbólica general ha sufrido una merma notable, solo puede conducirnos a lo que Paul Verhaegue llama “fascismo falocrático”, fascismo que reivindica la vuelta hacia una masculinidad dura, violenta y misógina, como la constatamos en recientes ideologías neoconservadoras.<sup>121</sup>

No puede evitarse el tono pesimista al finalizar este trabajo. A pesar de que la perspectiva dominante de este capítulo sea el psicoanálisis, hemos intentado hacer un análisis en clave política del problema de la declinación de la función paterna, pues consideramos que sin tomar en cuenta las transformaciones socioeconómicas del capitalismo, el asunto tiende a psicologizarse y las soluciones se tornan ideológicas. La enseñanza para el psicoanalista se plantea en términos negativos: debe desmontar sus supuestos en torno al sentido de los conceptos de su campo y de sus consecuencias clínicas. Lejos de ser capaz de restaurar la función simbólica en la clínica, más bien habría que preguntarse cuáles son los alcances del

---

<sup>121</sup> Paul Verhaeghe, *The Collapse of The Function of the Father...*, p. 139.

psicoanálisis como terapéutica en “un mundo sin límites” simbólicos, para usar la expresión de Jean-Pierre Lebrun.<sup>122</sup> Quizá como sugiere Recalcati, debemos transitar hacia una clínica del “testimonio paterno”, testimonio singular sobre el fondo de una ausencia de garantía simbólico universal.<sup>123</sup>

Pero lo que realmente nos interesa aquí es politizar los conceptos del psicoanálisis mostrando su apertura al análisis social. Como constata Étienne Balibar a partir de una lectura de la psicología de las masas freudiana, el superyó es “el representante de lo político en el seno de la teoría del inconsciente, como éste es o puede ser el representante del psiquismo inconsciente en el seno de la teoría política”.<sup>124</sup> El sentido político de los conceptos psicoanalíticos se torna entonces problemático, paradójico, pues en ellos encontramos no solamente la vía para explicar la opresión social y cultural que pesa sobre el sujeto —o incluso, desafortunadamente, como ha pasado muchas veces, para extenderla—, sino también para pensar en los caminos posibles de su emancipación.

---

<sup>122</sup> Jean-Pierre Lebrun, *Un mundo sin límites*.

<sup>123</sup> Massimo Recalcati, *¿Qué queda del padre?*

<sup>124</sup> Étienne Balibar, *Ciudadano Sujeto*. Vol. 2, p. 200.

## REFERENCIAS

- Adorno, Theodor W. (2004). "Antisemitismo y propaganda fascista". En: *Escritos sociológicos I* (Trad. Agustín González Ruíz). Madrid: Ediciones Akal, pp. 369-379.
- Adorno, Theodor W. (2004). "La Teoría Freudiana y el modelo de la propaganda fascista". En: *Escritos sociológicos I* (Trad. Agustín González Ruíz). Madrid, Ediciones Akal, pp. 380-407.
- Adorno, Theodor W. (2004). "Sobre la relación entre sociología y psicología". En: Adorno, Th. *Escritos sociológicos I* (Trad. Agustín González Ruíz). Madrid: Ediciones Akal, pp. 38-78.
- Adorno, Th. W. (2013). *Mínima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (Trad. Alfredo Brotons Muñoz). España: Akal.
- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (2010). "El problema de la familia". En: Adorno, Th. W. *Miscelánea I* (Trad. Alfredo Brotons Muñoz). Madrid: Akal.
- Arrivé, Michel (2001). *Lingüística y Psicoanálisis* (Trad. Silvia Ruíz Moreno). México: Siglo XXI Editores.
- Assoun, Paul-Laurent (2003). *Freud y las ciencias sociales* (Trad. Oscar Fontrodona). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Balibar, Étienne (2014). *Ciudadano sujeto. Vol. 2: Ensayos de Antropología Filosófica* (Trad. César Marchesino). Argentina: Prometeo Libros.
- Benjamin, Jessica (1977). "The end of internalization: Adorno's social Psychocology". En: *Telos*, n. 31 (spring), pp. 42-64.

- Bruno, Pierre (2011). *Lacan, pasador de Marx. La invención del síntoma* (Trad. Francisco Caja y Rithée Cevasco). Barcelona: S&P Ediciones.
- Coronado Angulo, Cecilia (2018). "Sobre la instrumentalización de la familia en Max Horkheimer". En: *Revista Empresa y Humanismo*, Vol. XXI (no. 2), 2018, pp. 39-58. En: <<https://revistas.unav.edu/index.php/empresa-y-humanismo/article/view/9751>>.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia* (Trad. Francisco Monge). Madrid: Paidós.
- Didi-Huberman, Georges (2007). *La invención de la histeria. Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière* (Trad. Tania Arias y Rafael Jackson). Madrid: Cátedra.
- Dor, Joël (1998). *Introducción a la lectura de Lacan II* (Trad. Graciela Klein). España: Gedisa.
- Ehrenberg, Alain (2000). *La fatiga de ser uno mismo. Depresión y sociedad* (Trad. Rogelio C. Paredes). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, Michel (2007). *El nacimiento de la biopolítica. Curso del Colegio de Francia 1978-1979* (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund (2004). *Análisis terminable e interminable. Obras Completas Vol. XXIII* (ed. J. Strachey y trads. J. L. Etcheverry y L. Wolfson). Buenos Aires: Amorrortu, pp. 211-254.
- Freud, Sigmund (2004). *El malestar en la cultura. Obras completas. Vol. XXI* (ed. J. Strachey y trads. J. L. Etcheverry y L. Wolfson). Buenos Aires: Amorrortu, pp. 57-140.

- Freud, Sigmund (2004). *El sepultamiento del complejo de Edipo. Obras completas. Vol. XIX* (ed. J. Strachey y trads. J. L. Etcheverry y L. Wolfson). Buenos Aires: Amorrortu, pp. 177-188.
- Freud, Sigmund (2004). *El yo y el ello. Obras completas. Vol. XIX* (ed. J. Strachey y trads. J. L. Etcheverry y L. Wolfson). Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-66.
- Freud, Sigmund (2004). *Fragmento de análisis de un caso de histeria. Obras completas. Vol. VII* (ed. J. Strachey y trads. J. L. Etcheverry y L. Wolfson). Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-108.
- Freud, Sigmund (2004). *Introducción del narcisismo. Obras completas. Vol. XIV* (ed. J. Strachey y trads. J. L. Etcheverry y L. Wolfson). Buenos Aires: Amorrortu, 2004, pp. 65-98.
- Freud, Sigmund (2004). *Moisés y la religión monoteísta. Obras completas. Vol. XXIII* (ed. J. Strachey y trads. J. L. Etcheverry y L. Wolfson). Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-132.
- Freud, Sigmund (2004). *Psicología de las masas y análisis del yo. Obras completas. Vol. XVIII* (ed. J. Strachey y trads. J. L. Etcheverry y L. Wolfson). Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-136.
- Freud, Sigmund (2004). *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y los neuróticos. Obras completas. Vol. XIII* (ed. J. Strachey y trads. J. L. Etcheverry y L. Wolfson). Buenos Aires: Amorrortu, pp. 1-164.
- Freud, Sigmund (2004). *Tres ensayos de teoría sexual. Obras completas. Vol. VII* (ed. J. Strachey y trads. J. L. Etcheverry y L. Wolfson). Buenos Aires: Amorrortu, 2004, pp. 109-254.



- Fromm, Erich. (1971). *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea* (Trad. Florentino M. Torner). México: FCE.
- Gerez Ambertín, Marta. (2013). *Las voces del superyó en la clínica psicoanalítica y en el malestar en la cultura*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Han, Byung-Chul. (2017). *La sociedad del cansancio* (Trad. Arantzazu Saratxaga Arregi). Barcelona: Herder.
- Horkheimer, Max (2005). "Autoridad y familia en el presente". En: Max Horkheimer, *Sociedad, razón y libertad* (Trad. Jacobo Muñoz Veiga). Madrid: Trotta, pp. 81-97.
- Horkheimer, Max (2008). "Autoridad y familia". En: Max Horkheimer, *Teoría crítica* (Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis). Argentina: Amorrortu, pp. 76-150.
- Jacoby, Russel (1977). *La amnesia social. Una crítica de la psicología conformista desde Adler hasta Laing* (Trad. Neri Daurella). Barcelona: Bosch.
- Kernberg, Otto (1979). *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico* (Trad. Stella Abreu). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Kohut, Heinz (2015). *Análisis del self. El tratamiento psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad* (Trad. Marco A. Galmarini y Marta Lucero). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, Jacques (2002). *El seminario III. Las psicosis* (Trad. Juan Luis Delmont-Mauri y Diana Rabinovich). Argentina: Paidós.
- Lacan, Jacques (2003). *Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología*. En: Jacques Lacan, *Escritos*

I (Trad. Tomás Segovia, Juan David Nasio y Armando Suárez). México: Siglo XXI Editores, pp. 117-141.

Lacan, Jacques (2004). *El seminario V. Las formaciones del inconsciente* (Trad. Enrie Berenguer). Argentina: Paidós.

Lacan, Jacques (2014). *El seminario 17. El reverso del psicoanálisis* (Trad. Enrie Berenguer). Buenos Aires: Paidós, 2014.

Lacan, Jacques (2021). *El seminario 16. De un Otro a otro* (Trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte). Buenos Aires: Paidós.

Lacan, Jacques (2021). *Los complejos familiares en la formación del individuo*. En: Jacques Lacan, *Otros Escritos* (Trad. Graciela Esperanza, Guy Trabas, Silvia Tendlarz, Vicente Palomera, Margarita Álvarez, Juan Luis Delmont-Mauri, Julieta Sucre, Antoni Vicens). Buenos Aires: Paidós, pp. 33-96.

Lasch, Christopher (1996). *Refugio en un mundo despiadado. Reflexión sobre la familia contemporánea* (Trad. Margarita Mizraji). Barcelona: Gedisa.

Lasch, Christopher (1999). *La cultura del narcisismo* (Trad. Jaime Collyer). Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Lebrun, Jean-Pierre (2003). *Un mundo sin límite. Ensayo para una clínica psicoanalítica de lo social* (Trad. Esther Rippa). Barcelona: Ediciones del Serbal.

Loza Sanjinés, Marco Antonio (2018). "Del plus-de-gozar a los cuatro discursos o de Lacan a favor de Marx". *Literatura y psicoanálisis* (mayo). En: <<https://literayoga.blogspot.com/2018/05/del-plus-de-gozar-los-cuatro-discursos.html>>.

- Marcuse, Herbert (1970). "El anticuamiento del psicoanálisis". En: Herbert Marcuse, *Ética de la Revolución* (Trad. José Aurelio Álvarez Remón). Madrid: Taurus, pp. 95-116.
- Márquez, William (2024). "Protestas estudiantiles en EE.UU.: qué paralelismos hay con las marchas contra la guerra de Vietnam de 1968, el dramático año que sacudió al país y al mundo". En: *BBC News Mundo*, 4 de mayo de 2024. En: <<https://www.bbc.com/mundo/articles/c51n-62joe6ko>>.
- Olga Mabel Mater (2006). "Traducción de la conferencia de Lacan en Milán del 12 de mayo de 1972". En: *El Sigma.com*. En <<https://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>>.
- McGowan, Todd (2004). *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*. New York: SUNY.
- Pavón-Cuellar, David (2021). "Hacia otra psicología freudiana de las masas: más allá del gran crustáceo y su loca invertebrada". En: *Desde el jardín de Freud*, n. 21, Enero-Diciembre de 2021, Bogotá. En: <<https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/101234>>.
- Recalcati, Massimo (2015). *¿Qué queda del padre? La paternidad en la época moderna* (Trad. Silvia Grases). USA: Xoroi Editions.
- Recalcati, Massimo (2021). *El hombre sin inconsciente* (Trad. Josefina Anaya). México: Paradiso.
- Rieff, Phillip (2007). *The triumph of the therapeutic. Uses of faith after Freud*. Wilmington: ISI Books, 2007.

- Roazen, Paul (1970). *Freud. Su pensamiento político y social* (Trad. Jorge Olivella). Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- Sennett, Richard. (1978). *El Declive del hombre público* (Trad. Gerardo Di Masso). Barcelona: Ediciones Península.
- Tort, Michel (2016). *Las subjetividades patriarcales. Un psicoanálisis inserto en las transformaciones históricas* (Trad. Irene Meler). Buenos Aires: Editorial Topía.
- Tutt, Daniel (2022). *Psychoanalysis and the Politics of the Family: The Crisis of Initiation*. Washington: Palgrave Macmillan.
- Verhaegue, Paul (2005). *El amor en tiempos de la soledad. Tres ensayos sobre el deseo y la pulsión* (Trad. Virginia Gallo). Buenos Aires: Paidós.
- Verhaegue, Paul (2000). "The Collapse of The Function of the Father and its Effect on Gender Roles". En: Renata Salecl, ed. *Sexuation*. Durham: Duke University Press, pp. 131-154.
- Zafiroopoulos, Markos (2002). *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)* (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zamora, José Antonio (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta.
- Zamora, José Antonio. (2018). "Individuo y sociedad en Th. W. Adorno: tensiones y mediaciones entre teoría de la sociedad y psicoanálisis". En: *Revista Veritas. Porto Alegre*, v. 63, n.3: 998-1028. En: <10.15448/1984-6746.2018.3.32759>.
- Žižek, Slavoj (1986). "Pathological Narcissus" as social Mandatory Form of Subjectivity. En: <<https://es.scribd.com/docu->

ment/152487953/Zizek-1986-Pathological-Narcissus-as-a-Socially-Mandatory-Form-of-Subjectivity>.

Žižek, Slavoj (2007). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política* (Trad. Jorge Piatigorsky). Buenos Aires: Paidós.

Žižek, Slavoj (2008). *El sublime objeto de la ideología* (Trad. Isabel Vericat Núñez). México: Siglo XXI Editores.

Žižek, Slavoj (2017). *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico* (Trad. Juanmari Madariaga). España: Akal.

Žižek, Slavoj (2023). *Incontinencia del vacío. Enjutas económico-filosóficas* (Trad. Damiá Alou). Barcelona: Anagrama.

Žižek, Slavoj (2023). *Surplus-Enjoyment. A guide for the non-perplexed*. Great Britain: Bloomsbury Academic.

Zupančič, Alenka (2006). "When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value". En: J. Clemens and R. Griggs, eds. *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis. Reflections on Seminar XVII*. Dunham and London: Duke University Press, pp. 155-178.

*Derivas*  
*de la crítica*  
*en tiempos de oscuridad,*  
coordinado por Emiliano Mendoza Solís,  
fue editado por la Unidad de Investigación  
sobre Representaciones Culturales y  
Sociales, inscrita a la Coordinación  
de Humanidades de la Universidad  
Nacional Autónoma  
de México, agosto  
de 2025.